

Recuperar el afecto a través de la apertura al amor

Posted on MARCH 14, 2021 by RAÚL SACRISTÁN LÓPEZ

“A lo largo de la historia, el análisis de los distintos modelos de comprensión del afecto nos dejan claro que sólo aquellos que han integrado la facultad afectiva como apertura al Bien Supremo han logrado explicar adecuadamente el misterio de la radical apertura del hombre a la realidad. Solo desde esta comprensión abierta se puede entender que el misterio del amor, la clave del afecto es una apertura a una relación que provoca un verdadero éxtasis, pero no nos aniquila, sino que nos convierte en amantes”.

1. Afecto dice relación

“Tertium genus est aetate iam adfectum, sed tamen exercitatione robustum” (Cat 2, 20). Esta es la descripción con la que Cicerón califica a unos cuantos del partido al que pertenecía Catilina: “consumidos por la edad, pero robustos por la ejercitación”. En su estudio sobre el estoicismo, F. Elourdy recoge esta cita para explicar la consolidación del término “afecto” en el latín imperial a partir de la antigua significación estoica “que siempre supone un cambio en el sujeto que se manifiesta. Este cambio puede ser en sentido de mejoramiento o de ruina, pero siempre es algo nuevo que surge *junto a* lo que antes existía”^[1].

Desde este uso clásico del término hasta el empleo contemporáneo, evidentemente, se puede percibir un cambio grande. Sin embargo, hay algo que no va a variar: en esta consolidación del término hemos de destacar principalmente el carácter relacional del afecto. El afecto tiene lugar en una relación, es una relación.



Raúl Sacristán López es profesor asociado de la Facultad de Filosofía de la Universidad San Dámaso de Madrid. Su último libro se titula “Movidos por el amor. Estudio del dinamismo afectivo”.

El empleo actual del término afecto se circunscribe al ámbito de las emociones. Es difícil concretar el horizonte terminológico: afecto, emoción, sentimiento, pasión. Cada uno de estos términos responde a un momento histórico distinto y

a unos autores diversos. Cada uno de ellos da importancia a distintos aspectos de la relación que es el afecto^[2].

“La señorita Albertine se ha ido’. Inmediatamente la angustia ocasionada por estas palabras se llevaron las pseudoverdades del intelecto, revelándole la verdad de su amor”^[3]. Esta breve cita de M. C. Nussbaum nos reafirma en el carácter relacional del afecto. Nussbaum se encuentra entre los autores que más ha escrito sobre el afecto en los últimos treinta años, por esto la tomaremos como referencia para nuestra reflexión. Su producción, ciertamente extensa, consiste en el desarrollo de lo que llama teoría cognitivo-evaluadora de las emociones. Nussbaum ha ido desarrollando su pensamiento también hacia aspectos más relacionados con la filosofía social, la política y lo que llama el “enfoque de las capacidades”. Aunque esta deriva puede, a primera vista, no tener tanta relación con el tema del afecto, sin embargo, es la consecuencia lógica de una teoría afectiva concreta que, al ser el eje de las relaciones humanas, implica un modo concreto de entender estas relaciones. En el fondo, se trata de algo similar a la evolución de otros autores, desde Aristóteles a Arendt, a quienes el estudio del hombre les llevó al análisis de las relaciones sociales, y por ende a la reflexión sobre la política como vida humana en sociedad. En todo caso, veremos sus implicaciones con nuestro tema.

2. El punto de partida de Nussbaum: captar el bien en su fragilidad

La tesis principal de *The Fragility of Goodness* (1986) es la necesidad de reconocer que llevar adelante una vida buena se ve dificultado por una ingente cantidad de “imprevistos”. Nussbaum, que había comenzado sus estudios con un comentario al *De motu animalium* de Aristóteles, se había preguntado no solo por los motivos de la acción humana, sino también por las dificultades para llevarla a cabo. En este sentido, recurrió a las tragedias griegas para analizar el desarrollo de las acciones de los héroes. Nussbaum estudia a Esquilo y Sófocles. Podríamos concluir que la tesis de esta primera obra de Nussbaum es que en la vida, como en las tragedias, multitud de imprevistos nos muestran la fragilidad del bien. Estos imprevistos provocan reacciones en nosotros. Esto es fundamental, y viene a coincidir con lo que hemos comentado anteriormente: la realidad nos configura, las relaciones nos hacen. Conocer nuestras reacciones resulta esencial para mantener el camino de la vida. A la forma propia de este conocimiento dedicará *Love’s Knowledge* (1990).

