

Martha C. Nussbaum

El ocultamiento de lo humano

Repugnancia, vergüenza y ley

Traducido por Gabriel Zadunaisky

Nussbaum, Martha

El ocultamiento de lo humano : repugnancia, vergüenza
y ley - la ed. - Buenos Aires : Katz, 2006.

420 p. ; 23x15 cm.

Traducido por: Gabriel Zadunaisky

ISBN 987-1283-01-6

1. Filosofía. 2. Moral. I. Gabriel Zadunaisky, trad. II. Título
CDD 190

Primera edición, 2006

© Katz Editores

Sinclair 2949, 5º B

1425, Buenos Aires

www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Hiding from Humanity.*

Disgust, Shame, and the Law

© Princeton University Press

2004, Princeton, NJ

ISBN: 987-1283-01-6 (rústica)

ISBN: 84-609-8354-4 (tapa dura)

El contenido intelectual de esta obra se encuentra
protegido por diversas leyes y tratados internacionales
que prohíben la reproducción íntegra o extractada,
realizada por cualquier procedimiento, que no cuente
con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholón kunst

Impreso en la Argentina por Latingráfica S. R. L.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

II

La repugnancia y nuestro cuerpo animal

El profesor de Ginecología comenzó su serie de conferencias como sigue: “Caballeros, la mujer es un animal que orina una vez por día, defeca una vez por semana, menstrúa una vez al mes, pare una vez al año y copula siempre que tiene la oportunidad de hacerlo”.

Me pareció una oración bellamente equilibrada.

W. Somerset Maugham, *A writer's notebook*

¿Había por virtud algún caso de escándalo o de infamia, en particular respecto de la vida cultural, en el que no estuviese involucrado al menos un judío?

Si se corta incluso con cautela tal absceso, se encuentra, como un gusano en un cuerpo descompuesto, a menudo encandilado por la repentina luz... ¡un judío!

Adolf Hitler, *Mein Kampf*¹

Si un hombre hubiese podido decirte cuando eras joven y estabas enamorada: “An’ si cagas y meas, estoy contento, no me gustaría una mujer que no cagara ni meara”, seguramente hubiera ayudado a calentarle el alma.

**D. H. Lawrence a Ottoline Morrell,
citado de *El amante de Lady Chatterley***

¹ Empleo la traducción de Dworkin (1987), que transmite de modo preciso la connotación ofensiva del trabajo final, en general atenuada.

1. LA REPUGNANCIA Y LA LEGISLACIÓN

La repugnancia es una poderosa emoción para la mayoría de los seres humanos.² Ella modela nuestra intimidad y provee gran parte de la estructura de nuestra rutina diaria, en tanto lavamos nuestros cuerpos, buscamos privacidad para orinar y defecar, eliminamos los olores desagradables con un cepillo de dientes y enjuague bucal, olemos nuestras axilas cuando nadie nos ve, nos miramos en el espejo para asegurarnos de no tener mocos atrapados entre los pelos de la nariz. En muchos sentidos, nuestras relaciones sociales también están estructuradas alrededor de lo repugnante y de nuestros diversos esfuerzos por evitarlo. La manera en que disponemos de ciertas sustancias animales repulsivas, como las heces, los cadáveres y la carne podrida son penetrantes fuentes de nuestras convenciones sociales. Y la mayoría de las sociedades enseñan a eludir ciertos grupos de personas físicamente repugnantes, portadores de una contaminación que los elementos respetables de la sociedad deben mantener a raya.

La repugnancia también cumple un rol poderoso en la legislación. Figura, en primer lugar, como justificación primaria, e incluso única, de ciertos actos ilegales. Así, las leyes contra la sodomía han sido frecuentemente defendidas por una simple apelación a la repugnancia que las personas bienpensantes supuestamente sienten al pensar en tales actos. Durante el segundo juicio penal contra Oscar Wilde, el juez dijo que preferiría no describir “los sentimientos que deben nacer en el pecho de todo hombre de honor que ha escuchado los detalles de estos dos juicios terribles”, pero su virulenta condena de los acusados hizo que su repugnancia se tornara ampliamente evidente.³ Lord Devlin (1965: 17) sostuvo admirablemente que esa repugnancia social era un fuerte motivo para estar a favor de la prohibición de un acto, aunque no cause daños a un tercero que no lo consiente; aplicó su conclusión explícitamente a la prohibición de actos homosexuales consentidos.⁴ En su reciente trabajo sobre la repugnancia, un teó-

rico del derecho como William Miller (1997: cap. 7), si bien no apoya las recomendaciones de políticas concretas de Devlin, da sustento a su orientación general al argumentar que el grado de civilización de una sociedad puede medirse adecuadamente por las barreras que ha logrado colocar entre sí y lo repugnante. Desde este punto de vista, las barreras legales pueden considerarse fácilmente como agentes del proceso civilizador. Más recientemente, el bioético conservador León Kass, que ahora encabeza una comisión a la que el presidente Bush le encargó que examinara las cuestiones morales relacionadas con la investigación de las células madre, ha sostenido que en general la sociedad haría bien en confiar en “la sabiduría de la repugnancia” cuando pondera las nuevas posibilidades médicas. En un ensayo en favor de la prohibición de la clonación humana, sugiere que la repugnancia “puede ser la única voz que nos queda para salir en defensa de la esencia de nuestra humanidad” (Kass, 1998: 19).

Una de las áreas del derecho donde las consideraciones acerca de lo repugnante son inequívocamente centrales es la actual ley de obscenidad: la repugnancia de un miembro típico de la sociedad, que aplique los estándares contemporáneos de la comunidad, comúnmente se ha considerado un elemento crucial en la definición de lo obsceno. La Corte Suprema ha señalado que la etimología de la palabra “obsceno” contiene la palabra latina *caenum*, que significa suciedad, y que en dos importantes diccionarios se incluye el término “repugnancia” en su definición.⁵

La repugnancia de la sociedad también figura en las discusiones legales sobre la categoría de ciertos actos que ya son considerados ilegales por otros motivos. La repugnancia de un criminal hacia su víctima homosexual puede verse como un factor mitigante del homicidio (Mison, 1992). La que experimenta el juez o el jurado ha sido frecuentemente considerada como rele-

homosexualidad: se refiere a actores adultos que actúan por mutuo consentimiento como “adictos” y dice “conuerdo con todos los que han escrito o hablado sobre el tema en el sentido de que la homosexualidad es por lo general un modo de vida miserable y que es un deber de la sociedad, si puede, salvar a cualquier joven de ser conducido a ello” (v). Véase un análisis más detallado sobre el tema en la segunda sección de este capítulo.

⁵ *Miller v. California*, 413 U.S. 15, 93 S. Ct. 2607 (1973), n. 2, dictamen mayoritario escrito por Burger, el Presidente de la Corte Suprema. La Corte aquí corrige la definición de obscenidad en *Roth v. U.S.*, 354 U.S. 15 487, S. Ct. en 1310 (1957), que menciona sólo la apelación “a interés lascivo”. Esta definición, según la Corte, “no refleja el significado preciso del término ‘obsceno’ tal como se usa tradicionalmente en inglés”. Las definiciones del diccionario se analizan con más detalle en el capítulo 3.

² Véase un excelente tratamiento del tema en Miller (1997), al que me referiré a menudo en lo que sigue.

³ Juez Wills, sentencia citada en Hyde (1956).

⁴ La posición de Devlin respecto de actos homosexuales era en realidad compleja: si bien era partidario de retener la figura más seria de “sodomía, proponía la abolición de ofensas menos serias como “indecencia grosera” y “ataque indecente”, a menos que se cometieran contra “jóvenes”. Su razonamiento era que de este modo era probable que sólo se juzgaran “casos claros y flagrantes”. Y agregaba que aun en los casos en que se hubiera cometido “sodomía”, no era partidario de penas severas (v. vt). Sin embargo, revela una actitud muy dura hacia la

vante en la evaluación de un homicidio en la que están bajo consideración factores potencialmente agravantes.

Según uno de los puntos de vista sobre estas cuestiones, la emoción de la repugnancia es altamente relevante para el derecho y un componente valioso del proceso legal. Para Devlin (1965:13,16), la sociedad no puede defenderse sin hacer leyes que respondan a las reacciones de repugnancia de sus miembros, y toda sociedad tiene el derecho de preservarse. Toda sociedad, por lo tanto, está autorizada a traducir en leyes las reacciones de repugnancia de sus miembros. Según Kass (1998: 19), la repugnancia corporiza una profunda sabiduría que “nos alerta a no transgredir aquello que por profundo es indecible”.

