

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°40. Año 14. Diciembre 2022- Marzo 2023. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 8-19.

¿Es el asco (in)compatible con el proyecto político de una sociedad liberal? El problema del asco en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum

Is disgust (in)compatible with the political project of a liberal society? The problem of disgust in
Martha Nussbaum's theory of emotions

Peredo Cárdenas, Sebastián*

Instituto de Filosofía, Universidad Diego Portales, Chile.
sebastian.peredo@mail.udp.cl

Resumen

En esta investigación se trabaja el uso político de las emociones en el discurso público. En específico, se analiza el rol problemático que juega el asco en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum y su (in)compatibilidad con el proyecto político de una sociedad liberal aspiracional. Nussbaum reconoce que el asco es una emoción inherente a la condición humana —como tendencia presocial arraigada en nuestra herencia animal—, pero afirma que sus efectos sociales son siempre negativos. Según la autora, el asco es una emoción que sirve a la preservación de jerarquías sociales y, por tanto, no tiene lugar en las sociedades liberales justas. ¿Son realmente incompatibles los valores liberales de la igualdad, la libertad y la justicia con la emoción del asco? En este artículo se sostiene que la exclusión del asco del ámbito político es insuficiente para evitar sus efectos negativos y es incompatible con el proyecto de una sociedad liberal. Por el contrario, empleado apropiadamente, el asco puede resultar beneficioso para la defensa de los valores de la igualdad, la libertad y la justicia.

Palabras clave: Emociones políticas; Asco; Nussbaum; Sociedad liberal; Sentimientos morales.

Abstract

This research deals with the political use of emotions in public discourse. In particular, it analyzes the problematic role that disgust plays in Martha Nussbaum's theory of emotions and its (in)compatibility with the political project of an aspirational liberal society. Nussbaum recognizes that disgust is an emotion inherent to the human condition —as a pre-social tendency rooted in our animal heritage— but asserts that its social effects are always negative. According to the author, disgust is an emotion that serves the preservation of social hierarchies and therefore has no place in fair liberal societies. Are the liberal values of equality, liberty, and justice incompatible with the emotion of disgust? In this paper, we argue that the exclusion of disgust from the political sphere is insufficient to avoid its negative effects and is incompatible with the project of a liberal society. On the contrary, properly used disgust can be beneficial for the defense of the values of equality, freedom, and justice.

Keywords: Political emotions; Disgust; Nussbaum; Liberal society; Moral sentiments.

* Cientista Político y Magíster en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político (Universidad Diego Portales, Chile). Docente de la carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales e Historia (UDP). Estudiante del programa de Doctorado en Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales, Chile (Becario ANID Doctorado Nacional). ORCID: 0000-0003-2822-4105.

¿Es el asco (in)compatible con el proyecto político de una sociedad liberal? El problema del asco en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum

Introducción¹

“La discusión no es sobre si el asco opera en el dominio moral, sino que, sobre su adecuado alcance, su adecuado objeto, y su fiabilidad en este dominio” William Ian Miller (1997: 179-180).

El asco es un tema que Martha Nussbaum ha trabajado ampliamente a lo largo de sus últimas obras (Nussbaum, 1999; 2006; 2008; 2013; 2019; Nussbaum et al., 2018).² En ellas, aborda las consecuencias políticas de esta peculiar emoción y se pregunta si representa un obstáculo para la construcción de una teoría liberal de las emociones políticas. Su reflexión busca desarrollar una teoría política de las emociones que privilegie la construcción de una ciudadanía ética y preocupada por el bienestar del otro.

El ámbito en el que se inscribe la presente investigación es el uso político de las emociones en el discurso público. En particular, el objetivo principal es analizar el rol problemático que juega el asco en la teoría de las emociones de Nussbaum, así como su (in)compatibilidad con el proyecto político de una sociedad liberal “aspiracional” (Nussbaum, 2013: 143). Aun cuando Nussbaum reconoce que el asco es una emoción inherente a la condición humana —en tanto tendencia presocial arraigada en nuestra herencia animal— también sostiene que sus efectos sociales son siempre negativos. Según la autora, el asco no es una fuente confiable para guiar nuestras acciones porque socava la dignidad de las personas, promueve la denigración de las minorías y los grupos

excluidos del poder, y se funda en la negación de nuestra propia animalidad y mortalidad. En su obra, el asco se presenta como una emoción al servicio de la preservación de jerarquías sociales y, por tanto, no tiene lugar en sociedades liberales justas y democráticas.

La investigación de Nussbaum sobre el asco es una de las más complejas, completas e influyentes en este debate y, por ello, vale la pena evaluarla cuidadosamente.³ Según Nussbaum, es posible superar los efectos políticos y sociales negativos del asco porque, como todas las emociones humanas, el asco comporta juicios de valor que pueden ser modificados a lo largo del tiempo (Nussbaum, 2008). Este enfoque sobre las emociones —que reconoce y pone de relieve la importancia que tienen los juicios valorativos— ha sido denominado perspectiva “evaluativa-cognoscitiva” de las emociones (Pinedo-Cantillo & Yáñez-Canal, 2017).

¿Hasta qué punto son incompatibles los valores liberales de la igualdad, la libertad y la justicia con la proliferación del asco? En este artículo se pretende responder a esta pregunta y se sugiere que, parafraseando la cita de Miller que encabeza esta introducción, la discusión no es sobre si el asco debe operar en el dominio de lo político. Por el contrario, la discusión es sobre cuáles son sus alcances y usos legítimos, cuál es su objeto adecuado y con qué fiabilidad podemos recurrir a esta emoción. Aun cuando reconocemos que el asco puede traer consecuencias políticas negativas, estas no pueden ser

1 Esta investigación fue posible gracias al financiamiento otorgado por el Programa de Formación de Capital Humano Avanzado de CONICYT. Beca de Magíster Nacional: CONICYT-PFCHA/MagísterNacional/2019 - 22190149.

2 Se ha traducido “disgust” como “asco”. Esta es la traducción introducida por Zadunaisky en la edición en español de *El ocultamiento de lo humano* (Nussbaum, 2006). Otra traducción posible es “repugnancia”, término que introduce Maira en la edición en español de *Paisajes del pensamiento* (Nussbaum, 2008). Para mantener la consistencia, en adelante se utilizará “asco”.