El conocimiento del amor que nos presenta Nussbaum es denominado por ella *kataléptico*^[4]. Es un conocimiento por aprehensión (gr. *lepsis*) de la realidad. Se trata del fundamento de su teoría, que parte de la presentación estoica, y no de Aristóteles. Los estoicos consideraban que las pasiones eran “enfermedades del alma” que dificultaban al hombre adaptarse al Destino (proceso que denominaban *homología*, y en el que residía la felicidad del hombre^[5]). Las pasiones, para los estoicos, resultaban ser alteraciones, perturbaciones, que el alma sufría, padecía (de ahí su nombre, *pathi*, que Cicerón tradujo al latín por *morbi*, enfermedades). Los estoicos tenían una concepción dualista del hombre, en la que las pasiones, partiendo de la dimensión física, corpórea, influían en el alma, siempre para desequilibrarla. De

ahí que el estoico tendiese a buscar la *apatheia*, la ausencia de pasiones en su vida para ser feliz.

Nussbaum propiamente no identifica las pasiones con alteraciones somáticas que alteren la psique, sino con el juicio que la razón hace de la reacción pasional o afectiva. Este juicio era conocido por los estoicos, lo denominaban *doxa* o *kriseis*. Es importante señalar esta diferencia porque Nussbaum dice que para los estoicos, “las emociones son evaluaciones o juicios de valor”^[6], sin embargo, hemos visto que los estoicos distinguen entre *pathos* y *doxa/kriseis*. No obstante, podemos admitir que el juicio forma parte de la concepción estoica de la pasión, en cuanto es el reconocimiento de la misma en el acto de denominarla. Lo que resulta importante aquí es captar que tanto los estoicos antiguos como Nussbaum no asumen la doctrina de la facultad apetitiva de Aristóteles, sino que entienden las pasiones en el ámbito de lo sensible o en el ámbito de lo racional.

3. ¿Se puede curar el deseo?

En *Therapy of desire* (1994), Nussbaum, como buena seguidora de la escuela estoica, asume la necesidad de curar el deseo humano para poder construir una vida buena. ¿Pero puede mantenerse hoy que la curación del deseo es la eliminación del mismo, como pretendía la *apatheia* estoica? Sin duda que no. Hoy sabemos que el hombre no puede ser entendido sin su afectividad. Es más, vivimos lo contrario, una sociedad dominada por una afectividad desbocada. Nussbaum lo sabe y lo denuncia. El emotivismo reinante no es el camino para la construcción de una vida buena. Curar el deseo supone ayudar al hombre a entender su importancia en la construcción de la vida.

Un poco antes de que Nussbaum comenzase a ser conocida, A. MacIntyre había hecho ya una profunda crítica del emotivismo, y había propuesto un camino que volvía al mundo griego, pero no a los estoicos, sino a Aristóteles^[7]. La clave de la propuesta de MacIntyre supone la vuelta a la teoría de la virtud aristotélica, asumiendo la doctrina de la racionalidad práctica. En una vía similar se hallaban las propuestas de finales del s. XX de G. Abbà y M. Rhonheimer^[8]. ¿Cuál es la diferencia fundamental entre la propuesta de Nussbaum y la de MacIntyre, Abbà o Rhonheimer? La consideración de la racionalidad práctica. Nussbaum tiene una consideración podríamos llamar “incluyente” de la racionalidad o de la inteligencia. Para ella, los afectos, las emociones (por utilizar su misma terminología), son un juicio emitido por la inteligencia. En cambio, para los otros autores, el afecto es una realidad distinta, que no se confunde ni con la actividad racional ni con la sensibilidad. Para ellos, la afectividad es una dimensión original, cuyo objeto propio no es lo sensible ni lo verdadero, sino lo bueno. La bondad no resulta un juicio, sino la experiencia de una atracción. Lo bueno nos atrae, nos pone en movimiento. He aquí la originalidad del afecto. Sin embargo, la concepción de inteligencia de Nussbaum incluye, adjudica a esta facultad también la afectividad a comprender la emoción como una forma de juicio.

La raíz de esta comprensión de la emoción como juicio de Nussbaum se distingue de la de los estoicos antiguos. Mientras aquellos sostenían una concepción de la razón como facultad del alma inmaterial, Nussbaum sostiene una concepción fisicalista de la inteligencia.

