

ARTÍCULO

Ante la vergüenza primitiva: del narcisismo a la interdependencia madura. Aportes de Martha Nussbaum

LEANDRO DRIVET | Centro de investigación en Filosofía Política y Epistemología, Universidad Nacional de Entre Ríos, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina
leandro.drivet@uner.edu.ar | ORCID: 0000-0002-7247-2627

DIEGO DUMÉ | Universidad Nacional de Entre Ríos. Argentina
diego.dume@uner.edu.ar | ORCID: 0009-0001-6842-688X

Recepción: 14/5/2025. Aceptación: 13/8/2025. Publicación: 13/10/2025.

Resumen

Este artículo analiza los cambios generados por la digitalización y la utilización de nuevas tecnologías en las rutinas periodísticas, las agendas informativas y la noticiabilidad en la prensa digital con eje en la noticia policial. Para ello, revisamos un conjunto de investigaciones latinoamericanas con foco en Argentina.

El artículo concluye que la digitalización transforma las rutinas productivas de la información y diversifica los canales de comunicación sin acaso ampliar la oferta informativa; y en el caso de la noticia policial, permite nuevos usos de las fuentes informativas tradicionales mediante el acceso a los hechos a través de videos e imágenes en el lugar donde ocurrieron.

Palabras clave: prensa digital, noticia policial, rutinas productiva

Confronting Primitive Shame: From Narcissism to Mature Interdependence. Insights from Martha Nussbaum

Abstract

In this paper, we reflect on primitive shame, a widespread yet underdiagnosed emotion that carries perilous political consequences, such as dehumanization and physical violence. We approach the topic through the philosophical contributions of Martha Nussbaum, within the framework of the affective turn.

To achieve this aim, we analyze six of her major works on emotions and extract the most relevant insights for our inquiry. We begin with Nussbaum's definition of the human condition as «a condition of shared incompleteness» and we adopt her understanding of emotions as intelligent responses intimately linked to a value-laden dimension. Our focus, then, turns to shame, a morally ambiguous emotion grounded in the recognition of our lack of omnipotence and control. While certain forms of shame may play a constructive role in social life, primitive shame entails a defensive nature and is associated with aggressive impulses and vengeful attitudes, arising from some individuals' inability to tolerate dependency. Following Nussbaum, we observe that narcissistic attempts to restore an imaginary world of omnipotence are frequently connected to the stigmatization and segregation of others and also to the refusal to acknowledge their rights and needs. In the final two sections, we outline an alternative which is capable of interrupting the cycle of humiliation and revenge characteristics of narcissistic shame. Unlike Nussbaum, we argue that a particular form of forgiveness—provided it is clearly distinguished from forms associated with domination—can serve as a counterforce to shame.

In conclusion, we identify the paradoxically seductive core of identification with primitive shame, and we affirm that an education rooted in the humanities, the arts, and philosophy is the most promising strategy to counter the production of subjects affected by pathological narcissism—marked by profound difficulties in recognizing their own vulnerability and in forming meaningful connections—.

Keywords: primitive shame, humanism, moral emotions

«[L]os hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar»

(Arendt, 1998, p. 265).

«¿Cuál es el sello de haber logrado la libertad? —No sentir vergüenza de uno mismo»

(Nietzsche, [1882] 2001, §275, p. 264).

INTRODUCCIÓN. LAS EMOCIONES SEGÚN MARTHA NUSSBAUM

En su obra *Upheavals of Thought: The intelligence of the Emotions*, Martha Nussbaum (2001) lleva a cabo una exhaustiva investigación en torno al papel que desempeñan los afectos en la vida moral. Allí, defiende el carácter inteligente e intencional de las emociones en contraposición a aquellas perspectivas teóricas que las reducen a meras energías irreflexivas desconectadas de un programa ético lúcido y reflexivo. Para la autora, la filosofía tiene la tarea de ser receptiva de la dimensión emocional inherente a toda experiencia humana. Las emociones deben ser entendidas desde una perspectiva de acuerdo con la cual los juicios y las valoraciones son constitutivos de su dinámica y sus diferentes formas de manifestación. Para este programa teórico, las humanidades deben tener una posición abierta respecto de la imperfección que conlleva integrar los afectos en un programa moral eudemonista. La posibilidad de conciliar la antítesis tradicional entre la razón y lo aparentemente irracional implica conceder que ambos aspectos se encuentran definitivamente imbricados y operan, siempre, de manera concomitante.

La traducción al castellano del título original del libro, *Paisajes del pensamiento*, vierte su sentido en una construcción que no da cuenta con fidelidad del alcance de la expresión inglesa *Upheavals of Thought*. En la lengua original, el título remite a la dinámica de una geología afectiva capaz de transformar la llanura original de la mente en verdaderas cordilleras emocionales. El término *upheaval* remite, al mismo tiempo, a un cambio brusco que, por lo general, implica grandes dificultades, tanto en el terreno político como personal, y a las poderosas e irrefrenables alteraciones geológicas que modelan el territorio, físico y emocional, desde sus entrañas.

La reflexión de Nussbaum en torno al *status* de las emociones en la vida moral y política es una instancia fundamental para reconstruir el contexto en el que se comenzó a esbozar el llamado *giro afectivo* en las humanidades y las ciencias sociales. En efecto, tal como señala Macón (2022, p. 283), junto con otras pensadoras contemporáneas como Chantal Mouffe y Carol Gilligan, estableció los cimientos de una perspectiva capaz de cuestionar las jerarquías clásicas de la dicotomía emoción-razón que atravesó gran parte la historia de la filosofía. Nussbaum desempeñó un papel central al momento de desmontar la enorme

influencia del kantismo en el pensamiento occidental¹ que, como lo plantea Bernard Williams, su amigo y mentor, entorpece e, incluso, prohíbe la posibilidad de pensar la conexión profunda que existe entre las emociones, en especial la vergüenza, y las decisiones morales relevantes (2011, p. 130). Como señala Robshaw en su estudio acerca del pensamiento práctico de Nussbaum, la filósofa estadounidense fue determinante en el cambio de rumbo hacia una reivindicación de la dimensión emocional en la escena intelectual anglosajona (2023, p. 140). En este sentido, al inicio de *Paisajes del pensamiento*, Nussbaum enfatiza que las emociones no pueden dejarse de lado a la hora de dar cuenta de los juicios éticos de los que dependen las acciones significativas (2008, p. 21). De modo que la crítica filosófica debe ser sensible a la experiencia humana en su totalidad con el objeto de integrar de modo creativo el carácter imperfecto de las emociones en las decisiones políticas y morales.