3 Nussbaum se inserta dentro de un conjunto de autores liberales que, en el debate sobre el uso social y político del asco, argumentan en contra de esta emoción. El trabajo de Abrams (2002), por ejemplo, rechaza que el asco ocupe una función en nuestros juicios sobre crímenes crueles e inhumanos, calificando esta emoción como una respuesta inapropiada para la condena moral y social. Russell y Giner-Sorolla (2011a; 2011b; 2013), por otro lado, rechazan el uso del asco en el ámbito social, catalogándolo como una emoción no racional y no dirigida intencionalmente.

completamente superadas como sugiere Nussbaum. Nos guste o no, el asco es una parte relevante de nuestro paisaje emocional y de nuestra identidad moral. En el contexto de las sociedades democráticas contemporáneas, un proyecto que rechace los efectos políticos negativos del asco debe hacerse cargo de esta emoción sin suprimirla o pretender que puede ser superada por completo.

El principal propósito de este trabajo es evaluar el rol que juega el asco en la teoría de las emociones políticas de Nussbaum. Para lograr este objetivo, se describe el proyecto político al que adscribe la autora y los argumentos que esgrime para afirmar que el asco es un obstáculo para los valores de la libertad, la igualdad y la justicia. Luego, se identifica la solución que propone la autora y se evalúa su pertinencia, ofreciendo una postura alternativa al problema. Se sugiere que la indispensabilidad moral del asco no puede ser ignorada y se enfatiza la importancia de contar con criterios razonables para determinar en qué circunstancias se justifica actuar públicamente en conformidad con esta emoción.

En el apartado final se ofrecen algunas reflexiones derivadas de esta discusión. En ellas, se retoman los aspectos fundamentales de la crítica realizada a la obra de Nussbaum y se defiende la necesidad de concebir nuevas formas de conducir emociones complejas como el asco en sociedades democráticas y liberales.

El enfoque evaluativo-cognitivo

La teoría de las emociones de Nussbaum pertenece al enfoque evaluativo-cognitivo, que afirma que las emociones son formas especiales de juicio con un componente racional importante. Como teoría sobre las emociones, el cognitivismo filosófico surgió durante las décadas de 1970 y 1980. En sus inicios, fue una respuesta a las teorías fisiológicas que definían a las emociones como cambios corporales autónomos (Scarantino, 2010). La matriz teórica sobre el vínculo entre el conocimiento y las emociones se desarrolló de forma análoga en la sociología y la psicología. Según Ignatow (2007), el divorcio entre emociones y pensamiento prevaleció en la sociología hasta la década de 1980, cuando se produjo un giro hacia el cuerpo y las emociones como fuentes de representaciones sociales y culturales.⁴ En lo que refiere a la psicología, actualmente existe un consenso

en torno a la idea de que los fenómenos emocionales implican el uso de facultades cognitivas y, por ello, el cognitivismo es la perspectiva más aceptada (Deigh, 1994; Weber, 2005).⁵

En esta investigación se adoptan las premisas generales de este enfoque. Si bien nuestro objetivo es criticar la posición escéptica de Nussbaum frente al rol del asco, dicha discusión se enmarca en supuestos generales y compartidos del enfoque cognitivista de las emociones.

En *Paisajes del pensamiento* (2008), Nussbaum afirma que las emociones comportan juicios relativos a cosas importantes. Es decir, se caracterizan por estar referidas a juicios de valor que se hacen respecto de objetos externos y el efecto que estos tienen sobre el bienestar personal.⁶ En la introducción a esta obra, Nussbaum se pregunta: “¿Será que las emociones son energías o impulsos de carácter animal sin conexión alguna con nuestros pensamientos, nuestras figuraciones y nuestras valoraciones?” (2008: 21). La respuesta es negativa. Las emociones no son irreflexivas o irracionales. Al contrario, corresponden a pensamientos que tenemos sobre el valor de determinadas cosas. Son estos pensamientos los que desencadenan respuestas emocionales inteligentes que, a su vez, están mediadas por la capacidad de discernimiento.

En vista de que las emociones involucran una dimensión racional, no pueden ser consideradas meros “apéndices psicológicos” del pensamiento ético y deben, en cambio, concebirse como una parte constitutiva de este (Nussbaum, 2008: 23). Para la autora, las emociones son elementos esenciales de la inteligencia humana y, por tanto, la reflexión sobre ellas tiene importantes consecuencias sociales, éticas y políticas.

Al igual que muchos cognitivistas, Nussbaum rechaza las “teorías reduccionistas de la emoción” (2008: 117) que reducen las emociones a sus componentes fisiológicos y no consideran los estados mentales y la riqueza cognitiva de estos fenómenos. Los modelos reduccionistas, según la autora, fracasaron inevitablemente durante las décadas de 1960 y 1970 porque fueron incapaces de incorporar el hecho de la “irreductibilidad de lo intencional” (2008:

⁵ Esto no quiere decir que se trate de una perspectiva indiscutida. El cognitivismo ha sido criticado por asumir una posición universalista y normativa sobre las emociones. Ver Nagy (2019: 194-197).

⁶ La expresión “objeto externo” no se usa en un sentido espacial, sino que hace referencia a un objeto que se encuentra fuera de nuestro control (Nussbaum, 2008).

⁴ Ignatow (2007) atribuye la reconciliación entre cuerpo, emociones y conocimiento (i.e. ideas, pensamientos, creencias) a Durkheim (1965) y los estudios posteriormente influenciados por su obra.

123). Vale decir, la necesaria relación entre la emoción y los estados mentales subjetivos que se encuentran dirigidos hacia objetos externos.⁷

Si bien la consciencia intencional no es incompatible con los análisis fisiológicos, no se debe cometer el error de reducir las emociones a las sensaciones físicas que suelen acompañarlas. Estas últimas no son constitutivas de lo que una emoción es. Por ejemplo, existen situaciones en las que el miedo es acompañado por una sensación de frío, pero en otras ocasiones esta sensación es reemplazada por sudor. Sería inadmisibles afirmar que la mera presencia de sudor o frío constituye la esencia del miedo. La manifestación de estas u otras sensaciones no es necesaria ni suficiente para asegurar que nos encontramos ante un determinado estado emocional. Así, esta no es una vía certera para alcanzar una definición de las emociones.

Para definir correctamente las emociones, debemos referirnos a estados mentales. En palabras de Nussbaum, las emociones:

(...)comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para nuestro bienestar, reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente (Nussbaum, 2008: 41).

De esta descripción podemos extraer algunos elementos fundamentales para comprender mejor el enfoque evaluativo-cognitivo. Primero, las emociones siempre se refieren a objetos externos. Estos objetos son relevantes para la persona que experimenta una emoción porque se relaciona con ellos intencionalmente. Adicionalmente, esta relación involucra un componente normativo importante, en la medida en que el objeto que suscita la emoción está revestido por creencias valorativas. Esto implica que las emociones pueden modificarse, siempre y cuando se modifiquen las creencias sobre el objeto en cuestión. Finalmente, las emociones están relacionadas con el esquema de fines de una persona. Es decir, tienen un carácter *eudaimonista*.⁸

Es necesario distinguir a las emociones de los
7 “Intencionalidad” debe ser leído en su sentido filosófico. Searle define intencionalidad como “(...) esa propiedad de ciertos estados mentales y eventos que consiste en estar dirigidos hacia, referirse a, o representar otras entidades o estados de cosas en el mundo” (1983: 1).