4. La base materialista en las teorías del afecto

En *Upheavals of Thought* (2001), Nussbaum comienza poniendo de relieve su consideración de las emociones como algo somático, es decir, relativo al cuerpo^[9]. Aquí parecería de nuevo volver a la teoría estoica de la pasión como alteración corporal. Pero lo que ha ocurrido es que Nussbaum no sostiene un planteamiento dualista, sino un monismo fisicalista^[10]. Desde esta perspectiva, la presentación de Nussbaum es incluyente por ser excluyente, es decir, incluye las emociones como procesos psicósomáticos porque ha “somatizado la psique”^[11], es decir, ha excluido la dimensión inmaterial propia de la psique. Entonces, ¿habrá que decir que Nussbaum tiene una concepción mecanicista de las emociones? No propiamente.

Las tesis sobre la emoción de Nussbaum se asientan en las de Lazarus. Lazarus es uno de los principales autores de la psicología cognitiva del s. XX^[12]. Su teoría de la emoción define la emoción como una valoración cognitiva. La similitud con Nussbaum es evidente. Para Lazarus, y para Nussbaum, la emoción es un proceso psicofisiológico, entendiendo por tal una actividad conjunta del sistema nervioso central (cerebro, actividad cognitiva) y periférico (cuerpo, percepción sensible), pero siempre es un proceso meramente físico.

La teoría de la evaluación cognitiva de Lazarus presenta dos momentos en el proceso de la emoción. Uno primero es la valoración de consecuencias positivas o negativas del evento, el segundo es la valoración de los recursos para obtener las mejores consecuencias. Esta concepción de las emociones es la que va a subyacer también en la inteligencia emocional, propuesta por Salovey y Mayer y divulgada por Goleman. Se trata, como vemos, de una concepción utilitarista de la emoción^[13].

Nussbaum recoge que la teoría sobre la emoción de Lazarus entre las que proponen una “recuperación de la intencionalidad”^[14]. Sin embargo, la concepción de la intencionalidad que aquí aparece es distinta de la concepción clásica, que entiende la dimensión intencional en el ámbito de la voluntad, con carácter inmaterial^[15]. Esta es la piedra de toque de la teoría. Justamente, a continuación Nussbaum presenta a Damásio como ejemplo de una neurofisiología no reduccionista. Conviene comentar la evolución de este autor.

La obra en la que se basa el comentario de Nussbaum es *El error de Descartes*, publicada en 1994. En ella, Damásio, tratando de explicar la relación entre emociones y procesos cerebrales, dice: “Naturalmente, me gustaría poder decir que sabemos con seguridad la manera con la que el cerebro se mete en el asunto de producir la mente, pero no puedo; y, siento decirlo, nadie puede. (...) Existen razones para creer que llegaremos a explicaciones satisfactorias”^[16]. Se trata del momento de la gran explosión de las técnicas de neuroimagen. El

mapeado cerebral revela multitud de cosas ocultas hasta ese momento. Los estudios se suceden, y en 2003 Damásio publica un nuevo libro, *En busca de Spinoza*, donde explica que no sabemos cómo se convierten los patrones neuronales en imágenes mentales^[17]. Por último, en 2017 publica *El extraño orden de las cosas*, en donde concluye que “no sabemos” ni cuándo, ni cómo surgen las emociones en nosotros, son solo suposiciones^[18]. De modo que, veinte años después de numerosos estudios llevados a cabo por distintos investigadores, lo más que se puede afirmar es que existe una correlación entre la experiencia emocional y la actividad cerebral, pero no se puede ir más allá. Si bien es cierto que el desarrollo de la investigación puede arrojar nuevos datos, no se debe desestimar la posibilidad de buscar por otros caminos, con otras hipótesis. No obstante, esto supondría la aceptación de lo inmaterial, tal como lo definió ya Platón, y este es el paso que la ciencia actual no parece dispuesta a dar.

De hecho, si bien Nussbaum presenta a Lazarus entre los autores que intentan recuperar la intencionalidad, se puede decir, a tenor de las mismas explicaciones de Nussbaum, que la interpretación de la intencionalidad de Lazarus se acerca más a lo que la psicología moderna estudia en la atención^[19].

Nussbaum continúa su exposición haciendo una crítica de la negación de estados emocionales por parte de los estoicos antiguos a los niños y a los animales. Nos vamos a centrar solo en el tema de los animales en este momento.