La filósofa estadounidense sostiene que, a diferencia de los dioses, los humanos necesitamos leyes porque somos vulnerables. Y es también por nuestra condición de inermes que nos habitan emociones. Desde su perspectiva, las emociones son respuestas cognitivamente mediadas a nuestras vulnerabilidades: no son reacciones arbitrarias, meras energías irreflexivas desconectadas de un programa ético, sino réplicas afectivas caracterizadas por ser inteligentes e intencionales, y, por tanto, vinculadas a una dimensión valorativa. Su teoría general de las emociones se inscribe en una concepción cognitiva y evaluadora que las define como juicios relativos a cosas y experiencias relevantes para nosotros, cuya finalidad es poner en evidencia la necesidad e incompletitud que experimentamos ante porciones del mundo que no llegamos a dominar por completo (Nussbaum, 2008, p. 42).

La vida afectiva de los seres humanos supone una compleja estructura simbólica que puede ser desplegada en términos narrativos. De modo que las emociones son parte inescindible de la historia del pensamiento ético individual y, por tanto, de la disposición racional que hace posible el florecimiento humano. Las emociones implican juicios de valor en los que se ponen en juego cuatro elementos decisivos: 1) son acerca de objetos concretos susceptibles de ser representados como tales; 2) este objeto es intencional, en tanto entraña formas activas de percibirlo e interpretarlo; 3) suponen creencias respecto de estos objetos; y, 4) su objeto se encuentra investido de un valor que lo vuelve relevante para el actor (Nussbaum, 2008, pp. 49-53). Nussbaum considera que cuando no es posible reconstruir reflexivamente este itinerario afectivo, las emociones se experimentan como energías externas, en tanto la conexión orgánica que mantienen con el pasado se comprende de modo no articulado e imperfecto. La posibilidad de reestablecer la conexión con estas cuatro dimensiones está estrechamente vinculada con el programa humanista promovido por la

autora, sobre el que volveremos al final. A partir de este marco categorial, nos ocuparemos a continuación de una de las emociones morales más importantes: la vergüenza.

LA VERGÜENZA

La vergüenza, según Nussbaum (2012), «es una emoción universal en la vida social» (p. 206) y está estrechamente vinculada con la naturaleza inerme e imperfecta de los seres humanos. Se trata de un afecto doloroso basado en el reconocimiento de nuestra falta de omnipotencia y de control, y sugiere el recuerdo o vestigio de una sensación de omnipotencia original, es decir, de la universal inmadurez, indefensión y necesidad de la cría humana al nacer.

Nussbaum le otorga a la vergüenza un lugar privilegiado en el desenvolvimiento de la historia emocional. En efecto, la considera una instancia decisiva en la constitución una biografía afectiva capaz de contribuir de manera virtuosa con dos aspectos fundamentales de la vida: la búsqueda del «florecimiento propio o de los propios objetivos y proyectos importantes», y la aceptación de la «relevancia de los objetos externos en tanto elementos en el esquema de los propios objetivos» (Nussbaum, 2008, p. 24). Su dimensión antropogénica vincula a los individuos con un elemento esencial de su propia humanidad: es la emoción que acompaña el reconocimiento de los límites y habilita la posibilidad de registrar en términos reflexivos las imperfecciones constitutivas de la naturaleza humana. Cuando la vergüenza logra estructurarse en términos benéficos es un elemento fundamental para superar las fantasías infantiles de omnipotencia en favor de la confianza en uno mismo. En este sentido, señala que el niño «irá entendiendo que no debe avergonzarse de tener necesidades y aprenderá a deleitarse constructivamente en la "interacción sutil", creativa y lúdica, con otros seres imperfectos» (Nussbaum, 2008, pp. 229-230). Esta finalidad eudemonista y, a la vez, liberadora de la vergüenza no es un efecto inmediato de su irrupción en la vida afectiva de los niños; por el contrario, es el escenario emocional que se configura cuando se logra transitar de un modo fecundo la compleja relación que mantiene esta emoción con el narcisismo.

De acuerdo con las investigaciones empíricas a las que recurre Nussbaum (2012), la vergüenza comienza a aparecer gradualmente desde el primer año de vida de la cría humana, y requiere un sentido incipiente del propio ser, diferenciado respecto de las fuentes de bienestar y alimento. La infancia es el momento en el que la fantasía de omnipotencia se encuentra con los límites y las restricciones que le impone la toma de conciencia respecto de la debilidad que implica depender de otros.

Esta atención detenida en el periodo de la infancia propicia el diálogo de Nussbaum con el psicoanálisis y con la psicología cognitiva. Hunt (2006, p. 556) observó que el modo en que Nussbaum concibe el complejo de Edipo

(la idea de que el niño siente *celos* y *envidia* del padre porque este compite con él por la atención de la madre) está vinculado a lo que ella considera la base de la vergüenza primitiva, que en el niño se deriva de haber advertido que es un ser distinto de su madre, que no es omnipotente y que depende de otros. No obstante, en discusión con la creación freudiana, la filósofa sostiene que la vergüenza no es primaria ni fundamentalmente de naturaleza sexual, sino que se vincula con el narcisismo y el abandono, de lo que lo sexual, como símbolo de nuestra animalidad y mortalidad, sería solo una manifestación (Nussbaum, 2008 y 2012). Esta opinión es comprensible, pero al mismo tiempo controversial, ya que es difícil de encontrar otro aspecto de la vida humana que, como la sexualidad, condense de modo tan nítido la vulnerabilidad, la impotencia y la finitud. Freud ([1917] 1999) la menciona como ejemplo de una dimensión humana que no podemos controlar, y que precisamente por ello hiere nuestro narcisismo. En este mismo sentido, Nussbaum reconoce que el nexo de la vergüenza con lo sexual es clave, precisamente porque el sexo es íntimo y porque por su propia naturaleza no es susceptible de control pleno, de modo que quienes tienen dificultades con la falta de control se sentirán particularmente amenazados por él (Nussbaum, 2012, pp. 302-303). De hecho, en *Cultivating humanity*, obra en la que la Nussbaum (2005) elabora una defensa de la reforma de la educación liberal, el tema de la vergüenza nunca emerge más (entre tres y cinco veces más) que en el capítulo sexto, dedicado a la sexualidad humana. De modo que no parece justo afirmar que la sexualidad se trate de una manifestación entre otras de la humana incompletud. Como supone el psicoanálisis, la sexualidad parece ser una fuente particularmente susceptible de desencadenar vergüenza. Por otro lado, el intento de Nussbaum de relativizar el valor moral de la sexualidad desde una perspectiva histórica es menos contradictorio con el psicoanálisis de lo que parece a primera vista. Freud ([1910] 1999, p. 90) observaba que «[t]ras una serie ya larga de generaciones, los genitales son para nosotros *pudenda*, provocan vergüenza y, en caso de una represión (esfuerzo de desalojo) todavía más extensa de lo sexual, hasta asco». El psicoanalista no hipostasiaba esta valoración propia de una determinada cultura, sino que señalaba que «los genitales fueron en los orígenes el orgullo y la esperanza de los vivos, gozaron de veneración como algo divino y la divinidad de sus funciones se transfería a todas las actividades recién aprendidas por los seres humanos» (Freud, [1910] 1999, p. 91). Ante la caída de la sexualidad en la zona de los tabúes, la salida en la cultura estadounidense fue, como notó Freud, desviar la libido a intereses dinerarios, un asunto aparentemente más fácil de manejar (pero, en rigor, difícilmente desligado de la economía libidinal).