8 Nussbaum (2008; 2013) sugiere que asignamos valor a objetos en el marco de referencia de lo que significa para nosotros “vivir bien” (i.e., lo que cada persona valora como bueno en relación con sus propósitos de vida y sus principios normativos).

apetitos y los estados de ánimo. Para establecer la diferencia, Nussbaum recurre a Platón. En específico, aborda un pasaje de la *República* en el que el filósofo griego plantea el problema de la definición de los apetitos. En este particular pasaje, Platón señala que los apetitos están siempre dirigidos, por mediación del deseo, hacia un objeto determinado del que no se pueden separar. Por ejemplo, la sed es apetito de bebida, mientras que el hambre es apetito de alimento (Platón, 1988).⁹

Así caracterizados, los apetitos no contienen ningún juicio adicional sobre el valor o la bondad de su objeto. Resulta que los apetitos se encuentran “fijados a su objeto e indiferentes al valor del mismo” (Nussbaum, 2008: 157). Estas dos características —la rigidez de la relación con el objeto y la ausencia de un juicio de valor— son propias de los apetitos y los diferencian de las emociones. Aun cuando tanto las emociones como los apetitos suponen una relación intencional entre un sujeto y un objeto, lo propio de las emociones es imbuir de valor a su objeto y, adicionalmente, ser flexibles con respecto al tipo de objetos que las evocan. El hambre no puede dejar de ser hambre de alimentos (a menos que sea satisfecha, en cuyo caso el apetito desaparece), pero la ira, en cambio, puede dar paso a nuevos sentimientos si es que aparece nueva información que induzca una modificación en la creencia de que se ha sufrido una injusticia. De esta forma, es posible pasar del enojo a la compasión, siempre y cuando dicho tránsito este mediado por un cambio en la comprensión de una situación determinada.

Otra diferencia sustantiva entre emociones y apetitos es que estos últimos surgen con relativa independencia del mundo e impulsan al sujeto hacia un objeto que no está determinado (Nussbaum, 2008). Mientras que los apetitos se definen por las necesidades corporales, las emociones se definen por la relación intencional del sujeto con el mundo que le rodea. Por ello, entre los apetitos encontramos el hambre, la sed y el deseo sexual; mientras que, del lado de las emociones, encontramos el temor, la ira, la esperanza, el amor, el asco, etc.

En lo que respecta a los estados de ánimo, la distinción que propone Nussbaum (2008) es más simple. A diferencia de las emociones, los estados de ánimo carecen de un objeto de referencia. Como se ha dicho, las emociones siempre tienen un objeto investido de valor y sobre el que se sostienen determinadas creencias. En el caso de los estados de ánimo (p. ej., irritación, melancolía, euforia) el objeto está ausente o no es definido. En ningún estado de

9 Ver *República* (Platón, 1988), §437a.

ánimo, por lo tanto, puede afirmarse que exista una relación de intencionalidad sujeto-objeto.

Si bien Nussbaum encuentra similitudes entre el mundo emocional humano y el mundo emocional animal,¹⁰ aquello que nos distingue como especie es fundamental para comprender la emoción del asco y sus raíces más profundas. Uno de los elementos que es de vital importancia para esta discusión es la capacidad humana para rechazar y/o negar su propia vida emocional. Según Nussbaum, los seres humanos parecen ser las únicas criaturas que, sabiéndose finitos y mortales, desean trascender esta condición. Para ello, ocultan sus necesidades, rechazan su propia vulnerabilidad y suprimen los apegos que ella supone. La vulnerabilidad, la mortalidad y la animalidad humana son fuentes de vergüenza (Nussbaum, 2008) y de asco (Nussbaum, 1999; 2006; 2013; 2019). Su rechazo tiende a provocar en nosotros sentimientos de superación, orgullo y pureza.

El asco y sus consecuencias políticas

Si las emociones son importantes para nuestros juicios éticos ¿por qué Nussbaum rechaza el asco? ¿qué tiene de particular esta emoción para que no debamos considerarla como una respuesta política valiosa? Si se acepta que las emociones implican evaluaciones cognitivas complejas, pareciera contraintuitivo descartar que el asco pueda jugar un rol positivo en el ámbito público. Nussbaum misma reconoce que no está del todo claro que podamos desconfiar completamente de un tipo emocional o asumir que no puede servirnos como guía (1999: 21). Siempre podemos preguntarnos si la actitud emocional que adoptamos es apropiada a la situación presente, puesto que podría ser una respuesta razonable o, al contrario, una respuesta emocional injustificada.

Para el caso del enojo, por ejemplo, Nussbaum afirma que “es sólo el enojo específico, de una persona específica, en un contexto específico el que puede ser coherentemente condenado como irrazonable” (1999: 21). Vale decir, no debemos condenar a la emoción *per se* mientras no consideremos a las personas, objetos y valores involucrados en la situación en la que surge dicha emoción. Pese a esto, para Nussbaum el asco *siempre* es sospechoso y problemático. Se trata de un caso especial puesto que considera que no existen

condiciones que permitan aceptar su uso político. Por su contenido cognitivo específico, Nussbaum cree que el asco amenaza constantemente con introducir jerarquías y exclusiones en la vida social.

En “Secret sewers of vice: disgust, bodies, and the law”, Nussbaum sugiere que actuaríamos bien en “echar el asco a la basura” (1999: 22). Este artículo concluye que nunca debemos considerar el asco como una respuesta política valiosa, por muy arraigado que este en nuestra naturaleza animal. Según Nussbaum, el asco colabora con la maldad y no ofrece nada de valor para una sociedad libre, igualitaria y justa (1999; 2013). ¿A qué se refiere específicamente con este tipo de afirmaciones y cómo sostiene la tesis de que el asco es siempre perjudicial?

Para Nussbaum, el asco puede ser comprendido como una respuesta de rechazo o distanciamiento ante objetos o sustancias con determinadas características (2013). Usualmente, estas características son corporales-biológicas, como la glutinosidad, el mal olor, la pegajosidad, la viscosidad y/o la descomposición. Este fenómeno no es puramente sensorial y se ve influido por la valoración normativa que tenemos sobre aquello que suscita la respuesta negativa.

