



MAESTRÍA EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

## **NUSSBAUM: LA IRA, SENTIMIENTO HOSTIL EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO**

Tesis que para optar al grado de Maestro en Filosofía  
Presenta:

**José López Sánchez**

Matrícula: 223461971

Generación: 2023-2025

Director de Tesis:  
**Dr. Jean Jader Orejarena Torres**

Sinodales:  
Mtra, Claudia Tame Domínguez  
Dra. Margareth Mejía Génez

Diciembre, 2025

### *Agradecimientos*

Expreso sinceramente mi agradecimiento al Dr. Jean Jader Orejarena, por su generosa dirección, su guía crítica y compromiso permanente con el desarrollo de este trabajo de investigación. Agradezco ampliamente a la Mtra. Claudia Tame, por su valiosa tutoría, su rigurosidad en el acompañamiento y a sus apreciables observaciones que sin duda enriquecieron la investigación. A la Dra. Margareth Mejía, por su lectura atenta al enfoque final de este trabajo.

A la FFyL BUAP, por permitirme este apreciado espacio en su estudiantado. Todas las lecciones recibidas durante dos años y a cada uno de los profesores que impartieron los cursos que han sido bastante provechosos.

### *Financiamiento*

Esta investigación contó con el financiamiento de la Beca de Posgrado CONAHCyT (2023-2025), lo cual hizo posible su realización.

### *Nota sobre el uso de herramientas digitales:*

Parte del proceso de edición y corrección de estilo de este trabajo contó con el apoyo de herramientas asistidas por la inteligencia artificial, en particular el modelo de lenguaje Chat GPT, cuyo uso se limitó a tareas de revisión de estilo, sugerencias de redacción y edición lingüística. Todas las ideas, argumentaciones y contenidos académicos presentados son de autoría propia.

## ÍNDICE:

Introducción.....	1
Capítulo 1: Antecedentes filosóficos del estudio de la ira en la obra de Martha Nussbaum..	7
1.1.    La tradición clásica: De Aristóteles a los estoicos .....	7
1.2.    Acerca del juicio en Aristóteles.....	16
1.3.    Consideraciones de los estoicos. ....	21
1.4.    La perspectiva de Martha Nussbaum: juicio y emociones .....	23
1.5.    Conclusión .....	27
Capítulo 2: La fenomenología de los sentimientos hostiles de Aurel Kolnai y la teoría cognitivo – evaluadora de M. Nussbaum. ....	29
2.1. La fenomenología del odio de Aurel Kolnai.....	33
2.2. Conexión entre Kolnai y Nussbaum: una aproximación cognitivo-evaluadora al odio .....	42
2.3. La lógica afectiva del odio como fondo estructural para comprender la ira.....	45
Capítulo 3: La estructura fenomenológica de la conciencia emotiva.....	56
3.1. Ira y racionalidad .....	57
3.2. ¿Qué es la conciencia emotiva? Del pathos al sentido intencional.....	57
3.3. La estructura intencional de las emociones en Crespo .....	61
3.4. La vivencia de la injusticia: la ira como conciencia valorativa .....	66
3.5. Cuerpo, mundo y alteridad en la estructura de la ira .....	69
3.6. La dimensión epistémica y normativa de la ira: saber emocional y exigencia ética .	72
3.7. Hacia una comprensión integral de la ira: entre experiencia vivida y juicio ético ....	75
3.8. Conclusión: Estructura fenomenológica de la conciencia emotiva .....	78
Capítulo 4: El tratamiento de Nussbaum en torno a la ira y sus alternativas en la generosidad y la justicia. ....	81
4.1. La estructura cognitiva de la ira y su raíz retributiva .....	82
4.2. Crítica de Nussbaum a las concepciones aristotélicas y contemporáneas que justifican la ira .....	84
4.3. La dimensión social y política de la ira: entre la reparación y la destrucción .....	87
4.4 La "Transición de Esperanza" como vía racional hacia el bien común .....	89
4.5. La generosidad como disposición ética fundamental .....	91
4.6. Justicia como virtud emocionalmente informada .....	94
4.7. Kolnai: La ira como respuesta moral a la injusticia percibida.....	96

4.8. Crespo: La afectividad como apertura al mundo y al otro.....	99
4.9. Evaluación crítica: ¿eliminación, contención o transformación de la ira? .....	101
Conclusión: Hacia una ética de los afectos racionalmente transformados .....	104
Conclusión .....	106
Bibliografía: .....	108

## **Introducción**

### La ira como problema filosófico contemporáneo

La ira ha sido, desde sus más tempranas conceptualizaciones en la filosofía antigua, una emoción ambivalente: fuerza vital que denuncia el agravio, pero también amenaza que pone en riesgo el equilibrio racional del alma, la armonía social y la posibilidad de justicia. Desde el célebre análisis aristotélico en la *Retórica*, donde se afirma que: “Pues los que aprecian no valoran las cosas de la misma manera que los que odian, ni los que están furiosos de la misma manera que los que están tranquilos, sino de forma totalmente distinta o en diferente grado” (Aristóteles, 1994, 1378a1-5), hasta su casi silenciosa exclusión en ciertas corrientes racionalistas de la modernidad, esta emoción ha figurado como campo de tensión entre lo subjetivo y lo normativo, lo corporal y lo discursivo, lo destructivo y lo moralmente legítimo.

En la filosofía contemporánea, esta emoción ha recobrado un papel crucial tanto en la ética como en la filosofía política, al ser reconsiderada no sólo como un dato psicológico o afectivo, sino como una estructura intencional de sentido que pone en juego la dignidad, el agravio, el juicio moral y la posibilidad misma de reparación. En este horizonte se inscribe la reflexión de Martha C. Nussbaum, quien ha ofrecido una crítica sistemática de la ira desde una perspectiva cognitivo-evaluativa, articulando una teoría que combina sensibilidad filosófica, análisis literario y compromiso político con una ética pública orientada al reconocimiento, la justicia y la esperanza.

La presente tesis se inscribe en este contexto teórico y ético, y busca ofrecer una comprensión filosóficamente rigurosa de la ira como emoción compleja, situada en la encrucijada entre experiencia vivida, estructura racional y horizonte normativo. Para ello, se ha optado por una metodología comparativa y fenomenológica que explora críticamente tanto los fundamentos conceptuales del pensamiento de *Nussbaum (1947- )* como los aportes que pueden brindar otras tradiciones filosóficas contemporáneas, en especial la fenomenología de *Aurel Kolnai (1900- 1973)* y la ética de la afectividad de *Mariano Creso (1966- )*.

Esta introducción tiene por objetivo enmarcar el problema general que atraviesa los cuatro capítulos de esta investigación, exponer los principales ejes teóricos y argumentativos,

justificar las elecciones metodológicas, y trazar el recorrido conceptual que guía la estructura de la tesis.

Uno de los giros más significativos de la filosofía contemporánea ha sido la reconsideración del papel de las emociones en la vida racional. Frente a una tradición que, desde Platón hasta Kant, tendía a oponer razón y pasión —como si la segunda fuera siempre un obstáculo a la claridad moral—, pensadoras como Martha Nussbaum han defendido una concepción profundamente distinta: las emociones, lejos de ser irracionales, son formas de juicio evaluativo cargadas de sentido, dotadas de estructura narrativa, y esenciales para la comprensión del valor en contextos personales y sociales (Nussbaum, 2001, 2018).

En *Paisajes del pensamiento*, Nussbaum (2001) desarrolla una teoría según la cual las emociones:

[...] tiene profundas consecuencias para la teoría de la razón práctica, para la ética normativa y para las relaciones entre ética y estética. Tal explicación tiene también consecuencias para el pensamiento político, pues la comprensión de la relación entre las emociones y las diversas concepciones del bien humano influirá en nuestras deliberaciones sobre cómo puede contribuir la política al florecimiento humano. (Nussbaum 2001, p. 23).

Así, por ejemplo, la ira no es simplemente un estallido visceral ante el daño, sino una interpretación del mundo que implica tres momentos: la percepción de un agravio, la creencia de que dicho agravio es injusto y dañino para uno o para quienes se valoran, y la tendencia a buscar una forma de reparación o retribución (Nussbaum, 2018).

Esta aproximación tiene al menos dos consecuencias relevantes: en primer lugar, permite someter las emociones a evaluación racional sin por ello negar su fuerza afectiva y su enraizamiento en el cuerpo; en segundo lugar, otorga a las emociones una dimensión pública y ética, al reconocer que pueden ser cultivadas, educadas y transformadas en función de ideales normativos como la justicia, la dignidad o la reconciliación.

Frente a esta perspectiva, surge la necesidad de interrogarse: ¿cuáles son los límites y las posibilidades de esta visión cognitiva y normativa de la emoción? ¿Es la ira reducible a un

juicio erróneo que debe ser reemplazado por emociones más constructivas? o ¿hay en la experiencia de la ira una densidad fenomenológica que exige otro tipo de atención filosófica?

La tesis se estructura en cuatro capítulos que abordan de manera progresiva e interrelacionada el fenómeno de la ira desde diversas perspectivas filosóficas, convergiendo en un análisis crítico de su lugar en la vida ética y política contemporánea.

El capítulo primero, titulado *Antecedentes filosóficos del estudio de la ira en la obra de Martha Nussbaum*, se propone rastrear las influencias clásicas, modernas y contemporáneas que han modelado el tratamiento que Nussbaum hace de la ira. En particular, se explora la tensión entre la racionalización estoica de las pasiones, el lugar ambiguo que la ira ocupa en Aristóteles, y las elaboraciones modernas sobre la emocionalidad moral. Aquí se analiza cómo Nussbaum recoge elementos del estoicismo —como la aspiración a la serenidad racional— sin abrazar su represión afectiva, y cómo se distancia de concepciones retributivas de la justicia que consideran la ira como moralmente justificada. Este capítulo pone de relieve que la propuesta nussbaumiana no surge en el vacío, sino en diálogo con una tradición filosófica que ha oscilado entre la contención de la ira como amenaza al orden racional y su legitimación como respuesta proporcional al daño sufrido. Así, se prepara el terreno para comprender la innovación filosófica de Nussbaum, que no consiste en negar la ira, sino en transformar sus coordenadas normativas.

El capítulo segundo, titulado *La fenomenología de los sentimientos hostiles de Aurel Kolnai y la teoría cognitivo-evaluadora de M. Nussbaum*, introduce un contrapunto relevante: mientras que Nussbaum analiza la ira como juicio evaluativo reformable, Kolnai (2013) la aborda como parte de una estructura afectiva profundamente arraigada en la experiencia del agravio. Su fenomenología de los sentimientos hostiles revela que la ira no es simplemente una forma de razonamiento moral fallido, sino una vivencia densa, cargada de tensiones éticas y ontológicas, que puede ser al mismo tiempo reveladora y peligrosa. Kolnai distingue cuidadosamente entre diferentes tipos de hostilidad emotiva —ira, odio, desprecio, indignación— y analiza sus objetos intencionales, sus implicaciones éticas y su potencial disruptivo o restaurador. Esta descripción fenomenológica permite captar matices

que escapan a un análisis puramente racionalista, y problematiza el intento nussbaumiano de reemplazar la ira por emociones más “civilizadas”.

El capítulo tercero, titulado *La estructura fenomenológica de la conciencia emotiva*, da un paso más allá al buscar una articulación entre la propuesta de Nussbaum y el análisis fenomenológico de la afectividad desarrollado por Mariano Crespo (2012). Este capítulo parte de una tesis central: la conciencia emotiva debe entenderse como una forma intencional de aparecer del mundo, es decir, como una experiencia vivida que da sentido al entorno desde un horizonte valorativo y afectivo. A través de la fenomenología, se rescata el carácter encarnado, narrativo e intersubjetivo de las emociones, y se pone en tensión la racionalización nussbaumiana con la riqueza estructural de la experiencia afectiva. Aquí se analizan los conceptos de: *cuerpo afectivo*, *significación emocional* y *apertura al otro*, mostrando que toda emoción implica una modulación de la relación del sujeto con el mundo, y no puede reducirse a un juicio cognitivo. Así, la ira aparece como forma de conciencia moral que, si bien puede ser peligrosa, también puede revelar injusticias estructurales y activar demandas ético-políticas legítimas.

El capítulo cuarto, titulado *El tratamiento de Nussbaum en torno a ira y sus alternativas en la generosidad y la justicia*, cierra el arco argumentativo de la tesis analizando las propuestas normativas de Nussbaum respecto a la transformación de la ira. En *La ira y el perdón*, la pensadora estadounidense, defiende la tesis de que el cultivo de disposiciones afectivas como la generosidad, la compasión y el perdón no retributivo permite superar el ciclo destructivo de la ira y orientar las emociones hacia la reparación, la justicia y la esperanza (Nussbaum, 2018). Este capítulo evalúa críticamente dicha propuesta, poniendo en diálogo las alternativas afectivas de Nussbaum con los límites y posibilidades que plantean Kolnai y Crespo. ¿Es posible transformar racionalmente una emoción tan visceral como la ira? ¿En qué condiciones históricas y afectivas puede surgir una ciudadanía compasiva y generosa? ¿No corre el riesgo esta propuesta de invisibilizar el conflicto legítimo en nombre de la reconciliación?

Estas preguntas articulan una reflexión crítica que no busca simplemente aceptar o rechazar el modelo de Nussbaum, sino pensar su fecundidad y sus límites en el contexto de una ética pública afectiva.

La ambivalencia que caracteriza a la ira no es solamente de orden psicológico o moral; es, sobre todo, un signo de su complejidad filosófica. Como lo señaló tempranamente Séneca en su tratado *De Ira*, esta pasión puede devenir una fuerza incontrolable, ciega y destructiva, que arrastra al alma fuera de sí misma: “Me exigiste, caro Novato, que te escribiese acerca de la manera de dominar la ira, y creo que, no sin causa, temes muy principalmente a esta pasión, que es la más sombría y desenfrenada de todas.” (Séneca, 2003, p. 2). Y, sin embargo, incluso en su condena radical, el estoico reconoce que la ira brota de la sensación de haber sido injustamente tratado, es decir, de una percepción moral del daño y del quebrantamiento del orden justo.

Este carácter bifronte de la ira la convierte en una emoción clave para comprender los desafíos ético-políticos del presente. En contextos de injusticia estructural, violencia social y desigualdad persistente, la ira se presenta como una reacción comprensible —e incluso necesaria— frente a la humillación, el racismo, la explotación o la exclusión. La “ira del oprimido”, no es un simple estallido pasional, sino una respuesta insurgente al régimen de invisibilización del dolor y la injusticia.

Martha Nussbaum no ignora este potencial político. En *La ira y el perdón* (2018), reconoce que la ira puede tener un valor heurístico y movilizador en ciertas circunstancias. Sin embargo, sostiene que su lógica intrínseca —fundada en una expectativa de castigo o de sufrimiento compensatorio— entra en contradicción con una ética política comprometida con la reparación, la igualdad y la dignidad de todos. La ira, argumenta, parte de un cálculo implícito de daño y retribución que la vincula con una idea primitiva de justicia retributiva:

[...] la ira inicia con el acto que infligió el daño, al considerarlo como algo que el blanco infligió de modo intencional; como resultado de esto, la persona siente ira y el objeto de ésta es el blanco. Por

lo tanto, la ira necesita pensamiento causal y cierto entendimiento de lo correcto y lo incorrecto. (Nussbaum, 2018, p. 35).

A partir de esta crítica, Nussbaum elabora una propuesta normativa que busca transformar la ira en emociones más constructivas, orientadas no al castigo, sino a la solución de los conflictos mediante el perdón, la compasión y la generosidad. Esta propuesta se inserta en un proyecto más amplio de filosofía política y moral que ha sido central en su obra: construir una teoría de la justicia que tenga en cuenta las emociones como parte constitutiva del juicio moral y de la vida democrática (Nussbaum, 2018).

Sin embargo, esta transformación de la ira no está exenta de tensiones. Por un lado, puede leerse como un llamado ético profundo: renunciar al deseo de venganza no como una forma de resignación, sino como una afirmación radical de humanidad. Por otro lado, puede ser interpretada como una forma de desactivación política de los afectos insurgentes. Aquí surgen preguntas cruciales: ¿puede la racionalidad moral domesticar el *pathos* de la ira sin vaciarlo de su potencia crítica? ¿Es posible redirigir el impulso hostil sin neutralizar el reclamo de justicia que lo sustenta?

## **Capítulo 1: Antecedentes filosóficos del estudio de la ira en la obra de Martha Nussbaum**

La ira, como una de las emociones humanas fundamentales, ha ocupado un lugar destacado en la reflexión filosófica a lo largo de la historia. En el pensamiento contemporáneo, Martha Nussbaum ha explorado este sentimiento con profundidad, cuestionando su función en la vida individual y colectiva, y evaluando su pertinencia para una sociedad orientada hacia la justicia y el bienestar humano. Este capítulo examina los antecedentes filosóficos que informan el enfoque de Nussbaum sobre la ira, situándose en un diálogo crítico con la tradición clásica, moderna y contemporánea.

### **1.1. La tradición clásica: De Aristóteles a los estoicos**

La comprensión de la ira en la filosofía occidental tiene sus raíces en los escritos de Aristóteles, quien la definió en su *Ética Nicomáquea* como una respuesta vinculada a la percepción de una injusticia. El presente trabajo abordará la concepción aristotélica de las pasiones, a partir del análisis de pasajes seleccionados de la *Ética Nicomáquea* (1985), y la *Retórica* (1998). Estos textos ofrecen una base suficiente para explorar cómo se articulan las *pathē* con la racionalidad práctica, la formación del carácter y la búsqueda de la *eudaimonía*. Asimismo, se examinará cómo las pasiones son consideradas como parte constitutiva del agente moral, y no como fuerzas irracionales que deben ser eliminadas, sino más bien como elementos que, debidamente educados, contribuyen a la virtud, y en paralelo hacer una conexión con la noción de emoción contemporánea.

Para el caso particular de Nussbaum, quien trabaja dos enfoques filosóficos: por una parte, el enfoque de las capacidades y, por otro lado, el estudio de las emociones y su efecto en los sistemas políticos. Respecto al segundo enfoque, Nussbaum recurre a la filosofía aristotélica, pues, de acuerdo con su pensamiento, con ello se puede alcanzar la vida buena, que define como una vida larga, buena y con sentido.

En la primera línea de trabajo señala Nussbaum cuando nos menciona que el enfoque de las capacidades busca identificar y promover las oportunidades básicas que permiten a las personas vivir una vida digna y con sentido (Nussbaum, 2014). Además, subraya en la segunda línea de trabajo que las emociones son fundamentales para entender cómo los seres

humanos se relacionan con la justicia y la política, siguiendo una tradición aristotélica que reconoce su papel en la vida ética.

Para Aristóteles, la ira puede ser útil cuando se dirige adecuadamente hacia fines justos, encarnando un equilibrio entre exceso y deficiencia que permite añadir justicia al orden social. En contraste, los estoicos, como Séneca, consideraron la ira como una pasión perturbadora que debe ser completamente erradicada, pues perturba la razón y amenaza la virtud.

Martha Nussbaum, en obras como *La terapia del deseo* y *La ira y el perdón*, retoma estos debates clásicos para cuestionar la utilidad de la ira en contextos contemporáneos. Aunque reconoce la perspectiva aristotélica sobre la ira como potencialmente racional y justificable, se alinea en mayor medida con la crítica estoica, destacando los peligros inherentes de la emoción para promover una justicia duradera. Su enfoque, sin embargo, no aboga por una erradicación total, sino por una transformación hacia actitudes más constructivas, como la compasión y el perdón.

De acuerdo con Nussbaum en su texto de *La ira y el perdón*, “Hacia el final de *La Orestíada*, Esquilo presenta dos transformaciones que ocurren en el mundo arcaico de los personajes, transformaciones cuyo carácter reconocería el público ateniense del siglo V a.C. como algo fundamental para la estructura de su mundo” (Nussbaum, 2018, p.15). La comprensión de la moralidad, junto con las creencias y valoraciones, es de interés fundamental en la relación existente entre razón y emoción. Lo que muestra la filósofa estadounidense es la creación de la institución legal que llegó a reemplazar la venganza anterior que ocurría antes de la llegada de esta estructura legal, captada y mostrada por Esquilo, donde la razón con sus juicios y valoraciones, sustituirán a la violencia.

Dentro de las obras mencionadas, para Nussbaum, Aristóteles tiene un papel importante para el desarrollo de su filosofía, si llevamos a cabo una exploración del *corpus aristotelicum*<sup>5</sup>, podemos encontrar la sección descrita como *Filosofía práctica*, en obras como *Ética Nicomáquea* o *Ética Eudemia*, conceptualizaciones que se pueden interpretar con

---

<sup>5</sup> Refiero a la obra conservada, donde se entiende una clasificación de cinco partes, a saber: Organón, Física y biología, Filosofía primera, Filosofía práctica, y Retórica y Poética.

relación a las emociones<sup>6</sup>. A diferencia de ciertas teorías contemporáneas sobre las emociones, como las desarrolladas por la psicología cognitiva o la filosofía analítica, que se caracterizan por una exposición sistemática. Aristóteles no construyó una teoría completa y estructurada de las emociones como tal. Por “teoría completa y sistematizada de las emociones” entendemos aquí una formulación explícita de lo que son las emociones, su clasificación, su origen, sus funciones cognitivas y afectivas, así como su papel en la acción y en la vida moral. En Aristóteles no hallamos este tipo de tratamiento exhaustivo ni una terminología técnica unificada al respecto. Sin embargo, eso no implica que Aristóteles ignorara la dimensión afectiva del ser humano. Por el contrario, su pensamiento contiene numerosas referencias a lo que hoy podemos considerar fenómenos emocionales, especialmente en el ámbito de la ética, la política, la psicología y la retórica.

Es necesario aclarar que Aristóteles no utiliza el término “emoción” tal como lo entendemos hoy. El término griego que suele traducirse como pasión que es lo que más se acerca a la emoción, es *páthos* (πάθος),<sup>7</sup> aunque esta traducción no es del todo exacta. *Páthos* tiene un campo semántico más amplio que el de “emoción” en sentido moderno. Puede referirse a cualquier afección del alma o del cuerpo, a algo que se padece o se sufre, y que implica una alteración causada por un agente externo. En el contexto ético, *pathē* se refiere a pasiones como el deseo, la ira, el temor o la compasión, que van acompañadas de placer o dolor y que inciden en la deliberación moral.

La parte emocional del ser humano supone una motivación para actuar. La cuestión que podemos tratar primeramente en la filosofía de Aristóteles es, ¿qué son las emociones?

---

<sup>6</sup> Como en algunos casos donde se busca encontrar un término extranjero en castellano, que tenga precisión al nombrarlo. Algunas veces los autores se refieren a pasiones, pero este término se utiliza también en contextos morales. Otras veces se usa el término temple, pero también se puede entender como lo relacionado al carácter. En este trabajo utilizaremos emoción, debido a que este término no tiene connotaciones con otros contextos y además es el que se utiliza en habla inglesa «emotions». Martha C. Nussbaum, *La ira y el perdón: Resentimiento, generosidad, justicia* (México: Fondo de Cultura Económica, 2018), p. 37. En su análisis, Nussbaum advierte que empleará el término emoción en un sentido amplio y general, sin restringirlo a una definición técnica. Por otro lado, en torno al uso del término temple, resulta pertinente la aportación de Uscatescu, quien lo examina dentro de la tradición fenomenológica, especialmente en diálogo con Heidegger, pero remitido a Aristóteles, confróntese Jorge Uscatescu (1998).

<sup>7</sup> En su análisis de Aristóteles, Oele distingue varios sentidos del *pathos*, resaltando cómo el término no sólo alude a la emoción pasajera, sino también a disposiciones afectivas duraderas, perturbaciones del ánimo ante lo imprevisto y vínculos entre lo pasional y lo ético: “Así, ser tiene tres modos diferentes de devenir: *πάθη, δυνάμεις, ἔξεις* [...] *páthos* no solo es uno de los modos de devenir, sino uno de los modos de devenir del ser” (Oele, 2022, p. 436).

Dentro de la *filosofía práctica* de Aristóteles se muestra que son vivencias que dan al agente de *praxis* una forma de relacionarse y conocer el mundo.<sup>8</sup>

En obras como la *Retórica*, el estagirita muestra los efectos con relación a la persuasión, en obras como *Ética Nicomáquea*, trata acerca de las pasiones respecto a la moral. En dichos textos Aristóteles, menciona una palabra para referirse a la mayoría de los fenómenos del alma que tienen que ver con las pasiones, se trata del término *páthos*, la cual tiene un significado amplio, pero buscaremos delimitar un poco más para los propósitos de este trabajo. En la filosofía aristotélica *páthos*, se muestran dos significados rectores: uno relativo a la sustancia y el otro al alma según los contextos en los que aparecen<sup>9</sup>.

En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles también usa *páthos* para referirse a un accidente en el ser humano, es decir, a una afección no sustancial:

Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecemos o compadecemos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones. (Aristóteles, 1985, 1105b25).

Por otro lado, en la *Metafísica* se habla también de *pathos*, pero lo hace como lo que experimenta un cuerpo, en sus escritos éticos utiliza el término de manera más relacionada a lo que le sucede al alma. Con lo anterior podemos observar que Aristóteles utiliza el *páthos* para referirse a las emociones, a las disposiciones naturales, a los apetitos y en general a lo

---

<sup>8</sup> En su exposición sobre la filosofía práctica de Aristóteles, Alejandro Vigo, explica que la acción moral no se entiende solo desde la razón, sino desde la unidad del alma racional y apetitiva. Es decir, la razón necesita de la dimensión afectiva para orientar la praxis: “La praxis humana supone un sujeto que no sólo conoce lo que debe hacer, sino que lo desea en cuanto bien; la racionalidad práctica se articula, así, con la dimensión apetitiva del alma” (Vigo, 2006, p. 145).

<sup>9</sup> Hermann Bonitz en su *Index Aristotelicus* (1870), menciona hasta cinco diferentes usos del término *páthos*: pasión en general, sin definición específica, como afección de la sustancia, como cualidad, como infortunio y como afección del alma. Oele (2022: 430-432).

que podemos llamar pasiones, es decir, lo que se entiende como *ser movido*. Es importante, comprender el contexto al que se refiere Aristóteles en nuestro idioma, pues, en ocasiones sí que se refiere a la emoción, el análisis de esta comprensión es importante en la medida de reconocer la amplitud del término. Es por lo anterior que, al tener una idea adecuada al contexto al que se refiere Aristóteles, también se puede tomar en consideración las listas de *pathē* señaladas en cada obra donde se expresa la referencia.

Aristóteles en su obra *Ética Eudemia*, dice del *páthos* lo siguiente: “Llamo pasiones a lo que sigue: indignación, temor, vergüenza, apetito y, en general, todo lo que en sí mismo va, comúnmente, acompañado de placer o de dolor” (Aristóteles, 1985, 1220b 14-17). Lo anterior muestra una caracterización de la emoción que no resulta tan precisa y que puede dejar lugar a una ambigüedad, esto, debido a que de este modo se podría caracterizar con el deseo sensible, es decir, con la *epithumía*.<sup>10</sup> En otra de sus obras, de la cual hacemos referencia, la *Ética Nicomáquea*, no hay una definición como tal, sino más bien da una serie de ejemplos del *páthos*, para qué de este modo se comprenda su validez. Como podemos observar hay una similitud de ambigüedad como en la *Ética Eudemia*, pues, el tratamiento es muy general que incluye la apetencia sensible (*epithumía*)<sup>11</sup> propia de los apetitos básicos. Algo que sale a la luz de nuestro análisis es que, en ambas éticas aristotélicas, este tipo de fenómenos tiene una proximidad con el dolor y el placer.

Cuando Aristóteles, en sus éticas se refiere al *páthos*, podemos comprender de manera general, que se refiere a lo que experimenta el alma, en *Ética Nicomáquea*: “Puesto que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas” (Aristóteles, 1985, 1105b 20). Con esto dicho, podemos establecer que las capacidades son como un principio que permite conocer y actuar, y pertenecen a lo esencial del alma, en el caso de los hábitos se considera como disposiciones que se han adquirido o pueden adquirir de acuerdo con ellas la conducta del agente de praxis actúa de cierta manera, estas no pertenecen a la esencia del alma y se pueden considerar como una

---

<sup>10</sup> Hace parte de una triple estructura de la noción de deseo (*órexis*), junto con la *boulesis* y el *thymós*. *Epithumía* se trata de una inclinación del alma hacia lo que produce placer o satisface una carencia inmediata, encontrada principalmente en la *Ética Nicomáquea*, pero utilizada y rastreada en el texto *Las razones de Aristóteles* de Enrico Berti, 2008.

<sup>11</sup> Se puede observar que en las *Éticas* hay una definición general pero luego trata de algo concreto, sin embargo, no hay una teoría de las emociones.

segunda naturaleza. Más adecuado, es decir que se refiere a las pasiones humanas mediante el término *páthos*, que guarda cierta correspondencia con nuestro concepto actual de emoción, pero no debe equipararse sin más. En este trabajo se propone interpretar *páthos* como una categoría que incluye fenómenos afectivos que afectan al sujeto tanto a nivel sensible como racional, y que están orientados hacia objetos específicos del mundo.