Más allá de la gravitación que se le asigne a la sexualidad, continúa siendo válido que la vergüenza despunta en el momento en el que el niño asume la desmesura de sus expectativas y reconoce su complejidad menesterosa. La filósofa sostiene que lo propio de esta emoción es la tendencia a esconderse para

disimular esta deficiencia (Nussbaum, 2008, p. 229)². Sin embargo, transitar los efectos de la vergüenza no implica una consideración denigratoria de uno mismo. Por el contrario, a menudo es la vivencia fundamental que hace posible la reconciliación con las debilidades y falencias constitutivas de lo humano. La vergüenza es una emoción moral, porque testimonia el valor que otorgamos al afecto y al juicio de algunos otros significativos, y por ende es, al menos en parte, protectora del vínculo social. A juicio de Nussbaum (2012, p. 254), «[l]a persona totalmente libre de vergüenza no es un buen amigo, amante o ciudadano, y hay instancias en las que la incitación a la violencia es algo bueno»³. De esto se sigue que hay ciertas formas de la vergüenza que pueden tener un rol positivo en el desarrollo de la vida social, en relación con ideales y aspiraciones valiosos, y que incluso se muestran más apropiadas que la culpa. Es el caso de la vergüenza que, como propone Barbara Ehrenreich (citada por Nussbaum, 2012, p. 249 y sig.), debería sentir por ejemplo el ciudadano estadounidense frente a la pobreza de la clase trabajadora, puesto que esa clase empobrecida constituye una prueba de que no se ha cumplido con el ideal de igual respeto que es central en una sociedad liberal y democrática.

Otros tipos de vergüenza, en cambio, atentan contra la posibilidad de desarrollar una vida humana floreciente y una convivencia pacífica en marcos institucionales propios de un Estado de derecho. Este será el tema de los próximos apartados.

LA VERGÜENZA PRIMITIVA U ORIGINAL

Cuando la vergüenza no logra confluir con la aceptación de la falta y la admisión de los límites, se constituye como una verdadera amenaza contra la posibilidad de convivir en términos tolerantes con los otros, y pone en riesgo la probabilidad de generar para sí una vida interior dúctil y creativa (Nussbaum, 2008, p. 253). El entumecimiento emocional que caracteriza esta situación es denominado por Nussbaum (2008, p. 231) *vergüenza primitiva* o *vergüenza original*. La «vergüenza primitiva» es una emoción que se relaciona con una demanda infantil de omnipotencia y con deseos agresivos, derivados de la incapacidad de algunos sujetos para aceptarse como seres con necesidades y para tolerar cualquier imperfección o frustración. La autora, siguiendo a Freud⁴, considera que el nacimiento humano implica la dura sensación de encontrarse ante un mundo de objetos preexistentes sobre los que no puede tenerse un control definitivo. Bajo el influjo de la vergüenza primitiva, el individuo se ve imposibilitado de salir de sí, reconocer a los demás e interactuar con la plasticidad que requieren las exigencias de la interacción sutil con otros. Para aquel que se encuentra atrapado en este *congelamiento* emocional las otras personas carecen de realidad efectiva. Son meros impedimentos en la consecución de sus objetivos egoístas⁵.

Las reflexiones de Nussbaum sobre el concepto de «vergüenza primitiva» y sus consecuencias gravosas constituyen una preocupación central de su pensamiento a lo largo de diferentes obras. Retorna a ella, por ejemplo, en *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*, libro al que la autora define como «un ensayo sobre los fundamentos psicológicos del liberalismo» (Nussbaum, 2012, p. 29). La filósofa parte allí de la idea de que la igualdad política se sostiene en la comprensión del desarrollo emocional capaz de entender a lo humano como «una condición de incompletitud compartida» (Nussbaum, 2012, p. 29). Es precisamente ese núcleo afectivo el que la vergüenza primitiva, profundamente asociada al narcisismo patológico y al impulso de dominar omnipotentemente a los demás, pretende desmentir. Por ello Nussbaum la define como una emoción irracional en el sentido normativo, pues encarna el deseo de ser un tipo de criatura que uno no es, y no confiable en sentido práctico, dado que va unida al narcisismo y a la renuencia a reconocer los derechos y las necesidades de los demás:

La esencia de la preocupación narcisista es un anhelo de unicidad absoluta y de ser lo único importante para otro, un «otro significativo». [...] Tal anhelo reverbera con fantasías primitivas de unión simbiótica, omnipotencia y grandiosidad, a lo que Freud se refería como «narcisismo primario». [...] Inevitablemente, a la derrota narcisística sigue la vergüenza. (Andrew Morrison, citado en Nussbaum, 2012, p. 219)

La intensidad de la vergüenza primitiva parece depender de nuestra incapacidad de atravesar duelos y de tolerar el fracaso de nuestros ideales (de nuestra participación en ellos). Esa incapacidad es en gran medida un resultado de una educación desentendida de las enseñanzas humanistas (Nussbaum, 2010, 2012, 2012a), capaces de promover la flexibilidad cognitiva y la imaginación creativa. La creencia de que nuestros hijos no morirán ni conocerán el dolor, que a menudo los adultos transmitimos, junto a la idea de que el hombre verdadero es un ser autosuficiente que no tiene necesidad de otros, generan el campo propicio para la emergencia de la ilusión de una omnipotencia de la voluntad que no tolera bien las frustraciones. Si los/as niños/as son criados/as bajo la presión de rígidas expectativas de perfección de parte de sus padres, la vergüenza ante las imperfecciones humanas inevitables puede vincularse en los/as niños/as con un temor al abandono de la fuente del bien (es decir, con el miedo a ser rechazados). También puede ocurrir que durante su crecimiento los/as niños/as sean «protegidos/as» de la confrontación con dificultades prácticas y hasta con sus propios límites. Privados de la posibilidad de lidiar con las tensiones ordinarias, con la frustración, la pérdida o el fracaso, tendrán el camino allanado para convertirse en personas adultas con problemas para tramitar las emociones negativas, para sostener el esfuerzo, e inclinadas a abandonar

sus proyectos u objetivos ante el primer tropiezo. Es probable también que el tipo de vergüenza ligado a la impotencia se relacione estrechamente con la ira y con deseos agresivos dirigidos hacia las personas que no atienden las necesidades del niño o niña, así como con la depresión derivada del duelo jamás realizado de la ilusión de completitud perfecta y de fusión total con el cuidador.