En este sentido, nuestras representaciones mentales juegan un rol central en lo que respecta al asco. Es correcto decir, por tanto, que el asco es un fenómeno prioritariamente psicológico, acompañado por manifestaciones físicas (p. ej. vómitos, arcadas o gestos faciales). Si bien esta emoción puede desencadenarse por un estímulo sensible externo, el objeto provoca asco porque se encuentra sometido a un determinado juicio de valor.

Nussbaum caracteriza el asco como un juicio sobre la contaminación: “El contenido ideacional de la repugnancia es que uno mismo se volverá vil o contaminado por la ingestión de la sustancia considerada como ofensiva” (2006: 108). En sí misma, esta forma de caracterizar el asco no es políticamente problemática. De hecho, el asco es una respuesta positiva en contextos en los que está en juego la supervivencia de la especie, puesto que se erige como una barrera para el consumo de sustancias que son perjudiciales para la salud. Así, cumple una función evolutiva de carácter primordial y, en este nivel básico, corresponde a lo que algunos autores han denominado “asco primario” (Nussbaum, 2019), “asco primitivo” (Deigh, 2006), “asco nuclear” o “asco sobre la naturaleza animal” (Rozin, Haidt & McCauley, 1999).

El aspecto problemático de esta emoción

¹⁰ El enfoque evaluativo-cognitivo de Nussbaum es lo suficientemente amplio como para incorporar, dentro del universo de criaturas que poseen emociones, a los animales, niños y personas con capacidades mentales distintas.

en el ámbito *ético, social y político es que se encuentra intrínsecamente asociada con el temor del ser humano* a aceptar su propia “condición animal limitada” (Nussbaum, 2013: 211). Esto la hace formar parte de un conjunto de emociones políticas indeseables porque tiene como fundamento el “antroponegacionismo”. Vale decir, el deseo irracional de “no ser animal” (2013: 211). Así, según la autora, el asco se fundamenta en el rechazo a la condición de mortalidad y vulnerabilidad que supone la condición humana.¹¹

Los seres humanos serían las únicas criaturas angustiadas por el hecho de ser animales, hasta el punto en que se esfuerzan por ocultarlo y muestran señales de rechazo cuando se les confronta con esta realidad (Nussbaum, 2019: 131). Con todo, el asco no sólo se manifiesta en un individuo con respecto a su propia condición animal, sino que puede manifestarse desde un grupo social a otro mediante un mecanismo de proyección. Este último fenómeno es distinguido por Nussbaum del “asco primario” y es denominado “asco proyectivo” (Nussbaum, 2006; 2008; 2013; 2019).

La proyección del asco desde un grupo humano a otro, como sugiere Nussbaum, atraviesa las categorías de género, raza, orientación sexual, así como las distintas capacidades físicas y mentales; y opera de forma tal que permite el rechazo, la exclusión y la jerarquización. En última instancia, nos dirige hacia la negación de la humanidad y la dignidad del otro, en especial en el caso de los grupos menos privilegiados de la sociedad. Estos últimos se vuelven un “vehículo para la ansiedad del grupo dominante respecto de sí mismo” (Nussbaum, 2006: 381). Es por esto que el asco es una emoción digna de ser considerada en el ámbito del análisis político.

Para Nussbaum, esta peculiaridad del asco es problemática porque amenaza el proyecto político de una sociedad liberal. En *Las emociones políticas* (2013), la autora nos ofrece una descripción general de las tres ideas constitutivas de una sociedad que puede considerarse justa: la igualdad, la inclusión y la distribución. Estos valores son contrarios a los efectos políticos que Nussbaum atribuye al asco. A saber, la jerarquización, la exclusión y la oposición/rechazo. Dichas consecuencias entran en conflicto con la “sociedad liberal aspiracional” que Nussbaum

defiende como aquel ideal político que debería guiar los procesos de toma de decisiones de las sociedades contemporáneas.

Según Nussbaum (2013), una sociedad liberal y democrática aspira a tener una cultura de emociones cívicas en la que predominen sentimientos como la indignación ante las injusticias y la compasión entre ciudadanos. El asco, sin embargo, no tiene cabida en este esquema. En su versión proyectada socialmente, sería inherentemente jerarquizador y podría ser una herramienta para la construcción de rangos entre categorías de personas. En la medida en que el asco introduce distinciones entre lo puro y lo contaminado, Nussbaum se opone a que esta emoción tenga lugar en el ámbito político porque niega el principio de igualdad que defiende el proyecto liberal y justifica políticas de segregación, discriminación e incluso de exterminio.

A continuación, se pondrán a prueba estas objeciones para determinar si son válidas y, de serlas, si de ellas se desprenden las mismas conclusiones a las que llega Nussbaum.

Emociones políticas “positivas” y “negativas”

Según Nussbaum, la gran amenaza del asco es que facilita las jerarquías sociales y se constituye como una fuerza anti-igualitaria empleada para marginar, reprimir y deshumanizar a ciertos grupos sociales. Al ser despojados de su dignidad moral y reducidos a su mera condición animal, estos grupos son objeto de severos agravios. Las leyes Jim Crow en los Estados Unidos y la discriminación entre castas en India son algunos ejemplos históricos de los efectos perniciosos de la implementación político-jurídica del asco (Nussbaum, 2013).

La autora propone que se debe enseñar a no sentir asco por otros grupos humanos (Nussbaum, 2013: 222). Esto es posible porque, si bien no podemos decidir si sentimos o no una emoción en un momento particular, sí podemos reflexionar sobre la emoción para determinar la veracidad de la representación que nos hemos hecho sobre el objeto en consideración. Así, sería posible modificar el comportamiento hacia determinado objeto e incluso modificar la experiencia sensorial que se tiene de este en el futuro.

Aun así, transformar nuestra experiencia emocional por medio de un proceso reflexivo no es tarea sencilla. En *Paisajes del pensamiento* (2008), Nussbaum reconoce que modificar creencias de este tipo, en especial cuando han sido establecidas desde la infancia, es extremadamente difícil. Esto

¹¹ Los elementos que suelen suscitar asco son animales, sustancias de origen animal u objetos que han tenido contacto con animales o productos animales. Ver Paul Rozin & April Fallon (1987); y Paul Rozin, April Fallon, & R.Mandell (1984). Ambos estudios se discuten en Nussbaum (2008).

es especialmente cierto en el caso de creencias que producen emociones intensas como el asco. Si bien es posible adquirir conciencia de que las creencias que mantenemos son falsas, esto no significa que dejemos de sostenerlas inconscientemente e involuntariamente. En efecto, es posible sostener creencias contradictorias de forma simultánea y, por tanto, seguir experimentando las emociones asociadas. Si la tarea de eliminar el asco del espacio público requiere la reeducación de personas adultas, entonces es una empresa que demanda “una vida entera de autoexamen” (Nussbaum, 2008: 59) y cuyo éxito no está garantizado.