Si no atendemos a esa sabiduría, corremos el riesgo de perder nuestra humanidad. Para Miller (1997: 194), el odio que siente una sociedad hacia el vicio y la falta de decoro necesariamente incluye la repugnancia y no puede sostenerse sin ella. La repugnancia “demarca las cuestiones morales con las que no podemos hacer concesiones”.⁶ Debería concluirse que para Miller la repugnancia cumple un rol legítimo en el derecho penal, y quizá también en otras áreas del derecho, aunque no analiza estas otras implicaciones.

Todos estos argumentos en favor de la repugnancia son conservadores. Sin embargo, Dan M. Kahan (1998) ha sostenido recientemente que la repugnancia también es importante en el pensamiento jurídico progresista, y debería permitírsele jugar un rol más amplio en el derecho penal del que hoy pretenden la mayoría de los teóricos del derecho. La repugnancia constituye “abiertamente y sin concesiones un criterio de juicio” (*ibid.*: 1624),⁷ y es por cierto “esencial para percibir y condenar la crueldad” (*ibid.*: 1648).

Estas son tesis verosímiles que no deberían rechazarse fácilmente. Y, tal como he sostenido en el capítulo 1, tampoco deberían rechazarse debido a la condena general a toda apelación a la emoción en el ámbito del derecho, o a un fuerte y equivocado contraste entre la emoción y la razón, que demasiado a menudo escuchamos cuando los teóricos del derecho debaten sobre la apelación a la conmiseración, a la indignación o al miedo irrefre-

nable. Si como parece razonable, todas estas emociones involucran un conocimiento valorativo complejo, entonces no puede clasificárselas de “irracionales”. En cambio, debemos evaluar los conocimientos que éstas corporizan como lo haríamos con cualquier clase de creencia, preguntando en qué medida son confiables, dado lo específico de su tema y de su proceso de formación. Parece no haber motivos para pensar que los conocimientos involucrados en la emoción son comúnmente y de modo ubicuo poco confiables.

En general, he argumentado que la apreciación de las emociones debe centrarse en casos concretos, interrogando a la persona involucrada en la situación acerca de su visión sobre aquella y los valores que contiene. La ira en conjunto no es confiable ni poco confiable, razonable o poco razonable; sólo la ira específica de una determinada persona respecto de un objeto específico, puede coherentemente considerarse poco razonable. Sin embargo, también he argumentado que a veces podemos creer que un tipo particular de emoción es siempre sospechoso o problemático, y que necesita de un estudio especialmente cuidadoso, dada su probable etiología, su específico contenido cognitivo y el rol general que desempeña en la economía humana. En el capítulo 1, sugerí que es posible plantear cuestiones como éstas respecto de los celos. Éste es el tipo de argumentación que utilizaré en este capítulo en relación con la repugnancia. Sostendré que el contenido cognitivo específico de la repugnancia pone en dudas su confiabilidad en la vida social, pero especialmente en la vida del derecho. Dado que la repugnancia corporiza un rechazo a la contaminación que está asociado con el deseo humano de ser “no animal”, está frecuentemente vinculada con ciertas prácticas sociales dudosas, en las que la incomodidad que las personas sienten por el hecho de tener un cuerpo animal se proyecta hacia afuera a individuos y grupos vulnerables. Estas reacciones son irracionales, en el sentido normativo, tanto porque corporizan la aspiración de convertirse en un tipo de ser que uno no es, como porque, en el proceso de perseguir esa aspiración, hacen de terceros el blanco de perjuicios graves.

En lo que concierne al derecho, es especialmente importante que una sociedad pluralista y democrática se proteja de esas proyecciones y de las reacciones que implican, que han sido el origen de gravísimos males a lo largo de la historia, incluidos de modo destacado la misoginia, el antisemitismo y la execración de los homosexuales. Así, aunque el derecho pueda admitir correctamente la relevancia de la indignación como una respuesta moral apropiada para los buenos ciudadanos, basada en razones que puedan ser compartidas públicamente, haría bien en arrojar la repugnancia al basurero en el que a ésta le gustaría echarnos a muchos de nosotros.

⁶ En el argumento de Miller está lejos de quedar claro por qué sólo la repugnancia debería cumplir este papel, antes que la indignación, el horror, o una sensación de tragedia.

⁷ Kahan agrega, coincidiendo con Miller, que “la expresión idiomática moral del liberalismo moderno no es” (descarada e intransigentemente sentenciosa). Esta extraña conclusión sólo se apoya en la afirmación de que el liberalismo valora la tolerancia y el respeto mutuo, pero acaso estos juicios morales no son definidos y no pueden ser tan intransigentes como cualquier otro?

Específicamente, sostendré (en el capítulo 3) que la repugnancia de un acusado por su supuesta víctima nunca es una evidencia relevante en un proceso penal; que la repugnancia es un factor totalmente engañoso de la ley de pornografía, porque encubre las cuestiones relevantes del daño e incluso entran en colusión con los factores que perpetúan esos daños; que la repugnancia nunca es buen motivo para tornar ilegales determinadas prácticas (por ejemplo, la sodomía); que incluso cuando un homicidio parece peor que otro porque es inusualmente repugnante, debe desconfiarse de esta reacción de repugnancia por tratarse de un dispositivo que empleamos para negar nuestra propia capacidad para el mal.

2. ARGUMENTOS EN FAVOR DE LA REPUGNANCIA: DEVLIN, KASS, MILLER, KAHAN

Debemos comenzar por comprender la posición a favor de la repugnancia con mayor detalle. Dado que, en realidad, no se trata de una sola posición, sino de una familia de posiciones, necesitamos escudriñar uno por uno los principales argumentos que se han presentado en favor de que la repugnancia desempeñe un amplio rol en el derecho.

El argumento en favor de la repugnancia más influyente ha sido el de Lord Devlin, en su famosa conferencia "The enforcement of morals" (1959). Devlin, que era juez, aprovechó la ocasión de la publicación del Informe Wolfenden en 1957, que había recomendado la despenalización de las relaciones homosexuales de mutuo consentimiento entre adultos y se había opuesto a la criminalización de la prostitución, que entonces no era ilegal. En apoyo de sus recomendaciones, la comisión planteó una postura general contra la regulación legal de la "inmoralidad privada". Básicamente, siguieron la línea de Mill: la sociedad no tiene derecho a usar leyes para reglamentar la conducta personal que no causa daño a terceros. El contraargumento de Devlin es complejo: concuerda con la comisión en que en general la libertad personal debería ser extensa: "Debe haber tolerancia de la máxima libertad individual que sea compatible con la integridad de la sociedad" (Devlin, 1965: 16). Sin embargo, a continuación argumenta que las sociedades no pueden sostenerse si dejan de tener una "moral establecida" que sea ampliamente compartida. Aunque no sostiene que esta moral no pueda modificarse alguna vez,⁸ afirma que "hay desintegración

⁸ Véase la respuesta a Hart (1963) en p. 13, n. 1.

cuando no se observa una moral común y la historia muestra que la relación de los vínculos morales a menudo es la primera fase de la desintegración, de modo que se justifica que la sociedad tome medidas para preservar su código moral como lo hace para preservar su gobierno y otras instituciones esenciales" (*ibid.*: 13).

En este punto, obviamente los partidarios del principio de Mill (y los autores del Informe Wolfenden) podrían contestar que por supuesto una sociedad necesita una moral compartida, pero que ésta puede encontrarse en el conjunto central de valores políticos que definen los derechos constitucionales básicos de los ciudadanos, y en cualesquiera otros principios que puedan requerirse para proteger a los ciudadanos del daño con respecto a esos "derechos constituidos", para usar el término de Mill.⁹ Así, los liberales no tienen por qué y no deberían sostener que la sociedad pueda dispensar de una moral compartida; sólo tienen que decir que la moral compartida debería ser una moral políticamente liberal, que distinga entre valores políticos y constitucionales compartidos, y otros aspectos de la concepción general de las personas acerca de lo que es una buena vida. Estos últimos incluirían cuestiones de religión y —dejando de lado el daño no consentido a terceros— asuntos relativos a la conducta y el deseo sexuales. Los liberales pueden añadir que la protección de la libertad en áreas de profunda significación personal es en sí misma una norma moral y un valor compartido, uno de los valores más apreciados en muchas sociedades. De esta manera, Devlin presenta las cosas de un modo engañoso al comenzar sugiriendo que sólo tenemos dos alternativas: el uso de la ley para imponer una moral sexual personal y otras áreas de conducta moral personal, o dejar de lado todo el proyecto de usar el derecho para imponer normas morales. Obviamente, tenemos otra alternativa: emplear el derecho para imponer todos los valores centrales de una sociedad liberal y sólo éstos, que incluyen en lugar destacado la protección de áreas de libertad personal.

