



SOLEMNE INVESTIDURA COMO DOCTOR HONORIS CAUSA DE

DAVID KONSTAN

Universidad de Salamanca, 15 de julio de 2021



DISCURSO DEL DR. DAVID KONSTAN

Una de las áreas de investigación científica más emocionantes y de rápido desarrollo en las últimas décadas ha sido la ciencia del cerebro. Las nuevas tecnologías han permitido a los investigadores identificar los correlatos físicos de la actividad mental con mayor precisión y con mayor detalle que nunca. Estos avances han abierto nuevas posibilidades en los campos de inteligencia artificial y robótica, y quizá no sea de extrañar que en la última novela de Kazuo Ishiguro, *Klara y el sol*, la primera que ha escrito desde que recibió el premio Nobel en literatura, la narradora sea una especie de androide. Pero ¿qué, podrían estar preguntándose, tiene que ver todo eso con la filología clásica, mi propia disciplina? La respuesta es que en ningún otro campo, creo, la frontera entre las ciencias duras y las humanidades ha sido más permeable y menos rígida que en la ciencia del cerebro.

Y la razón es clara: el cerebro es el lugar donde la observación física se encuentra con la conciencia subjetiva, es decir, el pensamiento y el sentimiento, la esencia misma de la investigación humanística. Precisamente una de las áreas que he estado estudiando durante varios años es la naturaleza de las emociones, o sentimientos, en la antigua Grecia y Roma, junto con los conceptos de valores antiguos que influyen en las emociones, como el perdón y la belleza. Es natural por tanto que me pregunte ¿hasta qué punto la psicología moderna y la ciencia del cerebro pueden iluminar nuestra comprensión de las emociones antiguas? Y, de hecho, ¿podrían los beneficios ir en ambos sentidos, un auténtico caso de influencia recíproca?

Ahora bien, uno podría intervenir en este momento y preguntar ¿qué puede la filología clásica ofrecer a estudios científicos modernos de las emociones? Desde luego, las emociones antiguas deberían de ser las mismas que las modernas: la cólera para un griego no habrá sido diferente de la cólera que sentimos nosotros, seamos americanos o españoles o de donde sea que seamos. Debería de ser suficiente que los científicos del cerebro conciban la cólera, o las emociones en general, de la forma en que se entienden en inglés, el idioma dominante en la actualidad en las ciencias naturales, y relacionen esos conceptos con la actividad en el cerebro. Y, sin embargo, hay buenas razones para dudar de esta hipótesis universalista, que considera las emociones como algo fijo e invariable en todas las culturas. Hasta el punto de que incluso la palabra “emoción,” que he estado usando como el término autorizado en psicología, es una importación al castellano en este sentido amplio, mientras que la palabra inglesa *emotion* se traduce mejor por

“sentimiento.” Permítanme ofrecer un ejemplo de cierta disonancia entre el griego antiguo y el español moderno (o el inglés moderno) con respecto a la cólera.

Uno de los estímulos de mi propia investigación sobre las emociones en la antigua Grecia fueron un par de afirmaciones de Aristóteles sobre la naturaleza de la cólera. Primero, asevera que no nos enfadamos con las personas a las que tememos, y esto ya me parecía bastante contrario a mis propias intuiciones sobre la cólera, pero, además, luego declara que no solemos enfadarnos con las personas que nos tienen miedo. Ambas afirmaciones me parecían tan extrañas que incluso me planteé si Aristóteles no sería inusualmente vago en este punto. Quizá fuera mi formación inicial en matemáticas – la disciplina en que recibí mi primer título universitario – lo que me llevó a afrontar el problema desde otro ángulo. En lugar de concluir que Aristóteles estaba simplemente equivocado acerca de la cólera y sus consecuencias, comencé a preguntarme qué idea de la cólera tendría para que tales conclusiones fueran perfectamente razonables y, de hecho, obvias. Después de todo, su palabra para cólera era *orgê*, no “cólera.” ¿Con qué derecho asumí que *orgê* y cólera significaban exactamente lo mismo? Anna Wierzbicka señaló el problema de manera deliberada en su réplica a una declaración de Paul Ekman, el representante principal de la hipótesis de que las emociones son universales, independientes de las diferencias culturales. Ekman había escrito: “independientemente de la lengua, de si la cultura es occidental u oriental, industrializada o prealfabetizada, estas expresiones faciales [reproducidas en fotografías en el texto] están etiquetadas con los mismos términos emocionales: felicidad, tristeza, cólera, miedo, asco, y sorpresa.”¹ Por supuesto, fue un lapsus por parte de Ekman decir que, “independientemente de la lengua,” las expresiones se identifican como “felicidad, tristeza, etc.” Esas son palabras claramente inglesas.² No obstante, es revelador de nuestra tendencia innata a imaginar que las emociones se ajustan por su misma naturaleza a nuestro propio léxico, y a descartar la posibilidad de que otros puedan describirlas, e incluso sentirlas, de maneras diferentes a las nuestras.