Por otro lado, si el proyecto de educar en valores y emociones liberales está orientado a las nuevas generaciones, dicha empresa pareciera tener mayores posibilidades de éxito. El hecho de que las creencias adoptadas desde la infancia sean difíciles de modificar o erradicar por completo, en este caso, juega a favor de la posibilidad de erigir emociones políticas razonables sobre creencias igualmente razonables y apropiadas a este fin.

Como sugiere Arneson (2006), lo peculiar de la postura de Nussbaum es que distingue entre emociones confiables y no confiables. Sobre la base de esta distinción se asume que es posible erradicar el asco de la vida pública, por medio de la promoción de determinada cultura cívica. No obstante, los argumentos sobre los que se construye esta distinción son cuestionables.

Mientras que Nussbaum rechaza la idea de que el asco sea relevante para la construcción de leyes y políticas públicas, elogia el rol que otras emociones (p. ej. la ira y la indignación) pueden tener en estas mismas áreas. Nussbaum afirma que, si una persona o un gran número de personas consideran que un comportamiento es asqueroso, esta no es razón suficiente para prohibir o condenar este tipo de conducta.¹² Este argumento es razonable, dado que no es recomendable ceder ante emociones como el asco de manera acrítica y en cualquier circunstancia. Sin embargo, lo que Nussbaum no parece considerar es que esta misma objeción aplica sobre cualquier tipo de emoción, incluidas aquellas que suele tener por positivas para el ámbito público.

Cuando Nussbaum argumenta a favor de la ira o la indignación —emociones que considera apropiadas para una cultura cívica justa— emplea

12 Nussbaum debate con autores conservadores como Devlin (1959; 1965), Kass (1998) y Kass & Wilson (1999), quienes consideran que el asco es un criterio moral suficiente para prohibir conductas consideradas moralmente desviadas.

argumentos similares a los que objeta en el caso del asco. Insinúa que, cuando la ira o la indignación son sostenidas por una persona o por un gran número de personas, debiesen despertar respuestas políticas y guiar acciones sobre materias de justicia. ¿Sobre qué bases se funda esta distinción entre emociones políticas legítimas e ilegítimas?

El juicio que se hace sobre la pertinencia de una emoción no puede prescindir de las condiciones en las que surge dicha emoción. Vale decir, la emoción *per se* no ha de ser objeto de condena cuando no se han considerado las personas, objetos y principios involucrados. Nussbaum aplica esta lógica contextual cuando defiende los usos sociales positivos de determinadas emociones, al mismo tiempo que rechaza que el asco pueda estar sujeto a las mismas consideraciones.

Es cierto que el tipo de asco que Nussbaum condena es una forma específica de asco, manifestada en contextos sociales y políticos particulares. A saber, el asco político proyectado de un grupo social a otro, cuyo propósito es la exclusión, marginación y mantención de las jerarquías sociales. Este asco se funda en el juicio moral de que existen grupos humanos puros y grupos humanos contaminados; o, de forma alternativa, que existen personas más valiosas que otras en términos de dignidad y pertenencia a la especie humana. Si bien esta es una especie de asco especialmente repudiable e incompatible con los valores de una sociedad liberal, el contenido moral y político del asco no se agota en este tipo de manifestaciones.

Por otro lado, emociones como la ira y la indignación no siempre deben ser consideradas en el ámbito político. La ira y la indignación, junto con el asco, pueden ser catalogadas como emociones antisociales porque acompañan las disputas y el conflicto, aun cuando sean necesarias para motivar y hacer justicia (Miller, 1997: 191). Hutcherson y Gross (2011) —siguiendo a Haidt (2003)— catalogan al asco y la ira dentro del grupo de las emociones sociales “negativas”, en vista de que ambas involucran juicios de condena sobre los comportamientos de otros.

La distinción entre emociones políticas confiables y no confiables debe atenuarse. Estas categorías pierden sentido si no se atiende al contexto en el que se ha desencadenado la respuesta emocional. Por ello, aquí se sostiene que la mera presencia de un tipo emocional no es suficiente para justificar la inclusión o exclusión de dicha emoción del ámbito político. Se requieren criterios morales y sociopolíticos adicionales.

Existen varios motivos para creer que el asco es una respuesta emocional valiosa, sobre todo en aquellos casos en los que los principios centrales de las sociedades liberales son amenazados. Si bien es cierto que el asco degrada a su objeto en un sentido moral, esto no quiere decir que este objeto sea siempre un individuo o un grupo humano. Incluso si este fuera el caso, la afirmación de que la degradación moral que produce el asco siempre tiene por consecuencia el despojar al individuo de su integridad moral y degradarle a una condición infrahumana es discutible. Tal y como argumentan De Melo-Martín y Salles (2011: 164-165), aun si el asco nos lleva a ver a una persona como un “monstruo moral”, esta percepción no está necesariamente vinculada a la falta de reconocimiento de la humanidad de dicha persona. Al contrario, significa que le vemos como un miembro de nuestra comunidad y que sus acciones pueden ser evaluadas moralmente.

Cuando Nussbaum etiqueta al asco como una emoción eminentemente negativa, cierra toda posibilidad al liberalismo para valerse de ella en defensa de la igualdad, la libertad y la justicia.

La indispensabilidad moral del asco

Igual que Nussbaum, Miller (1997) llegó a la conclusión de que el asco se interpone a los objetivos de la democracia. Sin embargo, no lo condenó de forma absoluta. Miller reconoció en el asco ciertas virtudes que permiten dar voz a nuestros juicios morales, ya que nos dota de un parámetro para juzgar y poner un objeto más arriba o más abajo en el orden social.