Por lo tanto, Devlin necesita mostrarle al liberal que sus valores centrales son insuficientes para mantener unida a la sociedad, que la sociedad se desintegrará a menos que proteja valores que van más allá —y en algunos sentidos en contra— de estos valores liberales centrales. Y por cierto que Devlin expone un cuadro muy específico de desintegración social para sostener su postura. A lo largo de este y de otros ensayos relacionados, el juez pone el acento en tipos específicos de inmoralidad privada: conducta sexual no estándar, ebriedad y consumo de drogas. Al emplear estos ejemplos, pinta un cuadro muy particular respecto del peligro que podría cau-

⁹ Véase Hart (1963) para una respuesta relacionada.

sarle a la sociedad la proliferación del “vicio”, es decir, que no puedan realizarse importantes actividades porque la gente está demasiado distraída con sus “vicios”. La conducta sexual no estándar figura entre sus argumentos como un tipo de adicción (los homosexuales, escribe, son de hecho “adictos”), que le impide a la personalidad llevar a cabo sus asuntos ordinarios. Así, escribe que “los hombres que están constantemente ebrios, drogados o son depravados no tienden a ser miembros útiles de la comunidad” (Devlin, 1965: 106).¹⁰ Aun más vívidamente, sostiene que “[una] nación de depravados no hubiera respondido satisfactoriamente al llamado de Winston Churchill a dar sangre y esfuerzo y sudor y lágrimas” (*ibid.*: 111). De este modo, intenta convencer al partidario de Mill de que la inmoralidad causa un grave daño social, erosionando el tipo de autocontrol y de claridad de propósitos que debemos esperar del ciudadano medio para que se realicen las principales actividades de la sociedad.

Sobre esta base existen válidos argumentos, si pensamos en el abuso del alcohol y de las drogas, aunque no está claro en absoluto que la legalidad de estas sustancias sea un peligro social del tipo que contempla Devlin (que cause una decadencia social generalizada a través del “contagio” de su abuso). Pero, en lo que concierne a los homosexuales, su argumento parece compartir una especie de “pánico moral” que tendremos ocasión de investigar en el capítulo 5.¹¹ La idea de que la tolerancia pública de la homosexualidad de algún modo vago y no especificado erosionará el tejido social, no es para nada nueva. Tampoco es anticuada. Poco después del 11 de septiembre de 2001, el reverendo Jerry Falwell emitió una declaración a nivel nacional en que atribuía la responsabilidad por el ataque al World Trade Center a “gays y lesbianas”, pensando quizás, al modo de Devlin, que su presencia de algún modo debilita a los Estados Unidos.¹² Pero tales afirmaciones, aunque aún sean escuchadas, son tanto ultrajantes como completamente inverosímiles. Debemos tener presente este aspecto del argumento de Devlin, porque gran parte de lo que afirma parece descansar en premisas fácticas falsas respecto de la conducta hacia personas del

¹⁰ Se encuentra en un ensayo sobre Mill.

¹¹ Irónicamente, Devlin expresó estas afirmaciones en una exposición pronunciada, por primera vez, en la Conferencia Ernst Freund en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chicago. Freund, valiente defensor de los derechos legales de los disidentes de todo tipo, siendo él mismo el primer profesor de derecho judío de los Estados Unidos, era conocido principalmente por defender la libertad de palabra de los disidentes políticos durante la guerra, en particular de Eugene Debs.

¹² Falwell también aludió a la idea de que Dios está enojado por nuestra permisividad y, por lo tanto, nos ha retirado su protección.

mismo sexo y su efecto sobre la personalidad. Por cierto que no presenta a los heterosexuales como “adictos”, ni define su preferencia sexual como una adicción que drene la fuerza vital de la sociedad.¹³

Según Devlin, no todas las amenazas al código moral de una sociedad son lo suficientemente serias como para exigir la intervención legal, dada la importancia de la libertad personal. Por lo tanto, él propone una prueba para determinar el punto más allá del cual no debe pedírsele a la sociedad que tolere una conducta inmoral. Para encontrar un estándar apropiado, Devlin recurre a la conocida ficción legal del “hombre razonable”, a quien también describe como “el hombre en el ómnibus de Clapham” (Devlin, 1965: 15). Cuando esta persona reacciona frente a la conducta de otros con una forma muy intensa de desaprobación, la conducta en cuestión puede ser prohibida por ley. Devlin habla de una emoción intensa como “la intolerancia, la indignación y la repugnancia”. Éstas, dice, “son fuerzas que respaldan la ley moral”; sin ellas la sociedad no tiene derecho a privar a los individuos de su libertad de elección (*ibid.*: 17). Si bien enumera aquí tres sentimientos muy diferentes, el contenido de su argumento parecería centrarse en la repugnancia, tal como la definiré. La indignación comúnmente es entendida como respuesta a un daño o perjuicio que ha sido infligido injustamente; pero Devlin no insiste en que tal daño esté presente, y por cierto todo su argumento va dirigido contra el de Mill de que sólo tal daño justifica la regulación legal. Al avanzar en su argumento, sólo alude a la repugnancia diciendo que lo que se debe preguntar respecto de la homosexualidad es “si analizándola con calma y desapasionadamente, la vemos como un vicio tan abominable que su mera presencia es una ofensa” (*ibid.*). Sugiere así, aunque no claramente, una investigación en dos etapas: primero, el “hombre razonable” siente repugnancia por la conducta homosexual; segundo, toma distancia y se pregunta con calma si realmente tiene razón en sentirse así.

¿Por qué piensa Devlin que la repugnancia es una base confiable para legislar? Aunque le concedamos que hay algunos vicios que, suficientemente diseminados, erosionarían la capacidad de la sociedad para funcionar, ¿por qué debemos suponer que la repugnancia es un índice confiable de las actividades que tienen esa propiedad? El mestizaje ha sido objeto de repugnancia generalizada, pero ni siquiera Devlin, que parece contento con cualquier forma de matrimonio heterosexual, argumentaría que esta repug-

¹³ Algunos de sus comentarios sobre la prostitución sugieren esta orientación de sus ideas (véase p. 12), pero por cierto no la desarrolla ni tampoco la sugiere en referencia a los actos sexuales no comerciales de heterosexuales.

nancia detecta el peligro social de un modo confiable. La presencia misma de los discapacitados mentales y físicos en nuestras comunidades, cuando actúan a la vista del público, a menudo ha provocado repugnancia; pero sería difícil sostener que ellos representen un peligro para el tejido social. Por el otro lado, hay formas de conducta que son claramente peligrosas para el tejido social, pero que no tienden a provocar repugnancia, porque son generalizadas e incluso populares. El racismo y el sexismo han tenido ese rol en muchas sociedades; la avaricia y las prácticas empresarias agresivas pueden incluso provocar admiración. Por lo que en un punto crucial del debate quedamos a la deriva; y Devlin tampoco nos ofrece un análisis más detallado del contenido de la emoción o de sus probables objetos, que nos ayude a evaluar su posición con más profundidad. Debemos, por lo tanto, dejar a Devlin en este punto, para dedicarnos a otros autores que quizá puedan responder a algunas de estas preguntas.

La posición de Leon Kass es muy similar a la de Devlin, pero es más rica en términos de una reflexión acerca de la emoción de repugnancia y de su rol social. Kass no presenta una teoría general de regulación legal, pero es posible afirmar sin temor a equivocarse que no es de ningún modo partidario de Mill. La sociedad claramente puede prohibir una conducta sin comprobar que "ataña a terceros" en el sentido de Mill al perjudicar "derechos constituidos" de terceros que no la consienten. Pero la visión de Kass del peligro para la sociedad es diferente de la de Devlin, así como difiere también su argumento respecto de por qué es importante la repugnancia. El peligro que preocupa a Kass no es la desintegración de la capacidad de la sociedad de actuar y planificar, que podría causar la "depravación" generalizada. En cambio, le preocupa que de un modo más sutil que los valores humanos centrales puedan verse erosionados por la creciente aceptación de prácticas que tratan a los seres humanos como medios para los fines de otros. El mundo que teme es aquel "en que todo se considera permisible mientras se haga con libertad, en el que nuestra naturaleza humana tal como nos es dada ya no provoca respeto" (Kass, 1998: 19). Hasta aquí, Kass parece argumentar plenamente de acuerdo con los parámetros de la tradición liberal: porque sin duda el respeto por la dignidad humana debe contarse entre los valores políticos centrales de cualquier forma viable de liberalismo político. (Sin embargo, las palabras "naturaleza humana tal como nos es dada" van más allá de la idea política de la dignidad humana, pues sugieren una visión metafísica o religiosa específica de la humanidad.) Y, sin duda, un liberal puede fácilmente conceder que uno de los principales peligros de los que debe cuidarse una sociedad liberal es el de que la humanidad sea utilizada como un medio y no como un fin. Si pudiéramos

convencernos de que la repugnancia se correlaciona de modo confiable con violaciones de la dignidad humana, al menos estaríamos en vías de percibirla como relevante para la regulación legal.¹⁴

Según Kass, existe una "sabiduría" en nuestro sentimiento de "repugnancia", que subyace a todo argumento racional. Ante ciertas visiones, sentimos repugnancia "porque intuimos y sentimos, inmediatamente y sin argumento, la violación de cosas que con razón valoramos". La repugnancia "se rebela contra los excesos de la voluntad humana, nos alerta a no transgredir aquello que por profundo es indecible" (Kass, 1998: 19). Kass admite que la "repugnancia no es argumento", pero cree que nos da acceso a un nivel de la personalidad que en algunos sentidos es más profundo y más confiable que el argumento. "En casos cruciales [...] la repugnancia es la expresión emocional de una profunda sabiduría" (*ibid.*: 18).