En otras palabras, las pasiones aristotélicas no son reacciones puramente fisiológicas, sino que implican una dimensión cognitiva y valorativa. Esta lectura se apoya en una interpretación cognitivista de las emociones, como la que ha desarrollado Martha Nussbaum, para quien las emociones son evaluaciones o juicios sobre aquello que afecta significativamente el bienestar del sujeto. En otro momento del análisis se afirma que las pasiones pueden considerarse intencionales. Según Aristóteles, el cuerpo puede experimentar cambios —como el aumento del calor en la sangre provocado por la ira—, pero estos cambios, en sí mismos, no remiten a ningún objeto exterior: se refieren únicamente al propio cuerpo. Por ejemplo, si sentimos dolor físico, esa sensación se localiza y se explica por una causa corporal.

Las emociones, en cambio, no se agotan en una modificación fisiológica, sino que están dirigidas hacia algo externo al sujeto: una situación, una acción injusta, una pérdida, otro agente de praxis, etc. Esto permite afirmar que tienen un objeto, es decir, que implican una referencia o una orientación hacia algo que las provoca o las motiva. Así, cuando alguien siente ira, no lo hace simplemente porque su cuerpo reacciona, sino porque percibe, y evalúa una ofensa o una injusticia. De ahí que se plantee la cuestión: ¿cuáles son los objetos propios de las emociones y de qué manera se relacionan con su carácter intencional? Esta pregunta permite profundizar en la idea de que las emociones no son meros impulsos, sino formas de juicio que expresan la manera en que los sujetos se relacionan valorativamente con el mundo.

En este análisis de las *Éticas* y, precisamente en la *Retórica*, donde Aristóteles delimita con un poco más de detenimiento a la pasión:

“Porque las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer. Así son, por ejemplo, la ira, la compasión, el temor y otras más de naturaleza semejante y sus contrarias.” (Aristóteles, 1994, 1378a 20).

De esto se desprende que para el estagirita las pasiones tienen dos características. Por una parte, intervienen en la capacidad de juicio y, por otro lado, van acompañadas de placer y dolor. Existe de tal forma unidad en dichas características, pues, por un lado, los seres humanos cambian de parecer a causa del dolor o placer en relación con las pasiones, pero también, pueden sentir dolor o placer al reflexionar acerca de realizar un juicio valorativo.

De lo anterior, podemos observar entonces que las pasiones, pueden establecerse como algo premeditado, que no se encuentra en los procesos fisiológicos, pues, el cuerpo tal como lo refiere Aristóteles, sufre una alteración como calor en la sangre, pero este cambio no remite a nada más, sólo a sí mismo. Por una parte, si el cuerpo sufre algún dolor, esto se refiere hacia el mismo cuerpo, mientras que lo que se refiere a las pasiones, está dirigido a algo exterior, puede decirse entonces que contienen objetos propios. En la filosofía aristotélica, parece haber una concepción más amplia respecto de decir que tan sólo son sensaciones, debido a que si fuese así no podría decirse o explicarse que las pasiones se dirijan a objetos. Suponemos entonces que Aristóteles, incluye en su filosofía el conocimiento acerca de la pasión, pues, los pensamientos y las creencias remiten a un mundo fuera del cuerpo mismo.

De esta forma las pasiones, pueden considerarse como fenómenos intencionales, porque la mayoría de las veces cuando aparecen, se presentan también los deseos y nos predisponen hacia los objetos y personas. Pero lo central de ellas es un sentimiento, cuando el agente de praxis se siente amenazado es posible que experimente un temor, es un sentir a sí mismo en peligro, pero esto se remite o refiere a algo exterior, a algo del mundo. Al tener un sentir, el análisis apunta a que esa interiorización, es causada por algo exterior, algo que pensamos o vemos, son circunstancias que se presentan y que presentan una valoración juiciosa de nuestra parte como sujetos. Es posible también señalar que, respecto a las pasiones, pueden actuar en el ser humano como un medio de conocerse a sí mismo, sin las facultades cognitivas, por el hecho de sentir objetos que se presentan a nosotros provenientes del mundo, sin necesidad de razonar en ellos, es posible de este modo, sentirlos de manera directa, ante esto Aristóteles señala en la *Metafísica* que el conocimiento sensible es perfecto, porque se ve y ya se posee lo visto y además se sigue viendo (Aristóteles, 1994, 1046b 9-20).

Entonces podemos suponer que en las emociones podemos tener una valoración que está acompañada de dolor o placer y que ello afecta nuestra capacidad desiderativa y de juicio.

Ahora bien, en este trabajo se entiende a la *praxis* como a las acciones que vemos en el ser humano y que tienen como principio al mismo agente, y por lo dicho anteriormente, las pasiones son generadas por algo ocasionado en el exterior del agente. Aristóteles nos muestra que el hombre es principio de un movimiento, pues la acción es movimiento, (Aristóteles, 1998), si observamos en los seres humanos una acción de un agente de *praxis* como le llama Aristóteles, esta acción es responsabilidad del hombre mismo. Lo que nos lleva a un análisis lógico que permite ver que las acciones están sujetas a la deliberación del agente de *praxis* y con ello se desprende también que las acciones concretas tienen por principio al agente de *praxis*. Lo anterior significa que las emociones que observamos en los agentes de *praxis* son el resultado de una deliberación del mismo agente, en el sentido de que tiene responsabilidad como lo indica Aristóteles en decidir qué acción emprenderá. En el anterior argumento podemos observar como el análisis de Aristóteles puede llevarnos a una articulación hacia las valoraciones de tipo moral, que permiten que el ser humano pueda tener una vida en plenitud y que puede alcanzar la felicidad.

Aristóteles señala que en materia ética no es posible alcanzar principios universales e inmutables como en las ciencias exactas, debido a que la acción humana está sujeta a una gran diversidad de circunstancias y particularidades. Sin embargo, esto no implica que las valoraciones éticas sean arbitrarias o inestables en el sentido de cambiar caprichosamente. Lo que Aristóteles propone es que, aunque no se puede alcanzar la misma precisión que en las ciencias matemáticas, sí es posible arribar a principios generales que orienten la acción prudente (*phronesis*). Por tanto, las emociones, al igual que las valoraciones éticas, no pueden entenderse bajo reglas fijas y universales, pero tampoco son completamente relativas o incoherentes. Hay una pluralidad legítima de respuestas morales que se configuran en cada ser humano, en función de su carácter, su experiencia y su contexto social, pero que también están modeladas por convenciones y normas compartidas dentro de la, *polis*. Parece claro, que el contexto que vivió Aristóteles, en la antigua Grecia, está orientado a que el fin último al que aspira la vida humana es la felicidad y por ello en la *Filosofía práctica*, no es un saber

meramente teórico, sino que su radio de acción cubre una dimensión práctica —y este es el segundo enfoque del pensamiento de Nussbaum—.

De este modo, podemos observar como para el mundo antiguo y el contemporáneo, por una parte, nuestras emociones contribuyen al desarrollo de ciertas acciones que permiten desde el punto de vista moral a un obrar de manera correcta para alcanzar una vida plena y bien lograda, y, por otro lado, las pasiones o emociones pueden convertirse en el factor que no permite alcanzar la *eudaimonía*, es en este sentido por lo que se incluyen en la reflexión ética del estagirita. En cierto modo, son las pasiones las que muestran en nuestro vivir la realidad de nuestro ser, el comportamiento que tenemos debido a diferentes circunstancias que vamos enfrentado en nuestra vida, de tal manera que existe una articulación de cómo conducimos nuestras emociones con la vida en comunidad, por ello, podemos observar en la sociedad personas con vicios o con virtudes.

Es en este sentido que la *filosofía práctica* de Aristóteles se centra en la cuestión de relacionar a la ética con las pasiones, ¿cuál es la verdadera esencia de la felicidad? La relevancia de las preocupaciones de los pensadores de su época lleva a la pregunta por conocer cómo debe ser la conducta de vida de un hombre para alcanzar la felicidad. Para Aristóteles la reflexión acerca de la naturaleza de la vida buena para los seres humanos y las conductas apropiadas en su vivir, conducen a la felicidad. Por ello, las emociones son parte de la ética.

Para comprender mejor lo dicho, en *Ética Nicomáquea*, Aristóteles dice lo siguiente: “La intemperancia parece más voluntaria que la cobardía; pues la primera surge a causa del placer, la segunda a causa del dolor, y mientras uno se elige, el otro se rehúye” (Aristóteles, 1985, 1119a 20-25), podemos observar que el estagirita comprende una relación de creencia relacionada con las acciones que se ven en el ser humano. Al creer que hay un perjuicio para el agente de praxis, esta creencia lleva a una conducta que podría calificarse de irracional. Para Aristóteles, las pasiones tienen un actuar de suma importancia en el ser humano, tan es así que no las reconoce como fuerzas animales ciegas, sino más bien, de acuerdo con las descripciones señaladas partes inteligentes del hombre que se encuentran relacionadas con ideologías que tenemos acerca de fenómenos que vemos y por lo tanto articulan una capacidad de reacción ante los estados cognitivos. Con esto, comprendemos que hay una

dimensión evaluativa fundamental en Aristóteles, que está articulada con ciertas creencias (*doxai*) y juicios (*hypolepsis*).

## 1.2. Acerca del juicio en Aristóteles

Ahora bien, además de lo explorado acerca de las pasiones, la ira y su relación con Aristóteles, hay otro término que resulta necesario considerar en el pensamiento del estagirita: el juicio. En vínculo con la filosofía de Martha Nussbaum, este concepto es central, ya que considera que la ira y otros afectos forman parte de las teorías cognitivas o evaluativas de las emociones. Nussbaum sostiene que las emociones: A lo largo del tiempo se han propuesto muchas teorías sobre la naturaleza de las emociones:

Afirmar que las emociones han de formar parte relevante del contenido de la filosofía moral no supone afirmar que ésta deba conceder a las emociones una confianza privilegiada o considerarlas inmunes a la crítica racional, dado que pueden no ser más fiables que cualquier otro conjunto de creencias arraigadas (Nussbaum, 2001, p. 22).

Frente a estas, señala que existen otros enfoques como el conductista, el fisiológico y el psicoanalítico, que consideran a las emociones como meras reacciones corporales, impulsos o irrupciones irracionales. —cuestión que veremos dentro de este mismo trabajo, pero en el capítulo III— para que con esta exploración comprendamos las coordenadas teóricas desde la filosofía aristotélica: “El llamado juicio (*krisis*) en virtud del cual decimos de alguien que tiene buen juicio y que es comprensivo en el discernimiento recto de lo equitativo” (Aristóteles, 1985, 1143a20).

Es posible observar que en este pasaje Aristóteles está vinculando el concepto de juicio a la deliberación, es decir, al proceso mediante el cual una persona reflexiona sobre las acciones posibles. El juicio correcto permite evaluar qué acciones son adecuadas en determinadas circunstancias. Aquí, el juicio no es simplemente un conocimiento abstracto, sino una capacidad práctica que guía a la persona a discernir lo que es más beneficioso en

situaciones concretas. Aristóteles considera que el juicio está íntimamente ligado a la virtud de la prudencia (*phronesis*), ya que ambas están orientadas a la acción correcta en la vida diaria.

Además, en este marco, el concepto de juicio (*krisis*) adquiere un papel central en la teoría ética de Aristóteles. Este pasaje, además de subrayar la centralidad de la deliberación racional, enfatiza la necesidad de un juicio bien formado para determinar lo que es bueno y justo.

En un análisis complementario, Aristóteles afirma que: “En efecto, cuando hablamos de juicios, entendimiento, prudencia e inteligencia, atribuimos a las mismas personas el tener juicio o inteligencia, así como el ser prudentes o tener entendimiento” (Aristóteles, 1985, 1143a25).

Este planteamiento introduce una dimensión pragmática en la idea del juicio, resaltando su naturaleza contextual y su relación intrínseca con las acciones y las circunstancias específicas. Aristóteles está diferenciando entre el conocimiento teórico y la capacidad práctica de tomar decisiones acertadas. El buen juicio no se trata simplemente de saber lo que es moralmente correcto en abstracto, sino de poder aplicar ese conocimiento en la práctica, juzgando qué acciones son apropiadas en circunstancias concretas para alcanzar fines buenos. Es una capacidad vinculada a la experiencia y a la reflexión práctica, que se perfecciona con la virtud de la prudencia. La prudencia no es solo saber qué es bueno, sino actuar con criterio para lograrlo en la vida real: “Ahora bien, todas las cosas prácticas son individuales y extremas, y, así, no sólo ha de conocerlo el prudente, sino que el entendimiento y el juicio versan también sobre las cosas prácticas, que son extremas” (Aristóteles, 1985, 1143a 33-36).

En este pasaje, Aristóteles subraya que el juicio no solo consiste en seleccionar medios adecuados para alcanzar fines, sino que también incluye la evaluación de los fines mismos. El juicio no solo considera cómo actuar, sino qué es justo y bueno en un sentido más amplio. Es decir, el juicio tiene que ver con la moralidad en su conjunto: saber qué acciones son justas y buenas tanto para uno mismo como para los demás. Esto refuerza la idea de que

el juicio es una facultad ética fundamental, que permite no solo deliberar correctamente sobre cómo actuar, sino también decidir correctamente qué tipo de vida es virtuosa.

En la *Ética Eudemia* Aristóteles también trata temas relacionados con el juicio (*krisis*), aunque de una manera diferente que en la *Ética Nicomáquea*. En esta obra, el juicio está vinculado principalmente a la deliberación y la prudencia, similares a los conceptos de la *Ética a Nicómaco*:

Llamo, sin embargo, deliberado al deseo cuyo principio y causa es la deliberación, y uno desea por haber deliberado. Por tanto, la elección no existe ni en los otros animales ni en el hombre en cualquier edad ni en todas las condiciones, porque no se encuentran en ellos la deliberación ni el juicio ni el fundamento de un acto, pero nada impide a muchos tener una opinión sobre lo que se ha de hacer o no, pero tenerla por un razonamiento no les es posible a todos. (*Aristóteles*, 1985, 1227b37-1228a2).

Aristóteles subraya que no basta con saber lo que es bueno en abstracto, sino que el juicio juega un papel esencial en la toma de decisiones. El buen juicio nos permite discernir lo que es mejor para nosotros en cada situación específica. Esto implica una capacidad práctica para aplicar el conocimiento teórico en la vida diaria. Aquí el juicio se muestra como la habilidad para evaluar circunstancias y adaptarse a ellas de manera virtuosa.

Aristóteles destaca la importancia del juicio en la práctica moral. Mientras que el conocimiento general es valioso, el juicio correcto debe aplicarse a situaciones particulares y contextos específicos. Esto está relacionado con la virtud de la prudencia (*phronesis*), que implica no sólo saber qué es moralmente correcto en general, sino también cómo actuar en cada circunstancia particular. El juicio es fundamental para aplicar la sabiduría moral en la vida diaria:

Así, si lo que está en su poder el hacerlo o no, un hombre por sí mismo y no por ignorancia lo hace o no lo hace, lo hace o no lo hace voluntariamente, y si hacemos muchos de estos actos sin haber deliberado o premeditado, se deduce necesariamente que todo lo que ha sido escogido deliberadamente es voluntario,

pero no todo lo voluntario es elección deliberada, y que todo lo que está de acuerdo con una elección es voluntario, pero no todo lo voluntario está de acuerdo con una elección. (*Aristóteles*, 1985, 1226b31-38).

Este pasaje refuerza la idea de que el juicio no es una facultad natural que se tiene de manera automática, sino que se desarrolla con el tiempo y la experiencia. Aristóteles sugiere que las personas aprenden a juzgar lo que es justo y correcto observando y reflexionando sobre las acciones. A través de la práctica y la observación, uno puede mejorar su capacidad de juicio, lo que es crucial para actuar correctamente en el ámbito de la moral y la justicia.

Un texto más que nos permite comprender al juicio aristotélico, es *Acerca del alma*, donde Aristóteles examina la naturaleza del alma, sus capacidades y operaciones. Aunque el término “juicio” (*krisis, krinein*) no aparece como en sus obras éticas, Aristóteles trata temas relacionados, como la percepción, el pensamiento, la imaginación y la discriminación entre lo verdadero y lo falso: “La imaginación es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar” (*Aristóteles*, 1978, 427b15).

En este pasaje, Aristóteles hace una conexión entre la percepción sensorial y el juicio. Para él, el alma no puede pensar sin antes formar una imagen mental basada en la percepción sensorial. Esta idea está alineada con su visión de que la mente humana procesa información a través de imágenes derivadas de la experiencia. El juicio es entonces el proceso que sigue a la percepción: una evaluación o deliberación sobre lo que se ha percibido. Este juicio, por tanto, no es un acto puramente racional o abstracto, sino que está profundamente influido por nuestras percepciones sensoriales. Aristóteles introduce en *Acerca del alma* la idea de que el juicio no está limitado a la mente racional, sino que el alma también participa en un tipo de juicio a nivel sensorial. Esto es clave porque para Aristóteles, la percepción no es simplemente pasiva, sino que implica una interpretación activa por parte del alma. Esta capacidad de juzgar lo que percibimos es lo que nos permite responder adecuadamente al entorno, ya sea sintiendo placer ante lo que es bueno para nosotros o dolor ante lo perjudicial.

Podemos comprender que Aristóteles, asocia el juicio con el entendimiento práctico, el cual está directamente relacionado con la acción. El juicio no solo se aplica a cuestiones teóricas (lo verdadero o lo falso), sino también a cuestiones prácticas (lo bueno o lo malo). Este tipo de juicio es el que guía nuestras decisiones sobre cómo actuar, siendo una especie de "deseo racional" que nos orienta hacia lo que consideramos correcto o beneficioso. Aquí Aristóteles introduce una conexión directa entre el juicio y la acción moral. El juicio práctico evalúa las situaciones en las que nos encontramos y determina qué es lo mejor para hacer. Este tipo de juicio se encuentra en la base de la ética aristotélica, ya que implica la deliberación sobre los medios y los fines. En la práctica, esto significa que el juicio es lo que nos permite actuar de manera prudente, tomando decisiones correctas que se alinean con la virtud. Es una herramienta de la razón que no sólo discierne lo que es verdadero, sino también lo que es moralmente deseable:

“En cuanto a lo verdadero y lo falso que nada tienen que ver con la acción, pertenecen al mismo género que lo bueno y lo malo; difieren, sin embargo, en que aquéllos lo son absolutamente y éstos por relación a alguien”. (Aristóteles, 1978, 431b 15).

Este fragmento explora la capacidad del alma para emitir juicios racionales sobre lo verdadero y lo falso. Aristóteles señala que el juicio no solo se basa en las percepciones externas, sino también en la capacidad del alma para reflexionar internamente sobre lo que ha percibido. Aquí se introduce la idea de que el juicio está íntimamente ligado a la racionalidad humana y a nuestra capacidad para evaluar no solo el mundo exterior, sino también nuestras propias representaciones mentales de ese mundo.

El juicio, en este sentido, es una facultad intelectual que depende de la razón. Aristóteles distingue entre dos tipos de juicio: el sensorial, que juzga las cualidades sensibles de los objetos, y el racional, que evalúa conceptos y verdades universales. Este segundo tipo de juicio es crucial para el conocimiento, ya que permite que el ser humano trascienda la percepción inmediata y reflexione sobre la naturaleza de lo verdadero. En su tratado *Acerca*

*del alma*, Aristóteles deja claro que la razón es la parte del alma que tiene acceso al conocimiento de lo universal, y que el juicio racional permite discernir lo justo, lo bueno o lo verdadero más allá de lo meramente sensible.

### **1.3.Consideraciones de los estoicos.**

Hasta lo visto aquí, es posible tener una aproximación de las bases teóricas del pensamiento de Nussbaum y comprender así sus obras y su teoría cognitivo-evaluadora. Por lo anterior, y para continuar en la exploración del pensamiento de Nussbaum, a continuación, resulta también importante una exploración de la ira en el pensamiento de algunos estoicos.

Séneca argumenta que la verdadera fortaleza y sabiduría radica en la capacidad de mantener la calma y la racionalidad frente a las provocaciones. La ira, al contrario, es una señal de debilidad y pérdida de control sobre uno mismo. Este fragmento resalta los peligros y las consecuencias negativas de ceder a la ira, mostrando cómo puede transformar a una persona en un ser vengativo y destructivo, atrapado en un ciclo interminable de violencia y resentimiento:

“La ira, como hemos dicho, es ávida de venganza, y no está conforme con la naturaleza del hombre que tal deseo penetre en su tranquilo pecho. La vida humana descansa en los beneficios y la concordia; y no el terror, sino el amor mutuo estrecha la alianza de los comunes auxilios.” (Séneca, 2003, p. 4).

Séneca analiza la naturaleza de la ira y la diferencia entre una reacción emocional inicial y un impulso sostenido que involucra el consentimiento consciente del alma. Séneca nos invita a reflexionar sobre cómo gestionamos nuestras emociones, particularmente la ira. Nos recuerda que la ira no es simplemente una reacción inmediata, sino un impulso sostenido que requiere nuestro consentimiento consciente. La capacidad de detenerse y dejarse disuadir por la razón es lo que distingue una emoción controlada de la ira. Esta enseñanza subraya la importancia de cultivar la razón y el autocontrol para evitar que nuestras emociones nos dominen y nos lleven a acciones impulsivas y destructivas:

La ira, en fin, nada útil tiene en sí, nada que impulse al ánimo a las cosas bélicas; porque nunca se apoyó la virtud en el vicio, bastándose a sí misma. Cuántas veces necesita realizar esfuerzos, no se irrita; irguese, y, según lo considera necesario, se anima o se calma; así, pues, cuando las máquinas lanzan los dardos, su alcance depende del que los dirige (Séneca, 2003, p. 14).

Zenón de Citio establece una distinción fundamental entre tres categorías de cosas en el mundo: las cosas buenas, las malas y las indiferentes. Esta clasificación es central para entender la ética estoica, que valora la virtud por encima de todo y considera que el bienestar verdadero proviene de la vida virtuosa.

Dice Zenón que estas son las cosas que participan de la esencia y que de los entes unos son buenos, otros malos y otros indiferentes. Buenos son los siguientes: sabiduría, templanza, justicia, valentía y todo lo que es virtud o participa de la virtud. Males, en cambio, son: demencia, incontinencia, injusticia, cobardía y todo lo que es vicio o participa del vicio. Indiferentes son los siguientes: vida, muerte; fama, deshonra; dolor, placer; riqueza, pobreza; enfermedad, salud y cosas semejantes a éstas. (Cappelletti, 1996, p. 121-122).

Zenón de Citio distingue no solo entre cosas buenas, malas e indiferentes, sino también entre aquellas que son conformes con la naturaleza y aquellas que son contrarias a ella. Esto añade una capa adicional de valoración a las cosas que, aunque no tengan un valor moral intrínseco, pueden ser más o menos preferibles según su conformidad con la naturaleza humana.

[...] “para el sabio, esto es, para quien es en sumo grado feliz, resulta en todo caso más cómodo si también las posee. No se atreve a llamar «buenas» a tales cosas, pero concede que están de acuerdo con la naturaleza, niega que Platón, aunque no fuera un sabio, estuviera en

el mismo negocio que el tirano Dionisio, pues para éste lo mejor era morir por no tener la esperanza de la sabiduría; para aquél, en cambio, [lo mejor] era vivir por la esperanza [de la misma]. [Dice que] los pecados son en parte tolerables y en parte [no lo son] en modo alguno, porque ciertos pecados pasan por alto muchas clases de deber y otros, pocas; que, por otra parte, hay algunos ignorantes que de ninguna manera podrán llegar a la sabiduría y otros que, si se lo propusieran, podrían conseguirla” (Cappelletti, 1996, p. 140).

Epicteto destaca la importancia de nuestras percepciones y juicios en la formación de nuestras acciones y emociones. Epicteto señala que nuestras acciones se basan en cómo interpretamos las situaciones. Si nuestras interpretaciones son correctas, nuestras acciones serán justas; si son incorrectas, nosotros sufriremos las consecuencias de nuestros errores. Esta comprensión nos lleva a asumir la responsabilidad de nuestras percepciones y, como resultado, a evitar la ira, el odio y la impaciencia hacia los demás. En lugar de culpar a otros, reconocemos que nuestras reacciones negativas provienen de nuestras propias percepciones erróneas. Así, cultivamos una actitud de comprensión y serenidad, promoviendo una vida más virtuosa y equilibrada.

Recuerda que no ofenden el que insulta o el que golpea, sino el opinar sobre ellos que son ofensivos. Cuando alguien te irrite, sábetelo que es tu juicio el que te irrita. Por tanto, intenta lo primero no ser arrebatado por la representación. Si consigues una sola vez dilatarlo en el tiempo, te dominaras más fácilmente (Epicteto, 2022, p. 65).

#### **1.4.La perspectiva de Martha Nussbaum: juicio y emociones**

Una vez expuesta la noción aristotélica de la emoción, ira, y algunas consideraciones de los estoicos, resulta pertinente establecer un puente con la concepción contemporánea de Martha Nussbaum, quien ha retomado críticamente estos elementos dentro de su teoría de las emociones. Para Nussbaum, las emociones no deben entenderse como simples impulsos irracionales, sino como formas de juicio o evaluación que reflejan nuestras creencias sobre

lo que es importante para nuestro bienestar. En este sentido, el juicio juega un papel central en la configuración de emociones como la ira, las cuales no surgen de manera automática, sino como respuesta a una percepción de daño, injusticia o amenaza, que se interpreta a la luz de valores y normas interiorizadas.

Así, Nussbaum no sólo articula una visión compleja de las emociones, sino que también revaloriza su papel dentro de la vida ética, en sintonía con el pensamiento aristotélico que vincula razón, deseo y virtud en la búsqueda del bien vivir.

Es por ello por lo que la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum se encuentra situada dentro del enfoque cognitivo-constructivista de las teorías contemporáneas de las emociones. Este enfoque sostiene que las emociones no son meras respuestas automáticas, instintivas o irracionales, sino fenómenos complejos que involucran procesos cognitivos, evaluativos y culturales. Específicamente, Nussbaum se alinea con una perspectiva que combina elementos de la tradición filosófica clásica —como Aristóteles y los estoicos— con aportes de la psicología y la filosofía contemporánea, desarrollando una teoría que sitúa a las emociones como componentes esenciales de la racionalidad práctica y de la vida ética.

Para Nussbaum, las emociones son: formas de juicio en las que la persona asigna valor a objetos externos, viendo en ellos cosas importantes para su florecimiento (Nussbaum, 2006, p. 46). Así, emociones como la ira, la compasión o la esperanza no son fuerzas irracionales que interfieren en el pensamiento, sino evaluaciones del mundo que expresan lo que la persona considera significativo. Esto implica que las emociones pueden ser analizadas y criticadas racionalmente, y que desempeñan un papel fundamental en los juicios morales y políticos. Como afirma la autora:

Pues si las emociones son una clase de juicios o pensamientos, resulta difícil dar cuenta de su apremio y su vehemencia; por lo general se concibe a los pensamientos como imparciales y apacibles. Parece arduo, también, hallar en ellos la pasividad que indudablemente experimentamos en las emociones: los juicios

parecen ser cosas que hacemos o creamos activamente, no cosas que sufrimos.  
(Nussbaum, 2001, p. 49).

Esta perspectiva no sólo desafía la dicotomía tradicional entre razón y emoción, sino que permite pensar en las emociones como vehículos de conocimiento ético, capaces de captar aspectos del mundo moral que la razón abstracta a menudo deja de lado.

Algunas de las características claves de la teoría cognitiva-evaluadora de Nussbaum son las emociones como juicios de valor evaluativos: Para Nussbaum, las emociones son *juicios valorativos* o evaluaciones que reflejan lo que una persona considera importante para su bienestar y el de los demás. Esto significa que las emociones, incluida la ira, no son impulsos irracionales, sino respuestas significativas que integran nuestra comprensión del mundo y de nuestras relaciones con otros. La ira, por ejemplo, evalúa una situación como injusta y como una afrenta al valor de la persona afectada.

En esta línea, Nussbaum argumenta que las emociones tienen una dimensión *cognitiva* (lo que pensamos sobre la situación), *evaluativa* (cómo juzgamos su significado) y *práctica* (cómo estas evaluaciones influyen en nuestras acciones). Por este motivo, es importante observar la influencia de Aristóteles y el estoicismo porque Nussbaum retoma la idea aristotélica de que las emociones son moldeadas por el razonamiento ético y están estrechamente ligadas a los juicios prácticos sobre lo que es bueno o valioso. Respecto a las ideas estoicas, la filósofa observa que subrayan la relación entre las emociones y las evaluaciones cognitivas, aunque se distancia de su ideal de erradicar las emociones, argumentando que estas son esenciales para una vida ética.