A diferencia de Nussbaum, Miller sugiere que la indignación y el enojo son inadecuadas para condenar conductas como la traición, la crueldad y la hipocresía. El asco, en cambio, es especialmente apropiado en estos terrenos. Según él, las reacciones de asco ante comportamientos repulsivos forman parte del carácter moral de las personas. Por medio de esta emoción se indica el deseo por no comportarse de tal manera, lo que delimita la personalidad del sujeto. Para Miller la moral involucra materias de pureza y contaminación, por lo que el asco es constitutivo de cualquier sistema moral.¹³

Elías (2000), por su parte, documenta detalladamente el rol que emociones como el asco y la vergüenza han tenido en diferentes estructuras sociales de Occidente. En específico, sugiere que

la esfera del asco se ha expandido desde el siglo XII hasta inicios del siglo XX. En otras palabras, existe **más** intolerancia ante comportamientos, conductas y prácticas consideradas “repugnantes” o “incivilizadas”, al mismo tiempo que nuevas prácticas y objetos han sido incorporados en estas categorías. La vergüenza, a su vez, refuerza los mecanismos de control social introducidos por el asco, puesto que es empleada para que el individuo interiorice la norma social impuesta externamente y se autorregule por temor al juicio de los demás miembros de su comunidad. Esta transformación gradual en el nivel de sensibilidad y modulación afectiva (y, por tanto, en los límites entre lo que se considera “comportamiento apropiado”), según Elías, es típica de múltiples sociedades contemporáneas.¹⁴

Si bien el lenguaje de la democracia invoca la igualdad, sería ingenuo pensar que esa igualdad no reconoce ninguna diferencia. En el actual contexto sociopolítico, sentir asco ante comportamientos que son razonablemente repulsivos es apropiado y permite construir identidades personales y colectivas, en oposición a las conductas consideradas como despreciables. En efecto, se espera que las personas que han desarrollado sentimientos morales mínimos sientan asco ante la violación de ciertas normas. Las personas con conductas antisociales pueden reconocerse, justamente, porque carecen de este tipo de sentimientos morales hacia sus propias conductas (i.e., asco, vergüenza).

Nussbaum cuestiona la idea de que sea necesario (o pertinente) recurrir al asco para informar nuestros juicios morales y nuestras normas sociales. Para ilustrar este punto de vista recurre al caso de la necrofilia y, siguiendo el principio del daño introducido por Mill (1859),¹⁵ señala que el sentimiento apropiado ante esta práctica es la indignación. Si bien los actos de necrofilia no producen un daño sobre la persona fallecida, Nussbaum piensa que el daño es producido sobre la familia y los seres queridos de esa persona. En vista de que el cuerpo es considerado como propiedad sagrada, su profanación significa una transgresión del significado religioso o emocional que se le atribuye. El principal motivo por el que rechazamos la necrofilia sería que “una pieza preciosa de propiedad ha sido vandalizada de una forma especialmente indignante” (Nussbaum, 1999: 49).

Esta tesis es problemática. Si la condena se

¹⁴ Ver Elías (2000: 414-421).

¹⁵ Mill (1859) sostiene que la única razón apropiada para restringir la libertad individual es la consideración de que los actos en los que se incurre producen un daño no consentido sobre terceros.

basa en el principio de la propiedad privada ¿cómo se distinguen conductas criminales particularmente repudiables de otras que no producen el rechazo moral asociado al asco? La necrofilia involucra un tipo de violación de las normas sociales específico que es muy diferente a, por ejemplo, la destrucción de un monumento. Como bien señala Nussbaum (1999), la necrofilia involucra la profanación del cuerpo que, según tradiciones religiosas y sociales, debe permanecer puro (como representación física de una persona que ha dejado de existir). Lo que es particularmente indignante en estos casos es el carácter contaminante de la acción. En este sentido, el asco sí permitiría identificar un tipo específico de daño que no se ve reflejado por otras emociones, siendo una respuesta emocional más pertinente.

Consideremos ahora el caso de la violencia entre grupos sociales, cuya manifestación más radical es el genocidio. El rol del asco en la facilitación de este tipo de masacres —a través del mecanismo de deshumanización del otro (p. ej., aquel que no pertenece a mi clase social, religión, etnia, etc.)—, ha sido ampliamente documentado en la literatura (Buckels & Trapnell, 2013; Harris & Fiske, 2015; Landry et al., 2022). En estos estudios se ha comprobado que el asco es empleado para negarle al otro su categoría de sujeto moral, al retratarlo como un vector de enfermedades o una fuente de contaminación. En este sentido, Nussbaum tiene buenas razones para considerar que el asco es una amenaza para la democracia y los valores de la igualdad, la libertad y la justicia. Es innegable que el asco favorece la profundización de prejuicios y sesgos que pueden conducir a procesos de exclusión social, violencia y masacre.

¿Significa esto que el asco sólo puede jugar un papel catalizador en la escalada de violencia entre grupos sociales? Por supuesto que no. El asco también puede cumplir un rol inhibitorio y preventivo, porque —acompañado de los valores apropiados— nos sirve como guía moral para comprender que el genocidio es un crimen particularmente abominable y las razones por las que debemos abstenernos de deshumanizar al otro. El genocidio no debe evitarse exclusivamente porque contradice el principio de daño de Mill. Hacer esto sería equivalente a considerar el genocidio como la simple suma de los daños ocasionados por los crímenes cometidos en contra de algún grupo social (i.e., torturas, asesinatos, secuestros, violaciones, etc.). Sabemos, sin embargo, que el carácter moralmente reprochable del genocidio excede esta simple operación de agregación.

La indignación o el enojo son insuficientes

para explicar lo aborrecible del daño que produce la necrofilia o el genocidio. En estos casos, la emoción apropiada es el asco. Un asco que, como explica Hauskeller (2006), manifiesta el rechazo ante una acción que pone en cuestión “la idea que tenemos de nosotros mismos como humanos” (2006: 583). Según Hauskeller, las acciones que nos dan asco son aquellas que amenazan con corromper la imagen que tenemos sobre nosotros mismos y la manera en que nos definimos. Vale decir, acciones que violan los principios básicos que hacen que la vida humana sea valiosa. Lo que importa en estos casos es lo que el acto representa. La profanación de los muertos, por un lado, puede considerarse como una afrenta en contra de lo que la comunidad considera sagrado: la conmemoración de la vida de cada uno de sus miembros. Por otro lado, la persecución, deshumanización y el exterminio por motivos de pertenencia a un determinado grupo social también puede considerarse como una grave transgresión a los principios liberales y democráticos, que nos indican que toda vida humana es igualmente preciosa y digna de ser vivida.

La capacidad de responder con asco ante estas y otras prácticas similares es necesaria para la existencia de un compromiso moral real con las normas sociales. Hauskeller (2006), siguiendo a Midgley (1984; 2000; 2003), defiende este punto de vista sobre la base de que sería necesario que ciertas emociones intensas acompañasen nuestros juicios morales sobre lo que está mal. En este sentido, es deseable que nuestro paisaje cognitivo incorpore sentimientos de asco como respuesta válida ante la violencia y el comportamiento antisocial.