A continuación, Kass enumera seis actos que supuestamente nos resultan repugnantes, afirmando que cualquier intento de dar un argumento de nuestra repulsa sería en sí mismo sospechoso, un intento superficial de "eliminar nuestro horror por vía racional" (*ibid.*: 18-19). Sus ejemplos son: el incesto de padre e hija (aun con consentimiento), las relaciones sexuales con animales, la mutilación de un cadáver, la ingesta de carne humana, la violación y el asesinato. Inmediatamente nos encontramos en dificultades, porque la mayoría de estos actos están estrictamente dentro de los alcances del principio de Mill, pues causan daño a terceros que no consienten. Violación y asesinato, obviamente; incesto de padre e hija, porque una niña menor es considerada correctamente incapaz de dar consentimiento, especialmente cuando el seductor es su propio padre; sexo con animales, ya que generalmente inflige tremendo dolor e indignidad a los animales, que son usados como instrumentos de la voluntad humana. (Mill, gran defensor de los derechos legales de los animales, y quien donó gran parte de su fortuna a la sociedad protectora de animales, sin duda estaría de acuerdo.) No se puede comer carne humana a menos que el ser humano esté muerto. Si realmente imaginamos una situación en la que la persona ha muerto por causas naturales, sin forma de coerción alguna, se vuelve simplemente una variante macabra del caso de la mutilación de un cadáver. Mutilar un cadáver plantea por cierto cuestiones morales reales, res-

14 Kass continúa de modo más polémico hablando del peligro de que veamos "nuestros cuerpos" como "meros instrumentos de nuestras voluntades racionales autónomas", locución que sugiere que los cuerpos tienen, en realidad, un propósito extrahumano. Pero dejemos de lado esa locución problemática para concentrarnos en el argumento sobre la repugnancia.

pecto de si y con que justificación debe prohibirse. Volveré sobre estas cuestiones en el capítulo 3. Pero resulta complicado decir claramente que el cadáver es una masa inerte de materia y no la persona viviente. Kass no ofrece argumentos sobre esta cuestión y, sin embargo, este caso es el único en el que ha ido siquiera putativamente más allá de los límites del principio de Mill. Me parece que lo que debemos hacer con este caso es reflexionar y debatir al respecto, no suponer que nuestra repugnancia contiene una sabiduría subracional.

Por otra parte, el ejemplo de Kass de que la argumentación no sería más que una racionalización superficial es muy injusto: es la afirmación de que el incesto es malo sólo por los “riesgos genéticos que implica procrear entre miembros de una misma familia”. Este argumento podría ser enunciado por alguien preocupado por el estatus legal del incesto entre primos hermanos, o incluso entre hermano y hermana adultos; difícilmente sea el primer argumento natural respecto del incesto entre padres e hijas, donde por lo general se considera central el daño a la hija. Además, el incesto adulto entre primos hermanos o incluso entre hermano y hermana comúnmente no inspira repugnancia. Por cierto, algunos de nuestros paradigmas culturales más valorados del amor romántico, tal como el amor de Segismundo por Siglinda en *Die Walküre* de Wagner, se basan en la profunda seducción de la relación hermana-hermano. Los amantes no se ven atraídos pese a ese vínculo, sino precisamente debido al mismo: parecen ver sus propios rostros el uno en el otro y escuchar sus propias voces. Por lo que si queremos encontrar motivos para tornar ilegal ese tipo de incesto adulto consensual, la repugnancia no nos será de ayuda y precisamente lo que se necesita son argumentos respecto de la salud.

Hasta ahora, por lo tanto, Kass no nos ha convencido de que la repugnancia se correlacione de modo confiable con violaciones serias de los derechos humanos o la dignidad humana. Tampoco considera los casos en que nuestros sentimientos de repugnancia parecen ser muy mala guía. Habla de la manera en que “algunas de las repugnancias antiguas hoy son aceptadas con calma, aunque, se debe agregar, no siempre para mejor” (*ibid.*: 18). Es posible conjeturar que está pensando en las relaciones homosexuales, tema sobre el que tiene un punto de vista muy negativo. De modo que, desde su perspectiva, los sentimientos acerca de la homosexualidad a los que también se refiere Devlin *eran* una buena guía cuando los teníamos, y es una pena que hayamos perdido la guía que ofrecen. Muchos lectores estarán en profundo desacuerdo. ¿Pero qué ocurre respecto de otros blancos de repugnancia generalizada, como los judíos o las parejas de personas de razas diferentes o las novelas de James Joyce y D. H. Lawrence? ¿Dirá Kass que

estas instancias anteriores de repugnancia contenían sabiduría? ¿Y la repugnancia que mucha gente siente incluso hoy en día cuando ve a los discapacitados mentales en ámbitos públicos, o cuando ve personas físicamente deformes u obesas? Kass enfrenta ahora un dilema. Dirá que en todos estos casos la repugnancia era y es una buena guía –afirmación que la mayoría de los lectores evaluará absurda y horrible–; o bien dirá que en algunas de ellas la repugnancia era, en realidad, una mala guía, en cuyo caso tendrá que reconocer que necesita un criterio para distinguir los casos buenos de repugnancia de los malos. Kass nunca enfrenta este dilema: por lo tanto, no nos da información acerca del modo de saber cuándo y en qué medida es confiable la repugnancia. Pero su argumento requiere una fuerte afirmación de que es altamente confiable: porque todo el argumento consiste en persuadirnos de que tomemos nuestra actual y supuesta repugnancia ante la perspectiva de la clonación humana como un buen motivo para prohibir la práctica, sin incurrir en más reflexión o debate.

¿Qué es en todo caso lo que alguien tiene que creer para estar convencido de que la repugnancia es una buena guía en el campo del derecho, guía que es más profunda y más confiable que la racionalidad del argumento? Una manera de defender tal afirmación sería la de Devlin, es decir, que la repugnancia es un producto cultural y, por lo tanto, un buen índice de lo que nos ha llegado a importar socialmente. Pero ése no puede ser el punto de vista de Kass, porque considera que la cultura misma es corrupta y recurrimos a la repugnancia justamente porque no podemos confiar en la cultura. Su posición le reconoce a la repugnancia una autoridad extracultural. ¿Pero sobre qué base? Si el punto de vista es que la repugnancia es parte de nuestra herencia evolutiva, entonces no parece plausible otorgarle autoridad *moral* sobre esa base. Tampoco es probable que Kass use este argumento, dada su orientación profundamente religiosa. Quizás, él piense que la repugnancia tiene un origen divino o que, por fortuna, ha sido implantada de algún modo por una sabia teleología de la naturaleza, para poner coto a la “premeditación” que la tradición judeocristiana equipara al pecado original. Si éste es su punto de vista, es una posición teológica sorprendente y novedosa. Pero en un Estado político liberal, tal postura no puede tener peso, a menos que se traduzca a términos capaces de persuadir a alguien que no admite esa teleología religiosa en particular. No encontramos tal traducción en el argumento de Kass.