Las consecuencias patológicas de la vergüenza primitiva son ilustradas por Nussbaum (2008 y 2012), entre otros ejemplos, con el caso del paciente de Donald Winnicott identificado como «B», de quien el psicoanalista inglés informa en una obra póstuma. Al momento del comienzo del análisis, este paciente no había renunciado a su narcisismo, y no había dejado de verse desde los ideales de perfección de su madre, quien asociaba cualquier demanda del pequeño con su fracaso como cuidadora. «B» temía la espontaneidad, pretendía controlar su mundo interno y era incapaz de expresar pensamientos personales. Consecuentemente, no podía sentir culpa, emoción que se refiere a un acto agresivo cometido por alguien, y en cambio se veía inundado de vergüenza, un sentimiento de inadecuación que cubría todo su ser.

La diferenciación entre vergüenza (primitiva) y culpa muestra en este punto su fecundidad: mientras que la culpa se vincula a la reparación, a la posibilidad del perdón y a la aceptación de límites impuestos a alguna falta concreta ligada a un acto u omisión, la vergüenza primitiva es un sentimiento de inadecuación ligado al ser, que busca una aceptación incondicional. Mientras que la culpa es capaz de restablecer la relación con la persona agraviada mediante la reparación del daño causado, la vergüenza busca la restauración narcisista del mundo de la omnipotencia. Como señala Hunt (2006, pp. 561-562), Nussbaum a menudo se permite hablar como si la vergüenza en general fuera lo mismo que lo que ella llama vergüenza primitiva, por lo que podría ser más justo decir que mientras que la culpa se ocupa de los cursos de acción, la vergüenza tiene como objetivo cambiar el tipo de persona que uno es. Ahora bien, ¿por dónde comenzar en ese caso?

Las dificultades para deslindar la identidad de algún acto (con sus consecuencias) convierten a la vergüenza primitiva en una amenaza a toda posibilidad de moralidad. Bajo el dominio de la vergüenza primitiva, el autodesprecio obtura la autocrítica, y el rechazo impide el perdón. En este punto, Nussbaum (2012, p. 246) se muestra categórica: «la vergüenza, en su relación con el narcisismo, parecería ser la emoción que plantea el mayor peligro para el desarrollo». Si la culpa ofrece la lección de que los otros son personas separadas de uno mismo, con necesidades, derechos e intereses propios, y que no deben ser dañados, la vergüenza patológica subordina a los otros a las necesidades del yo. En relación con esto, Nussbaum recupera los desarrollos de Melanie Klein para argumentar que es posible hallar los orígenes del amor y la creatividad humanos en el momento en que el niño comprende que su demanda de ser el centro del mundo ha proyectado un daño hacia otro:

[Si todo marcha bien] El amor es entendido de modo creciente en términos de intercambio y reciprocidad, antes que de fusión narcisista y anhelo colérico de control; el yo es comprendido de forma creciente y es aceptado como humano, incompleto y parcial, en vez de como completitud grandiosa y exigente. (Nussbaum, 2012, p. 223. Corchetes nuestros)

La vergüenza primitiva comienza en la infancia, pero no es privativa de ella. Puede permanecer en nuestra vida, y es superada parcialmente por el desarrollo de la separación y la autonomía del niño. Numerosos obstáculos pueden afectar su superación. Por ejemplo, si bien la vergüenza es una respuesta universal ante la impotencia, aquella se vuelve más intensa en un entorno que alimenta la ficción del control absoluto. Por eso, asegura Nussbaum (2012), suele ser más insoportable entre varones que entre mujeres, aunque en algunos contextos, por la misma inequidad de género, los varones son menos proclives que las mujeres a sentir vergüenza ante la exposición o ante la evaluación de su desempeño profesional (Nussbaum, 2012a). Es evidente que la vergüenza primitiva es una emoción atravesada por los prejuicios de género. No faltan estudios que señalan, que en algunas culturas, los hombres (a diferencia de las mujeres) educados bajo la idea de que la dependencia de la madre es nociva, suelen aprender a avergonzarse de sus propias capacidades humanas de receptividad y juego (Nussbaum, 2012). Pese a los avances de la consciencia feminista, no está superado el estereotipo estigmatizante que sostiene que «los niños no lloran» (i.e., no *deben* llorar), y que si lo hacen se convierten en «nenitas» (i.e., sujetos débiles, demasiado sensibles o poco agresivos). De este modo, se crea una fachada de competencia y normalidad que los varones presentan al mundo, mientras que las necesidades internas permanecen ocultas, no logran desarrollarse, y se experimentan como vergonzosas. Es cierto que hay máscaras sociales a las que Winnicott llama «falso *self*» que, sin quedar comprendidas en el ámbito de la patología, nos defienden contra un tipo de vergüenza social razonable y limitada. Sin embargo, el falso *self* puede dominar por completo la personalidad e impedir al individuo el acceso a su propia intimidad, o la posibilidad de manifestarla a otros, como en el caso de la vergüenza original. Estas barreras dificultan la autocrítica y la posibilidad de ponerse en el lugar de un otro que en principio no se experimenta como semejante o miembro del mismo grupo de pertenencia. Nussbaum advierte que las ficciones autoengañosas sobre nuestra omnipotencia no deben ocupar la totalidad del psiquismo ni del derecho, algo que acontece de modo más frecuente de lo que en general estamos dispuestos a creer.

LA PELIGROSA DESESTIMACIÓN DE LA VERGÜENZA PRIMITIVA

En efecto, los especialistas citados por Nussbaum (2012) coinciden en que la vergüenza primitiva es un tipo de vergüenza patológica muy extendida y subdiagnosticada. Además de trastornos clínicos como el comentado, la desestimación o el desconocimiento de este complejo emocional acarrearán riesgosas consecuencias. Los intentos de restauración narcisista del mundo imaginario de la omnipotencia suelen vincularse a la estigmatización y la segregación de otros, como así también a la renuencia a reconocer los derechos y necesidades de los demás. A menudo, la ira vindicativa generada por la vergüenza construye su propio objeto: cabezas de turco o chivos expiatorios que cargan con la culpa por el malestar cultural. Dos ejemplos ilustran este riesgo. Uno es tomado por Nussbaum (2012, pp. 237 y sig.) del libro *Educando a Caín: cómo proteger la vida emocional del varón*, de Dan Kindlon y Michel Thompson, quienes estudiaron a niños estadounidenses en edad escolar durante 35 años. Para estos especialistas, la clave de la diferencia entre niños y niñas no es biológica, sino que reside en las diferencias en la crianza. Ellos descubren que a los niños (a diferencia de las niñas) nunca se los alienta a explorar su mundo interior. Censurados o carentes de apoyo y estimulación al respecto, aprenden que la tristeza y la necesidad son vergonzantes. La secuela es que, a la larga, no pueden entender cómo se sienten, lo que les causa depresión o los carga de ira. En los discursos de los educadores de estos varoncitos, los autores del libro detectan tendencias a denigrar todas las partes de la personalidad que se ven como femeninas (especialmente la necesidad, la tristeza y la compasión).