Existen buenos motivos para temer que el asco viole las normas de la igualdad y la justicia, y el respeto por la libertad de las personas. Es necesario, por tanto, reflexionar cuidadosamente sobre la forma en la que se debe limitar su alcance y en qué condiciones podemos considerar que es apropiado actuar en conformidad con esta emoción. Si bien las advertencias de Nussbaum sobre los peligros del asco deben ser tomadas con seriedad, su propuesta de superar el asco mediante la educación y suplementar su función social mediante otras emociones es insuficiente. El hecho de que contemos con otros sentimientos y principios morales para guiar nuestras acciones no es una justificación sólida para rechazar el asco como una emoción moral relevante en lo social y lo político. Tomados cada uno por separado, las emociones políticas y los principios morales no son suficientes. Por el contrario, las diferentes emociones políticas y principios reguladores de la sociedad

deben tenerse por complementarios y regularse mutuamente.

El asco, como todas las intuiciones y emociones, es ciego sin los conceptos apropiados e introduce en el ámbito político y moral criterios que no son deseables.¹⁶ Es por ello que no se le puede dejar ordenar nuestra vida social y política sin las restricciones que otras emociones y principios morales introducen como contrapeso necesario. El temor de Nussbaum de que el asco viole las normas de equidad, justicia, y respeto liberal por la otra persona puede abordarse sin renunciar al asco, delineando los límites que no deben ser transgredidos en cada situación en la que aparezca.

Como advierte Miller (1997: 185), no se debe dejar que la rigidez en la persecución de un principio moral sea un guiño a la crueldad y el vicio mismo que se pretende evitar. Bajo los argumentos de Nussbaum, no queda claro de qué forma la negación del asco en el ámbito político puede contribuir a aminorar sus consecuencias negativas en el largo plazo. Por el contrario, y como argumenta Kahan, tal estrategia sirve más bien para ocultar la manera en la que la emoción del asco fundamenta la toma de decisiones públicas. En sus palabras, las teorías liberales modernas no purgan a las leyes del asco, sino que sólo empujan la emoción “debajo de la superficie de la ley, donde su influencia es más difícil de detectar” (2000: 72).

Kolnai (1974; 1998) también ha sostenido que el asco cumple una función relevante para nuestra sensibilidad ética. El asco, dice, repleta el vocabulario que se emplea para describir respuestas de rechazo ante situaciones, objetos o personas que son consideradas como moralmente inadecuadas o corruptas. Acorde con la reflexión de Korsmeyer y Smith (2004) sobre la obra de Kolnai, la capacidad de sentir asco no se limita a la descomposición del reino de lo sensible y lo animal, sino que también se extiende a la descomposición moral y los fallos en el carácter. Así, en la misma línea que Miller (1997), Kolnai considera al asco como fundamento indispensable de la sensibilidad moral y como punto de partida para el tipo de juicios que permiten rechazar y condenar determinadas conductas. Si bien Kolnai no se pronuncia extensamente sobre el problema de la degradación moral que produce el asco sobre los seres humanos, es posible dudar de que este sea el uso que tiene en mente cuando considera esta emoción como fundamento de juicios **éticos**. Kolnai no cree que el asco sea una ruta directa a la certeza moral y, en parte de acuerdo con Nussbaum, sugiere

que hay situaciones en las que el asco inicial requiere ser superado (Korsmeyer & Smith, 2004).

Conclusiones

Este artículo se ha abordado la pregunta de si el asco representa un obstáculo para la construcción de sociedades liberales, igualitarias y justas. Vale decir, ¿es el asco realmente incompatible con los valores liberales? Para responder a esta pregunta, se han evaluado los principales argumentos que llevan a Nussbaum a rechazar el asco como una emoción política relevante y se ha concluido que, pese a que el asco puede ser empleado de forma antidemocrática e iliberal, no es una emoción que deba ser proscrita *per se*.

Aun cuando se descarta la aproximación de Nussbaum al problema del asco, la crítica que se ha desarrollado no pretende ser un rechazo categórico de la teoría que la autora ha erigido a lo largo de las últimas décadas. Lo que se objeta es el carácter absoluto de la condena que hace Nussbaum sobre esta emoción en particular. Como se señaló al inicio, se han admitido las premisas del enfoque evaluativo-cognoscitivo de la teoría de las emociones desarrollada por Nussbaum, y se sugiere que es posible construir una teoría del asco a partir de supuestos compartidos. Estos supuestos incluyen la definición de las emociones como formas especiales de juicios referidos a objetos externos y la definición del asco como una emoción cuyo contenido ideacional remite a la contaminación que genera el contacto con un objeto considerado perverso u ofensivo.

Dicho esto, en oposición a lo que Nussbaum sostiene, se ha argumentado que el asco no se encuentra vinculado de forma necesaria a la preservación de regímenes sociopolíticos estamentales, jerárquicos y autoritarios. Adicionalmente, tampoco está vinculado necesariamente a la oposición entre grupos sociales “puros” y grupos “contaminados”, por lo menos no en un sentido que implique la degradación de la condición humana de unos en favor de otros. Si bien es cierto que el asco moralizado ha sido y puede ser empleado con estos propósitos —excluir, condenar y perseguir minorías sociales sexuales, de género, de etnia, entre otras categorías— esto no significa que el asco sea una emoción política maliciosa por sí misma.

Tal y como se discutió anteriormente, la distinción entre emociones políticas “negativas” y emociones políticas “positivas” nos parece inapropiada. Si bien el asco implica la posibilidad de ciertos peligros y consecuencias políticas particularmente indeseables, forma parte

16 Por ejemplo, el criterio estético. Ver Miller (1997: 200).

fundamental del espectro de emociones que permiten la constitución de nuestra identidad moral.

El asco es una emoción inevitable e indispensable para la vida moral y política. Inevitable debido a que es una emoción con profundas raíces en nuestra herencia animal y cuya manifestación política es suscitada por nuestras valoraciones normativas. Indispensable porque desata fuertes estados mentales de rechazo y puede ser un resorte motivacional moral poderoso para impulsar nuestras conductas. En la misma línea que Kahan (2000), Elías (2000) y Miller (1997), aquí se ha argumentado que, aunque los objetos y creencias asociadas al asco puedan variar, todas las sociedades hacen uso de esta emoción para establecer juicios sobre lo que se considera valioso y despreciable. Este fenómeno no es exclusivo de las sociedades estamentales, jerárquicas y autoritarias, sino que también puede ser observado en las sociedades liberales, democráticas e igualitarias. Así, el asco debe ser considerado como una emoción moral necesaria, puesto que ninguna otra emoción cumple la misma función al momento de condenar prácticas, acciones o caracteres particularmente abominables.