La posición de Miller respecto de la repugnancia es un poco más complicada que las de Devlin y Kass. A diferencia de estos escritores, Miller hace un análisis extenso de la repugnancia, al que me referiré con frecuencia en mi análisis subsiguiente. Cree que la repugnancia tiene un

contenido cognitivo definido y que ofrece una guía a través de aquel, no por ser una fuerza subterránea por debajo o dejando a un lado la argumentación. Aunque sostiene que la repugnancia hacia ciertos "objetos primarios —desechos corporales, alimentos descompuestos, cadáveres— tiene un origen evolutivo y es muy generalizada, también expresa que las sociedades poseen un margen considerable para extender la repugnancia hacia objetos primarios a otros objetos. La idea central que involucra la repugnancia, según Miller (y que sostendré), es la idea de la contaminación: cuando la repugnancia se presenta como el motivo para prohibir una práctica, se trata de impedir que uno o la propia sociedad se vean contaminados por la presencia de esa práctica. Este análisis probablemente sea compatible con las posiciones de Devlin y de Kass, pero es considerablemente más específico. Finalmente, Miller se explaya en alguna medida argumentando que la repugnancia está estrechamente relacionada con tradiciones de jerarquía social: la mayoría, si no todas las sociedades, construyen estratos de seres humanos, considerando a algunos corrompidos y repugnantes. A menudo ocupan el último estrato los judíos o las mujeres. Miller (1997: 9) se inclina por sostener que el establecimiento de jerarquías es intrínseco a la repugnancia: la repugnancia considera a su objeto perverso y bajo, y así construye niveles de personas y de objetos.

Aun esta visión esquemática del argumento de Miller muestra que es consciente de que la repugnancia puede ser una guía problemática. (Porque Miller es crítico respecto de las jerarquías que construye la repugnancia.) ¿Pero, entonces, por qué de todos modos la aprueba, aunque con limitaciones? El aspecto normativo del libro de Miller es breve y limitado, y casi no hay nada referido a la regulación legal, por lo que cualquier respuesta a esta pregunta debe ser más bien especulativa, aunque parecería que sostiene dos cosas. En primer lugar, hace una afirmación general en el sentido de que la repugnancia puede ser utilizada como un índice de progreso al avanzar la civilización: cuantas más cosas resultan repugnantes a una sociedad, tanto más avanzada es. Examinaré esta afirmación en detalle más adelante en este capítulo. Pero no está claro cómo se relaciona con la regulación legal, por lo que ahora me refiero a la segunda tesis. Esto es lo que Kahan (1999a: 64) ha llamado apropiadamente la "tesis de indisponibilidad moral" de Miller.¹⁵ Ésta es la afirmación de que la repugnan-

cia es esencial para motivar y reforzar la oposición a la crueldad. No podemos "colocar a la crueldad como primera entre los vicios", sin prestar atención a nuestras reacciones de repugnancia y permitir que influyan en la gestación del derecho (Miller, 1997).¹⁶

Parecería que esta afirmación no es suficiente para apoyar la regulación legal del tipo que le interesa a Devlin y a Kass; es decir, la regulación de la conducta respecto de uno mismo que cae por fuera del principio de Mill. Ni siquiera Devlin y Kass creen que la homosexualidad sea una forma de crueldad; si lo creyeran, sin duda no dedicarían tanto tiempo a encontrar maneras por fuera del criterio de Mill para justificar la ilegalización de actos homosexuales. Miller tampoco afirma tal cosa; es evidente que no cree que la repugnancia siempre señale la presencia de crueldad y que, por lo tanto, debería confiarse en ella en ese sentido. De acuerdo con su visión, la repugnancia suele ser una señal de la presencia de algo considerado contaminante, pero hay muchos contaminantes inofensivos y no crueles, como insiste él mismo. (Cita el semen masculino y los fluidos corporales femeninos como dos importantes objetos de repugnancia, y subraya la evidencia histórica de que la repugnancia ha sido utilizada para atacar a individuos y a grupos vulnerables e inocentes.) Tampoco ofrece ningún argumento en el sentido de que la crueldad siempre repugne. Tal argumento sería difícil de introducir a la luz de la evidencia que él mismo cita acerca del placer que sienten las sociedades al imponer formas crueles de subordinación a individuos y a grupos que no pueden defenderse. Por lo que su tesis no puede consistir en que la repugnancia sea una señal confiable de la presencia de crueldad. Debe ser una tesis más indirecta: por ejemplo, que la repugnancia es parte de nuestro equipamiento moral sin el cual no podríamos responder bien a la crueldad. Pero esa tesis, plausible o no, no da soporte al uso de la repugnancia como base para la regulación legal. Porque siempre podríamos mantener la repugnancia como parte de nuestra personalidad, pero basar los argumentos en favor de la regulación legal en otros factores.

Por lo tanto, la defensa de Miller acerca de la repugnancia es incompleta y parece tener poco interés en las cuestiones de regulación legal que nos preocupan.¹⁷ Sin embargo, al analizar el libro de Miller, Dan M. Kahan ha

15 Kahan identifica otra tesis, la "tesis de conservación": las sociedades siempre usan la repugnancia para informar sus juicios de lo elevado y lo bajo, cambiando sólo la calificación específica de actos y personas que convalidan. Dejo de lado esta tesis, porque no da ningún soporte legal a la idea de usar la repugnancia como base para la regulación legal.

16 Miller se basa en Judith Shklar.

17 En un artículo escrito después del libro, Miller parece abandonar la tesis moral en favor de una posición virtualmente idéntica a la de Leon Kass, sosteniendo que "el ser humano tiene ciertas limitaciones y ciertas emociones que nos dicen cuando presionamos sobre esas limitaciones de modo peligroso. Ésta es parte de la tarea que realizan la repugnancia, el horror y la sensación de lo extraño" (Miller, 1998: 87).

extendido su argumento para responder a cuestiones legales.¹⁸ Kahan comienza reconociendo que la apelación a la repugnancia generalmente corresponde a teóricos del derecho conservadores que defienden valores tradicionales. Pero señala, de manera plausible, que no hay necesidad de que esto sea así. Dada la tesis de Miller de que los objetos que provocan repugnancia cambian con el tiempo, también es posible que quienes proponen nuevos órdenes sociales apelen a la repugnancia para rebajar a los que consideran viles y rastreros y dar mayor realce a personas y a valores no tradicionales. Por consiguiente, Kahan concluye que los pensadores progresistas del derecho han rechazado la repugnancia de manera prematura: es un sentimiento moral común y sería mejor que los progresistas usasen su poder en favor de su causa.

Pero uno podría preguntar ¿por qué apelar a la repugnancia? Si de acuerdo con la visión de Kahan (siguiendo a Miller) la repugnancia está relacionada con la jerarquización y con la calificación desigual de las personas en cuanto a su valor, ¿por qué habríamos de atender a ella al hacer leyes, en vez de basar el derecho en sentimientos diferentes? En este punto, el argumento de Kahan se vuelve poco claro. Porque, a diferencia de Devlin y de Kass, no defiende el uso de la repugnancia para tornar ilegales actos “respecto de uno mismo”. Tampoco se opone a tales “leyes morales”, y por lo que sabemos incluso podría avalar el uso de la repugnancia como criterio para apoyar la regulación de algunas formas de acción “respecto de uno mismo”, como el consumo de drogas, la prostitución y el juego. Sin embargo, a juzgar por sus ejemplos, su enfoque se centra por entero en crímenes que responden fácilmente al criterio de Mill. A lo largo de su artículo se concentra en el asesinato y acepta la visión de Miller de que la crueldad es la peor forma del mal. No necesitamos apelar a la repugnancia para que nos digan que el asesinato y la crueldad son nocivos.

La posición de Kahan parece sostener, sin embargo, que ciertos asesinatos son peores que otros y que confiar en nuestros sentimientos de repugnancia es una buena manera de categorizar los asesinatos y, especialmente, a los asesinos. Podemos confiar en la repugnancia para identificar rasgos agravantes legalmente significativos, o juzgar que ciertos asesinos son especialmente rastreros o viles. La repugnancia, entonces, cumple un rol en la sentencia; de ese modo, refuerza nuestra condena y oposición a la crueldad. (Analizaré esta afirmación en detalle en el capítulo 3.) Aunque no la acepto, tiene una especie de posibilidad limitada, porque Kahan ha permi-

18 Kahan (1998) presenta una revisión detallada de Miller, y en un artículo más sintético (1999a) incluye las ideas de Miller.

tido que la repugnancia opere, en este caso, sólo dentro del contexto de actos que son definidos como ilegales, basado en otros fundamentos, más afines al criterio de Mill.