Un modelo de masculinidad similar al de estos niños se encuentra en el estudio de Klaus Theweleit sobre las cartas y las memorias de un grupo del *Freikorps*, un «cuerpo libre» de oficiales alemanes, escritas durante un periodo posterior a la Primera Guerra Mundial (Nussbaum, 2012, p. 131 y sig., y pp. 247-248). Los documentos muestran que luego de la derrota humillante sufrida por Alemania entre 1914 y 1918, surgió la necesidad de la imagen de un hombre que no pudiera ser humillado. Para defenderse de la indignidad a la que se veían expuestos, los militares internalizaron un modelo viril de patológica dureza y rigidez, insensible a todo. Esta imagen estaba definida por contraposición a sus propias madres y mujeres de su entorno, odiadas y denigradas como representaciones de la dependencia, la vergüenza y la repugnancia humanas, atributos humanos de aquellas personas de las que los oficiales provenían. Resulta decisivo que la ira vindicativa derivada de la vergüenza (y proclive a los castigos basados en la vergüenza) no se limitó a las mujeres, sino que se extendió a otros grupos que, para la imaginación de estos «hombres de acero», encarnaban las mismas características de lo femenino odiado, como los judíos, los gitanos, los discapacitados y los pobres.

En los dos casos narrados se advierte un profundo sentimiento de vergüenza derivado de la parte vulnerable de uno mismo que se identifica con lo femenino,

y una hostilidad reactiva proyectada en otros y dirigida contra ellos. Lo esencial es que estos ejemplos no son excepcionales ni extraordinarios. Nussbaum asevera que todas las sociedades conocen esta ira contra las minorías. esta proviene de la mancha imaginaria a una identidad idealizada que encubre y pretende compensar una vergüenza primitiva. A su juicio, los individuos que no han superado el narcisismo y no aceptan la igualdad de derechos de los demás son altamente susceptibles de esa ira, que expresarán individualmente o en grupo. Desde la perspectiva de los Narcisos avergonzados, los individuos o grupos estigmatizados suelen considerarse «fuentes peligrosas de decadencia cultural, subversores de valores sociales importantes» (Nussbaum, 2012, p. 295), y es frecuente que lleven a desencadenar crisis de pánico moral. En ocasiones, la segregación y la estigmatización de los diferentes se realiza en nombre de la «normalidad», concepto que confunde por su ambigüedad, ya que se contrapone no solo a lo estadísticamente inusual, sino también a lo que se concibe como moralmente incorrecto. Lo normal se asume como lo superior y, por regla, el estigmatizado se convierte en una persona *contra la cual* otro es normal. Esto genera una presión dogmática y homogeneizante, ya que aumenta los incentivos para asimilarse como «normal», enmascarando las diferencias y silenciando las discrepancias para mimetizar la identidad entre los supuestamente perfectos, previniendo así sus ataques. La actitud implacable con la que los afectados por la vergüenza narcisista tratan a los «inadecuados» no deja de mostrar la severidad con que los victimarios se evalúan a sí mismos. Esto conduce a reflexionar sobre la relación de la vergüenza primitiva con la dificultad para perdonar(se). Tal vez desdibujando la diferencia entre diferentes formas de la vergüenza, Nussbaum (2008) sostiene que «la culpa moral es mucho mejor que la vergüenza puesto que puede ser reparada» (p. 251). A continuación, argumentaremos que el perdón se ofrece también como una posibilidad para superar la vergüenza original y lograr la aceptación, siempre a condición de establecer el sentido específico de ese perdón, puesto que ciertas formas de la absolución permanecen ligadas a los obstáculos que pretenden resolver.

EL PERDÓN Y SUS DIFICULTADES

La persona afectada por la vergüenza primitiva permanece ligada a un ocultarse reactivo y por ende adherida a una identidad renuente al cambio. Incapaz de separar la totalidad de su ser de los resultados de su acción, el avergonzado perpetúa su estigma irremediamente. ¿Cómo romper el círculo en el que se cristaliza la experiencia de inadecuación y sus frecuentes estallidos vindicativos? En *La condición humana*, Hannah Arendt (1998) había argumentado, sin recurrir a las investigaciones psicológicas, que la facultad de perdonar es el remedio contra la irreversibilidad y el carácter no conjeturable o imprevisible del proceso iniciado por la acción (*praxis*). Arendt observaba que, sin ser perdonados,

nuestra capacidad de actuar permanecería confinada a las consecuencias de un solo acto del que no podríamos recobrarnos, un acto que la religión remonta al pecado original. Fijados en el estado de «caídos» e irredentos, quedaríamos simultáneamente privados de futuro y expulsados de la política, puesto que no nos sería concedida la confianza en nuestras promesas de cambio o renacimiento.

Arendt (1998, p. 258) puntualiza que la idea del perdón entre humanos es un descubrimiento de Jesús de Nazaret. este niega que el poder de perdonar sea un privilegio divino. En cambio, motiva a los hombres a ponerlo en movimiento, como condición para que Dios perdone también. Por esta razón, el testimonio de Jesús tiene un valor político, independientemente de la interpretación religiosa de su magisterio. Para Jesús, perdonar es un deber cristiano que reside en que quienes pecan, incluso cuando lo hacen voluntariamente, «no saben lo que hacen» (Lc, 23:34). Independientemente del sentido metafísico de la idea de pecado, Arendt sostiene que pecar es un hecho diario, puesto que, una vez iniciada la acción, su agente no puede saber cómo sigue o cómo termina. En consecuencia, los hombres necesitan de su mutua y recíproca exoneración para seguir siendo agentes libres. En la doctrina de Jesús, la absolución libera a los individuos de la venganza. Mientras que esta puede predecirse y establecerse proporcionalmente en relación con lo sufrido (como en la Ley del Talió), el perdón es impredecible, y constituye la única respuesta que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo en forma no condicionada por el acto que la provocó, lo que supone una transformación cualitativa en la vida política y emocional. Así, el perdón es el requisito que hace posible la natalidad, es decir, el comienzo de algo nuevo.