Bibliografía

- ABRAMS, K. (2002). "Fighting Fire with Fire: Rethinking the Role of Disgust in Hate Crimes". *Berkeley Law Scholarship Repository*, 90, 1423-1464.
- ARNESON, R. J. (2006). "Shame, Stigma, and Disgust in the Decent Society". *The Journal of Ethics*, 11(1), 31-63.
- BUCKELS, E. E., & TRAPNELL, P. D. (2013). "Disgust facilitates outgroup dehumanization". *Group Processes & Intergroup Relations*, 16(6), 771-780.
- DEIGH, J. (1994). "Cognitivism in the Theory of Emotions". *Ethics*, 104(4), 824-854.
- DEIGH, J. J. (2006). "The politics of disgust and shame". *The Journal of Ethics*, 10(4), 383-418.
- DEVLIN, P. (1959). *The Enforcement of Morals*. Oxford University Press.
- DEVLIN, P. (1965). *Morals and the Criminal Law*. Oxford University Press.
- DURKHEIM, E. (1956). *The elementary forms of the religious life*. Free Press.
- ELÍAS, N. (2000). *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Blackwell.
- HAIDT, J. (2003). "The moral emotions". En K. R. J. Davidson (Ed.), *Handbook of affective sciences* (págs. 852-870). Oxford University Press.
- HARRIS, L. T., & FISKE, S. T. (2015). "Dehumanized perception. A Psychological Means to Facilitate Atrocities, Torture, and Genocide?" *Zeitschrift für Psychologie*, 219(3), 175-181.
- HAUSKELLER, M. (2006). "Moral Disgust". *Ethical Perspectives*, 13(4), 571-602.
- HUTCHERSON, C. A., & GROSS, J. J. (2011). "The moral emotions: A social-functional account of anger, disgust, and contempt". *Journal of Personality and Social Psychology*, 100(4), 719-737.
- IGNATOW, G. (2007). "Theories of Embodied Knowledge: New Directions for Cultural and Cognitive Sociology?". *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 37(2), 115-135.
- KAHAN, D. (2000). "The Progressive Appropriation of Disgust". En S. Bandes (Ed.), *The Passions of Law* (págs. 63-79). New York University Press.
- KASS, L. (1999). "Why We Should Ban the Cloning of Human Beings". *Tex. Rev. L. & Pol.*, 4, 41-49.
- KASS, L., & WILSON, J. (1998). *The Ethics of Human Cloning*. The AEI Press.
- KOLNAI, A. (1974). *Der Ekel*. Niemeyer y Tubingen.
- KOLNAI, A. (1998). "The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred". *Mind*, 107(427), 581-595.
- KORSMEYER, C., & SMITH, B. (2004). "Visceral Values: Aurel Kolnai on Disgust". En A. Kolnai, *On Disgust* (págs. 1-25). Open Court.
- LANDRY, A. P., IHM, E. & SCHOOLER, J. W. (2022). "Filthy Animals: Integrating the Behavioral Immune System and Disgust into a Model of Prophylactic Dehumanization". *Evolutionary Psychological Science*, 8(2), 120-133.
- DE MELO-MARTÍN, I. D. & SALLLES, A. (2011). "On Disgust and Human Dignity". *The Journal of Value Inquiry*, 45(2), 159-168.
- MIDGLEY, M. (1984) *Animals and Why They Matter*. Georgia University Press.
- MIDGLEY, M. (2000). *Biotechnology and Monstrosity*. Hasting Center Report.
- MIDGLEY, M. (2003). *Heart and Mind*. Routledge Classics.
- MILL, J. S. (1859). "On Liberty". En M. Robson (Ed.), *John Stuart Mill: Essays on Politics and Society* (págs. 213-310). University of Toronto Press/Routledge & Kegan Paul.
- MILLER, W. (1997). *The Anatomy of Disgust*. Harvard University Press.
- NAGY, P. (2019). "History of Emotion". En M. Tamm & P. Burke (Eds.), *Debating New Approaches to History* (págs. 189-215). Bloomsbury Academic.
- NUSSBAUM, M. (1999). "Secret sewers of vice: Disgust, bodies, and the law". En S. Bandes (Ed.), *The Passions of Law* (págs. 19-62). New York University Press.

- NUSSBAUM, M. (2006). *El Ocultamiento de lo Humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Katz Editores.
- NUSSBAUM, M. (2008). *Paisajes del Pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Paidós.
- NUSSBAUM, M. (2013). *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós.
- NUSSBAUM, M. (2019). *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Paidós.
- NUSSBAUM, M., HASAN, Z., HUQ, A., & VERMA, V. (2018). *The Empire of Disgust: Prejudice, Discrimination, and Policy in India and the US*. Oxford University Press.
- PINEDO-CASTILLO, I., & YÁÑEZ-CANAL, J. (2017). "The cognitive dimension of emotions in the moral life: the contributions of Martha Nussbaum to the current state of the discussion". *Cuestiones de filosofía*, 3(20), 105-127.
- PLATÓN. (1988). *Diálogos IV: República*. Gre-dos.
- ROZIN, P., HAIDT, J., & MCCAULEY, C. (1999). "Disgust: The Body and Soul Emotion". En T. Dalgleish, & M. Power, *Handbook of Cognition and Emotion* (págs. 429-445). John Wiley and Sons.
- ROZIN, P., & FALLON, A. (1987). "A Perspective on Disgust". *Psychological Review* 94(1), 23-41.
- ROZIN, P., FALLON, A., & MANDELL, R. (1984). "Family Resemblance in Attitudes to Foods". *Developmental Psychology*, 20(2), 309-314.
- RUSSELL, P.S. & GINER-SOROLLA R. (2011a). "Moral anger, but not moral disgust, responds to intentionality". *Emotion*, 11(2), 233-240.
- RUSSELL, P.S. & GINER-SOROLLA R. (2011b). "Social justifications for moral emotions: When reasons for disgust are less elaborated than for anger". *Emotion*, 11(3) 637-646.
- RUSSELL, P.S. & GINER-SOROLLA R. (2013). "Bodily moral disgust: What it is, how it is different from anger, and why it is an unreasoned emotion". *Psychological Bulletin*, 139(2), 328-351.
- SCARANTINO, A. (2010). "Insights and Blind-spots of the Cognitivist Theory of Emotions". *Brit. J. Phil. Sci.*, 61(4), 729-768.
- SEARLE, J. (1983). *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press.
- WEBER, M. (2005). "Compassion and Pity: An Evaluation of Nussbaum's Analysis and Defense". *Ethical Theory and Moral Practice*, 7(5), 487-511.

Citado. PAREDO CÁRDENAS, Sebastián (2022) "¿Es el asco (in)compatible con el proyecto político de una sociedad liberal? El problema del asco en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°40. Año 14. Diciembre 2022-Marzo 2023. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 8-19. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/502>

Plazos. Recibido: 22-03-22. Aceptado: 24-11-22