Reunamos todo esto. Ahora vemos que la posición en favor de la repugnancia incluye, en realidad, muchas posiciones. Pero para estos escritores la repugnancia es, al menos en algunas circunstancias, un criterio legal útil, que nos da información relevante acerca de la regulación legal de ciertos tipos de actos. Podemos insistir ahora en una distinción importante. Ninguno de estos cuatro escritores piensa en la repugnancia simplemente como un tipo limitado de daño a las personas, como al que comúnmente se responde con la ley sobre molestias a terceros. Este tipo de leyes penalizan a quienes infligen a terceros una intrusión de un tipo particularmente molesto, que a menudo produce repugnancia: por ejemplo, un olor repugnante que afecta a los vecinos de la persona que lo crea. Ésa es una manera en la que la repugnancia figura en el derecho (y la abordaré en el capítulo 3). Pero para los cuatro autores la repugnancia tiene una significación mucho más amplia y de base. La repugnancia, para cada uno de ellos, no es un daño que debe ser regulado: es, más bien, un criterio que usamos para identificar a lo maligno, es más, a lo muy maligno y, por lo tanto (sostienen), lo regulable. Empleamos la idea de repugnancia del “hombre razonable” para identificar actos que pueden ser (o deberían ser) regulados legalmente, ocasionen o no repugnancia como una molestia dolorosa a cualquier persona realmente presente cuando se comete el acto. Advértase que la mayoría de los casos contemplados por Devlin y Kass no causan el tipo de repugnancia que contempla la ley sobre molestias a terceros, dado que se realizan en privado. Aquellos a los que no les gustan no están presentes para ser ofendidos. En cambio, la repugnancia es un hilo o criterio moral que seguimos cuando preguntamos en qué medida es inmoral el acto; ese juicio de inmoralidad (también, para los cuatro pensadores, un juicio de peligro social) es en sí mismo relevante para la regulación legal de la conducta.

Más allá de este punto, los autores difieren en cuanto a cuáles son los peligros sociales más urgentes y en cuanto a cómo nos ayuda la repugnancia a responder a ellos. Dado que Miller no tiene una posición normativa clara, me centraré en los otros tres a partir de aquí. La visión de Kahan —al menos para el propósito de estos escritos sobre la repugnancia— parece ser una visión liberal reconocible, del tipo propuesto por Mill, en la que la regulación legal se basa en primera instancia en el daño causado a terceros. Usa la apelación a la repugnancia sólo en relación con actos que son muy dañinos. Sin embargo, dentro de ese contexto, la repugnancia se utiliza para medir no el grado de daño que causa un acto, sino algo

diferente: lo rastrero y vil que es el criminal. En este punto, Kahan se aleja de Mill, aunque mucho menos que Devlin y Kass.

Para Devlin y Kass, la repugnancia tiene mucho más alcance. Aunque la mayoría de los ejemplos de Kass respecto de lo repugnante involucran, de hecho, el daño a terceros, está claro que no acepta el principio limitante de Mill y que está dispuesto, junto con Devlin, a regular la conducta inofensiva. No obstante, el argumento que usa para defender la regulación es muy diferente al de Devlin, pues emplea un cuadro muy diverso de por qué la repugnancia debe considerarse un criterio confiable. Para Devlin, la repugnancia es engendrada socialmente y es valiosa porque nos informa acerca de normas sociales profundamente enraizadas. Para Kass, la repugnancia es presocial o extrasocial, y su valor reside en alertarnos de peligros para nuestra humanidad que una sociedad corrupta puede haber ocultado a la vista. Ambos, sin embargo, concluyen que la repugnancia nos da información que no tendríamos sin ella. También concuerdan en que es pertinente para la regulación legal, más allá de que sus posiciones puedan ser sostenidas o no por un análisis racional.

Como ya he mostrado, estas posiciones presentan problemas internos. Todas contienen lagunas y hacen demasiado poco por confrontar contraejemplos posibles. Pero han sido lo suficientemente influyentes y persistentes como para que valga la pena seguir investigando las cuestiones que plantean. Parece obvio que tal investigación debería comenzar con la mejor descripción posible de la repugnancia y de sus operaciones, dado que sólo tal examen puede responder a algunos de los interrogantes que hemos planteado respecto de la confiabilidad de la repugnancia y de su rol social.

3. EL CONTENIDO COGNITIVO DE LA REPUGNANCIA

La repugnancia parece ser una emoción especialmente visceral. Involucra fuertes reacciones físicas a estímulos que a menudo tienen marcadas características corporales. Su expresión clásica es el vómito; sus estimulantes clásicos son olores despreciables y otros objetos cuya apariencia misma parece asquerosa.¹⁹ Sin embargo, importantes investigaciones realizadas por el psicólogo Paul Rozin han mostrado que la repugnancia tiene un

19 Por "clásico", Rozin y yo queremos significar que se trata de ocasiones ubicuas de repugnancia, así como de casos centrales paradigmáticos a los que se refiere la gente al explicar la repugnancia, o por qué determinada cosa es repugnante.

contenido cognitivo complejo, centrado en la idea de la incorporación de un contaminante.²⁰ Su definición central de la repugnancia es "repulsión a la perspectiva de la incorporación (oral) de un objeto ofensivo. Los objetos ofensivos son contaminantes; es decir, si toman contacto incluso brevemente con alimentos aceptables los vuelven inaceptables". De modo similar, Winfried Menninghaus (1999: 7) habla de la repugnancia como una "crisis de autoafirmación contra lo otro inasimilable", un repudio de una "proximidad que no se desea" en la que un objeto es "evaluado como contaminación y violentamente distanciado". Los objetos de la repugnancia deben verse como contaminantes, no sólo como inapropiados para su ingestión. Así, el papel, las margaritas y la arena son inapropiados pero no repugnantes (Rozin, Haidt y McCauley, 2000: 639).

Rozin no discute que la repugnancia pueda muy bien tener una base evolucionista subyacente; de hecho, acepta el argumento de Darwin (1872) de que la repugnancia era originalmente un tipo de rechazo, sobre todo de alimentos no rechazados, relacionada en forma estrecha con experiencias sensoriales negativas fuertes. Muestra, sin embargo, que es diferente tanto del *disgusto*, una reacción negativa motivada por factores sensoriales, como de (una sensación de) *peligro*, un rechazo motivado por previsibles consecuencias dañinas. La repugnancia no es un simple disgusto, porque el mismo olor provoca distintas reacciones de repugnancia según la concepción del sujeto respecto del objeto.²¹ Los participantes de su investigación huelen olores de descomposición de dos recipientes distintos, que contienen en realidad la misma sustancia; se les dice que un recipiente contiene heces y que el otro posee queso. (Los olores reales son confusibles.) A aquellos que creen que huelen queso, por lo general les gusta el olor; quienes piensan que están oliendo heces lo encuentran repelente y desagradable. "Es la concepción del sujeto acerca del objeto y no las propiedades sensoriales del objeto, lo que determina primordialmente el valor hedónico" (Rozin y Fallon, 1987: 24 n. 1).²² En general, la repugnancia es

20 Rozin ha publicado muchos artículos sobre aspectos de la repugnancia, pero se encuentra una presentación general de sus puntos de vista en Rozin y Fallon (1987). Véase también Rozin, Haidt y McCauley (2000). Un abordaje influyente anterior es el de Angyal (1941).

21 Este contraste logra superar el argumento convincente de Korsmeyer (1999), de que el gusto mismo no es del todo "brutal", sino que frecuentemente involucra un elemento cognitivo.

22 Por desgracia, sin embargo, la llamada "Escala D" introducida en Haidt, McCauley y Rozin (1994) no siempre tiene en cuenta estas distinciones. Así, a quienes contestan se les da un puntaje positivo respecto de la repugnancia por responder "cierto" a "probablemente no iría a mi restaurante favorito si descubro que el

motivada en primer lugar por factores ideacionales: la naturaleza u origen del elemento y su historia social (es decir, quién lo tocó). Incluso si los sujetos están convencidos de que la cucaracha seca y molida tiene el sabor del azúcar, se niegan a comerla o, si la ingieren, dicen que su sabor es repugnante.

Tampoco la repugnancia es lo mismo que un peligro (percibido). Elementos peligrosos (por ejemplo, hongos venenosos) se toleran en el medio ambiente, mientras no se ingieran, mientras que los repugnantes no se toleran del mismo modo. Cuando se elimina el peligro, el elemento peligroso será ingerido: los hongos venenosos a los que se elimina el tóxico son aceptables. Los elementos repugnantes siguen siéndolo incluso cuando se elimina el peligro. La gente se niega a comer cucarachas esterilizadas; muchos incluso se niegan a tragar una cucaracha dentro de una cápsula plástica que se eliminaría sin digerir en las heces del sujeto.