Dentro de la dimensión social y cultural de las emociones, Nussbaum amplía la perspectiva clásica al destacar que las emociones están profundamente influidas por los contextos sociales e históricos. Enfatiza cómo las estructuras de poder, las normas culturales y las desigualdades moldean los juicios evaluativos que subyacen a las emociones. A su vez, estas emociones pueden desempeñar un papel activo en el mantenimiento o la transformación de dichas estructuras. En este sentido, la teoría de Nussbaum asume un carácter constructivista, ya que reconoce que las emociones no son universales en su totalidad ni

simples respuestas biológicas, sino fenómenos mediadores entre la historia, la cultura y el juicio racional. Las emociones están profundamente entrelazadas con las creencias, valores y estructuras sociales que dan forma a la vida de las personas. No son simples impulsos naturales, sino juicios históricos y socialmente situados, que pueden tanto sostener como desafiar normas culturales (Nussbaum, 2006, p. 143).

Este enfoque permite comprender, por ejemplo, cómo emociones como la ira o la vergüenza no son meramente individuales, sino que se constituyen en diálogo con imaginarios sociales, tradiciones políticas y dinámicas de poder. Desde esta perspectiva, las emociones son también herramientas de crítica social y de construcción ética, capaces de revelar injusticias y movilizar respuestas transformadoras.

En la centralidad de las emociones dentro de la racionalidad práctica, la filósofa estadounidense desafía la dicotomía tradicional entre razón y emoción, mostrando que estas últimas son esenciales para una toma de decisiones moralmente significativa. En sus trabajos, como *Paisajes del pensamiento* y *La ira y el perdón*, enfatiza que las emociones enriquecen nuestra capacidad para juzgar éticamente y para responder a las necesidades y sufrimientos de los demás.

Es posible señalar que dentro de la filosofía nussbaumiana, encontramos a la ira como emoción evaluativa compleja, en este sentido, la ira, en el marco de la teoría cognitiva de Nussbaum, es una emoción que contiene un juicio de daño y una evaluación de que este debe ser reparado. Sin embargo, Nussbaum es crítica con el componente retributivo de la ira, señalando que, si bien puede surgir de una evaluación legítima de injusticia, a menudo incluye una aspiración a castigar que perpetúa ciclos de violencia y resentimiento. Por esta razón, propone trascender la ira hacia emociones más constructivas como la compasión y el amor, que también implican evaluaciones cognitivas, pero orientadas hacia el bienestar colectivo.

Nussbaum, quien comparte la idea de que las emociones son formas de evaluación del mundo, pero añade un énfasis filosófico que conecta estas evaluaciones con preguntas éticas y políticas más amplias. Para Nussbaum, las emociones no sólo expresan preocupaciones personales, sino también valores morales que reflejan una visión del bien y de la justicia.

Nussbaum lo sitúa en el centro de la racionalidad práctica y del compromiso con una vida buena y políticamente justa.

Estos enfoques resaltan la dimensión evolutiva y adaptativa de las emociones y aportan valiosas explicaciones sobre sus fundamentos biológicos. Sin embargo, tienden a dejar de lado su contenido reflexivo, valorativo y cultural, es decir, su carácter como juicios y evaluaciones de sentido en contextos sociales e históricos. Por ello, teorías como la de Nussbaum complementan esta mirada al integrar la dimensión ética, racional y constructiva de las emociones en la vida humana.

Frente a estas perspectivas, Martha Nussbaum propone una teoría cognitivo-evaluativa en la que las emociones no son simplemente reacciones automáticas, sino respuestas que implican un juicio o una evaluación sobre aquello que afecta el bienestar del sujeto. Aunque no niega la base biológica de las emociones, Nussbaum subraya que estas solo adquieren sentido dentro del entramado de nuestras creencias, valores y contextos sociales.

Nussbaum, también amplía la comprensión aristotélica al incorporar una perspectiva contemporánea sobre cómo las estructuras sociales influyen en nuestra capacidad de emitir juicios correctos. Según Nussbaum, aunque el juicio adecuado es una disposición ideal, su realización plena depende de contextos que ofrezcan igualdad de oportunidades para la deliberación racional. En este sentido, conecta el concepto de *krisis* con su crítica hacia las condiciones de injusticia estructural que limitan la agencia individual, subrayando la importancia de crear sociedades que fomenten el desarrollo de juicios informados y equilibrados.

## **1.5. Conclusión**

El análisis de Martha Nussbaum sobre la ira está profundamente enraizado en una rica tradición filosófica que se remonta a Aristóteles. Como el estagirita, Nussbaum reconoce el carácter cognitivo de las emociones, es decir, que éstas no son meros impulsos irracionales, sino que contienen juicios sobre el mundo. En este sentido, la ira es entendida —en ambos autores— como una reacción frente a una ofensa percibida como injusta (Nussbaum, 2018). Sin embargo, Nussbaum se distancia de Aristóteles al criticar el componente retributivo que

él acepta como parte de la justicia moral. Para ella, incluso una ira moderada puede derivar en una lógica de castigo incompatible con una ética de la compasión y la reparación.

Asimismo, se nutre de la tradición estoica, en particular de su propuesta de examinar racionalmente las pasiones, aunque no comparte el rechazo total que los estoicos hacen de las emociones. También dialoga con teorías contemporáneas como las de John Rawls y Amartya Sen: del primero retoma la noción de justicia como equidad, y del segundo, el enfoque de las capacidades como base para una vida digna. Estas influencias permiten a Nussbaum formular una ética emocional centrada en la dignidad humana y el florecimiento individual.

Aunque la exploración de este capítulo no se detuvo extensamente en la dimensión histórica, es importante subrayar que el enfoque de Nussbaum supone una relectura crítica de la historia de la filosofía moral: desde la ética aristotélica de la virtud hasta las discusiones modernas sobre justicia, emociones y ciudadanía. Su trabajo se sitúa en ese cruce entre tradición y renovación.

No obstante, su propuesta también plantea interrogantes importantes sobre sus propios límites. ¿Es viable su ideal de transformación emocional en sociedades marcadas por la desigualdad estructural, la violencia cotidiana o la impunidad institucional? ¿Hasta qué punto una ética de la generosidad y el perdón puede sostenerse allí donde las condiciones materiales de vida están profundamente deterioradas? ¿Es posible renunciar a toda forma de ira sin caer en la pasividad o en la complicidad frente a la injusticia? Estas preguntas invitan a examinar críticamente tanto el alcance como las posibles insuficiencias de su teoría.

## **Capítulo 2: La fenomenología de los sentimientos hostiles de Aurel Kolnai y la teoría cognitivo – evaluadora de M. Nussbaum.**

¿Qué papel juega la ira en la vida moral y política contemporánea? Más allá de su estigma como emoción destructiva, la ira se ha convertido en un punto de encuentro entre la experiencia subjetiva y los debates sobre justicia social. A lo largo de la historia del pensamiento, filósofos como Aurel Kolnai han desmenuzado la textura fenomenológica de los sentimientos hostiles, abordando la ira no solo como reacción visceral, sino como parte integral de la condición humana. En contraste, Martha Nussbaum, como lo hemos visto en el capítulo anterior, ha replanteado el fenómeno desde una perspectiva cognitivo-evaluadora, invitándonos a considerar la compleja relación entre emoción y razón y su impacto en las respuestas éticas y políticas. Nussbaum en sus obras *La ira y el perdón* y *Paisajes del pensamiento* abren nuevas vías para repensar la utilidad, los límites y las transformaciones posibles de la ira en la búsqueda de una sociedad más justa. Este capítulo explora, en diálogo crítico, las concepciones de Kolnai y Nussbaum sobre la ira, trazando un recorrido desde la *Fenomenología de los sentimientos hostiles* hasta los matices de la teoría cognitiva contemporánea. Si bien la fenomenología de Kolnai ofrece valiosas intuiciones sobre la vivencia subjetiva de la ira, veremos si es la propuesta de Nussbaum la que provee herramientas conceptuales más fecundas para abordar los retos ético-políticos actuales. Así, el análisis de ambas perspectivas no sólo ilumina el papel de la emoción en la justicia social, sino que también permite reflexionar sobre las posibilidades y límites de la racionalidad en la gestión de los sentimientos hostiles.

Primeramente, un breve aspecto biográfico del pensador budapestense Aurel Thomas Kolnai quien nació en Budapest el 5 de diciembre de 1900. Su pensamiento se vio influenciado por los acontecimientos políticos de su país. Cambió su apellido “Stein” por el de “Kolnai” por la magiarización a lo largo del siglo XIX, es decir, no tener un nombre húngaro y cambiar el apellido original por uno húngaro. Kolnai, escribía en varios idiomas —húngaro, alemán, inglés, francés y castellano—. Sus primeras inquietudes intelectuales estuvieron orientadas a lo que estaba de moda en el siglo XIX, el psicoanálisis. Años más tarde, se orientó hacia la fenomenología, tuvo contacto con Edmund Husserl quien, al leer su

trabajo, le dijo al filósofo políglota “extraño tema ha escogido usted, Sr. Kolnai” (Kolnai, 2013, p. 18).

Fue un filósofo cuya obra se centró en el análisis detallado de las emociones humanas, especialmente aquellas consideradas negativas o también llamadas hostiles, como el odio, el asco, la soberbia y el resentimiento. Su aproximación fenomenológica implica una descripción minuciosa de cómo se experimentan internamente estos sentimientos y de qué modo se manifiestan en la vida cotidiana. Para Kolnai, la ira no es simplemente una reacción instintiva o una descarga emocional sin sentido, sino que posee una estructura interna compleja y está cargada de significados éticos y existenciales. Desde esta perspectiva, la ira aparece como un sentimiento dirigido hacia una injusticia percibida, donde el sujeto siente que ha sido vulnerado en algún aspecto fundamental de su ser o de su dignidad.

La fenomenología kolnaiana destaca la importancia del contexto social y relacional en el surgimiento y la justificación de la ira. Según Kolnai, experimentar ira implica un juicio implícito sobre el mundo y sobre los otros: quien se enoja lo hace porque interpreta una acción ajena como una transgresión moral o personal. Esta visión permite comprender por qué la ira puede ser tanto destructiva como movilizadora en contextos sociales, ya que puede derivar en acciones correctivas o, por el contrario, alimentar dinámicas de hostilidad prolongada. La riqueza del análisis de Kolnai reside en su capacidad para situar la ira dentro de un entramado más amplio de relaciones humanas, dotándola así de relevancia filosófica y ética.

Kolnai en su texto *Asco, soberbia, odio: fenomenología de los sentimientos hostiles*, no trata estas emociones como meras reacciones subjetivas, sino como fenómenos cargados de sentido que revelan algo profundo sobre nuestra relación con el mundo, los otros y nosotros mismos. En su análisis, el asco se presenta como una repulsión sensorial con connotaciones morales; la soberbia, como una forma de autoafirmación exagerada y aislante; y el odio, como una actitud orientada no solo al rechazo del otro, sino a su anulación.

La ira es aquella reacción ante una ofensa vivida como injusticia personal que nos impulsa a restaurar un orden vulnerado, se trata de una actitud que representa y constituye a la persona.

Puede darse sin ninguna relación de profundidad y puede dirigirse a un objeto, con el cual el sujeto «en otras ocasiones», es decir, por lo general y continuamente, está vinculado afectivamente de un modo totalmente positivo (Kolnai, 2013, p. 145).

Se puede comprender que el núcleo del pensamiento kolnaiano al situar a la ira como respuesta moral ante una percepción de agravio, lejos de concebirla como simple descarga irracional, la concibe como una reacción moralmente estructurada que surge frente a un agravio percibido como injusto. Kolnai subraya además que este tipo de emociones están profundamente ligadas a nuestra conciencia ética, pues, su aparición implica necesariamente un juicio sobre lo bueno y lo malo dentro del ámbito interpersonal. El núcleo de la ira, en este sentido, presupone una conciencia normativa del orden moral: se experimenta una transgresión, no solamente al ego, sino al sentido de lo que “debe ser”. La reacción iracunda, de acuerdo con Kolnai, entonces, posee una orientación restauradora: busca reestablecer el equilibrio vulnerado por la ofensa. De allí que Kolnai la distinga del odio, que puede ser frío, duradero y despersonalizado, o del asco, que reacciona ante lo repulsivo más que ante lo injusto. Esto significa que, para el pensador budapestense, la ira, mantiene una relación interna con la idea de orden, justicia y proporcionalidad. No se trata solo de un afecto que señala una falta, sino que también implica la expectativa de reparación o castigo justo, con lo cual se inserta en un marco ético. Esto es crucial: para el filósofo budapestino, la ira mantiene vínculos esenciales con una sensibilidad moral que, aunque puede degenerar en violencia o rencor, en su forma pura revela una aspiración al restablecimiento del bien vulnerado.

Los fundamentos filosóficos de Kolnai se nutren tanto de la tradición fenomenológica iniciada por Husserl como del análisis existencialista sobre el significado de las emociones. Considera que las emociones hostiles tienen una función reveladora: nos muestran algo sobre nosotros mismos y sobre nuestro entorno social. Así, para Kolnai, explorar la ira es adentrarse en las estructuras profundas del sentido moral y existencial que atraviesan nuestras experiencias cotidianas. Este enfoque de Kolnai permite abrir nuevas vías para comprender cómo los sentimientos negativos pueden convertirse en motores tanto del cambio social como del deterioro ético cuando no son reconocidos ni canalizados adecuadamente.

Por otra parte, este enfoque de la filosofía Kolnaiana, se destaca por su riqueza descriptiva, su atención a las matizaciones y su capacidad para captar la estructura intencional de estos sentimientos lo que lo convierte en un autor valioso para la filosofía de las emociones, en diálogo con pensadores como Max Scheler o Jean-Paul Sartre. En el texto mencionado, la introducción y traducción de Ingrid Vendrell Ferran ofrece un marco contextual útil para comprender la relevancia contemporánea del texto, especialmente en un momento donde el estudio filosófico de las emociones ha retomado fuerza desde perspectivas fenomenológicas, éticas y políticas.

Aunque Kolnai no realiza un tratado específico sobre la ira, su análisis del odio en *Asco, soberbia, odio: fenomenología de los sentimientos hostiles* constituye un marco conceptual desde el cual la ira puede delimitarse por contraste. En otras palabras, para comprender lo que la ira es, en términos fenomenológicos, es indispensable primero precisar lo que no es, y en este caso el odio representa una pasión con la cual la ira suele confundirse, tanto en el lenguaje cotidiano como en la reflexión ética y política.

Kolnai distingue el odio como una disposición duradera y totalizante que se dirige hacia un objeto percibido como mal absoluto e intolerable, mientras que la ira, tal como él la define brevemente, es una reacción puntual y moralmente investida ante una injusticia percibida. Esta distinción es crucial, porque sitúa a la ira en un registro normativo y relacional, en el que el sujeto mantiene todavía un vínculo con el otro a través del agravio y la expectativa de reparación, mientras que el odio disuelve toda posibilidad de diálogo o reconocimiento moral. La ira es episódica, reactiva y con aspiraciones restauradoras; el odio es sostenido, esencializante y orientado a la aniquilación simbólica o real del otro.

Además, como Kolnai muestra, los sentimientos hostiles no son homogéneos, y su fenomenología revela diferencias estructurales en la relación entre el sujeto y el objeto emocional. Así, para situar a la ira en el contexto de los sentimientos hostiles, es necesario trazar con precisión sus límites respecto del odio. Este paso no es meramente clasificatorio, sino que permite ver cómo ciertas formas contemporáneas de la ira pueden degenerar en odio, y cómo esta degeneración implica un quiebre de su potencial normativo y ético.

Por tanto, este capítulo no puede tratar de manera filosóficamente responsable la ira sin examinar previamente la lógica del odio que establece Kolnai en el marco teórico de la obra

que seleccionamos. Kolnai proporciona una arquitectura fenomenológica desde la cual es posible comprender la ira como una pasión con estructura moral: mientras el odio clausura toda relación ética, la ira presupone todavía una normatividad herida y un deseo de restauración. Este punto será crucial para el diálogo posterior con la teoría de Martha Nussbaum, quien también concibe la ira como una emoción con contenido evaluativo, pero cuya utilidad ética somete a una crítica más severa.

## **2.1. La fenomenología del odio de Aurel Kolnai**

El odio selectivamente se dirige contra un objeto que aparece como esencialmente detestable, algo cuya sola existencia resulta intolerable. Es “la relación dinámica, la vinculación existencial del que lo siente (el que odia) para con su objeto” (Kolnai, 2013, p. 157).

Kolnai nos muestra que el odio no se fundamenta necesariamente en una experiencia concreta de injusticia (como la ira), ni en una reacción corporal o visceral (como el asco), sino que reposa sobre una evaluación ontológica del otro como mal radical. El sujeto odiado no es percibido simplemente como enemigo o adversario, sino como alguien cuya existencia misma resulta intolerable, lo cual implica una desvalorización absoluta y sin redención.

Desde una perspectiva fenomenológica, esto significa que el odio tiene un carácter totalizante y despersonalizador: el otro deja de ser un sujeto con matices, posibilidades o derechos, y pasa a ser reducido a una encarnación del mal. Esta reducción es esencial para comprender su gravedad ética. El odio no solo responde a un daño o amenaza concreta, sino que afirma la necesidad de aniquilar o eliminar al otro como mal objetivo, lo que puede justificar teóricamente la violencia más radical.

Además, Kolnai señala que el odio puede mantenerse incluso en ausencia del otro, alimentándose de una construcción imaginaria, de símbolos o de ideologías, lo que lo convierte en una pasión peligrosa, especialmente en contextos colectivos o políticos.

En suma, el odio es en Kolnai una pasión hostil que se emancipa de la justicia, de la proporcionalidad y de la relación, y que más que buscar restaurar un orden (como en la ira), aspira a destruir al portador del mal que encarna el objeto odiado.

En su análisis del odio, Kolnai describe esta emoción como una actitud afectiva profundamente negativa, caracterizada por la hostilidad, la confrontación y el rechazo. El odio no aparece aislado, sino que se encuentra estrechamente vinculado con otras emociones como la antipatía, la ira —que es la que nos interesa—, el desprecio y el asco, formando un conjunto de respuestas afectivas que configuran una postura activa de rechazo frente a ciertos objetos o personas. Lejos de ser un impulso pasajero, el odio es para Kolnai una disposición persistente y cargada de intención, que puede conducir a la ruptura de vínculos, al conflicto e incluso a la deshumanización del otro. En este sentido, el odio no solo afecta a quien lo experimenta, sino que puede tener consecuencias destructivas en el ámbito social, ético y político. Aquí el odio es una emoción hostil que contiene una estructura intencional compleja: no es simplemente un rechazo visceral, sino una reacción evaluativa ante un objeto percibido como moralmente reprobable o como una amenaza existencial al orden valioso del sujeto. “El odio presupone una «completa aprehensión» del objeto; éste tiene que ser de algún modo objetivamente importante, significativo, peligroso y poderoso [...] lo tiene que ser según su papel general, según una pretensión que le corresponde” (Kolnai, 2013, p. 146). No es solo una aversión o un rechazo, se trata de una reacción ante lo que se experimenta como una deformación del mundo moral debido a su carácter de resto *irracional*, éste, funge como servicio para distinguir lo irregular de lo moralmente bueno. El filósofo budapestino, describe el odio como un sentimiento que revela valores fundamentales: aquello que odiamos expresa, indirectamente, lo que consideramos valioso.

Según Kolnai, el odio no se limita simplemente a sentir repulsión o desaprobación; más bien, surge como una respuesta intensa frente a algo que se percibe como una amenaza grave o una alteración inaceptable del orden moral. Es decir, no se odia solo por estar en desacuerdo, sino porque se interpreta que lo odiado encarna una corrupción profunda de lo que debería ser justo o bueno.

En su estudio fenomenológico del odio, Aurel Kolnai sostiene que esta emoción no puede reducirse a una reacción superficial o momentánea; por el contrario, se trata de un afecto que involucra de manera profunda y total a la persona que lo experimenta. Cuando afirma que el odio supone una “entrada en acción de la propia persona” y que remite al ser “entero”, está señalando que dicha emoción compromete la totalidad del sujeto: no solo su afectividad, sino

también su voluntad, su pensamiento, su forma de estar en el mundo. El odio, entonces, no se limita a ser una emoción pasajera, sino que se convierte en una estructura activa y persistente, capaz de modelar la manera en que el individuo percibe al otro y se posiciona frente a la realidad. De esta forma nos dice que:

[...] allí donde empieza la implicación personal a favor y en contra de objetos, es decir, donde se dan amor y odio, allí va a revelarse la intención positiva (...) aquella se dirige a la compenetración vitalizadora y al realce de relaciones funcionales (...) el autopoicionamiento en forma de odio probablemente presuponga una tendencia especial y represente algo más abrupto (Kolnai, 2013, p. 168).

Para Kolnai, el odio pone en evidencia aquello que valoramos de manera más intensa. No se dirige hacia lo irrelevante o neutro, sino hacia lo que consideramos una amenaza para lo que es verdaderamente importante para nosotros. En otras palabras, solo odiamos aquello que, de algún modo, toca o pone en peligro nuestros principios más arraigados.

Desde una perspectiva fenomenológica, Kolnai describe al odio como una emoción que posee profundidad y centralidad. La profundidad hace referencia al arraigo del odio en las capas más íntimas de la conciencia: no se trata de un simple disgusto o una aversión momentánea, sino de una disposición que afecta la identidad misma del sujeto. La centralidad, por su parte, indica que el odio puede llegar a convertirse en el eje desde el cual el individuo organiza su experiencia emocional, cognitiva y moral. En otras palabras, el odio no es un elemento accesorio en la vida afectiva, sino que puede asumir un papel protagónico, llegando a dominar el modo en que la persona interpreta sus vínculos, sus decisiones y su entorno.

Además, Kolnai subraya que el odio implica una participación del sujeto. No se trata de un afecto que se sufre pasivamente, sino de una postura que moviliza al individuo hacia la acción, ya sea interna —como la elaboración persistente de pensamientos hostiles o deseos de venganza— o externa —como la agresión, el distanciamiento o la exclusión del otro. Este carácter activo convierte al odio en una emoción que no solo consume al sujeto, sino que

puede proyectarse en actos concretos de destrucción, marginación o violencia. A diferencia de emociones más efímeras, el odio tiene la capacidad de prolongarse en el tiempo, consolidarse como hábito y llegar a constituir una forma de vida marcada por la hostilidad.

Así entendido, el odio representa mucho más que una emoción negativa: es una forma de relación con el otro profundamente deshumanizante. En lugar de abrir un espacio de comprensión o diálogo, el odio clausura la posibilidad del reconocimiento mutuo y reduce al otro a una figura amenazante o indeseable. Desde esta óptica, el análisis de Kolnai permite comprender cómo ciertos afectos no solo tienen una dimensión individual o psicológica, sino que pueden adquirir una función ética, social y política, afectando la convivencia, alimentando dinámicas de exclusión y justificando actos de agresión. El odio, cuando se convierte en una emoción estructurante, no solo transforma al sujeto, sino también al mundo que lo rodea.

Kolnai establece una distinción fundamental entre la ira y el odio al subrayar que la primera no necesariamente implica una relación de profundidad ni un compromiso afectivo duradero con el objeto al que se dirige. A diferencia del odio, que puede convertirse en una disposición central y estructurante de la subjetividad, la ira es, para Kolnai, una emoción de carácter situacional, efímero y relativamente superficial. Es decir, puede surgir en respuesta a una provocación puntual, sin alterar sustancialmente la relación afectiva general que el sujeto mantiene con aquello que la ha provocado. En Kolnai, la descripción del odio como reacción ante una amenaza moral guarda una estructura fenomenológica paralela a la que Nussbaum describe para la ira: ambas emociones emergen de un juicio evaluativo sobre una ofensa percibida.

En este sentido, para Kolnai, la ira no compromete al “ser entero” del sujeto, ni transforma de forma radical su modo de relacionarse con el mundo. Es posible que una persona se irrite momentáneamente con alguien a quien ama —por ejemplo, un amigo o un familiar cercano— sin que dicha emoción anule la base positiva de su vínculo afectivo. Esto muestra que la ira puede convivir con una valoración positiva del otro, y que su aparición no necesariamente implica un quiebre en la estructura emocional más profunda de la relación.

Se puede comprender entonces que Kolnai recalca, además, que la ira carece de la profundidad y la centralidad que caracterizan al odio. Mientras el odio tiende a persistir en el

tiempo, a proyectarse en acciones destructivas y a constituirse como una actitud que reconfigura al sujeto, la ira puede simplemente manifestarse como una explosión momentánea que se disuelve una vez que se ha expresado. En términos fenomenológicos, podríamos decir que la ira se sitúa más cerca del nivel de lo episódico, lo reactivo y lo contingente, mientras que el odio se inscribe en una estructura más duradera, más profunda y definitoria del modo de ser del sujeto.

Este contraste permite comprender cómo ciertas emociones, aunque puedan parecer similares en su manifestación externa —como gritar, confrontar o rechazar—, obedecen a estructuras afectivas radicalmente distintas. Kolnai invita, así, a una lectura más fina del mundo emocional, en la que la ira no debe ser demonizada ni confundida con otras formas de hostilidad más destructivas. Reconocer su carácter transitorio y su compatibilidad con relaciones afectivas positivas permite pensar la ira como una emoción que, bien encauzada, puede incluso tener un papel reparador, en tanto expresa límites, descontento o necesidad de atención sin necesariamente desembocar en el conflicto permanente o en la ruptura del lazo.

En la lectura propuesta aquí, puede considerarse que la ira es una forma concentrada, inmediata y episódica de hostilidad moral, mientras que el odio sería una consolidación prolongada y esencializada de esa hostilidad.

Así como el odio en Kolnai expresa una reacción ante una disonancia moral intolerable, la ira también se orienta —según Nussbaum— hacia la restauración de un orden dañado.

En su análisis fenomenológico de los sentimientos hostiles, Kolnai eleva el odio a la categoría de una experiencia histórica y estructurante del existir humano, equiparándolo con otros fenómenos decisivos de la vida como el nacimiento, el carácter, la conversión, la pasión, el amor, la obra y la enfermedad. Esta afirmación no busca trivializar el odio ni simplemente señalar su recurrencia, sino destacar su capacidad de arraigarse en la vida del sujeto como una experiencia transformadora, de largo alcance y profundamente significativa.

El odio es un aspecto histórico en el vivir humano, como las circunstancias de nacimiento, el carácter, la conversión, la pasión, el amor, la obra y la enfermedad (Kolnai, 2013, p.146).

Cuando Kolnai dice que el odio es un “aspecto histórico” del vivir humano, está proponiendo que esta emoción puede adquirir un lugar en la biografía de una persona no como un simple episodio, sino como un acontecimiento que marca, altera o define el rumbo de la existencia. Tal como el nacimiento determina un punto de partida, o como el amor puede modificar radicalmente nuestra forma de estar en el mundo, el odio también puede convertirse en un eje de significación que organiza las experiencias, los recuerdos y las decisiones futuras. En este sentido, el odio no se limita a ser una emoción reactiva, sino que puede cristalizarse como una estructura afectiva duradera, capaz de influir en la manera en que una persona se percibe a sí misma, a los demás y al mundo.

La fuerza de esta afirmación se hace más clara al considerar la lista de elementos con los que Kolnai asocia el odio:

- Las circunstancias de nacimiento, que nos sitúan en una historia y una condición que no elegimos, pero que nos configura desde el inicio.
- El carácter, entendido como la constelación estable de disposiciones que determinan nuestro modo de actuar y sentir.
- La conversión, que remite a un cambio profundo —moral, espiritual, político— que reconfigura los valores y la orientación vital de la persona.
- La pasión y el amor, como potencias que arrastran y moldean nuestras relaciones, compromisos y proyectos.
- La obra, aquello que dejamos como testimonio de lo que fuimos.
- Y la enfermedad, que irrumpe, desorganiza y redefine la cotidianidad y el cuerpo vivido.

Al insertar el odio en esta constelación de experiencias fundantes, Kolnai no lo glorifica, pero sí lo reconoce como una fuerza existencialmente significativa, que puede penetrar las capas profundas de la subjetividad, alterar el horizonte de sentido de una vida, e incluso definir etapas enteras de la biografía de una persona. El odio, así entendido, puede no solo acompañar ciertos momentos de crisis o conflicto, sino también generar acciones, justificar decisiones y fijar juicios que perduren en el tiempo, como sucede con las ideologías extremas,

las enemistades irreconciliables o las violencias estructuradas sobre narrativas de rencor, de forma que, los sentimientos hostiles suponen una evaluación moral del objeto que los provoca; no son simplemente explosiones viscerales, son emociones que suscitan juicios morales. Kolnai sostiene que los sentimientos hostiles, como el odio o el desprecio, no son simples reacciones instintivas o emocionales sin dirección. Por el contrario, implican un juicio moral sobre aquello que los genera. Es decir, cuando sentimos hostilidad, estamos valorando al objeto como éticamente reprobable, no solo reaccionando de forma automática o impulsiva. El odio penetra en el objeto:

[...] originariamente no se dirige a la naturaleza o a alguna propiedad del objeto, sino que se manifiesta de un modo como abstracto, qué está primero vacío de contenido (...) para sólo posteriormente seleccionar para sí, a modo de nutriente, las características del objeto que son malas y se oponen al valor (Kolnai, 2013, p. 156).