Sucede, sin embargo, que de hecho si partimos de la base de la definición aristotélica de la *orgê*, que es bastante diferente de las definiciones modernas de la cólera, sus afirmaciones se siguen de manera natural. Aristóteles definió la cólera como “un deseo, acompañado de dolor, de venganza perceptible originada en un desprecio, también perceptible, por parte de personas que no son aptas para despreciar a uno o a los suyos” (*Retórica* 2.2, 1378a31-33). Cuando realmente tememos a alguien, puede que tengamos un deseo oculto de vengar el insulto y, sin embargo, no podemos albergar una intención práctica de llevar a cabo esa venganza; y por eso el miedo es incompatible con la cólera, que consiste precisamente en tal deseo o intención. Y si alguien nos tiene miedo, no se atreverá a insultarnos, por lo que no es posible que aparezcamos rebajados a sus ojos – que es precisamente lo que significa un desprecio o un desaire o, en griego, una *oligôria*. La

¹ Paul Ekman, *The Face of Man: Expressions of Universal Emotions in a New Guinea Village* (New York: Garland, 1980); quotation from pp. 137-38.

² Wierzbicka 1999: 168. Cf. William V. Harris, *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2001): “The study of classical emotions has been seriously impeded by our failure to realize, with a few noteworthy exceptions, that the relevant Greek and Latin terminology is very unlikely to correspond neatly to modern English usage” (p. 36).

concepción aristotélica de la cólera está profundamente arraigada en las relaciones de honor. El Cid, creo yo, lo habría entendido perfectamente; para nosotros, las cosas han cambiado.

Ahora bien, cuando los neurocientíficos van colocando electrodos en nuestro cerebro, o usando máquinas de imágenes más sofisticadas, en un intento de descubrir dónde precisamente se encuentra la cólera, si en el cerebelo o en la amígdala o en algún otro lugar, un filólogo clásico puede sentirse inclinado a preguntar: pero ¿qué concepto de cólera estás usando? ¿No podría ser que la cólera corresponda a ciertos procesos neurales, y la *orgê* de Aristóteles a otros algo diferentes? Podríamos preguntar también por las distinciones entre varios términos españoles para cólera, que parecen ser muy sutiles: ira, rabia, cólera, cabreo, irritación, mosqueo, furia, enojo, crispamiento, indignación – mi favorito personal entre los verbos es sulfurarse. Definitivamente, los lingüistas tenemos algo que decirles a los científicos.

¡Pero seguramente hay un elemento básico en la sensación de cólera que es común a todos! Podría ser, pero de ser así, es imposible de identificar. De todas formas, la cólera no se puede reducir a una sensación; implica juicio, la actividad racional de la mente. Después de todo, la cólera es, según Aristóteles, un deseo de venganza y, para esta, se necesita un concepto de justicia. Además, es una respuesta a un insulto: esto requiere la capacidad de reconocer y evaluar el comportamiento en términos éticos, no solo una reacción instintiva. Si esta idea parece rara, permítanme ofrecerles una ilustración. Imagine cada uno de ustedes que está parado en la esquina de una calle, y alguien de repente le da un fuerte empujón por detrás, impulsándole hacia adelante. Seguramente tendrá una reacción, y lo más probable es que la identifique como cólera. Ahora, suponga que se entera de que estaba parado justo en el camino de un automóvil que se aproximaba, y que la persona que lo empujó de hecho le ha salvado la vida. ¿Seguirá enfadado? Sin duda, la oleada de adrenalina, o lo que fuera que sintió como una emoción intensa cuando fue empujado, seguirá ahí; uno no se calma de repente. Pero tan pronto como se da cuenta de cuál fue el motivo del otro, su cólera se desvanece y da paso, probablemente, a algo parecido a la gratitud. Entonces la sensación en sí no es cólera. Pero, ¿qué pasa con la cólera que sintió al principio, antes de conocer la razón por la que fue empujado? Entonces también evaluó la intención de la otra persona, imaginando, plausiblemente, que ella o él lo había codeado deliberadamente o que usted le importaba tan poco que era totalmente indiferente a las consecuencias – otra forma de desaire o abuso.