La repugnancia atañe a los límites del cuerpo: se centra en la perspectiva de que una sustancia problemática pueda ser incorporada en uno mismo. Para muchos elementos y para muchas personas, la boca es un límite particularmente cargado (Rozin Haidt y McCauley, 2000: 640). Lo repugnante tiene que ser visto como extraño: los productos corporales propios no son vistos como repugnantes mientras estén dentro del propio cuerpo, aunque se vuelven repugnantes cuando lo dejan. La mayoría de la gente siente repugnancia de beber en un vaso en el que haya escupido, aunque no sea sensible a la saliva en su propia boca. El contenido ideacional de la repugnancia es que el sí mismo se volverá vil o contaminado por la ingestión de la sustancia considerada como ofensiva. Varios experimentos de Rozin y de sus colegas indican que la idea involucrada es que “uno es lo que come”: si se ingiere lo que es vil, uno se envilece (*ibid.*).²³

cocinero tiene un resfrío”, aun cuando uno podría pensar legítimamente que los gérmenes del cocinero son fuente de *peligro*. Algunas preguntas eran confusas en otro sentido. Los sujetos reciben un puntaje positivo respecto de la repugnancia por una respuesta afirmativa a “creo que es inmoral que las personas busquen placer sexual con animales”, aunque el motivo para la objeción podría ser el daño causado al animal, no la propia repugnancia por el acto. Y también se recibe puntos positivos por responder “falso” a “quizá pudiera estar dispuesto a tratar de comer carne de mono bajo algunas circunstancias”, aunque uno podría ser vegetariano por razones morales y rechazar la carne por ese motivo, junto con todas las carnes y no por repugnancia.

²³ Los autores señalan que, si bien esta creencia a veces se considera característica de “culturas tradicionales”, en realidad tienen raíces profundas en el sentido común: si dos cosas se combinan, el producto se parecerá a ambas.

Los objetos de repugnancia son de una gran variedad, pero el centro está puesto en los animales y en los productos animales. Angyal sostuvo más específicamente que el centro de la repugnancia son los productos de desecho animal (incluidos los humanos), que vemos como envilecedores (Angyal, 1941; cf. Rozin, Haidt y McCauley, 2000: 640). Rozin ha confirmado experimentalmente nuestra preocupación con la materia animal, pero agrega que la repugnancia puede ser transferida a objetos que han tenido contacto con animales o con productos animales, y una de las principales fuentes es haber tenido contacto con “personas que disgustan o se ven como desagradables”. En seguida analizaremos estas extensiones. Rozin también insiste, junto con Miller, en que la repugnancia se centra en la descomposición tanto como en los desechos: así, los cadáveres son tan centrales a la repugnancia como las heces (Miller, 1997; Rozin, Haidt y McCauley, 2000). Es difícil explicar por qué productos vegetales (fuera de los especímenes descompuestos y cubiertos de hongos) comúnmente no resultan repugnantes, pero Angyal, Rozin y Miller concluyen que la idea motivante tiene que ver con nuestro interés en cuidar la frontera entre nosotros mismos y los animales “no humanos” o nuestra propia condición animal.²⁴ De aquí que las lágrimas sean la única secreción corporal humana que no resulta repugnante, presumiblemente porque se consideran únicamente humanas y, por lo tanto, no nos recuerdan lo que tenemos en común con los animales.²⁵ Las heces, la mucosidad, el semen y otras secre-

²⁴ A algunas personas la comida india llamada *okra* les resulta repugnante; el filósofo Jeffrie Murphy sugiere que esto puede deberse a que tiene “lo que parece una membrana mucosa” y, por lo tanto, sugiere algo animal. Recuerdo haber tenido una reacción similar de niña, aunque ahora el *okra* (base de la cocina india, que comúnmente pierde la mucosidad al ser rehogada) es uno de mis platos favoritos, tanto para comerlo como para prepararlo.

²⁵ Rozin y Fallon (1987: 28), citando a Ortner (1973). La leche materna es otro caso interesante, pero creo que, en definitiva, no es un contraejemplo para la afirmación de Rozin, ya que Rozin, Miller y otros dejan en claro que incluso las heces no son repugnantes mientras se trate de nuestros propios hijos. Y la leche materna, que las madres pueden tocar sin sentir repugnancia, parece inspirar repugnancia cuando se le pide a la madre que la ingiera. Elizabeth McGarry, cuando un agente de seguridad de un aeropuerto le pidió que bebiera de las botellas de leche materna que llevaba en su equipaje de mano, dijo: “Fue muy incómodo y muy vergonzoso y muy repugnante” (*US News and World Report*, 19 de agosto de 2002, 4). La leche materna inspira tanto repugnancia como tremenda ansiedad en personas que no tienen parentesco directo, especialmente en los hombres, de allí las prohibiciones de amamantar en público que hace tan difícil la vida para muchas madres con bebés en período de lactancia. Tampoco la prohibición se refiere simplemente a la vergüenza. Pongamos por caso un famoso

ciones corporales animales, en cambio, se consideran contaminantes; no queremos ingerirlas y consideramos contaminados a quienes tienen contacto regular con ellas. (Así, los antiguamente llamados "intocables", en el sistema de castas indio, eran aquellos cuya función diaria era limpiar letrinas; en muchas culturas, la recepción oral o anal del semen se considera una contaminación y un signo de estatus bajo o vil.) Comemos carne sin que nos resulte repugnante disfrazando su origen animal, quitándole la piel y la cabeza, y cortándola en pequeños trozos.²⁶

Angyal, Rozin y Miller infieren que la repugnancia está vinculada con nuestra relación problemática con nuestra propia condición animal. Su idea central es la creencia de que si incorporamos el carácter animal de secreciones animales nos veremos reducidos a la condición de animales. De modo similar, si absorbemos o entramos en contacto con cosas en descomposición, seremos mortales y estaremos en estado de descomposición. La repugnancia, por lo tanto, rechaza tanto la condición animal en general como la mortalidad que tiene un lugar tan destacado en nuestro rechazo a la condición animal. Por cierto, necesitamos agregar esta restricción para explicar por qué algunos aspectos de nuestra condición animal —por ejemplo, fuerza, agilidad— no resultan repugnantes. Los productos que son repugnantes son los que relacionamos con nuestra vulnerabilidad a la descomposición y a convertirnos en productos de desecho. Como dice Miller (1997: xiv), "finalmente, la base para toda repugnancia somos nosotros: que vivimos y morimos, y que el proceso es sucio, pues emitimos sustancias y olores que nos hacen dudar de nosotros mismos y temer a nuestros vecinos".

A la luz de este análisis, no debería sorprendernos que en todas las culturas conocidas una marca esencial de dignidad humana sea la capacidad de lavarse y de eliminar desechos. Rozin señala el análisis de las condiciones en prisiones y campos de concentración, que muestran que las personas a las que se les prohíbe lavarse o usar el baño pronto son percibidas como subhumanas por los demás y, por lo tanto, resultan más fáciles de torturar o de matar.²⁷ Se han convertido en animales. Y este mismo reco-

episodio de la serie televisiva *Married with children*, en el que Marcie y sus amigas feministas sostienen el derecho de amamantar en la zapatería donde trabaja Al Bundy. La respuesta de éste es hacer que los hombres de aspecto truculento del grupo "No señora" presenten sus barrigas desnudas a las mujeres, como si una exhibición grosera y repugnante mereciera otra.

²⁶ Rozin y Fallon (1987: 28), citando a Angyal (1941).

²⁷ Rozin y Fallon (1987), citando a T. Despres.

nocimiento llevó a un tribunal del Distrito de Massachussets, en 1995, a concluir que las condiciones en la prisión estadual de Bridgewater violaban el derecho de los prisioneros, de acuerdo con la Octava Enmienda, a no sufrir castigos "crueles e inusuales". La condición primaria de la que se quejaban los prisioneros era el estado repugnante de los baños químicos, que rebalsaban permanentemente y generaban espectáculos y olores repugnantes de los que no podían escapar.²⁸

Este análisis de la repugnancia es el resultado de estudios psicológicos contemporáneos, pero es coherente con reflexiones más antiguas, entre las que ocupa un lugar destacado el análisis clásico de Freud en *El malestar en la cultura* y una variedad de otros pasajes y cartas (Freud: 1905, 1908, 1930, 1965).²⁹ Para Freud, la historia de la repugnancia debe analizarse junto con la historia del caminar erguido. Mientras que para los animales el olfato es un sentido particularmente sensible y conectado estrechamente con la interacción sexual con otros animales, el ser humano ha roto con este mundo animal de excreción, olfato y sexualidad, y ha elevado su nariz a lo alto. Desde este punto en adelante, el animal humano tiene una relación problemática con los olores del área genital: se sigue sintiendo atraído por ellos, pero debe reprimirlos en favor de la civilización. Así, los niños deben aprender a sentir repugnancia hacia ellos. Volveré luego sobre esta historia del desarrollo. Es suficiente con mostrar aquí que hay una medida sustancial de convergencia entre la visión psicoanalítica de Freud y versiones más recientes desarrolladas en la psicología del conocimiento.