Esta concepción del odio nos obliga, por tanto, a pensarlo no como un impulso pasajero, sino como una disposición afectiva que puede llegar a constituirse como parte del tejido mismo de la historia individual ya que hay una relación dinámica de vinculación existencial con el objeto al que está dirigido. En este marco, el odio se revela como un fenómeno existencial de gran complejidad, que debe ser abordado con la misma seriedad con la que pensamos el amor, la vocación o la enfermedad. Como parte de la condición humana, el odio es inseparable de nuestra libertad, de nuestras elecciones y de nuestra vulnerabilidad ante el daño y la injusticia.

Kolnai analiza las condiciones que hacen posible la manifestación y persistencia del odio en la experiencia humana, poniendo especial énfasis en la relación que el sujeto establece con el objeto de su odio. En este sentido, el odio no surge de manera arbitraria ni hacia cualquier objeto indiferente; por el contrario, requiere una "completa aprehensión" del objeto, es decir, una comprensión cabal y una percepción integral de su relevancia en la vida del individuo.

Esta noción de aprehensión total implica que el objeto del odio debe ser claramente identificado y reconocido en sus dimensiones más significativas, tanto en lo que representa como en la influencia que ejerce. No basta con un conocimiento superficial o parcial; el odio se dirige hacia aquello que el sujeto considera importante, peligroso, o con poder efectivo o potencial. Esta exigencia muestra que el odio no es una emoción pasajera ni banal, sino una respuesta que se activa ante una amenaza real o simbólica, percibida como digna de una confrontación afectiva intensa.

Kolnai además distingue que esta importancia no tiene que estar dada necesariamente en el momento presente. Por ejemplo, un enemigo derrotado y humillado puede seguir siendo objeto de odio si, en la perspectiva del sujeto, mantiene un rol o una "pretensión" que le confiere relevancia. Esta pretensión refiere a una expectativa o posición que el objeto ocupa o pretende ocupar, y que para quien odia justifica la continuidad del sentimiento hostil. Así, el odio se arraiga no solo en la realidad inmediata, sino en una valoración más amplia y proyectada, que puede considerar riesgos futuros, posibles recuperaciones de poder o influencias, o la persistencia de un daño simbólico o moral.

En consecuencia, Kolnai establece que el odio está reservado para objetos que representan algo más que una simple molestia o contrariedad: son aquellos que, por su importancia objetiva y simbólica, se convierten en focos de una emocionalidad negativa intensa. Esta perspectiva aporta una profundidad al análisis del odio, mostrándolo como una emoción que requiere de una estructura cognitiva compleja, de una percepción evaluativa que implica significado, peligro y poder.

Esta reflexión tiene importantes implicaciones para entender el odio en contextos sociales y políticos, donde a menudo se dirige contra grupos o individuos que encarnan amenazas simbólicas o reales para una comunidad o identidad. La persistencia del odio, incluso cuando el objeto ha sido derrotado o disminuido, se explica por la carga simbólica y la proyección de su importancia, que mantienen vivo ese sentimiento. Así, para Kolnai, el odio no es simplemente una reacción afectiva sino una respuesta fundada en una aprehensión profunda y significativa del objeto odiado, lo que explica tanto su intensidad como su durabilidad. “Se podría optar también por el giro de que el odio sólo es posible ante un objeto al que se puede

atribuir responsabilidad y conciencia ética. Más adelante insistiremos en la estrecha relación entre el odio y el tener-por-malo.” (Kolnai, 2013, p.148).

La naturaleza del odio desde una perspectiva ética y moral plantea que este sentimiento está condicionado por la atribución de responsabilidad y conciencia ética al objeto que lo suscita. En este sentido, el odio no es una emoción arbitraria dirigida hacia cualquier objeto o ser, sino que emerge preferentemente cuando el sujeto percibe que el objeto del odio posee la capacidad de actuar con intención y responsabilidad moral.

Esta idea implica que para que el odio se manifieste plenamente, el objeto debe ser considerado como un agente consciente, capaz de entender las implicaciones éticas de sus acciones y, por ende, susceptible de ser juzgado moralmente. Por ejemplo, es comprensible que el odio se dirija hacia una persona o grupo que ha causado daño deliberado, pues se le atribuye un grado de culpabilidad consciente, mientras que resulta menos probable o incluso inadecuado sentir odio hacia fenómenos naturales o entidades inanimadas, las cuales carecen de voluntad o ética.

Kolnai enfatiza además la estrecha relación entre el odio y el juicio moral de “tener-por-malo”. Este concepto hace referencia a la evaluación negativa que el sujeto realiza sobre el objeto del odio, considerándolo “malo” desde una perspectiva ética. El juicio de maldad no es meramente una reacción emocional inmediata, sino que conlleva una evaluación racional y moral que fundamenta y legitima la emoción de odio. En otras palabras, el odio se sustenta en una condena ética que reconoce al objeto como moralmente reprochable o culpable.

La sugerencia de Kolnai de que el odio solo es posible ante un objeto que se le puede atribuir responsabilidad ética implica un giro importante en la comprensión del odio, al vincularlo intrínsecamente con la dimensión moral. Este giro señala que el odio es una emoción reservada para aquellos sujetos o entidades que son vistos como agentes morales, capaces de elegir entre el bien y el mal y, por tanto, responsables de sus actos. De este modo, el odio no solo expresa una hostilidad emocional, sino que también incorpora un juicio ético sobre la conducta y el carácter del objeto odiado.

Este enfoque tiene implicaciones significativas para el análisis del odio en contextos sociales, políticos y personales, pues sitúa la raíz del odio en la percepción de injusticia o

daño moral intencional. El odio, así entendido, no es un simple estallido afectivo, sino una respuesta compleja que articula emociones y evaluaciones morales, reflejando una interacción profunda entre la dimensión afectiva y la racional.

Kolnai presenta el odio como una emoción que presupone una atribución consciente de responsabilidad ética al objeto odiado, sustentada en un juicio moral negativo que lo califica como “malo”. Esto resalta la complejidad del odio como fenómeno psicológico y ético, que trasciende la mera experiencia emocional para convertirse en un juicio valorativo y en una respuesta a la percepción de un daño moral intencionado.

## **2.2. Conexión entre Kolnai y Nussbaum: una aproximación cognitivo-evaluadora al odio**

En su análisis del odio, Kolnai enfatiza la autonomía y complejidad de esta emoción, señalando que no puede ser reducida ni entendida simplemente como un derivado del miedo. Para Kolnai, el odio implica “una *doble motivación*. Simultáneamente son aprehendidos tanto la constitución del objeto como su papel dinámico (...) La implicación personal que el odio presupone resultaría de otro modo absurda, fuera de lugar e inauténtica” (Kolnai, 2013, pp. 154-155). Hay una completa comprensión del objeto percibido objetivamente importante y moralmente responsable, esto es, que el sujeto atribuye al objeto una conciencia ética y una responsabilidad que justifican este sentimiento. Esta perspectiva reconoce que el odio es una emoción profundamente vinculada a juicios morales y evaluaciones éticas, y no una reacción meramente instintiva o defensiva.

Esta comprensión del odio guarda estrecha relación con la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum, quien entiende las emociones como juicios evaluativos intencionados. Según Nussbaum las emociones no son respuestas automáticas o irracionales, sino que las considera “como una respuesta inteligente a la percepción del valor” (Nussbaum, 2008, p. 21) acerca de lo que es valioso o dañino para la vida y el bienestar del sujeto. En este sentido, el odio implica un juicio de valor negativo sobre el objeto, en el que el sujeto reconoce que dicho objeto representa una amenaza moral o un daño significativo, merecedor de rechazo y aversión.

Nussbaum diferencia claramente entre emociones como el miedo y el odio por su contenido evaluativo. El miedo, aunque también implica una evaluación, se centra en la percepción de una amenaza directa al propio bienestar o supervivencia, sin necesariamente incluir un juicio moral acerca del objeto temido. Por el contrario, el odio involucra una evaluación moral negativa, en la que el objeto es juzgado como “malo” o inmoral, en línea con la noción de Kolnai de que el odio presupone la atribución de responsabilidad ética al objeto. Así, el odio no es un mero reflejo del miedo, sino una emoción autónoma con una estructura cognitiva y ética más compleja.

Por lo tanto, la propuesta de Kolnai sobre la naturaleza del odio se enriquece al ser interpretada desde el marco cognitivo-evaluador de Nussbaum. Ambas perspectivas coinciden en que el odio es una emoción que implica una evaluación consciente y moralmente significativa del objeto, y que no puede reducirse a una respuesta emocional simple ni a un derivado de otras emociones básicas como el miedo. Este entendimiento destaca la importancia del juicio moral en la génesis y mantenimiento del odio, evidenciando que esta emoción está estrechamente ligada a la dimensión ética de la experiencia humana.

La teoría cognitivo-evaluadora de Nussbaum ofrece un sustento conceptual que valida la autonomía del odio propuesta por Kolnai, posicionándolo como un juicio emocional complejo, fundamentado en la responsabilidad y la conciencia ética atribuidas al objeto. Esta integración conceptual contribuye a una comprensión más profunda del odio como fenómeno emocional y moral que influye en la vida y las relaciones humanas.

“El odio se dirige, por lo tanto, hacia la «esencia» del objeto, pero nunca hacia su esencia sin más, como ocurre, por lo menos de un modo relativo, con una valoración conceptual o un sentimiento estético; sino remarcando fuertemente tanto el efecto que esta esencia pueda tener sobre el sujeto (el «que odia») como también la relación vital condicionada espiritualmente que une a ambos, al sujeto y al objeto del odio. El odio no se dirige ni a la esencia en sí, ni a un enlace causal, sino más bien a la «función histórica»” (Kolnai, 2013, p.149).

En el pasaje anterior de Kolnai y la función histórica del objeto en el odio, Kolnai sostiene que el odio no se dirige a una esencia abstracta o a una valoración conceptual general del objeto, sino a su “función histórica” en la vida del sujeto que odia. Esto implica que el odio está intrínsecamente ligado a la historia personal y emocional entre sujeto y objeto, y a cómo el objeto ha afectado vitalmente al sujeto. El odio implica una relación condicionada espiritualmente y una conexión profunda que remarca el impacto real y pasado del objeto sobre el sujeto.

Desde la perspectiva cognitivo-evaluadora, para Nussbaum, las emociones son formas de conciencia intencional. Son formas de conciencia dirigida a o acerca de un objeto, en que el objeto figura tal como se ve desde el punto de vista de la criatura, guardando íntima relación con la creencia. Incluido el odio, las emociones son juicios intencionados y evaluativos sobre lo que el objeto representa para el sujeto. Para Nussbaum, el odio no es simplemente una reacción emocional, sino un juicio sobre la significancia moral y personal del objeto, evaluado en función del daño, la injusticia o la ofensa que el objeto representa para el bienestar del sujeto. Es decir, el objeto es valorado en un contexto significativo para la vida del sujeto.

Tanto Kolnai como Nussbaum coinciden en que el odio está íntimamente ligado a una evaluación subjetiva y contextual del objeto. Kolnai enfatiza la “función histórica” que el objeto tiene para el sujeto —su impacto pasado y presente—, mientras que Nussbaum ve el odio como un juicio evaluativo sobre lo que el objeto significa para la vida y la justicia personal. Ambos ponen el foco en la importancia de la relación vital y moral entre sujeto y objeto.

No es un juicio abstracto o meramente conceptual: Kolnai aclara que el odio no es un sentimiento estético ni una valoración conceptual descontextualizada; similarmente, Nussbaum rechaza la idea de que las emociones sean respuestas irracionales o puramente reactivas, sosteniendo que son juicios cognitivos que implican una interpretación significativa y moral del objeto.

### 2.3. La lógica afectiva del odio como fondo estructural para comprender la ira

Aunque Aurel Kolnai no desarrolla un tratado sistemático sobre la ira, su fenomenología del odio en *Asco, soberbia, odio: fenomenología de los sentimientos hostiles* ofrece una vía privilegiada para pensar en la ira a través del contraste. En efecto, el odio aparece en Kolnai como la pasión hostil por excelencia, estructuralmente distinta tanto del asco como de la soberbia, y cuya intensidad ontológica y afectiva puede servir como fondo para delimitar las particularidades de la ira.

En la arquitectura emocional de Kolnai, el odio es una pasión dirigida contra una totalidad personal que se percibe como un mal esencial. No se trata simplemente de una respuesta ante un daño concreto, como en el caso de la ira, sino de una descalificación radical del otro, cuya mera existencia resulta intolerable: encontramos el odio “allí donde *hay* una «situación de enemistad objetiva», una *rivalidad condicionada al mismo tiempo de modo objetivo y personal dentro de un círculo de relaciones más o menos delimitado*” (Kolnai, 2013, p. 159). Se vivencia como un movimiento afectivo unitario que puede encontrarse en cualquier lugar nivelando la vida de relaciones del individuo.

Esta caracterización permite advertir que el odio, en Kolnai, no responde a una injusticia específica ni apela a una reparación, sino que se funda en una convicción afectiva de carácter ontológico: el otro encarna el mal, no por lo que hace, sino por lo que es. En ese sentido, el odio anula la posibilidad del vínculo moral: no hay diálogo posible con quien se odia, ni expectativa de enmienda, sino solo la necesidad de su exclusión, destrucción o eliminación.

Desde una perspectiva fenomenológica, esto implica una afectividad totalizante que despersonaliza al otro, transformándolo en un portador absoluto del mal. Kolnai insiste en que el odio “no admite grados”, a diferencia de otras emociones que sí pueden modularse: “en la intención aniquiladora del odio (...) se experimenta la unidad de dinámica de la existencia, por así decir, la presión inevitable del universo entero en un punto del espacio vital” (Kolnai, 2013, p. 173). Esta radicalidad del odio implica que el sujeto que odia no se siente simplemente afectado por una ofensa, sino que afirma su incompatibilidad con el mundo en el que el odiado existe. No hay proporcionalidad en el odio; no se mide su

intensidad en función de la ofensa sufrida, sino que surge como una relación absoluta de rechazo ontológico.

Esta estructura fenomenológica contrasta marcadamente con la de la ira, que, como se verá, sí presupone un vínculo normativo entre el sujeto y el mundo, una confianza implícita en que el orden puede ser vulnerado y restaurado. Por ello, para Kolnai, el odio es más corrosivo y destructivo que la ira, porque socava toda forma de reconocimiento moral del otro.

En contraste con el odio, Kolnai ofrece una breve pero significativa caracterización de la ira, que, aunque no constituye el centro de su análisis, revela elementos fundamentales para pensarla filosóficamente señalando su aspecto de reactivo ante una ofensa vivida que nos impulsa a restaurar un orden vulnerado. De acuerdo con Nussbaum “la ira que reacciona a una perturbación injusta del orden resulta altamente útil, lo que refuerza la preocupación y vincula a los seres humanos en una especie útil de solidaridad” (Nussbaum, 2018, p. 53).

Aquí, la ira aparece no como una pasión arbitraria o impulsiva, sino como una reacción motivada por una experiencia de injusticia. Es una respuesta que presupone que existe un orden del mundo que ha sido transgredido, y que aún puede ser restaurado mediante alguna forma de reparación, castigo o reconocimiento. A diferencia del odio, que esencializa al otro como mal radical, la ira reconoce un agravio particular, dirigido al yo o a un tercero, y aspira a su rectificación.

Esta diferencia revela una estructura afectiva profundamente distinta: la ira necesita del otro, al menos como interlocutor en el campo moral, como agente responsable de la transgresión o como destinatario del reclamo. En cambio, el odio no quiere nada del otro salvo su desaparición. Esta confianza permite comprender que la ira se inscribe todavía en una lógica moral retributiva: quien siente ira no renuncia al mundo moral, sino que reacciona dentro de él. Por eso, puede afirmarse que la ira, para Kolnai, mantiene un núcleo normativo, mientras que el odio opera desde su disolución total.

Además, la ira conserva un aspecto proporcional: se calibra en función de la magnitud de la ofensa, del vínculo con el ofensor, de las expectativas previas, y del contexto moral en el

que se inscribe. “Ciertamente podemos sentir ira cuando una causa o un principio que nos importa ha sido atacado injustamente o cuando un extraño es víctima de una agresión injusta” (Nussbaum, 2018 p. 37). Este juicio revela una visión de la ira como pasión moralmente significativa, no reducible a mera descarga emocional. En este punto, se aproximan ambos pensadores, en el centro de la concepción cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum.

Como se ha mencionado, aunque Kolnai no realiza un análisis sistemático de la ira, su fenomenología del odio ofrece los elementos necesarios para dilucidar la estructura afectiva, moral y relacional de la ira. Esta reconstrucción permite establecer un diálogo crítico con la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum, quien, en obras como *Paisajes del pensamiento* (2008) y *La ira y el perdón* (2018), ha planteado que las emociones son formas de juicio acerca del mundo y que, por tanto, pueden ser evaluadas racional y éticamente. Encontramos puntos de convergencia estructural entre Kolnai y Nussbaum, a continuación, se analizan elementos importantes a resaltar en torno al papel de la ira en la vida moral y política.

La ira no es un afecto puramente visceral o irracional, sino una respuesta motivada por un juicio implícito: algo ha transgredido lo que debería ser, y por tanto es legítimo experimentar una reacción afectiva. En este sentido, Kolnai sugiere una dimensión evaluativa de la ira, aunque no la articule conceptualmente como tal.

Martha Nussbaum, en su teoría cognitivo-evaluadora, lleva esta intuición al centro de su reflexión: las emociones son una forma de juicio valorativo acerca del mundo. Como afirma en *Paisajes del pensamiento*: “las valoraciones asociadas con las emociones son evaluaciones desde mi perspectiva, no desde un punto de vista imparcial; encierran una referencia ineliminable al yo” (Nussbaum, 2008, p. 75). No se trata de impulsos irracionales que interrumpen el pensamiento sino formas de pensamiento en sí mismas, valoraciones o juicios acerca de cosas que son importantes para nuestro bienestar. La cercanía entre ambas posturas se hace evidente: tanto Kolnai como Nussbaum conciben la ira como una respuesta que se inscribe en un marco normativo, en el que el sujeto interpreta una situación como ofensiva, injusta o agravante. En ambos casos, la emoción implica una orientación hacia el mundo que es intencional, evaluativa y normativamente cargada.

La diferencia entre ambos radica, no obstante, en el estatuto filosófico de ese juicio. Mientras Kolnai preserva el análisis en el plano fenomenológico y descriptivo, Nussbaum opera una teorización normativa: si las emociones son juicios, entonces pueden ser sometidos a evaluación racional. Por ello, aunque la ira es comprensible, Nussbaum la somete a una crítica más rigurosa respecto a su racionalidad práctica y su utilidad ética, como veremos más adelante.

Uno de los elementos distintivos en la descripción kolnaiana de los sentimientos hostiles es el carácter totalizante del odio. Para Kolnai, el odio es una pasión que no admite grados: el odio no tiene objetivo unívoco pero su intención es absoluta debido a que “comprende constantemente toda la persona a través de sus particularidades empíricas. Todo odio es indeterminado según su objetivo concreto y, sin considerar la voluntad concreta vinculada a él, lleva consigo una atmósfera de aniquilamiento absoluto” (Kolnai, 2013, p. 153).

La radicalidad del odio, al suprimir la medida y el matiz, lo sitúa fuera del campo del juicio equilibrado. En cambio, Kolnai insinúa que la ira, por el contrario, sí puede evaluarse en función de su proporcionalidad con respecto a la ofensa recibida. Esta capacidad de ser calibrada en relación con el agravio experimentado aproxima a la ira a un tipo de racionalidad práctica. En este punto, las ideas de Kolnai pueden ponerse en relación directa con la caracterización que Nussbaum ofrece en *La ira y el perdón* donde la ira suele implicar una evaluación: “La ira que se dirige a la transición (ira racional, la llamaremos) se enfoca en un acto negativo y busca rectificación de una manera que promueva el bien social” (Nussbaum, 2018, p. 71)

Esta estructura evaluativa de la ira puede adquirir formas racionales o irracionales, legítimas o patológicas, dependiendo de cómo se articule el juicio moral que la fundamenta. Para Nussbaum, muchas formas de ira contienen lo que ella llama la “fantasía del equilibrio cósmico”, es decir, la creencia de que hacer sufrir al culpable restaurará el orden moral vulnerado. Pero esta creencia del camino de venganza argumenta Nussbaum, es filosóficamente insostenible: “El acto injusto se ha cometido y no puede deshacerse; suponer que el pasado se equilibra con un espantoso sufrimiento en el futuro no es más que un

pensamiento mágico, una extraña metafísica del equilibrio cósmico” (Nussbaum, 2018, p. 244).

Lo que Kolnai sugiere desde su fenomenología, Nussbaum lo desarrolla como una crítica racional: la ira, aun cuando es comprensible como reacción proporcional a un daño, tiende a deslizarse hacia una lógica retributiva que puede convertirse en deseo de venganza. En ese punto, la ira pierde su potencial moral si se aproxima al odio ya que “hay aún una objeción moral hacia el carácter destructivo del odio. Dado que la intención aniquiladora no tiene básicamente límites ocurre que el odio acarrea una impronta de hostilidad en contra del ser como tal” (Kolnai, 2013, p. 189). Se da una transición de la ira si llega a persistir más allá de su objeto inmediato, puede degenerarse fácilmente en odio.

Ambos pensadores, desde metodologías distintas, coinciden en advertir el riesgo ético de la ira cuando no se autorregula o no es contenida por la razón. Así, tanto Kolnai como Nussbaum destacan la importancia de mantener a la ira dentro de los márgenes de una racionalidad moral que le impida transformarse en destructividad hostil.

La ira, tal como ha sido reconstruida fenomenológicamente a partir del análisis kolnaiano del odio, revela una estructura compleja y ambigua. Por un lado, posee un carácter normativo, ya que emerge ante una transgresión experimentada como injusta y aspira al restablecimiento de un orden moral vulnerado. Por otro lado, es una pasión inestable, expuesta a degradarse en venganza, resentimiento o incluso odio. Esta ambivalencia es abordada tanto por Kolnai como por Nussbaum, aunque desde perspectivas distintas: Kolnai desde una fenomenología ética que alerta sobre las mutaciones internas de los afectos hostiles, y Nussbaum desde una crítica racional que busca evaluar su legitimidad y funcionalidad en contextos ético-políticos.

Para Kolnai, la ira se distingue del odio por su orientación a la reparación, su capacidad de contenerse dentro de un marco normativo y su proporcionalidad. Sin embargo, reconoce que la ira puede corromperse si se cronifica o se absolutiza. La ira, si no se expresa, transforma o trasciende, puede perder su carácter relacional y moral y deslizarse hacia una hostilidad incondicional. Lo que inicialmente era una respuesta a un agravio puede convertirse en una aversión absoluta hacia el otro, una vez que desaparece la expectativa de

justicia o reparación. En ese sentido, la ira se sitúa en la frontera entre el juicio moral y la pasión destructiva.

Esta ambigüedad es uno de los puntos centrales también en la crítica de Martha Nussbaum. Ella considera que la ira es una respuesta emocional que suele contener un componente de juicio —el reconocimiento de una injusticia—, pero también un componente problemático: la exigencia de que quien ha causado el daño sufra. Como explica en *La ira y el perdón*: “la ira en el sentido en que la tradición filosófica la entiende: un movimiento hacia el exterior vengativo y esperanzado que busca el dolor del infractor *a causa del* dolor propio *y como un medio para aminorarlo o compensarlo*” (Nussbaum, 2018, p. 43). Si bien la ira parte del reconocimiento de una injusticia, su tendencia hacia el castigo y la humillación del agresor oscurece sus potenciales beneficios morales. Enfocarse en el castigo excluye otras estrategias para abordar la injusticia.

Para Nussbaum, esta tendencia vengativa no es un accidente de la ira, sino una de sus estructuras internas recurrentes, que puede llevar a la distorsión moral. La ira, por tanto, es una emoción bifronte: contiene un juicio legítimo, pero también una fantasía retributiva que suele ser contraproducente, incluso cuando es comprensible.

La ira tiende a mirar hacia atrás, a buscar una reparación a través del sufrimiento del otro con la venganza en lugar de orientarse hacia soluciones prácticas para el futuro. Una persona con ira “cuando percibe la irracionalidad normativa de la ira, en particular en su modo vengativo, una persona racional abandona este terreno en favor de pensamientos productivos con miras al futuro, se pregunta qué se puede hacer verdaderamente para incrementar el bienestar personal o social” (Nussbaum, 2018, p. 19). Hay una transición saludable de ira a esperanza compasiva.

Desde este punto de vista, la ira aparece como una emoción estancada en el pasado, cuyo componente evaluativo se mezcla con deseos que la razón práctica no puede justificar. Esta lectura es compatible con la advertencia kolnaiana sobre la degeneración temporal de la ira: si persiste, si no se elabora en formas constructivas de respuesta, pierde su estructura racional y se contamina con otras pasiones más absolutas, como el odio o el resentimiento.

La crítica que Nussbaum dirige a la ira no implica una negación de su sentido moral original. Al contrario, ella reconoce que: “la ira encarna la idea de una injusticia importante dirigida a una persona o cosa que nos preocupa profundamente” (Nussbaum, 2018, p. 57)

Sin embargo, su cuestionamiento va más allá del juicio: apunta al modo en que esa emoción propone resolver el agravio. Según Nussbaum, el impulso retributivo —el deseo de hacer sufrir al agresor— no solo es filosóficamente problemático, sino que perpetúa el ciclo de daño, impide la reconciliación y erosiona la agencia ética. Frente a ello, propone lo que denomina “la transición a la generosidad”, que consiste en abandonar la exigencia de castigo sin renunciar al juicio moral sobre la injusticia sufrida. “[...] la respuesta adecuada a un daño debe ver hacia el futuro y ser bienestarista, además de incorporar ideas de generosidad y reintegración, será necesario pelear con una buena parte del sentimiento popular que se le opone” (Nussbaum, 2018, p. 236).

Este giro ético que Nussbaum propone —desde la ira hacia la compasión activa y la justicia prospectiva— no encuentra un correlato explícito en Kolnai, pero sugiere una continuación posible del análisis fenomenológico. Kolnai advierte que la ira puede transformarse en odio si no se contiene; Nussbaum añade que puede transformarse en generosidad si se replantea racionalmente su propósito.

En este punto, la teoría cognitivo-evaluadora de Nussbaum no niega la validez moral del juicio que motiva la ira, sino que cuestiona la idoneidad del modo en que esta emoción busca responder al daño. Así, su crítica no apunta a invalidar las emociones en general, sino a depurar aquellas que, aunque comprensibles, conducen a consecuencias éticas y políticas destructivas. Por ello: la ira es comprensible, incluso natural, pero, “la persona iracunda haría bien en dejar atrás la ira lo antes posible y dirigirse hacia la transición” (Nussbaum, 2018, p. 58).

Este llamado a la superación ética de la ira puede entenderse como un intento de reorientar la vida moral hacia formas más eficaces y justas de respuesta emocional, sin negar el juicio de valor que da origen a la indignación.

El diálogo entre Aurel Kolnai y Martha Nussbaum en torno a la ira permite desplegar dos perspectivas filosóficamente fecundas: una, de inspiración fenomenológica, que pone énfasis en la textura afectiva y moral de la experiencia hostil, y otra, de carácter evaluativo y normativo, que examina la ira como un juicio susceptible de crítica racional y transformación ética. Ambas perspectivas coinciden en reconocer que la ira no es un mero impulso irracional, sino que presupone una estructura de sentido y una dimensión normativa. Sin embargo, divergen en su evaluación ética y en sus propuestas para afrontar sus consecuencias en el ámbito personal y político.

Tanto Kolnai como Nussbaum coinciden en concebir la ira como una respuesta motivada por la experiencia de una injusticia, y no simplemente como una explosión emocional sin contenido. La ira presupone un juicio de valor sobre el mundo, en el cual algo que debía ser respetado ha sido transgredido. El sujeto iracundo no está desprovisto de racionalidad, sino que experimenta una disonancia entre el orden esperado y el daño recibido. “La idea de promover el bienestar social se presenta en un modo general como el crecimiento natural de la deliberación racional” (Nussbaum, 2018, p. 50).

Este tipo de juicio implícito en la experiencia emocional también es central en *Paisajes del pensamiento*. Las emociones son valoraciones que atribuimos a cosas que nos importan profundamente; son formas de juicio que implican creencias, “contienen pensamiento intencional o percepción dirigida a un objeto (según lo percibe o imagina la persona que tiene la emoción) y cierto tipo de valoración del objeto desde el punto de vista personal del agente” (Nussbaum, 2018, p. 330)

Ambos autores, desde marcos filosóficos distintos, coinciden en señalar que la ira es una forma de comprensión afectiva del mundo moral. En otras palabras, ira y razón no son excluyentes, sino que se articulan en una experiencia que involucra tanto la sensibilidad como el juicio. Además, tanto en Kolnai como en Nussbaum, la ira presupone una relación intersubjetiva, ya que se dirige hacia otro agente, cuya conducta se estima como injusta, y ante quien se formula una expectativa de reparación, reconocimiento o cambio, “la intencionalidad se encuentra en el núcleo mismo de las emociones” (Nussbaum, 2008, p. 158).