Hay algunos pensadores de inclinación romántica, entre filósofos, psicólogos y neurocientíficos, que todavía sostienen que la emoción se opone enteramente a la razón. Hartmut Böhme, en un ensayo sobre *Gefühl* o “sentimiento,” que apareció en un manual alemán sobre antropología histórica, afirma que cualquier conexión entre sentimiento y conocimiento debe ser irónica, ya que “donde está el último, no está el primero.” Böhme concluye citando los versos famosos del hermoso poema de Heinrich Heine, *Lorelei*: “*Ich weiß nicht, was soll es bedeuten, dass ich so traurig bin*” (“No sé qué puede significar que me sienta tan triste”). Böhme explica: “Los sentimientos no significan nada. No pretenden

nada. Y no son intencionados.”³ Sin embargo, esta perspectiva es ahora bastante anticuada. Richard Lazarus, uno de los fundadores del análisis de la emoción que ahora se conoce con el nombre de teoría de la valoración (*appraisal theory*), ha escrito: “la cognición es a la vez una condición necesaria y suficiente de la emoción.” Y Robert Solomon, otro estudioso eminente de la emoción, dice rotundamente: “las emociones son juicios.” Es más, Lazarus comenta que “aquellos que favorecen un enfoque cognitivo-mediacional deberían reconocer también que la Retórica de Aristóteles hace más de dos mil años aplicó este tipo de acercamiento a una serie de emociones en términos que parecen notablemente modernos.”

Para Aristóteles, la cólera y, de hecho, otras emociones no solo son cognitivas sino también éticas, en el sentido de que implican juicios de valor. Como afirma Aristóteles en modo tajante, nos enfadamos por insultos de quienes “no son aptos para despreciarnos.” La cólera implica un código ético implícito, y dado que los valores difieren de una sociedad a otra, también varían las causas, y de hecho la naturaleza misma de la cólera. En nuestra propia cultura, hay muchos que consideran la emociones como fenómenos estrictamente internos, estados de ánimo que podemos controlar, y que deberíamos controlar si somos gente decente, o ceder paso a ellas cuando estamos demasiado apasionados. Curiosamente, este debate, o diferencia de opinión, se expresa entre los principales científicos especializados en emociones incluso hoy en día. Así, tres psicólogos distinguidos – E.J. Horberg, C. Oveis, and D. Keltner – escribiendo en el número de 2011 de *Emotion Review*, una de las dos revistas oficiales de la Sociedad Internacional para la Investigación sobre la Emoción, afirman taxativamente: “La cólera está relacionada con preocupaciones por la justicia, o la protección de los derechos del individuo, la equidad, y la autonomía.” Y, sin embargo, en el mismo número de la revista, C.D. Batson insiste: “Ni la cólera personal ni la cólera empática son una emoción verdaderamente moral o una fuente de motivación verdaderamente moral.” No es de extrañar que James Russell, una de las principales autoridades de la psicología de la emoción hoy en día, escribiendo en *Emotions Researcher*, la otra revista de esa Sociedad, pueda decir: “Los investigadores de la emoción se enfrentan a un escándalo: no tenemos ninguna definición comúnmente aceptada del término – emoción – cuya definición es objeto de nuestra disciplina. Por lo tanto, no sabemos qué eventos cuentan como ejemplos de emoción y qué eventos deben explicar las teorías de emoción.”