Esta hipótesis filosófica encuentra algunos puntos de contacto en la vida emocional de la persona afectada por la vergüenza primitiva. La liberación del pecado original implica la emancipación del sujeto de una vergüenza primaria que instigaba su espíritu vindicativo. A partir de la indulgencia, un acto reprochable cualquiera ya no define enteramente a una persona, y esta, deja de estar definitivamente inhabilitada para dar y recibir consideración, respeto y amor, por el hecho de haber errado. Es significativo que, sin mencionar jamás explícitamente a Arendt, Nussbaum (2018) escriba en su libro *Ira y perdón* que «[l]a idea evangélica de *renacer* es una variante de la idea de absolución» (p. 100).

Desde una perspectiva psicoanalítica, en gran medida compatible e incluso dependiente de la recepción laica del cristianismo formulada por Arendt, Massimo Recalcati (2024) interpretó recientemente la idea evangélica del perdón como la facultad de liberar al sujeto del pecado, es decir, de la culpa. En un capítulo en el que reflexiona sobre los milagros, Recalcati retoma diferentes episodios de la vida de Jesús en los cuales lo decisivo no estriba en actuar de modo prodigioso, sino en mostrar los efectos milagrosos que puede provocar el perdón. La remoción de los pecados coincide en cada acontecimiento salvífico con la autorización a retomar la propia existencia. Desde una perspectiva

moralista, lo contrario del pecado es la virtud, pero en la doctrina de Jesús, como señala Kierkegaard, lo que se opone al pecado es la fe (Recalcati, 2024, p. 194). En este contexto, Recalcati (2004) interpreta al pecador como un hombre desviado de su fin, alguien que se alejó de la fe *en su deseo* (no *en Dios*), y que por lo tanto se arruina camino a la muerte. De modo que el nexo decisivo no es entre la enfermedad y el pecado, sino el que existe entre el perdón y la cura. Este es el núcleo que conecta el testimonio de Jesús con el psicoanálisis. Como en el caso de Elisabeth von R, narrado por Freud y Breuer ([1895] 2006, pp. 151-194), en el cual la liberación de la culpa coincide con la rehabilitación del cuerpo y del deseo de la analizante, la recuperación del lisiado de Capernaum (Mc 2, 1-12) sigue y no precede a la remisión de los pecados. De modo análogo, dado que la vergüenza primitiva tiene una estructura condenatoria, lo que se le opone es la fe: fe en la posibilidad de un futuro diferente, en la posibilidad de ser otro o, si se prefiere, de nacer de nuevo.

| 14

El razonamiento que tiene sus raíces en Arendt es convincente, ¿pero estamos seguros de que pensamos en lo mismo siempre que hablamos de «perdón»? Nussbaum (2018) reconoce que un mérito que suele atribuirse al perdón es que favorece el reconocimiento de la vulnerabilidad humana que la vergüenza primitiva desmiente. Sin embargo, considera crucial reflexionar sobre los modelos de perdón que informan nuestro pensamiento y nuestra acción, ya que tanto podrían facilitar la superación de la vergüenza, como profundizar sus efectos humillantes. Si el perdón es un proceso que supone la moderación de la ira y el cese de los proyectos de venganza, será prudente admitir que puede incluir elementos de agresividad, control y tristeza.

Nussbaum (2018) distingue el perdón «transaccional», que tiene una estructura condicional, y el perdón «incondicional», que es gratuito y absoluto. Ambos tipos de absolución tienen aspectos que no nos aproximan necesariamente a la libertad, y que requieren por ello el control reflexivo. Estudia al primero a partir del modelo judío de la *teshuvá*, y de la forma del perdón cristiano que exige penitencia. Entre estos dos tipos del perdón transaccional hay tres diferencias que juzgamos importantes para la comprensión de la vergüenza patológica. En primer lugar, en la *teshuvá* el proceso del perdón no se salda definitivamente con Dios sin pasar por el perdón del ofendido, algo que, independientemente del testimonio de Jesús, ocurre con frecuencia en la moral cristiana dominante. Sin embargo, el ritual de la *teshuvá* puede ser extremadamente rígido y dogmático. En segundo lugar, mientras que para el judaísmo puede obrarse mal por acción y por omisión, en el cristianismo se añade la persecución del deseo. La atención regulativa y punitiva puesta en el deseo o el pensamiento es uno de los aspectos clave para entender la vergüenza primitiva. El escrutinio de la interioridad hace del proceso de exoneración algo interminable, e implica que hay un miedo y una vergüenza terribles que pertenecen a todo el ser, y que no se limitan a un conjunto de prácticas negativas, con sus

correspondientes resultados. Por último, en comparación con la imagen habitual del perdón transaccional judaico, Nussbaum (2018) afirma que el perdón condicional cristiano pone mucho mayor énfasis en la humildad y la bajeza como características esenciales de la condición humana:

El proceso de *teshuvá* concede cierta dignidad y amor propio a ambas partes que pueden preservar la privacidad de sus pensamientos y sus deseos. Las dos partes esperan algo bueno de la otra. Por el contrario, en el perdón cristiano el drama de la bajeza y el miedo se ha amplificado tanto, que no parecería haber espacio para la dignidad personal y el amor propio. (Nussbaum, 2018, pp. 104-105)

| 15

La autodenigración implícita en el proceso del perdón condicional cristiano es más consistente con la provocación de la vergüenza primitiva (respecto de la *teshuvá*), y por ende no puede encarnar una experiencia superadora de dicha emoción. En síntesis, en cualquiera de sus versiones el proceso de perdón transaccional tiende a ser perfeccionista e intolerante. El registro pormenorizado de las faltas está diseñado para ser tiránico hacia la fragilidad humana: se trata de escudriñar nuestra humanidad constantemente para castigarla con frecuencia. La tradición judía limita este escrutinio a aquello que se puede esperar que una persona controle, mientras que la corriente transaccional cristiana incluye dimensiones incontrolables y, por consiguiente, resulta aún más punitiva. Como había observado Nietzsche ([1878] 2007, §141, pp. 114-116), las propuestas morales del cristianismo no están hechas para ser cumplidas, puesto que su nivel de exigencia las convierte en incumplibles, sino para hacernos sentir más pecadores.

¿Qué ocurre, por otro lado, con el perdón incondicional, que para Arendt parecía ser la fuerza neutralizadora de la venganza? Nussbaum también le reconoce la capacidad para superar el resentimiento, pero de modo singular observa que a veces el proceso del perdón mismo canaliza el deseo de venganza. Ella parece considerar una forma inauténtica del perdón cuando dice que la persona que se propone perdonar de modo incondicional puede asumir una postura moral de manera superior y condescendiente, e incluso puede desear obtener una ventaja moral en el proceso del perdón mismo, llegando a humillar al infractor. En consecuencia: «incluso el perdón incondicional puede estar manchado de narcisismo, agresión y de una superioridad asumida» (Nussbaum, 2018, p. 119).