A pesar de estas convergencias estructurales, las diferencias entre Kolnai y Nussbaum son profundas, especialmente en cuanto a la evaluación ética de la ira y su papel en la vida pública. Kolnai reconoce un lugar legítimo para la ira en el ámbito moral: como reacción proporcional ante una injusticia, la ira puede tener una función ética positiva, en tanto expresa un sentido de lo justo y de lo que ha sido vulnerado. Es por ello que distingue claramente entre ira y odio.

En cambio, Nussbaum considera que esta función moral de la ira, si bien comprensible, está contaminada por una fantasía de reparación mediante sufrimiento, que la hace inadecuada como guía para la acción ética. Su crítica a la ira se basa en una revisión de la lógica que la sostiene: “la ira suele ser lo suficientemente apropiada en relación con sus valores subyacentes (...) El problema llega después con la idea de venganza” (Nussbaum, 2018, p. 58)

A diferencia de Kolnai, Nussbaum no busca moderar la ira, sino transformarla radicalmente. Su propuesta ética consiste en desplazar el foco de la emoción hacia lo la “generosidad incondicional”, es decir, una actitud que, sin negar la injusticia sufrida, renuncia al deseo de castigo y se orienta hacia el futuro. En lugar de ira, lo que necesitamos es una generosidad que no niega la injusticia pero que se orienta al futuro con un compromiso por la justicia sin resentimiento, es productiva. “Para la ira; una generosidad incondicional es a la vez más útil y, al menos en muchos casos, moralmente defendible porque está menos manchadas por la mentalidad de venganza” (Nussbaum, 2018, p. 283).

Aquí se revela la distancia más significativa entre ambos enfoques: mientras Kolnai describe los sentimientos hostiles en su ambivalencia y potencial degeneración, pero no propone su eliminación, Nussbaum considera que ciertas emociones, como la ira, deben ser transformadas o incluso abandonadas, para alcanzar una respuesta ética más racional y efectiva ante la injusticia.

Kolnai ofrece una fenomenología ética que reconoce la carga moral de la ira sin reducirla a irracionalidad. Nussbaum ofrece una crítica normativa que reconoce la racionalidad parcial de la ira, pero señala sus límites y propone alternativas éticas más sostenibles. Esta tensión entre ambos enfoques es particularmente fructífera, ya que permite preguntarse si es posible

concebir una ira racionalmente controlada, sin que se deslice hacia el odio o la venganza, o si, por el contrario, toda forma de ira está inevitablemente atada a un impulso retributivo que debe ser superado.

El recorrido emprendido en esta segunda mitad del capítulo ha permitido elaborar una reconstrucción filosófica rigurosa de la ira a partir de las descripciones fenomenológicas que Aurel Kolnai dedica al odio. Esta estrategia interpretativa ha resultado metodológicamente justificada por la necesidad de entender la ira no como un fenómeno aislado, sino como una forma afectiva que comparte con otros sentimientos hostiles una estructura moral compleja, marcada por el juicio, la relacionalidad y el conflicto. Si bien Kolnai no ofrece un tratamiento sistemático de la ira, su caracterización del odio —como pasión absolutizante, desproporcionada y corrosiva del vínculo moral— permite destacar, por contraste, los elementos normativos y relacionales que constituyen la experiencia iracunda.

La ira, tal como se desprende de la fenomenología kolnaiana, se define como una reacción ante la injusticia vivida, que conserva una expectativa de restauración del orden moral. A diferencia del odio, que clausura toda posibilidad de diálogo, la ira se presenta como una afección ambigua: puede ser proporcional, justificada y orientada a la reparación, pero también puede degenerar en hostilidad incondicional si se prolonga. Kolnai capta este riesgo con agudeza al advertir que la ira, en su forma persistente, tiende a transformarse en odio. En este sentido, el pensador húngaro ofrece una descripción matizada de la frontera moral que separa la indignación legítima del rechazo radical.

A partir de este trasfondo fenomenológico, se ha establecido un diálogo crítico con la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum, quien, si bien reconoce la racionalidad inherente a la ira —como forma de juicio evaluativo sobre el daño sufrido—, propone una crítica más profunda a su funcionalidad moral y política. Para Nussbaum, la ira se apoya en una lógica retributiva de raíz arcaica, que proyecta en el sufrimiento del agresor la fantasía de una justicia restaurada. Esta fantasía, sin embargo, resulta filosóficamente insostenible y éticamente dañina, ya que perpetúa ciclos de violencia, obstaculiza procesos de reconciliación y tal aflicción irracional acompaña la vida de las personas.

La propuesta nussbaumiana no niega el valor del juicio moral que motiva la ira, pero cuestiona el modo en que esta emoción gestiona el daño. En lugar de alimentarla, sugiere una transformación ética orientada hacia la generosidad, la compasión y la acción constructiva. Esta alternativa, denominada “generosidad incondicional”, busca responder a la injusticia orientando la respuesta emocional hacia la justicia futura no la retribución pasada. La construcción del mundo donde todos deben aprehender reglas morales teniendo esta tarea el fin de vivir juntos como una comunidad (Nussbaum, 2018, p. 175).

La comparación entre ambos autores revela así una doble enseñanza filosófica. Por un lado, Kolnai nos brinda una comprensión profunda de la textura afectiva de los sentimientos hostiles, permitiendo reconocer el carácter moral y experiencial de la ira, su relacionalidad y su capacidad de expresar un orden ético vulnerado. Por otro lado, Nussbaum nos ofrece herramientas conceptuales más elaboradas para evaluar críticamente la legitimidad de esa respuesta emocional y para pensar alternativas normativas que superen el deseo de castigo.

De esta manera, puede sostenerse la tesis que orienta esta segunda parte del capítulo: la fenomenología de Kolnai permite recuperar el espesor vivencial de la ira como experiencia moral, mientras que la teoría evaluativa de Nussbaum aporta una crítica racional y ética de su funcionalidad en contextos de injusticia, así como un horizonte de superación emocional orientado a la justicia. La articulación entre ambas perspectivas no pretende resolver la tensión entre juicio moral e impulso retributivo, sino mostrar que comprender filosóficamente la ira requiere tanto del análisis fenomenológico de su forma afectiva como de una evaluación crítica de su dirección ética.

Este diálogo es particularmente valioso en el contexto contemporáneo, donde la ira circula intensamente en los discursos públicos y políticos, muchas veces como expresión de agravios legítimos, pero también como vector de polarización, violencia o resentimiento. Frente a este panorama, pensar la ira desde Kolnai y Nussbaum permite no solo describir su estructura interna, sino también reflexionar sobre sus posibilidades y límites como respuesta a la injusticia, así como sobre las formas en que puede —o debe— ser transformada para contribuir a una ética pública más justa y racional.

### Capítulo 3: La estructura fenomenológica de la conciencia emotiva

Después de explorar en el capítulo uno los antecedentes filosóficos que subyacen al tratamiento contemporáneo de la ira en la obra de Martha Nussbaum, y en el segundo capítulo haber contrastado su enfoque cognitivo-evaluador con la fenomenología de los sentimientos hostiles propuesta por Aurel Kolnai, en este tercer capítulo la propuesta es, ahondar en la estructura fenomenológica de la conciencia emotiva, es decir, en la forma en que las emociones se constituyen como modos intencionales de aparecer del mundo en la experiencia vivida del sujeto.

Desde su concepción filosófica, la ira no puede entenderse únicamente como una reacción impulsiva o un estado afectivo pasajero, sino como una forma específica de dar sentido al mundo, marcada por una experiencia de injusticia y un reclamo de reparación. En este sentido, Martha Nussbaum ha mostrado que las emociones, lejos de ser irracionales o meramente pasivas, poseen una estructura evaluativa que las vincula con juicios de valor, narrativas personales y horizontes éticos compartidos. Su concepción, expuesta en obras como *La ira y el perdón* y *Paisajes del pensamiento*, insiste en que las emociones son formas de juicio que pueden ser examinadas, criticadas y transformadas a través de la razón.

Sin embargo, para comprender plenamente el lugar que ocupan estas emociones —y en particular la ira— en la vida ética y política contemporánea, es necesario complementar este análisis con una descripción más precisa del modo en que las emociones se dan en la experiencia subjetiva. En este punto, la fenomenología ofrece herramientas valiosas para desentrañar la textura vivencial de las emociones como formas de conciencia, es decir, como modos en que el mundo y los otros se nos presentan cargados de significado afectivo. En particular, los trabajos de Mariano Crespo en *El valor ético de la afectividad* ofrecen un marco conceptual que permite integrar la dimensión evaluativa de las emociones con su carácter vivido, encarnado e intersubjetivo.

Con estas coordenadas teóricas, este capítulo propone, entonces, articular críticamente la teoría cognitivo-evaluadora de Nussbaum con el análisis fenomenológico de la afectividad desarrollado por Crespo, con el fin de mostrar cómo la conciencia emotiva se estructura en una intersección entre razón, cuerpo y mundo. A través de este diálogo, se buscará esclarecer

no solo la función epistémica y normativa de las emociones, sino también su inscripción corporal y su apertura hacia el otro, en tanto elementos clave para una comprensión filosófica más completa del papel de los afectos en la vida ética y política contemporánea.

### **3.1. Ira y racionalidad**

¿Qué sucede cuando la ira emerge en un mundo que glorifica la razón? Más allá de simples arrebatos emocionales, las emociones —especialmente la ira— revelan un entramado fascinante donde pensamiento, corporalidad y entorno social se entrelazan. Martha Nussbaum y Mariano Crespo han desafiado la mirada tradicional que condena las emociones al reino de lo irracional. En su lugar, proponen verlas como formas evaluativas de conciencia: juicios corporalizados que moldean nuestra percepción y acción en el tejido social (Crespo, 2012; Nussbaum, 2012, 2018). De este modo, la ira deja de ser una mera reacción visceral para convertirse en un canal de significado, una experiencia fenomenológica que trasciende lo fisiológico y se ancla en contextos éticos y políticos. En lo que sigue, se explorará cómo la ira —analizada desde la fenomenología y la filosofía cognitivo-evaluativa— constituye una emoción estructurada y significativa. Articula un punto de encuentro entre razón, cuerpo y mundo, desempeñando un papel epistémico y normativo crucial tanto en la experiencia individual como colectiva. A través de un diálogo crítico entre las perspectivas de Nussbaum y Crespo, se argumentará que las emociones no representan obstáculos para la racionalidad, sino modos de comprensión y apertura hacia el otro, con profundas implicaciones para la ética y la política contemporáneas.

### **3.2. ¿Qué es la conciencia emotiva? Del pathos al sentido intencional**

*El análisis fenomenológico de la afectividad* en Mariano Crespo (2012) parte de una premisa fundamental: las emociones no constituyen meras alteraciones subjetivas del ánimo, ni son reacciones automáticas del cuerpo ante estímulos exteriores. Por el contrario, Nussbaum (2012; 2018) sostiene que la afectividad —y con ello, las emociones— forma parte constitutiva de la estructura de la conciencia humana, es decir, que las emociones deben entenderse como formas intencionales de la vida consciente en las que el mundo se nos revela desde una perspectiva valorativa. Esta concepción, que se inscribe en la tradición fenomenológica inaugurada por Husserl y desarrollada por autores como Max Scheler, Edith

Stein y Dietrich von Hildebrand, implica una transformación radical del estatuto filosófico de las emociones: de ser concebidas como irrupciones pasionales o como simples interferencias irracionales, pasan a entenderse como actos de la conciencia que poseen una estructura de sentido.

Crespo lo expresa así, de manera clara:

No se trata de la intencionalidad “neutral” característica de los actos dóxicos, sino de un tipo peculiar de intencionalidad en la que el sujeto se ve, por así decir, especialmente “implicado” con su correlato. En la conciencia emotiva el sujeto se refiere a la objetividad axiológica en un modo “fruitivo” como no sucede en la intencionalidad estrictamente teórica (Crespo, 2012, p. 48).

Esta afirmación nos obliga a revisar el dualismo clásico que opone emoción y razón. Para Crespo, la conciencia no es solo *noesis* (actividad intelectual), sino también *pathos* (afectividad), y ambas dimensiones no son excluyentes, sino constitutivas de la experiencia humana. Las emociones revelan valores, nos abren a dimensiones del mundo que no son captadas por la razón puramente instrumental, y por ello forman parte de la racionalidad práctica y ética. En este sentido, se impone una comprensión ampliada de la conciencia, que incluya en su estructura a la emotividad como vía de acceso al sentido.

Desde esta perspectiva, la conciencia emotiva es una modalidad de intencionalidad. Como bien se sabe, el concepto de intencionalidad —en la tradición fenomenológica— designa la propiedad esencial de la conciencia de estar dirigida siempre hacia algo: todo acto de conciencia es conciencia de algo. Así, también las emociones poseen un *objeto intencional*; no flotan en el vacío, sino que están dirigidas hacia un contenido del mundo (una persona, una acción, un evento, etc.), al que se refieren desde una cierta carga valorativa. Crespo lo resume de manera precisa:

Junto con la analogía existente entre los actos del entendimiento y los actos emotivos, Husserl pone de relieve la "interpenetración" (*Verfechtung*) que existe entre ambos tipos de actos. Esta no es algo causal, sino una necesidad que reside en la esencia de las funciones emotivas en la medida en que estas constituyen valores. (Crespo, 2012, p. 44).

A diferencia de las percepciones sensoriales, las emociones no nos informan simplemente *de lo que hay*, sino *de cómo aparece ese algo* en su dimensión axiológica. Por ejemplo, el rostro del otro puede aparecer como amable, hostil, indiferente, justo o injusto, dependiendo del horizonte afectivo desde el cual se configura la experiencia. La conciencia emotiva no es, por tanto, un simple reflejo subjetivo, sino una vía legítima de acceso al sentido.

En este punto, se advierte una afinidad estructural con la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum, aunque con matices importantes. Para Nussbaum, como se expone en *Paisajes del pensamiento*, las emociones son "formas de juicio" que expresan creencias sobre el mundo, especialmente en lo que concierne a los objetos que consideramos importantes para nuestro florecimiento como seres humanos. Así lo expresa la filósofa estadounidense:

[...] las emociones son una forma de juicio valorativo que atribuye a ciertas cosas y personas fuera del control del ser humano una gran importancia para el florecimiento de este. De esta manera, las emociones son efectivamente un reconocimiento de nuestras necesidades y de nuestra falta de autosuficiencia. (Nussbaum, 2008, p. 44).

Esta definición tiene una intención normativa clara: si las emociones incorporan juicios, entonces pueden ser examinadas racionalmente, discutidas, criticadas y transformadas. Nussbaum busca mostrar que las emociones no son fuerzas irracionales que deben ser reprimidas, sino que, al estar fundadas en creencias, pueden ser parte activa del razonamiento

moral. En este sentido, existe una coincidencia con Crespo en rechazar la tradicional oposición entre emoción y racionalidad.

No obstante, la aproximación de Crespo pone el acento no en el contenido proposicional de los juicios emocionales, como lo hace Nussbaum, sino en su dimensión vivida y estructural, es decir, en la manera en que esos juicios emergen desde una experiencia corporalizada del mundo. Para Crespo, no se trata únicamente de que *creamos* haber sido tratados injustamente (como diría Nussbaum), sino de que *vivimos* esa injusticia en una experiencia emotiva originaria. En otras palabras, la emoción no solo expresa un juicio sobre el mundo, sino que es una forma en que el mundo mismo se nos presenta como significativo.

Este matiz es importante para comprender la especificidad fenomenológica del enfoque de Crespo. Su análisis apunta a la estructura pre-reflexiva de la experiencia emotiva, a aquello que ocurre en la conciencia antes de que podamos formular un juicio explícito sobre lo que sentimos. Así lo subraya el filósofo toledano:

De este modo, toda la alegría no procedería exclusivamente del objeto valioso, sino también de esta suerte de disposición afectiva. Esto último parece estar en conexión con el fenómeno que podríamos denominar “coloración afectiva” o con Antonio Ziri6n “resplandor de la afectividad”, el cual parece tan característico de la intencionalidad emotiva. Esta intencionalidad emotiva se caracteriza por tener diferentes grados de vivacidad o, (...) “luminosidad”. (Crespo, 2012, pp.48-49).

Este carácter pre-judicativo de la emoción es lo que permite a la fenomenología describir c6mo la conciencia se constituye en su apertura al mundo no solo desde el pensar, sino tambi6n desde el sentir. De este modo, la conciencia emotiva aparece como una instancia estructural de la subjetividad encarnada. Las emociones no son a6adidos contingentes a una conciencia racional supuestamente neutra, sino modos fundamentales del estar-en-el-mundo. En este sentido, Crespo sigue a autores como Max Scheler, quien afirm6 que los valores se

“intuyen emocionalmente”, y que las emociones no son reacciones psicofísicas, sino actos que captan el orden del valor.

Volviendo al caso de la ira, esta no puede comprenderse como un mero impulso instintivo o una alteración patológica del ánimo, sino como una forma específica de conciencia emotiva en la que el mundo se da como injusto, ofensivo, perturbador del orden moral. Así, antes de emitir un juicio moral o racional sobre la injusticia, el sujeto ya ha experimentado esta como un quiebre del sentido, como una alteración en el modo habitual en que el mundo aparece. Esta idea será desarrollada con mayor profundidad aquí mismo en las secciones siguientes, pero ya desde aquí puede advertirse que la ira, desde el punto de vista de Crespo, posee una estructura intencional que la convierte en una emoción dotada de sentido y de apertura hacia el otro.

Esta primera aproximación fenomenológica a la conciencia emotiva permite establecer un marco conceptual que desborda los límites de la psicología o la moral racionalista. Al concebir las emociones como modos intencionales de aparecer del mundo, Crespo devuelve a la afectividad su dignidad filosófica. En contraste, Nussbaum ofrece un marco complementario, donde las emociones pueden ser juzgadas por su coherencia racional y por su contribución a la vida ética. Mientras que Nussbaum acentúa la capacidad de las emociones para expresar creencias racionales evaluables, Crespo subraya su carácter originario, vivencial y encarnado. El diálogo entre ambos enfoques se revela, por tanto, no como una oposición, sino como una articulación fecunda que permite comprender la complejidad de la conciencia emotiva y de la ira como experiencia significativa.

### **3.3. La estructura intencional de las emociones en Crespo**

El análisis fenomenológico que Mariano Crespo realiza de la afectividad no se limita a describir las emociones como formas de aparición del mundo, sino que se esfuerza por mostrar que estas poseen una estructura intencional compleja, esto es, una forma específica de dirigirse hacia un objeto, mediada por una experiencia valorativa que constituye su sentido. En este marco, la ira se revela como un tipo de conciencia en la que el mundo se da como injusto, como lesionado en su orden moral, y esta percepción —lejos de ser meramente

reactiva o irracional— implica una apertura originaria del sujeto hacia los valores que configuran su horizonte ético y afectivo.

Como señala Crespo:

Los actos emotivos (...) están referidos a actos objetivantes en un doble respecto. Por un lado, se refieren a actos representativos en la forma de percepciones y representaciones y, por otro, se refieren a actos judicativos. Dicho más sencillamente, antes de poder referirme valorativamente a un objeto o a un estado de cosas, uno u otro han de serme dados en una representación o en un juicio. Por su parte, Scheler considera que no es necesario suponer que los objetivos de las tendencias no están representados ni juzgados de ningún modo. No son precisos, pues, actos intelectivos que estén en la base de las tendencias a los valores. Estos están dados en la tendencia misma. (Crespo, 2012, p. 37).

La triple dimensión —dirección, motivación, revelación— permite comprender que las emociones, y en particular la ira, no son reacciones internas desconectadas del mundo, sino formas en que el sujeto se encuentra afectivamente situado ante situaciones, personas o eventos que interpelan su sistema de valores. Así, la ira no es simplemente un “estado de ánimo” pasajero, sino una forma estructurada de experiencia que denuncia una disrupción ética, un desequilibrio valorativo percibido como intolerable. Tal como lo indica Crespo más adelante:

Toda disposición de ánimo tiene una dirección concreta, a saber, no "va" del objeto al sujeto, sino de este a aquel. (...). Continuamente nos dirigimos desde la centralidad de nuestro yo a las personas y objetos que nos rodean, con disposiciones de ánimo positivas o negativas. Estas presentan una amplia gama de matices que van desde el amor, la amistad y la benevolencia hasta la hostilidad, el menosprecio y el odio (Crespo, 2012, p. 55).

Este punto es decisivo: la ira no se dirige a cualquier cosa, sino a un daño experimentado como moralmente significativo. Y este daño no es primero racionalizado y luego sentido; más bien, es vivido de manera inmediata como desajuste entre lo que *debería ser* y lo que *es*. La estructura intencional de la ira, entonces, se articula en torno a un objeto (el agente de la ofensa), una base valorativa (la justicia vulnerada) y una experiencia subjetiva de lesión moral.

Esta estructura puede representarse, en términos fenomenológicos, como una constitución afectiva del sentido de injusticia. En otras palabras, no es que el sujeto primero piense que algo es injusto y luego reaccione emocionalmente, sino que es en la emoción misma donde la injusticia se *manifiesta*. Así, la ira funciona como una modalidad primaria de aprehensión del mal moral, con anterioridad a su tematización racional o discursiva. En este aspecto, Crespo se inscribe en una tradición fenomenológica que incluye a autores como Scheler y von Hildebrand, quienes sostienen que las emociones tienen capacidad de captar valores — positivos o negativos— de modo originario.

Ahora bien, al confrontar esta concepción con la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum, se advierte una afinidad de fondo, pero también una diferencia metodológica. Como es sabido, Nussbaum insiste en que las emociones y como lo hemos visto en los capítulos anteriores, son portadoras de juicios evaluativos:

[...] algunas emociones tienden más bien a establecer fronteras bien demarcadas en torno al yo, aislándolo de cualquier contaminación procedente de objetos externos. (...) Bien es verdad que hacer juicios evaluativos sobre la importancia de objetos incontrolados para el propio florecimiento de la persona” (Nussbaum, 2008, p.338).

En el caso de la ira, la filósofa neoyorkina, sostiene que esta se basa en tres componentes evaluativos fundamentales: a) la creencia de que se ha producido un daño; b) que el daño es injusto; y c) que el daño merece una respuesta retributiva o correctiva (Nussbaum, 2018).

Desde esta perspectiva, la ira tiene un contenido proposicional que puede ser analizado y sometido a juicio racional. Esto permite, según Nussbaum, que las emociones sean objeto de crítica y deliberación, y que puedan transformarse éticamente. Sin embargo, esta aproximación tiende a dejar en segundo plano la estructura vivida de la emoción, su carácter encarnado e intersubjetivo, que para Crespo es irreductible a sus componentes cognitivos.

Es precisamente en este punto donde la fenomenología aporta una capa de análisis más honda. Crespo subraya que no todo en la emoción es capturable por el juicio proposicional; hay en ella un modo de aparecer del mundo que excede la enunciación de creencias. La ira, por ejemplo, no se limita a la afirmación “he sido tratado injustamente”, sino que se manifiesta como una forma de estar afectivamente afectado por esa injusticia, como una vivencia que atraviesa al sujeto en su corporeidad, su temporalidad y su apertura al otro.

Crespo lo formula así: “Ahora bien, si esta ‘mirada’ o ‘actitud’ fenomenológica se atiende, ante todo, a lo dado en la experiencia, (...) no difiere del modo de proceder de las ciencias positivas, las cuales describen determinadas ‘parcelas’ de la realidad” (Crespo, 2012, p. 51). Como vemos, las emociones nos brindan las herramientas para reconocernos en el mundo.

Desde esta concepción, la ira implica una transformación del horizonte de sentido. El mundo ya no se muestra como familiar o armonioso, sino como amenazante, injusto, perturbador. El otro no aparece como un igual, sino como un ofensor, como alguien que ha roto las reglas del juego moral. Y el yo no se experimenta como neutro, sino como herido, afectado, llamado a responder. En suma, la ira configura un nuevo modo de aparecer del mundo, que reestructura la totalidad de la experiencia vivida.

Este análisis permite comprender la profundidad de la propuesta de Crespo: la estructura intencional de la emoción no se reduce a una orientación hacia un objeto, sino que implica una reconfiguración total del campo de la experiencia. En otras palabras, la intencionalidad afectiva no solo nos dirige a algo, sino que transforma el modo en que el mundo nos aparece. Y es en esta transformación donde se da el sentido ético de la emoción.

En este contexto, resulta esclarecedor confrontar esta fenomenología con una de las tensiones más significativas en el pensamiento de Nussbaum: su tendencia a normativizar las

emociones, es decir, a evaluarlas en función de su racionalidad, coherencia y utilidad para la vida ética. En *La ira y el perdón* (2018), por ejemplo, Nussbaum (2018) argumenta que la ira es una emoción que, aunque comprensible, suele estar fundada en un deseo de venganza que es contraproducente para la justicia y la reconciliación. Por ello, propone su sustitución por formas de generosidad o compasión transicional.

Pero si seguimos a Crespo, esta evaluación normativa de la ira puede resultar prematura, pues parte de una abstracción que olvida la textura vivencial de la emoción. Antes de decidir si la ira debe ser superada o transformada, conviene atender a cómo ella se da en la conciencia, cómo articula la relación entre el yo, el otro y el mundo. Solo desde una descripción atenta de esta estructura puede determinarse el valor ético de la emoción. Como señala Crespo (2012) antes de externar un juicio moral sobre una emoción, debemos comprender cómo se constituye, como forma de experiencia vivida, de esta manera, evitaremos caer en una racionalización abstracta que desconozca su sentido original.

En este sentido, la fenomenología no contradice el proyecto normativo de Nussbaum, sino que lo complementa y lo fundamenta. Solo desde una descripción precisa de la estructura intencional de la ira —en tanto vivencia que revela una injusticia— se puede decidir si esta emoción debe ser alimentada, reprimida o transformada. La ética requiere de la fenomenología para no volverse formalista; la fenomenología requiere de la ética para no quedar en la descripción neutra.

Por lo anterior, la concepción de Crespo sobre la estructura intencional de las emociones aporta un marco teórico que enriquece y problematiza la teoría cognitivo-evaluadora de Nussbaum. Mientras que Nussbaum privilegia la evaluación racional de las emociones como formas de juicio, Crespo insiste en su carácter vivido, encarnado y constitutivo del sentido. Esta diferencia no es excluyente, sino complementaria: ambas perspectivas permiten comprender la ira como una forma compleja de conciencia, que articula emoción, valor, cuerpo y razón en una experiencia integral del sujeto ante el mundo.

### **3.4. La vivencia de la injusticia: la ira como conciencia valorativa**

*La fenomenología de la conciencia emotiva*, tal como la desarrolla Mariano Crespo, permite comprender a la ira no como una explosión afectiva ciega o simplemente como una creencia evaluativa, sino como una vivencia moralmente estructurada. Desde esta perspectiva, la ira aparece como un fenómeno que da cuenta de una experiencia subjetiva de injusticia, es decir, de un modo específico en que el mundo se presenta como dañado, trastocado o alterado en su orden axiológico. Lejos de tratarse de una mera respuesta psicofísica, la ira se manifiesta como una forma de revelación afectiva del mal, una reacción en la que el sujeto se siente violentado en su dignidad, ultrajado en sus expectativas morales, o lesionado en su pertenencia al mundo común.

Nussbaum expresa esta idea con notable claridad: “la ira es, como ya he sugerido, un esfuerzo valioso por medir el propio control y por reafirmar la integridad de un yo dañado.” (Nussbaum, 2008, p. 241).

Esta formulación revela el carácter profundamente normativo de la emoción: no toda alteración del estado de cosas da lugar a la ira, sino sólo aquellas que el sujeto reconoce como una transgresión significativa de lo justo. Así, la ira presupone una estructura axiológica previa, una especie de trasfondo ético desde el cual ciertos actos o situaciones emergen como agravios. El sujeto no se enoja simplemente porque algo lo afecta, sino porque experimenta ese algo como una injusticia, como una violación a un valor que considera vinculante.

En este sentido, la ira funciona como una forma de conciencia valorativa, esto es, como un modo de hacer patente lo injusto, lo intolerable, lo que no debería haber sucedido. El mundo se da, en la vivencia iracunda, no como neutral o meramente desagradable, sino como moralmente torcido, como una realidad que ha perdido su legitimidad ante los ojos del sujeto. Tal como lo señala Nussbaum: “[...]si habían de evitar la conclusión estoica de que las emociones siempre ofrecen una mala guía y deberían eliminarse, en la medida de lo posible, de la vida ética buena” (Nussbaum, 2008, p. 761).