Si afirmamos, con nuestra autora, que las emociones son un proceso de base cerebral, es fácil poder extrapolar el proceso emocional tal cual a los animales. Conste que Aristóteles atribuía apetitos, es decir, emociones, a todos los seres con facultades sensibles. Luego, de principio, ningún problema en convenir en la existencia de emociones en los animales. Ahora bien, Aristóteles apuntaba que el apetito humano estaba transido de racionalidad, por lo cual, las emociones animales serían cualitativamente distintas de las humanas. Las diferencias entre animales y hombres han sido estudiadas por la psicología moderna abundantemente, e igualmente por la etología. Estos estudios han arrojado que la conducta animal, a diferencia de la humana, está fuertemente determinada por los instintos. Esto no significa que los humanos no tengamos instintos, sino que nuestra conducta no está determinada por ellos. De aquí que cuando Nussbaum afirma que los animales son “fuertemente eudaimonistas”^[20], cabría preguntarse si no serán más bien “fuertemente instintivos”, pues la fijación de la atención a la que alude se explica fácilmente desde la estructura del instinto. La psicología reconoce que el instinto deja mucha menos capacidad de adaptación conductual. La conducta humana resulta más adaptativa en función de su racionalidad, de la forma propia de la inteligencia humana.

Es aquí donde encontramos otro escollo. La tradición había reservado el término inteligencia o razón para los hombres, y no para los animales, a los que asignaba el término “estimativa”. Sin embargo, el estudio de los procesos psicológicos como procesos cerebrales ha llevado a eliminar esta distinción, y así hoy hablamos de inteligencia animal, humana o artificial como si fueran el

mismo proceso. Ciertamente, para la perspectiva actual resulta ser el mismo proceso, dado que se entiende la inteligencia como computación, manejo de datos. Esta identificación es tal que se niega incluso la existencia de la libertad al afirmar un determinismo biológico extremo^[21].

5. El intento de dominar el afecto

Sin embargo, en contraste con esta perspectiva materialista, en la tercera parte de *Paisajes del pensamiento*, al analizar los “ascensos del amor”, se ve perfectamente que Nussbaum “conoce” lo que es el amor, como fuerza de éxtasis arrebatador:

«El amor de Heathcliff y Cathy requiere, como hemos mencionado, la exposición total del yo al contacto y a la mirada de otro. De este modo, conlleva un riesgo tan elevado que raya con la muerte. Para alguien que ama totalmente, no puede existir defensa alguna. El otro está dentro de uno y es uno mismo, pues permitir que los límites sean así de porosos supone no ser el yo que se era, y que se es en sociedad»^[22].

¿Dónde queda aquí la teoría evaluadora-cognitiva de las emociones? ¿Dónde la base cerebral de las emociones? Sin duda que apenas hay rastro. Nussbaum demuestra aquí ser consciente de lo que es el amor: la unión de los amantes. Pero se encuentra con los límites impuestos por la sociedad. Los análisis de Brontë, Mahler, Whitman y Joyce los presentan como héroes que lucharon por la verdad del afecto. La pasión contra el orden social (Brontë y Mahler), la homosexualidad y el papel de la mujer en la sociedad (Whitman), la expresión sexual contrasocial (Joyce), son los aspectos analizados. La perspectiva de Nussbaum considera que las formas sociales son el impedimento para avanzar en la verdad del amor. Nussbaum considera estas formas profundamente marcadas por el cristianismo (especialmente se ve esto en el análisis de Brontë), y por eso, se va desarrollando en ella un rechazo que consiste en la omisión de referencias cristianas. En estos análisis va surgiendo la necesidad de superar la vergüenza de la expresión de los propios sentimientos, es más, la necesidad de exigir que toda expresión afectiva haya de ser aceptada. No deja de haber aquí un hilo freudiano acerca de la comprensión de los impulsos, y en particular del eros, así como una cierta relación entre la vergüenza en Nussbaum y el sentimiento de culpa en Freud. En este punto de nuestro análisis, parece más bien que Nussbaum se revelase contra el estoicismo al hacer una encendida defensa del afecto. Sin embargo, la evolución de la autora va a ser otra.