Arendt (1998), quien piensa exclusivamente en el perdón auténtico, y no en uno estratégico, también sostenía que lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo, como si la víctima comprendiera que el agente del mal está por encima de sus faltas, y que los errores cometidos son comprensibles. Pero Nussbaum (2018) opina que mientras el perdón se enfoca eminentemente en el pasado,

no necesariamente conlleva una actitud constructiva de cara al futuro. En cambio, la ética del amor incondicional que enseña Jesús se independiza del juicio, la confesión y la contrición. Esta actitud se puede apreciar en la parábola del hijo pródigo (contenida en Lc 15), que a juicio de Nussbaum suele entenderse erróneamente como un ejemplo de perdón. Lo cierto, argumenta, es que cuando el padre recibe a su hijo perdido no hay declaración alguna de perdón. Incluso después de que el hijo declara su arrepentimiento, el padre no reconoce en lo más mínimo la contrición, sino que continúa con sus planes gozosos de celebración. El amor se apodera del padre, y, si la hubo, la ira se disipa. De modo que el auténtico antagonista de la venganza es, a juicio de Nussbaum, el amor incondicional, y no tanto el perdón.

| 16

Es interesante que el tipo de absolución condicional, ligada al sometimiento o al control de otro, es compatible con la tradición latina del perdón, y no tanto con la griega, tal como las describe Barbara Cassin (2018). Cassin observa que la Antigüedad grecolatina expresa el perdón en términos de conocimiento, pero que mientras que el latín *ignoscere* lo vincula, a través del prefijo privativo, a la ignorancia y a la negación del saber, el griego *syngignoskein* [συγγιγνώσκειν] percibe el perdón en términos de un conocimiento compartido (p. 1129). Además, el latín concibe al perdón como una relación vertical: es una absolución otorgada desde arriba para poner fin a una falta definida como caída. Esta exoneración está ligada a la decisión soberana de no guardar en la memoria, de olvidar, de «amnistiar». Por el contrario, el perdón griego no admite la disparidad vertical teológico-política, sino que se desarrolla en el terreno de la política. No se da en la dualidad, sino en la pluralidad, y remite a un saber compartido. El griego perdona comprendiendo en conjunto, introduciéndose en las razones del otro por la acción intelectual y no por la compasión (Cassin, 2018, p. 1131). En esta tradición, la falta no significa decadencia, sino un haber errado al blanco, es decir, al bien. Este modelo parece ser más sincero y promisorio, dado que es menos proclive al retorno de lo reprimido, por lo que nos inclinamos a considerarlo más cercano al perdón auténtico.

En palabras de Arendt, el perdón basado en el amor es capaz de suspender la inercia de lo que es y de interferir la ley de la mortalidad a través de la natalidad. Como un tipo específico de acción, encarna la facultad humana a la altura de hacer milagros. Si bien es un fenómeno que trasciende la individualidad y que depende de la pluralidad, hemos visto a través del enfoque psicoanalítico que también puede ser un proceso en el que una persona esté involucrada consigo misma, siempre a través de la escucha, la reflexión o el análisis que otro hace posible. La vergüenza primitiva puede impedirle a alguien perdonarse, y constituirse por ello en un obstáculo para continuar trabajando, amando y considerándose digno de amor.

El perdón basado en el amor es un antídoto contra la vergüenza primitiva, pero la dificultad radica en que esta es una emoción que dificulta el acceso

al perdón. En el último apartado, reflexionaremos sobre las condiciones que facilitan la superación de la vergüenza original y, complementariamente, sobre las tendencias que la perpetúan o profundizan.

DOS SALIDAS FILOSÓFICAS: LA «INTERDEPENDENCIA MADURA» Y LA VERGÜENZA REFLEXIVA

Para Nussbaum, la filosofía tiene la tarea de ser receptiva de la dimensión emocional inherente a toda experiencia humana, lo que implica una posición abierta respecto de la imperfección que conlleva integrar los afectos en un programa moral eudemonista (Nussbaum, 2008, p. 32). La vida emocional no se encuentra escindida sino ligada inextricablemente con las exigencias intelectuales. Por ello, como profundización de las razonables exigencias iluministas que propugnan que asumamos la mayoría de edad (Kant, 1964) —y no como algo incompatible con ellas—, es necesario y saludable que «admitamos que somos niños y que en muchos sentidos no controlamos el mundo» (Nussbaum, 2012, p. 30). Desde esta perspectiva, lo que se contrapone de modo más profundo y realista con la «minoría de edad» que con buenas razones combatía Kant (1964), no es la independencia, sino la «dependencia madura» (Fairbairn, 1952, citado por Nussbaum, 2012, p. 262). Una respuesta adecuada al fenómeno de la vergüenza dependerá entonces de nuestra capacidad de alejarnos de la idea contractualista del ciudadano normal como aquel «trabajador productivo, capaz de pagar por los beneficios que recibe con las contribuciones que realiza» (Nussbaum, 2012, p. 210). Esto podría acercarnos a la aceptación de una «interdependencia madura» (Nussbaum, 2012, p. 262) que renuncia a la ilusión de omnipotencia narcisista.

Una peculiaridad de la vergüenza primitiva es que puede no experimentarse como vergüenza, sino como rechazo a la falta, y que en consecuencia no se expresa bajo el modo convencional del avergonzado, quien busca el ocultamiento. En la incapacidad para reconocer la propia debilidad radica, paradójicamente, la seducción que irradian los afectados por dicha emoción. De ellos emana una actitud orgullosa y autosuficiente; se muestran seguros, ganadores, invencibles, e incluso megalómanos. El rechazo de su propia vulnerabilidad, la desmentida de sus propias fragilidades, ofrece una desesperada ilusión individualista de libertad y control con la que identificarse en contextos atravesados por la incertidumbre, el abandono y la soledad.