Esta idea es central. La ira no surge en el vacío, sino dentro de una comunidad de sentido, en la cual ciertos valores —como la justicia, el respeto, la dignidad— son asumidos como

comunes. En la medida en que el sujeto experimenta una ofensa, lo que se quiebra no es solo su interioridad emocional, sino la estructura misma de ese orden intersubjetivo que sostiene el vínculo con el otro. Por eso la ira no es solo individual, sino que también tiene una dimensión colectiva, incluso política, pues señala una fractura en el tejido normativo que hace posible la convivencia.

Ahora bien, si la ira es, en este sentido, una forma de conciencia valorativa, se plantea inmediatamente la cuestión de su legitimidad ética. ¿Es siempre justificable en tanto revela una injusticia? ¿O puede conducir a distorsiones o malentendidos morales? La fenomenología de Crespo no se pronuncia directamente sobre la justificación o no de la ira en términos normativos, pero sí proporciona los elementos para abordar esta cuestión. Y lo hace en una clave que difiere del enfoque de Martha Nussbaum, aunque no necesariamente lo contradice.

Como se ha expuesto, Nussbaum sostiene que la ira es una emoción compleja que puede incluir elementos racionales y evaluativos, pero cuya estructura tiende a desbordarse hacia la retribución vengativa, lo que la vuelve, en muchas ocasiones, contraproducente para la justicia. En *La ira y el perdón*, la filósofa, distingue entre la ira retributiva (fundada en el deseo de hacer sufrir al ofensor) y una ira “transicional” o racionalmente transformada, que conserva la conciencia de la injusticia, pero busca alternativas constructivas de respuesta:

En cuanto al daño injusto: aun si experimentamos frustración cuando alguien nos daña sin querer, sólo sentimos ira cuando creemos (sea cierto o falso) que una persona o personas infligieron el daño de un modo tal que fue ilegítimo o injusto. (Nussbaum, 2018, p. 36).

Desde esta perspectiva, la ira sólo es aceptable si se purifica de su componente retributivo y se orienta hacia la justicia restaurativa. Pero este juicio normativo presupone una capacidad de distanciamiento racional que no siempre está presente en la vivencia emocional inmediata.

En cambio, Crespo no parte de una normatividad impuesta desde fuera, sino que intenta describir la textura vivida de la ira en cuanto aparece como experiencia moral primaria. Es decir, su interés no está en suprimir la ira por irracional, sino en comprender su sentido como revelación del mal moral.

Por eso, se sostiene que la injusticia no es un ‘error cognitivo’, sino una vivencia que puede orientar la acción moral. Antes de poner juicios a la ira debemos entender lo que esta nos brinda o lo que esta nos muestra (Nussbaum, 2018)

Aquí se produce un giro fundamental respecto del pensamiento normativo moderno: el juicio no precede a la emoción, sino que brota de ella. La ira se convierte en una especie de intuición afectiva del mal, que reclama una respuesta ética pero no puede ser reducida a un mero impulso. En este sentido, la fenomenología de la ira recupera su dimensión epistémica: no sólo sentimos que algo está mal, sino que *sabemos* algo a través de ese sentir. La ira, entonces, no es una opacidad que deba disiparse con la razón, sino una forma de conocimiento que debe ser escuchada, elaborada y eventualmente transformada.

Este enfoque permite cuestionar ciertos presupuestos de la teoría cognitivo-evaluadora. Si bien Nussbaum reconoce el valor epistémico de las emociones en cuanto juicios, tiende a desestimar la riqueza de su vivencia pre-reflexiva. Por ejemplo, su propuesta de sustituir la ira por formas de compasión racional o por el llamado “amor generoso” puede parecer, desde la óptica fenomenológica, como una respuesta ética deseable pero que no siempre toma en cuenta la necesidad de atravesar la emoción en su dimensión vivida. Crespo, por el contrario, sugiere que la ira es a veces irrenunciable, no porque sea moralmente superior, sino porque constituye un momento estructural de la conciencia herida, pues no enojarse sería una forma de insensibilidad, podríamos mencionar, insensibilidad moral pues se trataría de una indiferencia ante la injusticia (Crespo, 2012).

Esta afirmación tiene implicaciones ético-políticas cruciales. En contextos de opresión, exclusión o violencia sistemática, la ira puede ser una forma de resistencia moral, una señal de que algo está radicalmente mal. La denuncia emocional de la injusticia, aunque no se exprese aún en términos racionales o jurídicos, contiene ya una verdad ética que debe ser escuchada. Aquí se abre un campo de diálogo fecundo con los debates contemporáneos sobre

la ira política, en los que diversas corrientes del feminismo, el antirracismo o el pensamiento decolonial han reivindicado la emoción como vehículo de transformación social.

En este contexto, la propuesta de Nussbaum podría parecer insuficiente si se limita a contener la ira en nombre de la razón. Aunque ella reconoce la necesidad de una respuesta moral ante la injusticia, tiende a desconfiar de las emociones que no han sido filtradas por un proceso racional deliberativo. Sin embargo, como lo muestra Crespo, tal racionalización puede producir un empobrecimiento del sentido ético originario que la emoción encierra. En este punto, se vuelve indispensable una filosofía que no solo evalúe las emociones, sino que las escuche en su dimensión de experiencia.

En resumen, la ira como conciencia valorativa es, en Crespo, una forma específica de darse del mundo desde la percepción afectiva de la injusticia. Esta vivencia no es reducible a un juicio cognitivo ni a una descarga emocional, sino que se articula como una forma de experiencia que estructura la relación entre el sujeto, el otro y el mundo en un horizonte ético compartido. En contraste con Nussbaum, que pone el acento en la transformación racional de la emoción, Crespo subraya la necesidad de comprender su sentido vivencial como punto de partida para cualquier elaboración ética. Solo a partir de esta escucha fenomenológica es posible formular una ética de la ira que no niegue su legitimidad epistémica, sino que la integre en una praxis orientada a la justicia.

### **3.5. Cuerpo, mundo y alteridad en la estructura de la ira**

Una de las contribuciones más significativas de la fenomenología contemporánea al estudio de las emociones consiste en su insistencia en que la conciencia afectiva está encarnada, situada y constituida por relaciones con el mundo y con los otros. En este horizonte, Mariano Crespo no concibe a la ira —ni a ninguna otra emoción— como un fenómeno meramente mental o como un estado subjetivo aislado, sino como una forma estructural de experiencia que involucra al cuerpo, se despliega en un mundo intersubjetivo y configura nuestra relación con los demás. La ira, por tanto, no es un hecho interior que sucede en el alma, sino un modo de habitar corporalmente un mundo que aparece cargado de significación moral.

Crespo (2012) expresa que la afectividad no es un dato meramente interno, la afectividad articula nuestra inserción en un mundo compartido con otros. Las emociones son modos de estar en el mundo, y en ese sentido, están profundamente encarnadas. Esta afirmación contiene una reorientación radical del enfoque filosófico tradicional: en lugar de suponer que el cuerpo es un simple soporte pasivo de las emociones o que estas se producen en una interioridad escindida del mundo, Crespo —siguiendo la estela de autores como Merleau-Ponty, Scheler y Stein— sostiene que el cuerpo es la condición de posibilidad misma del afecto, es decir, el lugar desde donde el mundo se nos da como valioso, amenazante, acogedor o injusto. Así, el cuerpo no es solo un vehículo de la emoción, sino que está estructuralmente implicado en su constitución.

Esto resulta especialmente claro en el caso de la ira. Como emoción situada, la ira se siente en el cuerpo —en la tensión de los músculos, en el calor del rostro, en el ritmo alterado de la respiración— pero no de modo puramente fisiológico, sino como expresión de una experiencia vivida que implica la percepción de una injusticia. En otras palabras, la ira encarna el mundo como inaceptable, como moralmente inadmisibles, y esta encarnación afecta simultáneamente la percepción, la acción, la palabra y la relación con los demás.

“La ira contra el perpetrador y sería sorprendente si la mayoría de las víctimas no pasaran por un periodo de ira acompañado por el deseo de que el ofensor sufriera o de hacerle algún tipo de mal.” (Nussbaum, 2018, p. 221).

Aquí se revela un aspecto esencial: la ira es siempre ira ante alguien. No se trata de una emoción anónima, sino de una forma de aparecer del otro como amenaza, como fuente de daño o como negación de nuestra dignidad. Esta configuración del otro en la ira implica una alteración profunda en la estructura de la alteridad: el otro, que podía ser hasta entonces un interlocutor, un igual o incluso un indiferente, pasa a ocupar el lugar del enemigo moral, del infractor, del que ha roto el pacto ético que permite el reconocimiento mutuo.

La fenomenología de Crespo permite, en este punto, ir más allá de las descripciones meramente psicológicas o normativas. La ira no es únicamente un fenómeno reactivo frente a una ofensa, sino que reestructura el modo en que se da la intersubjetividad: altera la relación entre el yo y el tú, y revela la fragilidad de los lazos que sostienen la vida compartida. En

otras palabras, la ira es una emoción que no sólo señala un daño, sino que también denuncia una ruptura en la comunidad de sentido, un quiebre en el tejido ético que une a los individuos.

Desde esta perspectiva, la corporalidad de la ira no puede reducirse a su dimensión biológica. El cuerpo afectado por la ira no es una máquina que responde a estímulos, sino un cuerpo sentido, un cuerpo que padece, interpreta, reacciona y comunica. Como dice Crespo la afectividad encarnada es el lugar donde se entrecruzan la subjetividad, el mundo y el otro. En la ira, este entrecruzamiento se manifiesta con una intensidad particular, pues implica una tensión entre el sentido vivido del daño y la exigencia de su reparación.

Esto implica que la ira no se limita a señalar lo negativo, sino que está también orientada —aunque sea implícitamente— a una forma de justicia. La ira clama, exige, interpela: no se conforma con la constatación del daño, sino que convoca al restablecimiento de un orden quebrantado. Es aquí donde Crespo conecta la ira con una dimensión normativa profunda, que no proviene de un juicio racional explícito, sino de la propia estructura del afecto como exposición ética al otro.

Este punto permite un diálogo más fino con la teoría de Martha Nussbaum. Como se ha señalado, ella considera que la ira contiene un componente evaluativo que, si se depura de su tendencia retributiva, puede orientar la acción hacia fines morales. Sin embargo, Nussbaum mantiene cierta distancia respecto de las dimensiones afectivo-corporales de la emoción, lo cual se traduce en una cierta tendencia a la formalización racional del fenómeno. Su propuesta apunta a transformar la ira en una forma de compasión o generosidad racionalmente motivada, capaz de superar la violencia implícita del deseo de venganza.

No obstante, desde el enfoque de Crespo, esta purificación de la emoción puede representar una pérdida de sentido. Porque lo que la ira muestra no es solo un juicio sobre un daño, sino una vivencia corporalmente atravesada de injusticia, que configura la totalidad de la experiencia del sujeto. Ignorar esta dimensión puede conducir a una racionalización excesiva, que desconozca el carácter estructural de la emoción como forma de aparecer del mundo. Tal como lo sugiere Crespo (2012) el intento de racionalizar las emociones sin atender a su estructura vivida puede conducir a una ética desencarnada, incapaz de captar la profundidad de los afectos como lugares de apertura hacia la alteridad y el sentido.

Este pasaje señala una crítica implícita a los modelos éticos que se desentienden del cuerpo, que olvidan que la justicia no se piensa solamente, sino que también se siente, que la injusticia no es sólo un concepto abstracto, sino una herida vivida, un dolor encarnado que exige reparación. En este sentido, la ira, lejos de ser un obstáculo para la razón, es una forma sensible de inscripción del mal en el cuerpo y en el mundo, una expresión de nuestra vulnerabilidad ética.

De aquí se sigue una consecuencia teórica relevante: no puede haber una ética afectiva sin una antropología filosófica encarnada. Cuerpo, mundo y alteridad no son elementos externos a la moralidad, sino sus condiciones de posibilidad. Las emociones, y en particular la ira, nos lo recuerdan de forma radical: ellas nos sitúan en el mundo como seres implicados, expuestos, afectados, llamados a responder.

En conclusión, la fenomenología de Crespo ofrece una comprensión de la ira como una emoción encarnada e intersubjetiva, en la que se articula la percepción del otro como injusto, la experiencia corporal del agravio y la exigencia ética de reparación. Esta estructura no puede ser reducida a juicios cognitivos, como propone Nussbaum, aunque sí puede —y debe— entrar en diálogo con ellos. El reto filosófico consiste, entonces, en pensar la ira como un fenómeno integral: no solo como una emoción evaluable moralmente, sino como una forma encarnada de conciencia que nos abre, con toda su fuerza y ambivalencia, al clamor de la justicia.

### **3.6. La dimensión epistémica y normativa de la ira: saber emocional y exigencia ética**

El análisis fenomenológico de la ira, tal como lo propone Mariano Crespo, culmina en una afirmación de profundo calado filosófico: la emoción no sólo revela algo sobre el sujeto que la padece, sino que revela algo sobre el mundo mismo. La ira, entonces, no es únicamente una vivencia privada, sino una forma de saber afectivo, una modalidad de acceso a la realidad en su dimensión moral. A través de la ira, el mundo se presenta como injusto, y este modo de aparición posee una verdad que no es meramente subjetiva o contingente, sino fundada en la estructura de la experiencia intersubjetiva.

Esta tesis puede parecer contraintuitiva en una tradición filosófica que ha tendido a oponer conocimiento y emoción, o que ha reservado la verdad al juicio racional, excluyendo el sentir como fuente legítima de saber. Sin embargo, desde la fenomenología, esta dicotomía resulta insostenible. La experiencia afectiva no es opaca ni ciega, sino que constituye una modalidad originaria de aprehensión de sentido. De hecho, para Crespo —en sintonía con Max Scheler y Edith Stein— las emociones tienen un papel revelador: no sólo nos afectan, sino que nos informan sobre los valores que estructuran nuestra vida, nuestras relaciones y nuestro mundo.

En el caso de la ira, esto se manifiesta de manera especialmente intensa. Cuando el sujeto se enoja, no simplemente reacciona, sino que da testimonio —desde su corporeidad y su conciencia— de que algo ha sucedido que rompe con sus expectativas morales. Y este testimonio tiene un contenido epistémico: expresa una verdad sobre el mundo, una verdad que, si bien es siempre situada y subjetiva, puede ser compartida, discutida y reconocida por otros. En este punto, la ira cumple una función de diagnóstico moral: señala una disfunción en el orden ético de la convivencia, denuncia una lesión en los vínculos de respeto y reciprocidad.

Desde este marco, Crespo (2012) introduce la idea clave de que la función epistémica de la ira radica en que ella no sólo registra el agravio, sino que lo muestra como intolerable, es decir, como algo que no puede ser moralmente aceptado.

Este pasaje articula dos dimensiones fundamentales de la emoción: su capacidad para revelar valores (dimensión epistémica) y su exigencia de transformación (dimensión normativa). En otras palabras, la ira no sólo nos hace ver que algo anda mal, sino que nos impulsa a hacer algo al respecto. La vivencia de la injusticia se transforma así en una interpelación ética, en una llamada a la acción que no puede ser ignorada sin traicionar el sentido originario de la emoción.

Aquí la fenomenología de Crespo establece un puente con la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum, aunque lo recorre desde otra dirección. Como ya se ha visto, Nussbaum (2018) sostiene que las emociones son portadoras de juicios valorativos y que, por tanto, pueden ser objeto de deliberación moral. La ira, en particular, implica una evaluación de que se ha producido una ofensa grave, que el ofensor merece algún tipo de represalia o corrección,

y que la dignidad del sujeto ha sido vulnerada. Sin embargo, Nussbaum —fiel a su vocación normativa— subraya que esta respuesta emocional debe ser transformada racionalmente para evitar caer en deseos de venganza o en resentimientos paralizantes.

Así lo señala:

Con frecuencia la ira puede estar *bien fundada*: con este término me refiero a que todos sus elementos son correctos a excepción del deseo de venganza. En verdad ocurrió un acto injusto, el perpetrador en verdad cometió el acto y éste es tan importante como piensa la persona que experimenta ira. Por el contrario, la repugnancia está cargada de una fantasía desde el inicio. (Nussbaum, 2018, p. 71).

Esta posición —profundamente aristotélica en su raíz, probablemente por la deuda teórica de Nussbaum que observamos en el capítulo uno— tiene un propósito ético legítimo: impedir que la emoción derive en violencia o rencor estéril. No obstante, Crespo advertiría que el riesgo de esta “reconfiguración” es que pierda de vista lo que la ira revela en su vivencia inmediata. Es decir, que al querer civilizar o corregir la emoción, se suprima su contenido epistémico original. En este sentido, la crítica no se dirige al intento de transformar la ira en virtud, sino al modo en que a veces se olvida su carácter originario como revelación del mal.

Por eso Crespo (2012) insiste, antes de decidir qué hacer con la ira, es preciso atender a lo que ella nos muestra. Sólo así podremos comprender por qué suprimirla sin más podría significar silenciar la verdad del sufrimiento que la ha originado.

Desde esta perspectiva, Nussbaum podría parecer excesivamente cautelosa, incluso inhibidora, al querer reemplazar la ira por otras emociones más “constructivas”. Crespo, en cambio, se muestra más dispuesto a aceptar la ira en su ambivalencia: sabe que puede ser peligrosa, pero también sabe que suprimirla indiscriminadamente puede ser moralmente insensible. La clave, para él, no está en desechar la emoción, sino en escuchar su verdad y decidir éticamente desde ella, no contra ella.

En este sentido, se puede plantear una síntesis final entre ambas posiciones: la ira es una forma de conocimiento afectivo del mal que, al mismo tiempo, exige una elaboración racional para no convertirse en destructiva. Crespo pone el acento en la revelación emocional, Nussbaum en la transformación ética. El diálogo entre ambos permite concebir una ética de la ira que no se limite a juzgar su racionalidad, sino que parta de su vivencia como fuente legítima de verdad y como impulso ético fundado.

En suma, la ira posee tanto una dimensión epistémica, en cuanto da acceso a un tipo de verdad moral encarnada, como una dimensión normativa, en cuanto exige una respuesta a lo injusto. La fenomenología de Crespo recupera esta doble estructura a través de un enfoque que considera la emoción como vivencia situada, corporal, intencional y abierta al otro. En contraste, la teoría cognitivo-evaluadora de Nussbaum enfatiza el juicio racional que subyace a la emoción y su potencial de transformación ética. Ambos enfoques, lejos de excluirse, se enriquecen mutuamente cuando se los articula desde una comprensión profunda de la conciencia emotiva como forma integral de sentido, acción y justicia.

### **3.7. Hacia una comprensión integral de la ira: entre experiencia vivida y juicio ético**

El recorrido filosófico realizado en este capítulo ha mostrado que la ira, lejos de ser una mera descarga emocional o una disfunción moral, puede comprenderse como una forma estructurada de conciencia emotiva, en la que convergen dimensiones afectivas, epistémicas, corporales y normativas. Esta comprensión ha sido elaborada a partir del diálogo crítico entre la fenomenología de Mariano Crespo y la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum. En esta sección final, propondré una articulación sistemática de ambas perspectivas, con el objetivo de consolidar una comprensión integral de la ira como fenómeno filosóficamente relevante en la vida ética y política contemporánea.

Desde el análisis fenomenológico, Crespo (2012) ha demostrado que las emociones —y en particular la ira— no son simples respuestas automáticas a estímulos externos, sino modos intencionales de aparecer del mundo. La ira se presenta, entonces, como una vivencia en la que el sujeto se experimenta afectado por una situación vivida como injusta, y esta vivencia incluye una dimensión de saber, de reclamo y de apertura al otro. Es una forma de revelación afectiva del mal que no puede ser ignorada sin consecuencias éticas.

Esta tesis fenomenológica coincide parcialmente con la propuesta de Nussbaum (2018), quien sostiene que las emociones son formas de juicio evaluativo, dirigidas hacia objetos significativos para el florecimiento del sujeto. Pero mientras Nussbaum se centra en la estructura cognitiva de la emoción —en su contenido proposicional y en su susceptibilidad a evaluación racional—, Crespo se detiene en su estructura vivida, es decir, en el modo en que la emoción se encarna, se sitúa y se entrelaza con la apertura intersubjetiva.

Esta diferencia se torna evidente en la manera en que ambos autores se aproximan al problema de la transformación moral de la ira. Nussbaum (2018) insiste en la necesidad de superar el deseo de retribución, al que considera implícito en la estructura emocional de la ira, y propone su transfiguración en formas de generosidad o esperanza transformadora. Desde esta perspectiva, la emoción, si bien reveladora, debe ser corregida por la razón. Crespo, en cambio, subraya que antes de decidir qué hacer con la ira, hay que comprender lo que ella muestra, pues suprimirla sin más puede equivaler a silenciar el clamor moral que la origina.

Esta tensión no implica una incompatibilidad, sino una complementariedad fecunda. La fenomenología aporta una descripción precisa de cómo la ira aparece como vivencia significativa del daño, del desorden moral y del otro como ofensor; la teoría cognitiva permite evaluar racionalmente la adecuación de esa experiencia al contexto ético y político en que se inscribe. En otras palabras, la fenomenología permite captar el sentido originario de la ira, mientras que la teoría evaluativa proporciona los criterios para su elaboración moral.

De esta conjunción resulta una imagen compleja y matizada de la ira, que podemos articular en cuatro momentos fundamentales:

1. La ira como vivencia corporalmente sentida: la emoción se encarna en el cuerpo y modifica la experiencia del mundo y del otro. El rostro del ofensor, el tono de su voz, el peso de sus palabras, todo se reconfigura desde la afección sentida.
2. La ira como forma de intencionalidad afectiva: la emoción no es ciega, sino que está dirigida a un objeto moralmente calificado —una ofensa, una traición, una humillación— que aparece como intolerable desde el horizonte axiológico del sujeto.

3. La ira como saber emocional: a través de la ira se revela una verdad sobre el estado del mundo: algo está mal, algo ha fallado, algo necesita reparación. Este saber no es abstracto, sino vivido, corporal, situado.
4. La ira como exigencia ética: no basta con sentir el agravio; la ira impulsa al sujeto a responder, a reparar, a restituir el orden dañado. Esta exigencia puede derivar en venganza, pero también en justicia, reconciliación o transformación.

Este esquema permite reinterpretar la propuesta de Nussbaum a la luz de la fenomenología: su apuesta por una transformación racional de la ira no debe entenderse como una negación de su valor, sino como una forma de integrarla en una praxis moral deliberativa, capaz de discernir cuándo la ira es justa, cuándo debe ser contenida y cuándo debe convertirse en un motor de cambio ético-político. En este sentido, la teoría de Nussbaum puede beneficiarse del enfoque fenomenológico al reconocer que no se puede racionalizar éticamente lo que no se ha comprendido fenomenológicamente.

Por su parte, el enfoque de Crespo gana en densidad normativa al entrar en diálogo con Nussbaum: su fenomenología de la afectividad encuentra en la teoría evaluativa una forma de orientar la respuesta ética sin traicionar la verdad vivida de la emoción. Así, el juicio moral no elimina la emoción, sino que la prolonga en un horizonte de responsabilidad.

Este cruce entre experiencia vivida y juicio ético resulta especialmente relevante en contextos donde la ira ha sido sistemáticamente deslegitimada —por ejemplo, en los discursos políticos que tachan de irracional cualquier reclamo emocional de justicia—. Reconocer la ira como forma legítima de saber y de interpelación moral permite revalorizar su función crítica en el espacio público. La emoción ya no aparece como amenaza al orden, sino como señal de que el orden mismo puede haber perdido legitimidad.

En conclusión, el diálogo entre Crespo y Nussbaum permite concebir la ira no como un obstáculo a la razón o como un residuo irracional que debe ser eliminado, sino como una forma densa de conciencia afectiva, que revela el daño, interpela al otro y exige reparación. Comprender la ira exige atender tanto a su textura fenomenológica como a su potencial ético-transformador. Solo así se podrá desarrollar una ética contemporánea de los afectos que no ignore ni la fuerza del sentimiento ni la exigencia del juicio.

### **3.8. Conclusión: Estructura fenomenológica de la conciencia emotiva**

La reflexión desarrollada a lo largo de este capítulo ha tenido por objetivo iluminar la estructura de la conciencia emotiva, con especial atención a la vivencia de la ira como forma encarnada, situada y valorativa de acceso al mundo. Lejos de ser un mero estado afectivo espontáneo o un episodio psicológico desarticulado, la ira se ha revelado como una experiencia intencional que pone en juego la apertura del sujeto a los valores, al cuerpo, al mundo y a la alteridad. La fenomenología de Mariano Crespo, particularmente en su obra *El valor ético de la afectividad*, en diálogo crítico con la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum, ha permitido trazar un mapa complejo de esta emoción, integrando su dimensión vivida con su potencial ético y epistémico.

El punto de partida ha sido la comprensión de la conciencia emotiva como una forma estructurada de aparecer del mundo, donde lo afectivo no es mero acompañamiento de lo racional, sino una dimensión originaria de la experiencia. Siguiendo a Crespo, hemos visto que las emociones son formas intencionales en las que el mundo se nos da como valioso, problemático o injusto. En particular, la ira constituye una modalidad específica de esta intencionalidad, en la que el sujeto se siente dañado en su dignidad y vulnerado en su pertenencia a un mundo ético compartido. Esta configuración del mundo no es una ficción subjetiva, sino una forma encarnada de reconocimiento del mal, de denuncia de lo intolerable y de apertura a la exigencia de justicia.

En este marco, la ira ha aparecido como una forma de saber afectivo. No se trata simplemente de una perturbación que nubla el juicio, sino de una experiencia que revela una verdad ética sobre el mundo. Crespo ha insistido en que la ira puede ser, en determinadas circunstancias, una intuición moral legítima, una respuesta justificada ante la ruptura de un orden de sentido. En este sentido, el cuerpo, lejos de ser un obstáculo para la razón, se convierte en su condición de posibilidad, pues es en el cuerpo donde se inscriben las marcas del agravio, del desorden, de la indignación.

Esta fenomenología de la ira contrasta —y a la vez dialoga— con el enfoque de Martha Nussbaum, quien considera que las emociones son juicios evaluativos susceptibles de crítica y transformación racional. Nussbaum reconoce que la ira puede partir de una evaluación

válida del agravio, pero alerta contra su tendencia retributiva, proponiendo su transfiguración en emociones más constructivas como la esperanza o la generosidad racional. Si bien su crítica apunta a evitar el círculo estéril de la venganza, el análisis fenomenológico ha permitido advertir que dicha transformación no puede realizarse sin antes comprender la textura vivida de la emoción. Como sugiere Crespo, suprimir la ira sin atender a lo que revela sería despojarla de su fuerza moral y silenciar la verdad del daño sufrido.

Este contraste pone de relieve la necesidad de una filosofía de la afectividad que no escinda experiencia y razón, vivencia e interpretación. La conciencia emotiva no puede ser comprendida plenamente si se separa su dimensión fenomenológica de su articulación ética. El presente capítulo ha mostrado que tanto Crespo como Nussbaum ofrecen recursos conceptuales indispensables para esta integración: el primero, al describir con precisión el modo en que la ira se da en la experiencia encarnada e intersubjetiva; la segunda, al ofrecer herramientas para evaluar críticamente la función moral de dicha emoción en contextos normativos y políticos complejos.

El resultado de este diálogo puede formularse en términos de una comprensión ampliada de la ira como fenómeno filosófico. Se trata de una emoción que compromete al sujeto en su totalidad —cuerpo, pensamiento, historia, comunidad— y que expresa un clamor de justicia que no puede ser ignorado. En ella se conjugan la memoria del daño, la urgencia del reclamo y la apertura a una transformación ética. No toda ira es justa, pero toda ira verdadera exige ser escuchada, interpretada y elaborada.

Por ello, la conciencia emotiva debe ser concebida como una intersección entre sentimiento y juicio, entre pasividad y acción, entre encarnación e intencionalidad. Esta estructura no sólo explica la potencia moral de la ira, sino también su ambivalencia: puede fundar luchas por la dignidad o alimentar resentimientos paralizantes; puede ser el primer paso hacia la justicia o el último refugio del orgullo herido. Solo una filosofía que atienda simultáneamente a su experiencia vivida y a su horizonte normativo puede ofrecer una comprensión completa de su función en la vida ética y política contemporánea.

Concluimos, así, que la ira, en cuanto forma de conciencia emotiva, constituye un fenómeno profundamente humano, cuya riqueza ontológica y potencia ética no deben ser ni

patologizadas ni moralizadas apresuradamente. Más bien, como han mostrado Crespo y Nussbaum desde sus respectivas tradiciones, debe ser objeto de escucha, de análisis riguroso y de una respuesta ética que no la reduzca, sino que la eleve al rango de una emoción significativa y transformadora en la construcción de un mundo más justo.