La evolución de su pensamiento lleva a Nussbaum a un estoicismo puro, en el que se dicta lo que deben ser las emociones. El giro tiene lugar en *La vergüenza de lo humano*. Es el mismo camino que ha seguido el pensamiento occidental: después de la tormenta romántica, buscó puerto en la pacífica ciencia y en la determinación contractual de lo que deben ser las cosas. El análisis de la vergüenza, que es una de las pasiones que los clásicos, estoicos incluidos, asociaron a la tristeza, acaba en una crítica de la misma y su rechazo. Pero rechazar la vergüenza no es posible en cuanto emoción, sino en cuanto a su razón de ser. La vergüenza consiste en la tristeza experimentada al ser

descubierto en algo malo. Si la sociedad antes consideraba la homosexualidad como algo vergonzoso, ahora lo vergonzoso es la homofobia. Pero la vergüenza sigue ahí. Y sigue siendo determinada por la razón de bien. La cuestión entonces no está en la vergüenza en cuanto emoción, sino en la validez de la razón de bien.

Dado que se ha eliminado la posibilidad de recurrir a un bien supremo, se podría recurrir a un bien físico. En este sentido, se puede encontrar en Nussbaum la expresión “ley natural”, pero esta expresión tiene en Nussbaum un sentido moderno, es decir, desligado de la idea de Dios. Por lo tanto, esta ley natural acaba siendo lo que los hombres determinan que es la naturaleza, de forma consensuada, contractual.

Las teorías contractualistas son el centro de la propuesta de Nussbaum en *Crear capacidades*. La propuesta consiste en una serie de diez capacidades, “producto de un proceso de argumentación y debate normativo crítico, centrado en torno a la noción de la dignidad humana”^[23]. Pero esta “noción de dignidad humana” no deja de ser una noción consensuada, y de hecho la misma aplicación resulta dudosa cuando, entre las capacidades se incluye la “salud reproductiva”, bajo la cual se acepta el aborto, por ejemplo en los llamados “casos de anticoncepción de urgencia”. Y lo mismo podría aducirse respecto de la eutanasia. Luego, la dignidad humana es un consenso, no una verdad, dado que hay casos en los que se niega esa dignidad a seres humanos. Esta aclaración puede parecer que se aparta de nuestro discurso, por lo que hemos de sacar las consecuencias necesarias para que se vea su relevancia. Helas aquí.

El hecho de que la propuesta de las capacidades sea un consenso y no una verdad pone de manifiesto la dificultad de la sociedad humana para reconocer la verdad. Se trata, en último término, de un relativismo no muy encubierto: ante la imposibilidad para conocer la verdad, hemos de llegar a un pacto, a un consenso, y por lo tanto, llegamos solo a unos mínimos. Este consenso es una especie de asunción de la derrota de la razón en su búsqueda de la verdad: Como no podemos reconocer lo que es verdadero, lo determinamos. Pero esto no es sino una forma totalitarista. Ciertamente, no se puede negar que Nussbaum, y quienes como ella suscriben su propuesta u otras similares, estén luchando por una sociedad mejor, pero no están lejos de aquellos europeos que firmaron la Paz de Westfalia para detener la guerra. Como sabemos, aquella guerra se detuvo, pero la paz no llegó, ni entonces, ni ahora.

La afirmación de la dignidad humana exige el reconocimiento de la potencialidad de la razón humana para conocer la verdad. Y en esta búsqueda, la razón se hallará constantemente en el umbral de lo ignoto, del misterio. Sin embargo, existir al borde del misterio constituye al hombre como un “ser de umbrales”^[24], de amaneceres y atardeceres que delimitan sus días a la espera de una luz meridiana, diáfana, que intuye y no alcanza por sus fuerzas.

6. El éxtasis del amor

Esto es, justamente, lo que ocurre con el afecto. Ciertamente, podemos afirmar que Nussbaum se ha acercado al umbral del afecto, al abismo del amor, al éxtasis^[25]. Sus análisis literarios lo declaran así, frente a su propuesta evaluadora-cognitiva de las emociones. El amor tiene más que ver con ese abismo que la misma Nussbaum ha experimentado que con la teoría que intenta explicar.

Sin embargo, creo que se podría decir que Nussbaum ha sufrido lo mismo que Lockwood, protagonista de la novela *Cumbres borrascosas*, por ella comentada. El drama del amor romántico, que tan bien describe Nussbaum siguiendo a Emily Brontë, es encontrarse al borde del abismo. El amor es un abismo que atrae al amante con una fuerza indescriptible hacia el amado. Pero esta atracción supone el éxtasis definitivo, es decir, dejar de ser uno mismo para convertirse en amante. Ante tal vértigo Nussbaum, como dice Brontë de Lockwood, reacciona como un caracol recogiendo en su caparazón.