Algunos han intentado remediar la situación, y, sin embargo, al hacerlo, hacen que la dificultad sea aún más evidente. El filósofo Paul Griffiths, por ejemplo, en su importante libro, *Lo que las emociones realmente son (What Emotions Really Are, 1998)*, planteó que deberíamos reconocer al menos dos clases diferentes de emociones. Por un lado, están las llamadas emociones básicas, que son universales e instintivas (incluso compartidas por algunos animales no humanos), tales como el miedo y la cólera. Por el otro, existen las “emociones cognitivas más elevadas, como la envidia, el sentido de culpa, los celos, y el amor.” Griffiths sostiene que estas dos categorías son radicalmente distintas, hasta el

³ “Gefühle bedeuten nichts. Sie intendieren nichts. Und sie werden nicht intendiert”; Hartmut Böhme, “Gefühl,” en Christoph Wulff, ed., *Vom Menschen: Handbuch historische Anthropologie* (Weinheim: Beltz Verlag, 1997), pp. 525-48; quotations from pp. 525 and 543.

punto de que, afirma, “es poco probable que el concepto general de emoción sea útil en la teoría psicológica.” De hecho, llega a postular que la palabra “‘emoción’ debería ser eliminada de nuestro vocabulario psicológico.” Hay serios problemas en la tierra de la ciencia – y ¡es hora de que la filología acuda al rescate!

Pero lo que los filólogos clásicos aportan a la discusión puede a su vez acarrear sorpresas. Porque no es solo que la cólera pueda diferir en la antigüedad y hoy, o entre diferentes culturas en nuestro propio tiempo. El concepto mismo de emoción puede haber sido construido históricamente. Paul Griffiths ya insinuó esta posibilidad, al argumentar que nuestra palabra “emoción” cubre diferentes clases de sentimiento. En griego antiguo, la palabra más afín a nuestra “emoción” es *pathos*, y este es el término que usa Aristóteles al analizar, en su tratado de retórica, una serie de sentimientos que incluyen la cólera, el apaciguamiento (lo contrario de cólera), el amor, el odio, el miedo, una especie de aliento o confianza que él trata como lo contrario de miedo, la gratitud, la misericordia, la vergüenza, la envidia, la indignación, y un impulso competitivo que podríamos traducir como la emulación o la rivalidad. El inventario de Aristóteles parece de hecho reunir bajo una sola rúbrica lo que nosotros consideramos emociones, aunque la equivalencia no es perfecta. No incluye el placer y el dolor, que trata como partes de *pathos*; tampoco habla del deseo, aunque en otros listados sí que lo menciona junto con otros *pathê* (el plural de *pathos*). Sus definiciones de emociones particulares presentan cierta desviación respecto a nuestra comprensión de estos sentimientos hoy en día, como la de la cólera. Lo curioso, sin embargo, es que Aristóteles parece haber sido el primero en organizar la categoría de la emoción de esta manera, y su influencia está vigente todavía hoy, ya que fue transmitida a los romanos (principalmente por los estoicos) y de allí al cristianismo hasta nuestros días.

En cierto pasaje, Platón hace que Sócrates pregunte: “¿No clasificarías tú la cólera, el miedo, el anhelo, el duelo, el amor erótico, la competitividad, la envidia, y todas esas cosas como dolores del alma misma?” (*Philebus* 15E). Sócrates añade que todos ellos, además, producen los mayores placeres. El catálogo de Platón se parece al de Aristóteles, aunque Aristóteles omite “el anhelo” o “el echar de menos,” así como la pasión erótica y el duelo, y enumera algunos que faltan en Platón. Pero Platón en ningún sitio se involucra en un análisis de las emociones, y no está claro que las considere como pertenecientes a una clase especial de experiencia psicológica. En otro tratado retórico, compuesto algo antes que el de Aristóteles y actualmente atribuido a un tal Anaxímenes, el registro es más breve, pero tanto más extraño. “Si no fuera posible mostrar eso [sc. por los argumentos usuales], debes buscar refugio en el infortunio y en el error, e intentar obtener indulgencia recurriendo a las pasiones que son comunes al género humano, por la cuales nos apartamos de lo razonable y que son las siguientes: el amor, la ira, la embriaguez, la ambición y similares” (1429a15-20).⁴ El amor y la ira son emociones bien conocidas, aunque la ambición lo es menos; pero ¿la embriaguez? ¿En qué estaba pensando Anaxímenes? La respuesta es que, para él, *pathos* significaba cualquier cosa que tuviera un fuerte impacto en nuestra forma de pensar, y por lo tanto podría servir de excusa si te acusaban de un delito. Si dices que