#### **Capítulo 4: El tratamiento de Nussbaum en torno a la ira y sus alternativas en la generosidad y la justicia.**

Tras haber recorrido los fundamentos filosóficos que subyacen a la concepción contemporánea de la ira en el pensamiento de Martha Nussbaum (capítulo I), haber contrastado su teoría cognitivo-evaluadora con la fenomenología de los sentimientos hostiles de Aurel Kolnai (capítulo II), y haber profundizado en la estructura fenomenológica de la conciencia emotiva articulando su pensamiento con la ética de la afectividad de Mariano Crespo (capítulo III), este cuarto capítulo se propone examinar con detalle la propuesta normativa de Nussbaum respecto a la transformación de la ira y su superación en favor de disposiciones afectivas más constructivas como la generosidad, la compasión y el compromiso con la justicia.

En *La ira y el perdón* (2018), Nussbaum defiende la tesis de que, aunque la ira pueda parecer en un primer momento una respuesta legítima ante la injusticia, en última instancia constituye un obstáculo para la restauración ética de las relaciones y para el avance hacia una sociedad más justa. A través de un análisis filosófico y literario, Nussbaum sostiene que la ira se estructura, en la mayoría de los casos, como una emoción retributiva —una expectativa de sufrimiento hacia quien ha causado un daño— que, aun cuando se presenta como moralmente justificada, se enraíza en una lógica de reciprocidad negativa. Esta lógica es, para ella, incompatible con los ideales de justicia democrática, reconciliación y ciudadanía compasiva que deberían orientar nuestras prácticas sociales y políticas.

La lectura crítica desarrollada en los capítulos anteriores ha mostrado cómo la teoría de Nussbaum se distingue tanto del énfasis fenomenológico en la densidad afectiva de la ira (Kolnai), como de los enfoques que valoran su papel como manifestación encarnada de una experiencia moralmente significativa (Crespo 2012). Frente a la idea de que la ira sea simplemente una forma de dar sentido al agravio o de poner en evidencia el valor herido, Nussbaum introduce la posibilidad de una transformación racional del afecto hostil en formas más productivas de respuesta emocional. En este sentido, su propuesta se sitúa en una encrucijada entre el análisis descriptivo de la experiencia emocional y una orientación normativa que apuesta por su reconfiguración.

Este capítulo analizará, por tanto, las alternativas que Nussbaum propone a la ira, especialmente su defensa de la generosidad y de la justicia como disposiciones afectivas y racionales que pueden reemplazar el deseo de venganza por una orientación hacia la reparación, la dignidad y el bienestar común. Se examinarán los fundamentos filosóficos de su modelo, el papel del perdón no retributivo y su crítica a la noción de resentimiento como forma moralmente insostenible. Asimismo, se contrastará su propuesta con las implicaciones ético-afectivas discutidas en los capítulos anteriores, con el fin de evaluar en qué medida estas alternativas representan no sólo una negación de la ira, sino una transformación profunda de la vida afectiva en clave ética y política.

Al explorar estas alternativas, este capítulo busca cerrar el arco argumentativo de la presente investigación, mostrando cómo la filosofía de las emociones en Nussbaum no sólo ofrece un diagnóstico crítico de los sentimientos hostiles, sino también una propuesta concreta para su resignificación en el marco de una ética pública orientada a la equidad, la racionalidad y la esperanza.

#### **4.1. La estructura cognitiva de la ira y su raíz retributiva**

Martha Nussbaum, en su obra *La ira y el perdón* (2018), ofrece una crítica sistemática de la ira, centrándose en su estructura cognitiva y su raíz retributiva. Su enfoque se aparta radicalmente de la tradición que ha justificado esta emoción como una respuesta moral legítima frente a la injusticia, y propone en cambio una reconceptualización ética que permita superar su lógica dañina. En esta sección examinaremos detalladamente cómo Nussbaum describe la estructura interna de la ira y por qué la considera un obstáculo para la justicia.

Según Nussbaum, la ira no es una emoción puramente visceral o irracional, sino que implica una estructura cognitiva específica. Es decir, conlleva una evaluación o juicio sobre una ofensa percibida y la creencia de que ha ocurrido un daño que exige una forma de reparación. Más aún, en muchos casos esta reparación toma la forma de una expectativa de sufrimiento para el agresor, lo que Nussbaum identifica como una lógica retributiva.

“...la ira en el sentido en que la tradición filosófica la entiende: un movimiento hacia el exterior vengativo y esperanzado que busca el dolor del infractor *a causa* del dolor propio y *como un medio para aminorarlo o compensarlo*.” (Nussbaum, 2018, p. 43).

Esta afirmación muestra con claridad el punto de partida crítico de la autora: si bien la ira puede parecer una respuesta moralmente válida, su estructura implica una expectativa ilusoria de justicia basada en el castigo. Desde su perspectiva, esta expectativa distorsiona el objetivo moral que debería guiar nuestras respuestas afectivas ante la injusticia: la prevención del daño futuro y la restauración de relaciones sociales justas.

La concepción cognitiva de la emoción implica, en el análisis de Nussbaum, que la ira contiene proposiciones evaluativas: alguien me ha dañado; ese daño fue injusto; por lo tanto, debe sufrir. Esta tríada forma, según ella, la estructura fundamental de la mayoría de los episodios de ira. Lo problemático no es, entonces, que la ira surja de una evaluación, sino que dicha evaluación se oriente hacia una idea de justicia entendida como venganza o sufrimiento recíproco. Este componente retributivo, sostiene Nussbaum, es no sólo moralmente cuestionable, sino también políticamente destructivo.

“la idea de venganza es problemática en un sentido normativo y que la ira, por lo tanto, también lo es. Existen dos posibilidades: ya sea que la ira se enfoque en algún daño importante, como un asesinato o una violación, o que sólo se enfoque en la importancia del acto perjudicial para el estatus relativo de la víctima (...) En el primer caso, la idea de venganza no tiene sentido: infligir dolor sobre el infractor no elimina ni aborda de modo constructivo el daño de la víctima”. (Nussbaum, 2018, p. 32).

A través de esta crítica, Nussbaum se distancia tanto de concepciones tradicionales de la justicia como de algunas teorías contemporáneas que buscan justificar la ira como forma de autorrespeto o como señal de dignidad moral. Para ella, la verdadera restauración ética no puede basarse en una réplica del daño, sino en una transformación racional del afecto, que permita abrir horizontes éticos y políticos más constructivos.

Desde una perspectiva filosófica, la importancia de esta crítica radica en el desafío que plantea a la concepción punitiva de la moral. Nussbaum propone que una ética democrática debe abandonar la lógica de la reciprocidad negativa y desarrollar alternativas que promuevan la cooperación, la comprensión y la esperanza. El juicio moral, en lugar de apuntar al castigo del agresor, debería centrarse en la prevención del daño y la construcción de un orden más justo.

Este análisis también tiene implicaciones para el debate sobre la racionalidad de las emociones. Si la ira se basa en juicios evaluativos, entonces no es irracional por naturaleza. Sin embargo, Nussbaum señala que lo que puede y debe criticarse no es la racionalidad de la emoción en sí misma, sino el contenido y la finalidad de esos juicios. En otras palabras, su propuesta no es suprimir la evaluación moral que da lugar a la ira, sino reformularla desde parámetros éticos más fecundos.

Por ello, su crítica a la estructura retributiva de la ira es el punto de partida para una ética de las emociones que no niega su papel normativo, sino que lo reconduce hacia fines más racionales y justos. Esta ética no elimina la respuesta afectiva frente al mal, pero la reconfigura para que sirva al bien común en lugar de perpetuar ciclos de hostilidad.

En suma, para Nussbaum, la estructura cognitiva de la ira —centrada en la expectativa de sufrimiento del ofensor— es un impedimento para la justicia en contextos morales y políticos. Su crítica, basada en una lectura filosófica y humanista, invita a repensar las emociones no como impulsos que deban reprimirse, sino como juicios que pueden transformarse racionalmente.

#### **4.2. Crítica de Nussbaum a las concepciones aristotélicas y contemporáneas que justifican la ira**

La crítica que Martha Nussbaum dirige a la ira como forma retributiva de justicia no se limita a describir sus efectos perjudiciales, sino que se amplía hacia una revisión filosófica de aquellas tradiciones —tanto clásicas como contemporáneas— que han considerado la ira como una emoción legítima e incluso virtuosa. En esta sección se analizarán las objeciones

de Nussbaum a dos grandes vertientes: la perspectiva aristotélica, que sitúa la ira dentro de las virtudes éticas del individuo, y las posturas modernas que la vinculan con el respeto por la dignidad personal o colectiva.

En primer lugar, Nussbaum examina críticamente el tratamiento de la ira en *Ética Nicomáquea* de Aristóteles. Para el filósofo griego, la ira no sólo es inevitable, sino que puede ser justa si se experimenta en el momento adecuado, con la intensidad adecuada y hacia la persona adecuada. Aristóteles formula que:

“Respecto de la ira existe también un exceso, un defecto y un término medio; estas disposiciones no tienen prácticamente nombre; pero, ya que llamamos al término medio, apacible, llamaremos a la disposición intermedia apacibilidad; de los extremos, el que peca por exceso sea llamado iracundo, y su vicio iracundia; y el que peca por defecto, incapaz de ira, y el defecto, incapacidad de ira” (Aristóteles, 1985, 1108a5).

Esta concepción sitúa la ira en el marco de la virtud ética, como una respuesta regulada por la *mesótes* (justo medio), entre la apatía y la irascibilidad excesiva. Nussbaum, sin embargo, considera que este ideal aristotélico incurre en una peligrosa naturalización de la lógica retributiva. Según ella, incluso la versión moderada de la ira que defiende Aristóteles preserva una orientación hacia el castigo, lo que a largo plazo es incompatible con los ideales normativos de una democracia orientada por la compasión y la igualdad.

“Resulta más problemática, al menos en un inicio, la restricción de Aristóteles de “contra uno mismo o contra los que nos son próximos”: ciertamente podemos sentir ira cuando una causa o un principio que nos importa ha sido atacado injustamente o cuando un extraño es víctima de una agresión injusta” (Nussbaum, 2018, p. 37).

Además, Nussbaum señala que el enfoque aristotélico no contempla los contextos institucionales modernos en los que la ira puede ser explotada políticamente. La transformación de agravios individuales en discursos de odio colectivo demuestra los riesgos de legitimar esta emoción como una virtud.

Nussbaum no niega que la ira pueda nacer de una ofensa real ni que pueda motivar acciones de resistencia, pero rechaza que su valor radique en su capacidad para afirmar la dignidad a través del deseo de venganza. Esta concepción, según ella, perpetúa una dinámica violenta que refuerza la animosidad y la división social.

“En el proceso de defensa de estas proposiciones, reconozco una especie límite de ira que está libre de estos defectos; asimismo, describo —y recomiendo— una transición de la ira a un pensamiento constructivo en torno al bien futuro.” (Nussbaum, 2018, p. 32).

La filósofa estadounidense también argumenta que muchas veces estas concepciones pasan por alto el efecto corrosivo de la ira prolongada en la vida psíquica del individuo y en el tejido político. El resentimiento —una forma crónica de ira— tiende a convertirse en una barrera contra la empatía y la cooperación democrática.

Se puede comprender que, de acuerdo a Nussbaum, una ética que glorifica la ira corre el riesgo de justificar emocionalmente las represalias, oscureciendo el horizonte de reconciliación que toda sociedad pluralista necesita cultivar.

En síntesis, Nussbaum sostiene que ni la tradición aristotélica ni las concepciones contemporáneas que exaltan la ira como afirmación de la dignidad son adecuadas para una ética política comprometida con la justicia democrática. En ambas pervive una lógica retributiva que impide la construcción de vínculos sociales basados en la generosidad, el perdón y el reconocimiento mutuo.

### **4.3. La dimensión social y política de la ira: entre la reparación y la destrucción**

La crítica que Martha Nussbaum dirige a la ira no se detiene en su dimensión individual, sino que se extiende con contundencia al ámbito político y social. En *La ira y el perdón* (2018), la autora subraya que la ira, aunque a menudo surge de agravios legítimos, puede convertirse en una fuerza destructiva cuando se instala como reacción dominante en el espacio público. Nussbaum analiza el papel de la ira en contextos colectivos y sugiere caminos alternativos para canalizar las emociones morales hacia fines más justos y sostenibles.

Desde el inicio de su análisis, Nussbaum advierte que incluso en movimientos sociales bien intencionados, la ira puede transformarse en resentimiento colectivo o en una violencia justificada ideológicamente. En su opinión, cuando las comunidades agraviadas no elaboran sus demandas desde una perspectiva ética que mire al futuro, corren el riesgo de quedar atrapadas en una lógica de venganza que perpetúa el ciclo de agresión y victimización.

Afortunadamente, la infracción ocurre en un mundo en que existe un camino bien entendido al restablecimiento del tejido de la comunidad: “pedir y recibir perdón, hacer sacrificios, desagravio y castigo [...] tienen la importancia de un rito de reingreso a la unión (Nussbaum, 2018, p. 175).

La pensadora de Nueva York ejemplifica esta tensión con diversas situaciones, como los movimientos por los derechos civiles, los reclamos de justicia racial y de género, o las luchas de comunidades históricamente oprimidas. Nussbaum no niega la legitimidad del sufrimiento ni de la indignación moral, pero cuestiona que la ira deba ser la emoción principal que guíe estos procesos. Su argumento es que la emoción retributiva bloquea el desarrollo de respuestas racionales, cooperativas y transformadoras.

La ira parece desempeñar tres papeles valiosos. Primero, se ve como un indicador valioso de que los oprimidos reconocen el mal que se ha cometido en su contra. También parece una motivación necesaria para que

protesten y luchen contra la injusticia y para que le comuniquen al mundo la naturaleza de sus reclamos (Nussbaum, 2018, p. 282).

Esta advertencia no es menor. En sociedades fragmentadas, donde las heridas del pasado no han sido debidamente sanadas, la apelación a la ira puede parecer legítima, pero puede incubar respuestas que escalan en violencia, intolerancia y exclusión. El caso de movimientos sociales que derivan en polarización extrema, discursos de odio o resentimiento perpetuo, refuerza la tesis de Nussbaum: la ira, como guía emocional del cuerpo político, pone en riesgo la democracia.

Asimismo, la filósofa neoyorquina pone en duda la idea de que el castigo tiene un efecto restaurativo. En vez de curar, puede humillar y perpetuar el sufrimiento. Nussbaum argumenta que el derecho penal moderno debería orientarse hacia la rehabilitación y la prevención, más que hacia el castigo retributivo, lo que implica también un cambio en las emociones que subyacen a nuestra concepción de justicia.

“La sociedad tampoco debería aceptar la invitación a reintroducir castigos que se basen explícitamente en la humillación pública, que antes fueron muy comunes en la historia” (Nussbaum, 2018, p. 260).

Este diagnóstico se enmarca en una visión normativa más amplia, en la que Nussbaum defiende una ética pública guiada por emociones cultivadas —como la compasión, la esperanza y la generosidad— que puedan sustituir al deseo de venganza. A su juicio, solo una transformación emocional profunda puede acompañar el proyecto democrático hacia una justicia verdaderamente inclusiva.

En definitiva, la dimensión política de la ira, según Nussbaum, oscila entre dos polos: puede ser la chispa inicial de una protesta legítima, pero también puede degenerar en destrucción si no es reconducida hacia una ética de la reparación. Por ello, propone una reeducación emocional colectiva que permita responder a la injusticia con formas afectivas que promuevan el diálogo, el reconocimiento y la transformación institucional.

#### 4.4 La "Transición de Esperanza" como vía racional hacia el bien común

Frente a la lógica retributiva de la ira, Martha Nussbaum propone una alternativa ética y emocional que denomina la "Transición de Esperanza". Este concepto, que ocupa un lugar central en su obra *La ira y el perdón*, no es simplemente una recomendación emocional, sino una reconfiguración filosófica y normativa de nuestras respuestas afectivas ante la injusticia. En lugar de responder al daño con el deseo de castigo, Nussbaum sugiere reorientar nuestras energías hacia la prevención del sufrimiento futuro y la construcción de relaciones justas. Esta sección explora en profundidad el significado, los fundamentos filosóficos y las implicaciones ético-políticas de esta transición emocional propuesta por Nussbaum.

La *Transición de Esperanza* se presenta como una posibilidad racional de transformación emocional, una alternativa que rompe con la narrativa de la venganza sin ignorar el agravio sufrido. Nussbaum reconoce que la ira surge de un sentimiento genuino de daño y de la necesidad de justicia, pero insiste en que el modo de canalizar esa experiencia es crucial para su eficacia moral. La esperanza aparece entonces como una emoción orientada al futuro, que deja atrás el deseo de sufrimiento para centrarse en el bienestar común.

Este giro de la afectividad no implica, según Nussbaum, una negación del dolor ni una indiferencia ante la injusticia. Muy por el contrario, supone una respuesta reflexiva y ética que busca romper el ciclo de la reciprocidad negativa. La esperanza, en este sentido, no es ingenuidad, sino una forma de racionalidad emocional que proyecta una comunidad posible donde la justicia no depende del castigo, sino de la transformación institucional y personal.

Desde el punto de vista filosófico, la "Transición de Esperanza" se sitúa en la intersección entre la ética de las virtudes y una teoría de las emociones como formas de juicio. Como ha desarrollado Nussbaum en obras anteriores, especialmente en *Paisajes del pensamiento*, las emociones no son reacciones ciegas, sino evaluaciones sobre lo que es importante para el sujeto. En esta línea, la esperanza emerge como una emoción evaluativa que expresa una visión normativa del mundo: la creencia de que es posible construir un orden más justo.

Pronto queda fuera de la jugada, pues incluso el enfoque residual en el castigo del infractor pronto se considerará parte de un conjunto de proyectos para mejorar tanto a los infractores como a la sociedad; no es fácil considerar como ira la emoción que tiene esta meta: parecería ser más bien esperanza compasiva (Nussbaum, 2018, p. 50).

La “Transición de Esperanza” implica, por tanto, una crítica de la imaginación moral que sustenta la ira. Allí donde la ira desea la repetición del sufrimiento como forma de equilibrio, la esperanza introduce un cambio de marco: ya no se trata de castigar, sino de evitar el daño; no de devolver lo que se ha recibido, sino de interrumpir el circuito de la violencia y abrir un horizonte diferente. La racionalidad afectiva que propone Nussbaum radica precisamente en esta capacidad de reorientar el juicio emocional hacia fines más productivos.

Este tipo de enfoque tiene importantes consecuencias para el diseño institucional y las prácticas políticas. Nussbaum sugiere que los sistemas jurídicos y sociales deben cultivar esta forma de esperanza activa. Por ejemplo, aboga por modelos de justicia restaurativa en lugar de esquemas exclusivamente punitivos, argumentando que la reparación y la prevención requieren emociones distintas de la ira.

Para Nussbaum (2018) la justicia restaurativa no es indulgencia, más bien es una forma de compromiso con la transformación del daño, con la creación de condiciones que impidan su repetición. De modo que, la esperanza aquí no es pasividad, sino una práctica racional de futuro.

El lenguaje literario y filosófico que Nussbaum emplea en sus obras refuerza esta tesis. autora recurre con frecuencia a figuras históricas y literarias que han encarnado esta ética de la esperanza. Uno de los ejemplos recurrentes es el de Martin Luther King Jr., quien promovió una lucha por la justicia que no se fundaba en el odio al opresor, sino en una esperanza radical en la transformación del orden social. Esta elección de figuras no es anecdótica: su función es mostrar que la esperanza no es un lujo moral, sino una virtud política.

Dicha claridad mental normalmente requiere una autodisciplina prolongada. Por lo tanto, es posible imaginar que la emoción de King era ira de transición, mientras que la emoción construida en su discurso, para su público, es una ira (estándar) breve y luego hay un cambio a la transición. (Nussbaum, 2018, p. 56).

En un mundo donde la violencia estructural, la desigualdad y la injusticia siguen marcando la vida cotidiana de millones de personas, la propuesta de Nussbaum puede parecer idealista. Sin embargo, la autora argumenta que, lejos de ser una evasión, la esperanza es un ejercicio de racionalidad ética: una disposición afectiva que reconoce el daño, pero elige responder a él con una imaginación moral comprometida con el cambio.

Desde la perspectiva de la filosofía práctica, esta propuesta reconfigura el papel de las emociones en la ética y en la política. Ya no se trata simplemente de evaluar si la ira es legítima, sino de preguntarse si es útil para los fines que deseamos alcanzar. En este punto, Nussbaum establece una distinción entre emociones justificables y emociones útiles: puede ser comprensible sentir ira, pero puede ser más eficaz moralmente cultivar la esperanza.

“La no ira revolucionaria de Mahatma Gandhi y Martin Luther King no se propone como una esperanza distante, sino como una tarea inmediata que se debe acoger aquí y ahora en la confrontación con la injusticia.” (Nussbaum, 2018, p. 290).

En suma, la “Transición de Esperanza” que propone Nussbaum representa una alternativa radical a la ética retributiva. Se basa en una teoría cognitiva de las emociones, una comprensión normativa de la afectividad y una apuesta por formas éticas de convivencia. La esperanza no es una emoción menor, sino una forma de racionalidad transformadora que puede guiar nuestras prácticas hacia un horizonte más justo, inclusivo y humano.

#### **4.5. La generosidad como disposición ética fundamental**

Dentro del marco de su crítica a la ira y su propuesta de una ética emocionalmente transformada, Martha Nussbaum otorga a la generosidad un papel central como disposición

afectiva y racional que puede sustituir el impulso retributivo por una actitud orientada a la reconciliación y al bien común. En *La ira y el perdón* (2018), así como en otros textos como *Paisajes del pensamiento*, Nussbaum concibe la generosidad no como una mera cualidad moral decorativa, sino como una virtud ética robusta que demanda fortaleza emocional, sensibilidad moral y una racionalidad afectiva bien cultivada. Esta sección analiza el lugar que ocupa la generosidad en su pensamiento, así como su función como alternativa ética y política a la hostilidad, el resentimiento y la venganza.

Desde la perspectiva nussbaumiana, la generosidad representa una superación activa del deseo de castigo. A diferencia del perdón entendido como simple exoneración o como transacción moral, la generosidad implica un compromiso más profundo: renunciar al deseo de infligir sufrimiento y asumir una disposición ética orientada al futuro. Se trata de una forma de grandeza emocional que responde al daño con una actitud de apertura, dignidad y reconstrucción.

“En ocasiones ni siquiera sería correcto identificar un perdón *incondicional* ahí: lo que se llama *perdón* se entiende mejor como un tipo de generosidad incondicional.” (Nussbaum, 2018, p. 25).

En su lectura filosófica, Nussbaum vincula esta disposición con el cultivo de las emociones como parte esencial del desarrollo moral. La generosidad, como virtud, requiere un trabajo emocional que articula sensibilidad, juicio y práctica racional. En este sentido, no se opone a la razón, sino que la presupone: es una forma de racionalidad afectiva que reconoce el valor del otro incluso después del daño. Tal actitud se basa en una concepción del sujeto moral como vulnerable, pero capaz de trascender el dolor mediante la deliberación ética.

Este enfoque se ilustra en la referencia que Nussbaum hace a figuras como Nelson Mandela, cuyo ejemplo es paradigmático para su propuesta. Mandela, después de haber sufrido una larga prisión y múltiples formas de humillación, eligió no alimentar el ciclo de venganza. En lugar de eso, promovió una política de reconciliación basada en la generosidad, la inclusión y el perdón. Para Nussbaum, esta elección no fue meramente política, sino profundamente ética, fundada en una visión madura de la afectividad humana.

“Tanto King como Mandela insistieron en que la violencia se empuñara con un espíritu de no ira y con pensamientos de transición centrados en la cooperación futura.” (Nussbaum, 2018, p. 59).

La pensadora neoyorquina, también enfatiza que la generosidad no puede confundirse con el olvido ni con la negación del daño. Al contrario, se trata de una respuesta que parte del reconocimiento pleno del sufrimiento y de la injusticia, pero que elige interrumpir la repetición del dolor. Esto la distingue de formas de perdón mal entendidas, que suprimen el juicio moral o promueven una neutralización pasiva de la emoción. En cambio, la generosidad según Nussbaum es una virtud activa que requiere coraje moral y capacidad crítica.

Desde una perspectiva normativa, la generosidad tiene importantes implicaciones para la ética pública. Una sociedad orientada por esta disposición afectiva sería una comunidad que, sin negar el conflicto, no lo convierte en principio rector de su organización. Ello implica revisar las prácticas jurídicas, los discursos públicos y los hábitos emocionales que perpetúan el resentimiento o la desconfianza. En esta línea, Nussbaum propone una cultura emocional democrática fundada en la reciprocidad positiva, la empatía y la disposición al reconocimiento mutuo.

En *Paisajes del pensamiento* (2008), Nussbaum refuerza esta idea al señalar que las emociones pueden y deben cultivarse mediante la educación, el arte, la deliberación política y la autocrítica. La generosidad no es una emoción espontánea, sino una construcción ético-política sostenida en prácticas sociales que valoren la dignidad del otro. La generosidad es una forma de juicio emocional que presupone una comprensión profunda de la fragilidad humana y una apuesta por la coexistencia razonada. Esta afirmación subraya que la generosidad no excluye el juicio, sino que lo eleva a una forma más compleja y humana. En lugar de limitarse a responder al agravio, transforma la relación interpersonal desde una visión ampliada del otro como sujeto moral y político. Esta visión contrasta con la concepción de la ira como reafirmación del yo herido. Mientras la ira se centra en la restauración del honor a través del sufrimiento del agresor, la generosidad se orienta a restaurar el vínculo dañado mediante la afirmación de la dignidad común.

Así, la generosidad como disposición ética fundamental en el pensamiento de Nussbaum no debe entenderse como simple magnanimidad, sino como una forma de racionalidad afectiva, profundamente política, que busca transformar la cultura emocional de nuestras sociedades. Constituye, en este sentido, una alternativa sólida al paradigma retributivo, abriendo posibilidades para una ética relacional, sensible y justa.

#### **4.6. Justicia como virtud emocionalmente informada**

En la propuesta de Martha Nussbaum, la justicia no es una abstracción racional desprovista de afectividad, sino una virtud profundamente entrelazada con las emociones. Esta concepción se desarrolla ampliamente en *Paisajes del pensamiento*, donde sostiene que las emociones, lejos de ser irracionales o perturbadoras, son formas de juicio que revelan lo que valoramos y que, por tanto, tienen un papel constitutivo en la vida ética y política. Nussbaum articula una concepción de la justicia que depende de emociones educadas, capaces de nutrir la sensibilidad moral y fortalecer las instituciones democráticas.

Desde su teoría cognitivo-evaluadora de las emociones, Nussbaum plantea que estas no son simples estados pasivos, sino evaluaciones del mundo. Son formas de ver lo que nos importa, organizadas en torno a creencias, valores y estructuras narrativas. Por ello, las emociones no deben excluirse de la deliberación moral, sino ser examinadas críticamente y cultivadas en dirección a la equidad y la dignidad humana.

“Los seres humanos experimentan las emociones de formas modeladas tanto por su historia individual como por las normas sociales” (Nussbaum, 2001, p. 168).

Este enfoque implica una redefinición del papel que las emociones juegan en la virtud de la justicia. En lugar de oponerse a la imparcialidad, emociones como la compasión, la indignación bien dirigida, la esperanza y la generosidad se convierten en instrumentos que afinan nuestra sensibilidad ante las injusticias y orientan nuestras respuestas morales y políticas. Para Nussbaum, la justicia requiere de un sujeto moral capaz de sentir adecuadamente ante el sufrimiento ajeno, de reconocer la humanidad del otro y de proyectar soluciones prácticas desde una perspectiva afectiva y racional.

Este punto de vista dialoga críticamente con las teorías kantianas que desconfían de la emoción en la ética. Nussbaum reconoce el valor de la imparcialidad kantiana, pero insiste en que una ética que excluye la emoción pierde contacto con la realidad vivida de los sujetos. Una teoría moral eficaz debe comprender cómo los seres humanos efectivamente juzgan, sienten y actúan, no sólo cómo deberían hacerlo según principios abstractos.

Nussbaum encuentra en la literatura un recurso privilegiado para educar las emociones morales. Las novelas, por ejemplo, permiten experimentar la vida interior de personajes muy distintos a nosotros, y así ejercitan la imaginación ética. Este recurso tiene especial relevancia para la justicia social, ya que contribuye a formar ciudadanos capaces de reconocer la dignidad y el sufrimiento de los otros, más allá de su grupo, cultura o clase: “Las emociones, argumento aquí, comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para nuestro bienestar, reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente” (Nussbaum, 2001, p. 41).

La justicia, entonces, no puede reducirse a la aplicación mecánica de reglas, sino que implica una disposición anímica que afina la capacidad de discernimiento en contextos complejos. Una justicia sin emociones es ciega no solo en sentido simbólico, sino práctico: pierde de vista las circunstancias específicas de las personas y los contextos en los que operan las normas. Por esta razón, Nussbaum defiende una justicia emocionalmente informada, una virtud que conjuga el respeto a los principios con la apertura afectiva hacia el otro.