El amor se nos revela, se nos muestra con todo su esplendor, con toda su belleza, y nos arrastra, nos saca de nosotros mismos y nos lleva hacia él. Así lo vivió S. Juan: “Hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en él” (1Jn 4, 16). Sólo desde esta apertura radical del hombre al misterio de Dios es posible conocer la verdad del afecto, la verdad del amor^[26]. Sin esta apertura, todo intento, por bueno que sea, como el de Nussbaum, acabará en determinar el afecto, como ella determina lo que debe o no ser vergonzoso. A lo largo de la historia, el análisis de los distintos modelos de comprensión del afecto nos dejan claro que sólo aquellos que han integrado la facultad afectiva como apertura al Bien Supremo han logrado explicar adecuadamente el misterio de la radical apertura del hombre a la realidad. Solo desde esta comprensión abierta se puede entender que el misterio del amor, la clave del afecto es una apertura a una relación que provoca un verdadero éxtasis, pero no nos aniquila, sino que nos convierte en amantes^[27]. La vida consiste en una *conversio ad Amorem*.

1. Cf. F. Elourdy, *El estoicismo* (Madrid 1972), 128. ↑
2. Cf. R. Sacristán, *Movidos por el amor. Análisis del dinamismo afectivo* (Madrid 2020), 63-76. ↑
3. M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on philosophy and literature* (Oxford 1990), 263 (traducción nuestra). ↑
4. Cf. M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, 261-265. ↑
5. Cf. R. Sacristán, *Ipsa unio est amor. Estudio del dinamismo afectivo en la obra de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 2013), 108-118. ↑
6. Cf. M. C. Nussbaum, *Paisajes de pensamiento. La inteligencia de las emociones* (Madrid 2008), 24. ↑
7. Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona 2004, orig. 1985). ↑

8. Cf. G. Abbà, *Felicitá, vita buona e virtú* (Roma 1989); M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral* (Madrid 2000, orig. 1994). ↑
9. Cf. Nussbaum, *Paisajes*, 47. ↑
10. Cf. M. C. Nussbaum – H. Putnam, “Changing Aristotle’s Mind”, en: M. Nussbaum – A. Rorty (comps.), *Essays on Aristotle’s De anima* (Oxford 1992), 27-56. ↑
11. Cf. L. García Vega, *Breve historia de la psicología* (Madrid 2007), en particular pp. 137-162: “El proceso de reconstrucción histórica de la somatización de la psique”. ↑
12. Cf. R. Lazarus, “On the primacy of cognition”: *American Psychologist* 39 (1984), 124-129; R. Lazarus – B. Lazarus, *Passion and Reason: Making sense of our emotions* (New York 1994). ↑
13. Cf. P. Salovey – J. D. Mayer, “Emotional intelligence”: *Imagination, Cognition and Personality*, 9 (1990) 185-211. D. Goleman, *Inteligencia emocional* (Barcelona 1996, orig. 1995). Una presentación crítica de la teoría: cf. R. Sacristán, *Afectividad. Diálogo entre psicología y teología moral* (dactilógrafo, Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2007). ↑
14. Cf. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 125-140. ↑
15. Cf. Sacristán, *Ipsa unio est amor*, 535-540. ↑
16. A. Damásio, *El error de Descartes* (Barcelona 2009), 294. ↑
17. Id., *En busca de Spinoza* (Barcelona 2011), 188s. ↑
18. Id., *El extraño orden de las cosas* (Barcelona 2018), 28ss. ↑
19. Cf. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 156. ↑
20. Cf. Ib., 135. ↑
21. Cf. J. Pérez Castells, *Neuronas y libre albedrío. Sobre neurociencia y libertad* (Madrid 2018). ↑
22. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 658. ↑
23. Nussbaum, *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano* (Barcelona 2012), 132. ↑
24. Cf. S. Juan Pablo II, “Asombro”, *Tríptico Romano. Poemas* (Murcia 2003). B. Ch. Han, *El aroma del tiempo* (Barcelona 2015), 62. ↑
25. Cf. P. Roussetot, *El problema del amor en la Edad Media* (Madrid 2004). ↑

26. Cf. J. J. Pérez-Soba, *Creer en el amor. Un modo de conocimiento teológico* (Madrid 2014). [↑](#)

27. Cf. Id., *El amor: introducción a un misterio* (Madrid 2011). [↑](#)