⁴ Trad. Miguel Ángel Márquez Guerrero, en Juan Luis López Cruces, Javier Campos Daroca y Miguel Ángel Márquez Guerrero, trad., *Alcidamante de Elea*:

Testimonios y fragmentos; Anaxímenes de Lámpsaco: Retórica a Alejandro (Madrid: Gredos, 2005), p. 235.

has cometido un mal en un acceso de cólera, eso sirve para atenuar la culpa; la ambición también es un motivo bastante natural. Pero aún mejores motivos son el amor apasionado (*erôs*) y la embriaguez, a los que los adolescentes en la comedia antigua regularmente apelaban para excusar su mala conducta. Estas cuatro emociones son *pathê*, “reacciones”, tal como Anaxímenes y sus contemporáneos habrían entendido el término.

Lo que nos enseña la historia de las emociones es que nuestras categorías psicológicas no son necesariamente naturales y no reflejan cómo son realmente las cosas y que “*they cut nature at its joints*,” según el dicho inglés, es decir, que cortan la naturaleza en las articulaciones, como si fuera un pollo bien arreglado. Quizá el amor y la cólera y el duelo no vayan de la mano en absoluto. El amor puede que vaya mejor con la misericordia, si seguimos, por ejemplo, al gran teólogo cristiano Gregorio de Nisa, quien afirmó en su discurso sobre las bienaventuranzas que la misericordia es “una intensificación de una disposición amorosa mezclada con un sentimiento de angustia.” La indignación o la ira justificada podría pertenecer a un grupo diferente, emparejada quizá con la emulación en función de un intenso sentido del honor. El problema no es solo que todavía no hayamos mapeado con éxito la geografía de la mente. Más bien, estamos lidiando con continentes y placas tectónicas en movimiento que cambian las configuraciones de nuestras propiedades mentales. Cualquier ciencia del cerebro debe tener en cuenta esta dimensión histórica.

Hace poco, formé parte de un equipo de investigación que examinaba las virtudes tal como fueron concebidas por Sócrates y sus contemporáneos. Y se me ocurrió que, aquí también, es posible que nos equivoquemos al pensar que lo que consideramos virtudes constituyeron una clase reconocible para los griegos en la antigüedad, al menos antes de que llegara Aristóteles y las definiera de manera sistemática. Contemporáneo de Sócrates fue Jenofonte, quien, igual que Platón, escribió diálogos socráticos, pero también obras históricas y de otro tipo. En una de ellas, describe el carácter del rey espartano, Agesilao, al que admiraba profundamente por su excelencia en general – la palabra griega es *aretê*, típicamente traducida como “virtud.” Jenofonte menciona la ascendencia de Agesilao, su capacidad para dormir poco, su reverencia por los dioses, la completa ausencia de avaricia, control de sus apetitos, incluido el sexual, su prudencia estratégica combinada con una valentía casi maniaca, su alegría, su lealtad a Esparta y más allá de eso a Grecia en general, y su disposición a recurrir al engaño si les es útil a sus amigos y aliados. Todos estos atributos transmiten la imagen de un hombre y líder admirable, desde cierto punto de vista. Pero es exagerado calificarlos a todos de virtudes, y de hecho Jenofonte no lo hace. El caso es que casi nunca usa la palabra *aretê* en plural: para él, no era un sustantivo genérico, como nuestra “virtud,” que subsume un montón de virtudes particulares, tal como la justicia, la valentía, la moderación, y la sabiduría, por nombrar el gran cuarteto tal y como lo consideraban los griegos antiguos. Jenofonte no compartía más nuestro concepto de virtud que el de emoción. Ya en 1981, Alasdair MacIntyre escribió un libro de mucha influencia con el título *Después de la virtud: Un estudio en teoría moral* (*After Virtue: A Study in Moral Theory*) que ayudó a dar a luz una disciplina filosófica entera llamada teoría de la virtud. Quizá sea más bien el momento de un libro llamado Antes de la virtud, que

podría tener como pareja un libro con el título *Antes de la emoción*. Científicos, ¡atención!
El diálogo entre las disciplinas ya ha empezado.

¡Gracias!