Esta concepción tiene implicaciones para la crítica a modelos retributivos del castigo. Como se ha señalado en secciones anteriores, una justicia emocionalmente cultivada no busca la venganza ni el sufrimiento del culpable, sino la restauración del tejido ético y social. La compasión, en este marco, no es indulgencia, sino una forma de inteligencia moral que reconoce el daño y busca prevenir su repetición mediante medidas transformadoras.

“[...] una condición necesaria importante de una sociedad que sea mínimamente justa es la protección de un conjunto de

oportunidades humanas esenciales, o “capacidades”, hasta un nivel de umbral apropiado. Estas capacidades son plurales y cada una de ellas tiene valor intrínseco más allá de los demás bienes que puedan producir” (Nussbaum, 2018, p. 233).

Desde esta perspectiva, la justicia se convierte en una virtud que requiere tanto deliberación racional como afectividad cultivada. Es una práctica viva, sostenida por ciudadanos capaces de pensar y sentir en comunidad. La formación de estas capacidades, según Nussbaum, debería ser una tarea central de la educación cívica y de las políticas públicas orientadas a la equidad.

En síntesis, Nussbaum redefine la justicia como una virtud emocionalmente informada, que presupone emociones afinadas por la reflexión, la experiencia y la empatía. Esta visión propone una ética pública sensible a la pluralidad de experiencias humanas y comprometida con una racionalidad afectiva que dignifica al otro. Frente a las respuestas afectivas destructivas como la ira o el resentimiento, la justicia emerge como una virtud que sintetiza juicio racional, sensibilidad emocional y compromiso transformador.

#### **4.7. Kolnai: La ira como respuesta moral a la injusticia percibida**

El análisis de la ira en Aurel Kolnai ofrece una perspectiva profundamente distinta a la propuesta por Martha Nussbaum. En su ensayo *La fenomenología de los sentimientos hostiles*, Kolnai desarrolla una comprensión moral de la ira como una respuesta legítima ante la percepción de una injusticia. A diferencia de Nussbaum, quien cuestiona la utilidad ética de la ira por su estructura retributiva, Kolnai considera que esta emoción desempeña un papel crucial en la afirmación del yo como portador de dignidad y en la defensa del orden moral vulnerado.

Como lo hemos visto en el capítulo II, para Kolnai, la ira no es meramente una reacción impulsiva o descontrolada, sino un sentimiento dotado de estructura y sentido. Se origina, según él, en una percepción de ofensa moral, una transgresión que afecta al sujeto no solo en su integridad física o emocional, sino en su dignidad como persona. En este sentido, la ira

revela una evaluación del mundo en la que algo intolerable ha tenido lugar y exige una respuesta.

“Pero cuando el odio más allá de sólo desterrar a su objeto de la zona de contacto le sigue sus pasos y lo persigue, cuando aspira a su «destrucción» y lo etiqueta en la categoría de lo «malo», apunta a una conciencia metafísica mucho más radical” (Kolnai, 2013, p. 183).

Esta definición implica una valoración cognitiva del agravio. Kolnai identifica en la ira una dimensión objetiva: no se trata de una emoción arbitraria o simplemente subjetiva, sino de una respuesta emocional que se estructura a partir de la conciencia de que una norma moral ha sido quebrantada. La ira, por tanto, tiene una función epistémica: permite reconocer lo injusto y formular un juicio sobre él. Este juicio no es frío ni distante, sino encarnado, vivido desde una afectividad que no se opone al pensamiento, sino que lo potencia.

En la fenomenología kolnaiana, la ira aparece como una forma de resistencia moral. Cuando un sujeto se enoja, está afirmando que algo no debe tolerarse, que el mundo no debe organizarse de ese modo. De este modo, la ira contiene un elemento normativo: expresa un ideal de justicia vulnerado. Así, en su dimensión más elevada, la ira puede considerarse una afirmación del valor del yo y del orden moral en el que dicho yo está inserto.

Dicho de modo algo más simplificado y estilizado: todo odio se dirige contra «lo malo»; pero, conforme a la situación de oposición imputa a «lo malo» elementos no malos y valiosos, y con ello obra mal él mismo. Esto resulta especialmente visible en el hecho de que personas sin escrúpulos y violentas estén tan fácilmente dispuestas al odio y a rebajar a su contrincante colmados por el odio (Kolnai, 2013, p. 188).

Esta idea se opone frontalmente a la lectura que Nussbaum nos habla del odio como emoción estructuralmente retributiva y, por tanto, poco productiva en contextos éticos y políticos. Para Kolnai, lo que está en juego no es el castigo en sí, sino la afirmación de una norma que ha sido quebrantada. El gesto del sujeto iracundo no consiste necesariamente en querer venganza, sino en restaurar una dignidad comprometida. Es precisamente esta estructura moral la que da sentido y legitimidad a la emoción.

Otro aspecto relevante en el análisis kolnaiano es la tensión entre lo personal y lo universal en la experiencia de la ira. Aunque la emoción se activa ante una ofensa percibida personalmente, esta percepción suele estar anclada en una norma ética que tiene validez intersubjetiva. En este sentido, la ira conecta al sujeto con un orden moral compartido, lo que la convierte en una emoción socialmente significativa, y no meramente en un sentimiento privado o egocéntrico.

La contribución de Kolnai radica también en su insistencia en que el odio no es irracional por definición, sino que se encuentra amenazado por su posible desmesura. Esto significa que, si bien puede tener una base moral sólida, puede degenerar fácilmente en odio, rencor o deseo de destrucción. Por ello, Kolnai reconoce que esta emoción necesita ser contenida y orientada por la razón, pero no niega su legitimidad originaria, esto nos recuerda a la postura de Nussbaum respecto a lo que dice sobre la ira:

Asimismo, las estimaciones y las creencias que se relacionan con la ira son lo que llamo *eudemonistas*: se construyen desde la perspectiva del agente y registran la visión personal de lo que para éste importa en la vida y no desde una tabla de valores objetiva o impersonal. Incluso cuando la ira se relaciona con cuestiones de principio, de justicia global, esto se debe a que la persona que siente ira ha logrado incorporar estas preocupaciones en su concepción de lo que importa en la vida. (Nussbaum, 2018, p. 33).

Esta afirmación permite matizar el valor ético de la ira: se trata de una emoción que, bien encauzada, puede contribuir al fortalecimiento del juicio moral, pero que también puede ser

fuente de desorden si no es integrada en una práctica ética reflexiva. Kolnai no propone erradicar la ira, como podría parecer que hace Nussbaum, sino comprenderla en su ambigüedad constitutiva, como emoción moral que puede ser tanto justa como peligrosa.

En resumen, la fenomenología de la ira en Kolnai nos ofrece una comprensión rica y matizada de esta emoción como experiencia significativa en la vida moral. A diferencia de Nussbaum, que privilegia la esperanza, la compasión y la generosidad, Kolnai defiende la ira como una forma legítima de respuesta afectiva que, en su mejor versión, defiende la dignidad del sujeto y del orden normativo que lo sustenta. Esta concepción permite comprender la ira no como un residuo irracional, sino como una modalidad de juicio emocional que participa activamente en la configuración del espacio ético.

#### **4.8. Crespo: La afectividad como apertura al mundo y al otro**

La propuesta de Mariano Crespo sobre la afectividad introduce un giro fenomenológico decisivo para la comprensión filosófica de las emociones, en particular de la ira. En su obra *El valor ético de la afectividad*, Crespo no considera las emociones meramente como reacciones subjetivas o como evaluaciones racionales (como lo hace la teoría cognitivo-evaluadora), sino como modos intencionales de apertura al mundo. Desde esta óptica, las emociones son constitutivas de nuestra manera de habitar la realidad, permitiéndonos acceder a los valores que configuran nuestra experiencia. Crespo concibe la ira como una vivencia intencional y valorativa, y en qué medida esta perspectiva fenomenológica puede complementar o matizar la crítica de Nussbaum a los sentimientos hostiles.

Para Crespo, las emociones son estructuras de la conciencia que nos revelan el mundo bajo ciertas valencias de sentido. Esta revelación no es neutra, sino axiológicamente cargada: el mundo nos aparece como bueno o malo, agradable o desagradable, justo o injusto. En este marco, la afectividad no es reductible a un componente evaluativo meramente cognitivo, sino que constituye una forma primaria de aprehensión de lo valioso. De modo que, podemos afirmar que, para el autor, las emociones son una clase de apertura intencional al mundo, en la que lo valioso se nos da como algo digno de ser rechazado o afirmado.

Esta afirmación es crucial para repensar la ira desde una fenomenología de la afectividad. Cuando una persona experimenta ira ante una injusticia, no se trata simplemente de un juicio racional acompañado de una emoción, sino de una forma vivida de percepción del agravio como algo intolerable y disvalioso. La emoción no añade algo al juicio, sino que lo constituye como experiencia sentida, encarnada, intersubjetiva. Por tanto, la ira, desde esta perspectiva, no puede ser desestimada sin perder una dimensión esencial de la vivencia ética.

Crespo rechaza así tanto la reducción de las emociones a simples pasiones irracionales como su conversión en meros juicios evaluativos. En cambio, propone una visión integral en la que el cuerpo, el mundo y los otros participan activamente en la constitución afectiva del sentido. En este marco, la ira no solo denuncia una injusticia, sino que expresa un vínculo intersubjetivo: un reclamo dirigido al otro que ha quebrado un orden compartido. Así, para Crespo (2012) la afectividad tiene una dimensión eminentemente intersubjetiva: nos sitúa frente al otro como alguien que comparte o vulnera un horizonte de sentido y valor

Esta concepción intersubjetiva de la ira es particularmente relevante frente a la crítica nussbaumiana de esta emoción como retributiva y fijada en el pasado. Mientras que Nussbaum insiste en la necesidad de sustituir la ira por disposiciones orientadas al futuro — como la generosidad y la esperanza—, Crespo sugiere que dicha emoción, en tanto forma de apertura valorativa, no debe ser descartada sin más. Más bien, debe comprenderse en su ambigüedad: como posibilidad de reivindicación del valor herido, pero también como amenaza de desmesura.

La fenomenología de Crespo introduce, además, una atención a la corporalidad de la emoción, ausente en la mayoría de los enfoques racionalistas. La ira no se vive únicamente como una idea, sino como una alteración corporal, una tensión, un temblor que modifica la relación del sujeto con su entorno. Este dato no es trivial, ya que muestra cómo la emoción implica una implicación existencial del sujeto, y no simplemente un juicio evaluativo desprovisto de corporeidad, por eso, para el autor el cuerpo no se concibe como un soporte de la efectividad si no como un espacio donde se manifiesta y se vive la transgresión.

En este sentido, la ira puede ser una expresión legítima de esta tensión valorativa, siempre que no derive en formas destructivas o ciegas. Para Crespo, el problema no es la ira en sí

misma, sino su posible absolutización, su pérdida de referencia a la intersubjetividad. Por tanto, su propuesta no consiste en la supresión de la emoción, sino en su orientación ética a través del reconocimiento del otro y la deliberación sobre los valores implicados.

Frente a la propuesta de Nussbaum, que apela a una racionalidad transformadora que busca reemplazar la ira por emociones más constructivas, Crespo se muestra más inclinado a considerar la ira como una vivencia moralmente significativa que debe ser escuchada, comprendida y encauzada, pero no necesariamente eliminada. Así Crespo (2012) afirma que el valor epistémico de las emociones consiste en permitirnos reconocer lo valioso. Callarlas o reprimirlas sin análisis puede oscurecer nuestra conciencia moral.

Esta afirmación remite a una postura fenomenológica que valora la afectividad como parte esencial de la constitución moral del sujeto. Desde esta óptica, el rechazo nussbaumiano de la ira como estructura emocional tendría que ser matizado: la emoción no es solo una amenaza para la racionalidad, sino también una fuente de verdad moral, una forma originaria de acceso a lo que merece nuestra atención ética.

En resumen, la fenomenología afectiva de Crespo ofrece una visión densa y matizada de la ira como vivencia intersubjetiva, corporal y valorativa. Frente a la crítica normativo-racional de Nussbaum, Crespo propone una hermenéutica del afecto que permite reconocer el papel epistemológico y moral de esta emoción. Sin negar los peligros de la ira, su enfoque apunta a integrarla dentro de una ética de la afectividad que asume la complejidad de nuestras respuestas emocionales ante el sufrimiento, el agravio y la injusticia.

#### **4.9. Evaluación crítica: ¿eliminación, contención o transformación de la ira?**

Las concepciones de Nussbaum, Kolnai y Crespo en torno a la ira, si bien parten de diagnósticos distintos, convergen en reconocer la carga moral y existencial de esta emoción. No obstante, divergen en la forma en que debe ser tratada en contextos ético-políticos. Esta sección examina críticamente las tensiones entre estas posturas y plantea una reflexión más amplia sobre sí la ira debe ser eliminada, contenida o transformada.

Martha Nussbaum sostiene que la ira, en su forma típica, se articula como una respuesta retributiva centrada en el pasado. Al fijarse en la ofensa sufrida y aspirar al castigo del agresor, la ira —según ella— obstaculiza tanto la restauración ética como la convivencia democrática. En *La ira y el perdón* (2018), subraya que esta emoción está atrapada en una lógica de reciprocidad negativa que no conduce a soluciones constructivas:

La ira no siempre se relaciona con daños de estatus, aunque continuamente es así. Y el daño de estatus tiene un resabio narcisista: antes que enfocarse en el carácter injusto del acto en cuanto tal, algo que podría llevar a preocuparse por otros actos injustos que pertenezcan al mismo tipo de modo más general, la persona que siente ira de estatus se enfoca obsesivamente en ella misma y en su posición en relación con otros (Nussbaum, 2018, p. 39).

En contraste, Aurel Kolnai reconoce en la ira una respuesta legítima y profundamente humana ante una injusticia percibida. Su análisis fenomenológico resalta que esta emoción no es reducible a la venganza o al deseo de castigo, sino que está anclada en una experiencia moral del yo como portador de dignidad. Para él, la ira no busca simplemente retribuir, sino defender un orden normativo vulnerado. Desde la perspectiva de Kolnai, eliminar la ira sería despojar al sujeto de una herramienta ética fundamental. No obstante, reconoce su ambigüedad: puede ser justa o desproporcionada, y por ello exige una regulación racional, no una supresión.

Mariano Crespo, por su parte, introduce un enfoque fenomenológico más amplio al destacar la estructura intencional y valorativa de las emociones. Según Crespo, los sentimientos negativos son una forma de apertura al mundo en la que se nos da el valor herido. No puede considerarse un mero residuo de irracionalidad ni una disfunción del juicio. En este sentido, reprimirla sin comprenderla podría oscurecer dimensiones esenciales de la experiencia moral:

En el caso de las disposiciones de ánimo negativas encontramos un momento paralelo a la afirmación que encontrábamos en las disposiciones del amor. Lo que aquí sucede es que el objeto de estas disposiciones es negado. No se trata de un acto de entendimiento en el sentido de que se declare que el odiado no es de tal o cual forma. Tampoco se trata de la mención de que no tiene tal o cual valor o que no tiene ninguno. Se trata de tomar partido contra su existencia. Este acto de negación no es tampoco un acto de la voluntad (Crespo, 2012, p. 59).

A la luz de estas tres posturas, la evaluación crítica no puede resolverse simplemente en términos de rechazo o aceptación de la ira. Más bien, se trata de preguntar: ¿qué tipo de racionalidad moral permite responder adecuadamente a los agravios? ¿Qué prácticas emocionales pueden sostener una ética pública comprometida con la justicia?

Nussbaum apuesta por una racionalidad que reconfigura las emociones hacia disposiciones más constructivas como la esperanza, la generosidad y la compasión. Su propuesta no es una supresión autoritaria del afecto, sino una transformación guiada por la razón. Aun así, su modelo podría parecer excesivamente normativo, al minimizar el valor epistémico y moral de la ira como forma de reconocimiento de la injusticia. Esta crítica se refuerza si se atiende a contextos históricos donde la ira ha sido un motor legítimo de protesta, resistencia y visibilización del daño.

Por el contrario, tanto Kolnai como Crespo reivindican la función reveladora y defensiva de la ira, aunque no ignoran su potencial destructivo. La apuesta común en estos dos autores es por una contención y encauzamiento racional, no por su erradicación. Así, se reconoce que la ira puede ser necesaria para afirmar ciertos límites éticos, mientras se advierte que debe evitar convertirse en odio o resentimiento prolongado.

Desde una perspectiva sintética, puede proponerse que la transformación ética de la ira no exige necesariamente su eliminación, como sugiere Nussbaum, ni su celebración acrítica, como puede ocurrir en discursos de reivindicación identitaria sin matices. La clave está en su comprensión fenomenológica: si la ira nos revela un valor herido, entonces su función no

es puramente negativa. Puede ser la primera manifestación de una conciencia moral en proceso, que necesita ser reflexionada, decantada y, eventualmente, transformada en compromiso.

Esto implica una ética del discernimiento afectivo, donde las emociones no se catalogan de antemano como morales o inmorales, sino que se examinan a partir de su forma, su intención, su contexto y sus efectos. En este marco, la ira puede ser legítima si se orienta hacia la restauración de la justicia y se evita la desmesura.

Por tanto, se puede concluir que una ética contemporánea no debería aspirar a una moral sin ira, sino a una práctica crítica que sepa escuchar su reclamo sin ceder a su impulso destructivo. Nussbaum, Kolnai y Crespo, desde sus respectivos enfoques, permiten trazar un arco que va desde la sospecha normativa, pasando por la descripción fenomenológica, hasta una propuesta ética abierta a la complejidad de los afectos.

### **Conclusión: Hacia una ética de los afectos racionalmente transformados**

A partir de su obra *La ira y el perdón* (2018), hemos visto cómo Nussbaum considera que la ira, en tanto emoción retributiva centrada en el pasado, constituye un obstáculo para la convivencia democrática, la restauración ética de las relaciones y el avance hacia una sociedad más justa. Su análisis sostiene que esta emoción, pese a parecer moralmente justificable, opera bajo una lógica de reciprocidad negativa incompatible con los ideales de justicia y dignidad humana que deberían orientar nuestras prácticas sociales y políticas.

Nussbaum no aboga por la represión de las emociones, sino por su transformación racional. Propone una "transición de esperanza" que permita dejar atrás el deseo de castigo y orientarse hacia la prevención del daño y la reparación del tejido social. En esta línea, la generosidad y la compasión son elevadas a disposiciones afectivas fundamentales para una ciudadanía madura. La justicia, por su parte, no es concebida como un principio abstracto, sino como una virtud emocionalmente informada, que se nutre de emociones afinadas y cultivadas desde el juicio moral.

Sin embargo, el contraste con las perspectivas de Aurel Kolnai (2013) y Mariano Crespo (2012) ha permitido matizar críticamente esta propuesta. Kolnai, desde una fenomenología de los sentimientos hostiles, considera que la ira puede ser una respuesta moral legítima ante una injusticia percibida. No se trata para él de una emoción puramente destructiva, sino de una reacción que puede reafirmar la dignidad del sujeto y la validez del orden normativo vulnerado. Crespo, por su parte, profundiza en la estructura intencional de la afectividad, mostrando que las emociones son modos de apertura al mundo y al otro, en los que se nos revela lo valioso. La ira, en este marco, no debe ser simplemente transformada o eliminada, sino comprendida en su densidad intersubjetiva y existencial.

A través de la articulación de estas tres perspectivas, puede concluirse que una ética afectiva contemporánea no debería fundarse en una exclusión a priori de la ira, sino en una comprensión de su ambigüedad. La ira puede ser una señal epistémica de injusticia y un motor de reivindicación ética, pero también corre el riesgo de devenir en resentimiento o violencia si no es encauzada racionalmente. Por ello, lo que se requiere es una racionalidad emocionalmente madura, capaz de discernir cuándo la ira expresa un juicio moral válido y cuándo se convierte en obstáculo para la convivencia democrática.

Este discernimiento implica una práctica reflexiva donde las emociones no se aceptan ni se rechazan automáticamente, sino que se examinan en su forma, su contexto y sus efectos. En este marco, la propuesta de Nussbaum, lejos de ser descartada, puede leerse como una invitación a cultivar una ética de los afectos transformados, donde la razón no se impone a la emoción, sino que la acompaña en su depuración y reorientación.

La filosofía de las emociones en Nussbaum no solo diagnostica críticamente los peligros de los sentimientos hostiles, sino que ofrece una propuesta normativa para resignificarlos desde la generosidad, la esperanza y la justicia. Esta propuesta se enriquece al dialogar con la fenomenología de Kolnai y Crespo, que insisten en la necesidad de comprender la textura vivencial, intersubjetiva y axiológica de la ira. En este sentido, el camino hacia una ética pública verdaderamente comprometida con la equidad y la dignidad humana pasa por integrar crítica, compasión y justicia como elementos irrenunciables del horizonte ético-político contemporáneo.

## Conclusión

La presente investigación ha partido de una convicción explícita anunciada en la introducción general: la ira no es un mero residuo emocional, ni una fuerza irracional que deba ser simplemente reprimida, sino una experiencia afectiva densa, estructurada por evaluaciones cognitivas, significaciones morales y contextos sociales que determinan su emergencia y sus derivas. Desde este punto de partida, la tesis se ha propuesto indagar en la configuración filosófica contemporánea de la ira, articulando para ello un diálogo sistemático entre tres marcos de referencia —el enfoque cognitivo-evaluador de Martha Nussbaum, la fenomenología de los sentimientos hostiles de Aurel Kolnai y la ética de la afectividad de Mariano Crespo— con el fin de esclarecer tanto su estructura como las alternativas normativas que pueden reconducirse hacia una vida emocional y política más justa.

El primer capítulo, dedicado a los antecedentes filosóficos de la ira en Nussbaum, estableció el núcleo teórico sobre el cual descansa el análisis posterior: la comprensión de la ira como emoción moralmente significativa, que implica juicios sobre el daño y la injusticia, así como expectativas de reparación o retribución. Esta caracterización permitió mostrar que, en el pensamiento de Nussbaum, la ira puede derivar hacia caminos constructivos o destructivos según la orientación de la respuesta emocional, lo que plantea un dilema ético y político de gran alcance. Dicho marco inicial se enlaza directamente con los interrogantes que guían el resto de la investigación: ¿cómo se experimenta y estructura fenomenológicamente la ira? ¿Qué criterios permiten discernir su legitimidad moral? ¿Qué alternativas pueden cultivarse para sustituir sus componentes punitivos?

El segundo capítulo, al poner en tensión este marco con la fenomenología del odio y la ira desarrollada por Aurel Kolnai, profundizó en la descripción de la experiencia subjetiva de la ofensa y la percepción de un orden vulnerado. Las observaciones de Kolnai —que identifican a la ira como respuesta moral a un agravio y que, a diferencia del odio, posee un horizonte de resolución— permitieron ampliar el diagnóstico inicial de Nussbaum, mostrando que la fenomenología de la ira aporta matices esenciales para su evaluación ética. Este contraste no sólo enriqueció la perspectiva conceptual, sino que también situó la discusión en el plano de la vivencia, donde la experiencia inmediata y encarnada del agravio se presenta como el punto de partida indispensable para cualquier reflexión normativa.

El tercer capítulo, centrado en la estructura fenomenológica de la conciencia emotiva según Mariano Crespo, integró las intuiciones de Nussbaum y Kolnai en un examen más fino de la intencionalidad de la ira. Al analizarla como forma de conciencia dirigida hacia un objeto evaluado negativamente y cargada de un sentido moral, Crespo aportó herramientas para comprender cómo se constituye esta emoción en la experiencia vivida, incluyendo sus dimensiones temporales, motivacionales y valorativas. Esta articulación permitió sostener que la ira, aunque surgida de un juicio de injusticia, puede ser reorientada si se transforma la evaluación que la sostiene, lo que abre la vía para su modulación ética.

Finalmente, el cuarto capítulo, al explorar las alternativas propuestas por Nussbaum —en particular la generosidad y la justicia—, completó el recorrido con una propuesta normativa que no se limita a la contención o supresión de la ira, sino que promueve su sustitución por disposiciones que favorezcan la reconciliación y el restablecimiento de relaciones justas. Estas alternativas no sólo se muestran coherentes con la fenomenología de la ira previamente descrita, sino que ofrecen un horizonte práctico que trasciende la teoría para incidir en la vida pública, donde el manejo de las emociones hostiles es un desafío constante para la democracia.

En consecuencia, esta tesis reafirma la hipótesis inicial: la ira, comprendida en su complejidad evaluativa y fenomenológica, puede y debe ser objeto de una reconstrucción normativa que integre análisis conceptual, descripción fenomenológica y orientación ética. El itinerario seguido ha permitido cerrar un arco argumentativo coherente con los objetivos planteados en la introducción general: cada capítulo ha respondido a las preguntas iniciales, mostrando que la filosofía contemporánea ofrece recursos suficientes para repensar una emoción históricamente temida y, a la vez, necesaria para la vida moral y política. La relevancia académica de estos hallazgos radica en haber tejido un marco interpretativo robusto que no sólo ilumina el fenómeno de la ira, sino que abre la posibilidad de extender este método al estudio de otras emociones hostiles y de sus transformaciones posibles en contextos de convivencia democrática. Así, la investigación no sólo se cierra sobre sí misma, sino que proyecta hacia el futuro una agenda de trabajo que confirma la vigencia de la filosofía como herramienta crítica y constructiva para la vida común.

## **Bibliografía:**

- Aristóteles. *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid 1978. “Impreso”.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Editorial Gredos. Madrid 1985. “Impreso”.
- Aristóteles. *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid. 1994. “Impreso”.
- Aristóteles. *Ética Eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Editorial Gredos. Madrid 1985. “Impreso”.
- Aristóteles. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Editorial Gredos. Madrid 1994. “Impreso”.
- Aurelio, Marco. *Meditaciones*. Traducción de Ramón Bach Pellicer. Editorial Gredos. Madrid, 1977. “Digital”.
- Berti, Enrico. *Las razones de Aristóteles*. Traducción de H. Gianneschi, M. Monteverdi. Buenos Aires, Oinos, 2008.
- Cappelletti, Á. J. *Los estoicos antiguos* (Ed. y Trad.). Editorial Gredos. 1996
- Cicerón, M. Tulio. *Del Supremo Bien y del Supremo Mal*. Traducción de Víctor – José Herrero Llorente. Editorial Gredos. Madrid, 1987. “Digital”.
- Crespo, M. (2012). *El valor ético de la afectividad: Estudios de ética fenomenológica*. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Diógenes L. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción de Carlos García Gual. Alianza Editorial. Madrid 2007. “Digital”.
- Kolnai, Aurel. *Asco, Soberbia, Odio, Fenomenología de los sentimientos hostiles*. Traducción de Íngrid Vendrell Ferrán. Ediciones Encuentro, Madrid, 2013. “Impreso”.
- Nussbaum, C. Martha. *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Traducción de Albino Santos Mosquera, Paidós Editores. España 2014. “Digital”.
- Nussbaum, C. Martha. *La fragilidad del bien, Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Traducción de Antonio Ballesteros. Editorial, La balsa de la medusa, 77. Madrid 2004. “Digital”.

- Nussbaum, C. Martha. *La terapia del deseo, Teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción de Miguel Candel. Paidós. España, 2003. “Digital”.
- Nussbaum, C. Martha. *Las Fronteras de la justicia, Consideraciones sobre la exclusión*. Traducción de Ramon Vilá Vernis (caps. I-IV) y Albino Santos Mosquera (caps. V-VII). Paidós. Barcelona 2007. “Digital”.
- Nussbaum, C. Martha. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Traducción de Araceli Maira. Paidós. España, 2008. “Impreso”.
- Nussbaum, C. Martha. *Sin fines de lucro, Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Traducción de María Victoria Rodil. Katz Editores. Uruguay 2010. “Digital”.
- Nussbaum, Martha. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Traducción de Gabriel Zadunaiski, Katz Editores, Argentina, 2006. “Digital”.
- Nussbaum, Martha. *La ira y el perdón*. Traducción de Víctor Altamirano. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 2018. “Impreso”.
- Oele, Marjolein. “La lectura de Heidegger del concepto de *páthos* de Aristóteles”. En: Ángel Xolocotzi Yáñez, Jean Orejarena Torres, (coordinadores), *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*. Buenos Aires, Biblos, 2022. “Impreso”
- Séneca. *Diálogos: Sobre la providencia; Sobre la firmeza del sabio; Sobre la ira; Sobre la vida feliz; Sobre el ocio; Sobre la tranquilidad del espíritu; Sobre la brevedad de la vida*. Introducciones, traducción y notas de Juan Mariné Isidro. Gredos, Madrid, 2005. “Digital”.
- Uscatescu Barrón, Jorge. *La teoría aristotélica de los templos: Un estudio histórico-filosófico de la afectividad en la antigüedad*. Madrid, SAF, 1998.
- Vigo, Alejandro. *Aristóteles. Una introducción*. Santiago de Chile, IES, 2006. “Digital”
- Zenón. *Los estoicos antiguos*. Traducción de Ángel J. Capelletti. Editorial Gredos. Madrid, 1996. “Digital”.