Para contrarrestar dichas tendencias autoritarias y autocentradas, funcionales a sociedades con escasos márgenes de libertad, violentas y desiguales, Nussbaum (2005 y 2010) recomienda el cultivo de la autocrítica, la educación de las emociones por la vía de las humanidades, y una mayor atención al mundo de la imaginación y a las porciones vulnerables del propio ser. A su juicio, es particularmente importante que la educación para la democracia enfrente

principalmente el núcleo narcisista de repugnancia, vergüenza y miedo (Nussbaum, 2010 y 2012). Por analogía con lo expresado acerca de la dependencia, entendemos que la finalidad no residiría en el intento de erradicar la vergüenza humana (que es una emoción universal y ambigua), sino de promover la vergüenza reflexiva, abierta a la autocrítica, la reparación y el reconocimiento, como antídoto de la vergüenza primitiva. Está probado por numerosas experiencias históricas y por estudios empíricos que la educación basada en las humanidades, las artes y la filosofía no solo contribuye a la formación de una ciudadanía crítica, sino que, ante todo, es una condición indispensable para el enriquecimiento de la vida y la comprensión humana a partir del desarrollo de hipótesis narrativas que logren enlazar estos cuatro elementos. En palabras de Nussbaum (2008, p. 472), la ausencia de estas disciplinas en los itinerarios de formación «es una receta para la producción de narcisismo patológico, de ciudadanos que tienen dificultades para conectar, captando el sentido humano de las cuestiones que afloran, con otras personas». Esta advertencia no apunta a un peligro abstracto: Nussbaum (2010) denuncia que de modo cada vez más acentuado, las tendencias globales en materia de educación concentran su interés en la economía, el marketing y las finanzas, y postergan o abandonan el cultivo de las aptitudes básicas que nos hacen humanos y fundan nuestras relaciones como algo más complejo que los vínculos de manipulación y utilización, como resultado de lo cual «[e]l futuro de la democracia a escala mundial pende de un hilo» (p. 20). En el modelo educativo dominante orientado a la renta, las aptitudes que se encuentran amenazadas son, en síntesis, el pensamiento (la argumentación y el cuestionamiento, cuya historia se remonta a la tradición socrática) y la imaginación narrativa (la capacidad de comprender compasivamente las dificultades de otro, trascendiendo las lealtades comarcanas). Si bien no es posible garantizar que el resultado de la educación humanista será la formación de individuos inmunes a la manipulación y libres de estolidez e insensibilidad, sí nos resulta posible crear entornos favorables a la crítica y a la empatía, capacidades que ponen límites a las demandas iracundas o melancólicas de perfección (Nussbaum, 2010). Dependiendo de las decisiones que tomemos, la sociedad será un ambiente facilitador para la crítica, la comprensión y la empatía, o todo lo contrario.

| 18

Notas

1. Por ejemplo, en el segundo capítulo de su primera obra mayor, publicada por primera vez en 1986, Nussbaum (2003) desarrolló importantes críticas al kantismo como un obstáculo para comprender la relación entre la moral y la fortuna, tal como se había concebido en el mundo griego.

2. Charles Darwin (1998) había observado ese rasgo distintivo en su libro sobre la expresión de las emociones, donde observaba que, además, cuanto más quiere disimularse el pudor, más se intensifica.

3. Hunt (2006, pp. 562-563) descuida estas consideraciones de Nussbaum cuando en su

ensayo crítico le reprocha una visión unilateralmente negativa sobre la vergüenza.

4. Uno de los epígrafes que introduce la tematización de la vergüenza en el libro de Nussbaum, está tomado de Psicología de las masas y análisis del yo, y dice lo siguiente: «Así, el nacimiento representa el paso desde un narcisismo que se basta por completo a sí mismo a la percepción de un mundo exterior variable y al primer descubrimiento de objetos. De esta transición, demasiado radical, resulta que no somos capaces de soportar durante mucho tiempo el nuevo estado creado por el nacimiento y nos evadimos periódicamente de él, para hallar de nuevo en el sueño nuestro anterior estado de impasibilidad y aislamiento del mundo exterior» (citado por Nussbaum, 2012, p. 205).

5. Para ilustrar esta situación, Nussbaum remite a una cita de Kernberg (1985: 310-311): «Estos pacientes presentan un grado poco común de autorreferencialidad en sus interacciones con otras personas [...] y una curiosa contradicción aparente entre un concepto muy elevado de sí mismos y una necesidad patológica de recibir honores por parte de los demás. Su vida emocional es superficial. Experimentan poca empatía hacia los sentimientos de los demás [...] En el fondo, [...] hay [una imagen] de la relación con objetos externos, precisamente aquella contra la que el paciente ha erigido todas esas otras estructuras patológicas. Es la imagen de un yo ávido, airado y vacío, lleno de una cólera impotente ante la frustración y temeroso de un mundo que parece tan odioso y vengativo como el propio paciente».

| 19

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1998). *La condición humana*. En R. Gil (Trad.). Paidós.
- Cassin, B. (Dir.). (2018). *Vocabulario de las filosofías occidentales: Diccionario de los intraducibles* Vol. II. En J. Labastida (Coord. Gral) y M. N. Prunes (Coord. del equipo de traducción). Siglo XXI.
- Darwin, C. (1998). *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. En T. R. Fernández Rodríguez (Trad.). Alianza.
- Freud, S. ([1910] 1999). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En *Obras completas* Vol. XI, pp. 53-127; J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu.
- Freud, S. ([1917] 1999). Una dificultad del psicoanálisis. En *Obras completas* (Vol. XVII, pp. 125-136. En J. L. Etcheverry (Trad.). Amorrortu.
- Freud, S., y Breuer, J. ([1895] 2006). Estudios sobre la histeria. En S. Freud, *Obras completas* Vol. II. En J. L. Etcheverry (Trad.). Amorrortu.
- Hunt, L. (2006) «Martha Nussbaum on the Emotions». *Ethics*, 116(3), (April 2006), 552-577. The University of Chicago Press. <http://www.jstor.org/stable/10.1086/498465>
- Kant, I. (1964). Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? En *Filosofía de la historia*, pp. 58-67, En M. Carlisky (Trad.). Nova.
- Kindlon, D., & Thompson, M. (2000). *Educando a Caín: cómo proteger la vida emocional del varón*. Paidós.
- Macón, C. (2022) «Filosofía feminista y giro afectivo: una respuesta ex ante». *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 48(2), 283-303.
- Nietzsche, F. ([1878] 2007). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Vol. I. En A. Brotons Muñoz (Trad.). Akal.
- Nietzsche, F. ([1882] 2001). *La ciencia jovial [La gaya scienza]*. En G. Cano (Trad.). Biblioteca Nueva.
- Nussbaum, M. C. (2003) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griegas*. En A. Ballesteros (Trad.). La Balsa de la Medusa.
- Nussbaum, M. C. (2004). *Hiding from humanity: Disgust, shame, and the law*. Princeton University Press.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad: Una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*. Paidós.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones* (A. Maira, Trad.). Paidós.

Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro: Por qué la democracia necesita de las humanidades*. En M. V. Rodil, (Trad.). Katz.

Nussbaum, M. (2012). *El ocultamiento de lo humano: Repugnancia, vergüenza y ley*. En G. Zadunaisky (Trad.). Katz.

Nussbaum, M. (2018). *La ira y el perdón: Resentimiento, generosidad, justicia*. En V. Altamirano (Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Recalcati, M. (2024). *La legge del desiderio*. Frontiere Einaudi.

Robshaw, B. (2023). *Martha Nussbaum and Politics*. Edinburgh University Press.

Williams, B. (2011). *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*. En A. Montes Sánchez (Trad.). Machado.