La visión de Freud de la repugnancia se centra menos en la mortalidad y la descomposición que en lo que nuestro cuerpo tiene en común con los animales "inferiores". Sin embargo, el psicoanalista Ernest Becker (1973: 31) argumenta de modo convincente que, al menos a partir de cierta edad, las reacciones de repugnancia humanas comúnmente están mediadas de modo muy poderoso por la conciencia de la muerte y la descomposición. Al desarrollar la repugnancia hacia los desechos corporales, un ser humano joven reacciona contra "el destino tanto como contra todo lo que es físico: descomposición y muerte". En un análisis esclarecedor de la poesía de la repugnancia de Jonathan Swift, Becker (*ibid.*: 33) concluye que "excretar es la maldición que amenaza con conducir a la locura porque muestra al hombre su abyecta finitud, su condición física, la falta de realismo de sus espe-

²⁸ *Masonoff v. DuBois*, 899 F. Supp. 782, D. Mass (1995).

²⁹ Se puede encontrar buenas descripciones del punto de vista de Freud en Miller (1997), y especialmente Menninghaus (1999).

Freud
→

ranzas y sueños”.³⁰ Así, las explicaciones psicoanalíticas de la repugnancia convergen aquí nuevamente con los descubrimientos más recientes de la psicología experimental.³¹

Las investigaciones de Rozin entonces tienen un amplio apoyo tanto de otras investigaciones experimentales, como de otras teorías que se orientan en el sentido de la experiencia. Su teoría de la repugnancia parece claramente preferible a su alternativa teórica más famosa, la teoría de Mary Douglas (1966) sobre la pureza y el peligro. Para Douglas, la repugnancia y la impureza son nociones socialmente contextuales, y la idea guía es la de una anomalía. Un objeto puede ser puro en un contexto, e impuro en otro: lo que lo torna impuro-repugnante es su violación de límites impuestos socialmente. La teoría de Douglas aporta cuestiones importantes al hacernos conscientes de los factores sociales que rodean a la repugnancia, los que comentaremos con mayor extensión en breve. Y no hay duda de que la sorpresa es un factor que gobierna nuestro sentido de la repugnancia. De todos modos, la teoría tiene una cantidad de defectos que la hacen problemática como explicación de la repugnancia, por más profunda que pueda ser en cuanto al funcionamiento de los tabúes y las prohibiciones.³² En primer término, une la idea de pureza con la de repugnancia, dos conceptos muy diferentes. Es obvio que un elemento puede ser impuro sin ser repugnante. En segundo lugar, Douglas tiende a asimilar la repugnancia y el peligro: así se clasifica la brujería junto con alimentos y fluidos repugnantes como una violación de límites sociales. Tercero, la definición es demasiado contextual: los desechos, los cadáveres y la mayoría de los fluidos corporales son de modo ubicuo objetos de repugnancia. Las sociedades poseen un gran margen para determinar cómo se extienden a otros objetos las ideas sobre la contaminación, pero parecen no tenerlo para hacer que estos objetos primarios no sean repugnantes. En cuarto lugar, la idea de anomalía es demasiado débil para explicar por qué algunas cosas nos resultan repugnantes. Las heces y los cadáveres son repugnantes pero de ningún modo anómalos. Por otro lado, una criatura como el delfín es

una anomalía en la naturaleza, al ser un mamífero que vive en el mar, pero a nadie le resultan repugnantes los delfines. Parece que con la repugnancia ocurre algo más que la mera idea de sorpresa o alejamiento de normas sociales. Ese algo es reflejado de modo convincente en la idea de Rozin acerca de la ansiedad respecto de la animalidad.

Pero la teoría de Rozin tiene sus propios problemas, que ahora deben ser examinados. Yo creo que pueden ser remediados de un modo plenamente coherente con el espíritu general de su explicación. Primero, su concentración en la boca como límite parece demasiado estrecha: puede producirse una contaminación relevante para la repugnancia a través de la nariz, la piel, los genitales. Por eso, he considerado relevante desde el comienzo esa parte de la teoría de Rozin. Es mucho más convincente y coherente con el espíritu general de la explicación de Rozin la sugerencia de David Kim, en su importante y muy bien argumentado estudio, de que la idea clave es la de traspasar una frontera desde el mundo hacia el sí mismo; la repugnancia, por lo tanto, estaría estrechamente vinculada con los tres sentidos que la tradición filosófica considera “táctiles”, en vez de con los mediados o de distancia: es decir, el tacto, el olfato y el gusto, y no la visión y el oído. Como dice Kim, los tres sentidos de contacto son similares al tacto, en el sentido de que los olores se vuelven repugnantes a través de la idea de que el olor repugnante ha ingresado a la nariz, está en contacto con ella.

La idea de “recordatorio de lo animal” también debe ser trabajada. No nos repugnan todos los animales o todo lo que nos recuerda nuestra propia condición animal. Como he dicho, la fuerza, la velocidad y los animales que ejemplifican esos rasgos están muy lejos de ser repugnantes. Por consiguiente, necesitamos agregar lo que Rozin, a veces, pero no de manera sistemática, agrega: lo que nos produce ansiedad es un tipo de vulnerabilidad que compartimos con otros animales, la propensión a la descomposición y a volvernos productos de desecho. Como vemos, Becker ya había llegado a ese punto y es necesaria su visión para dar forma a la explicación más vaga de Rozin en relación con la base para la repugnancia. Una vez establecida esta cuestión, también podemos responder a dos preguntas más que David Kim le plantea a la teoría de Rozin. Kim se interroga por qué los insectos tan a menudo son repugnantes y siente que la teoría del “recordatorio animal” no responde plenamente a esa cuestión. Pero es especialmente probable que los insectos estén vinculados con las propiedades repugnantes que indican descomposición: lo pegajoso, lo sucio y otras señales de nuestra mortalidad y vulnerabilidad animal.

Una segunda cuestión, más difícil de explicar, es por qué la gente a menudo siente repugnancia o aversión hacia personas con discapacida-

30 Véase también Menninghaus (1999: 1): “Todo libro sobre la repugnancia es en importante medida sobre el cadáver en descomposición”. Si bien Becker tiende a atribuir el temor a la muerte a niños muy pequeños, no necesitamos hacerlo, porque podemos explicar la repugnancia de los éstos como resultado de la repugnancia inspirada por el miedo de sus padres.

31 Cf. Rozin, Haidt y McCauley (2000: 645): “Lo que motoriza este desco de distinguirnos de los animales puede ser nuestro temor a la mortalidad animal”.

32 Véase Kim (2001), para una crítica de alto nivel de Douglas, que me ha sido de gran utilidad. Véase también Miller (1991: 47).

des. En gran medida, esta repugnancia es una construcción social, por lo que nuestro análisis acerca de ello corresponde a nuestro abordaje siguiente acerca de la extensión social de la repugnancia. Pero puede ocurrir (aunque no lo sabemos realmente) que haya una repugnancia primaria vinculada con la visión de una persona con un muñón en vez de un miembro, o de una persona cuyo rostro y modos muestren señales de atraso en su desarrollo. Estas discapacidades son, por supuesto, recordatorias de nuestra vulnerabilidad. En vez de tener un alma racional invulnerable, poseemos facultades mentales que pueden verse frenadas en su desarrollo; aun antes de morir, podemos perder partes del cuerpo.³³ Concluyo que el espíritu de la teoría de Rozin sobrevive, aunque era necesario más trabajo para incorporarle respuestas convenientes a algunas preguntas posibles.

La repugnancia comienza entonces con un grupo de objetos centrales, que se ven como contaminantes porque son recordatorios de nuestra mortalidad y de nuestra vulnerabilidad animal. La repugnancia hacia estos objetos está mediada por conceptos y en esa medida es aprendida, pero parece ser ubicua en todas las sociedades humanas. La repugnancia, sin embargo, pronto se hace extensiva a otros objetos, a través de un conjunto complicado de conexiones. Un rasgo destacado de estas extensiones, tal como las estudió Rozin, es la noción de “contaminación psicológica”. La idea base reside en que el contacto pasado entre una sustancia inocua y una sustancia que causa repugnancia provoca el rechazo de la sustancia aceptable. Esta contaminación es mediada por lo que Rozin, de modo bastante razonable, llama leyes de “magia simpática”. Una de tales leyes es la de contagio: las cosas que han estado en contacto siguen por siempre actuando la una sobre la otra.³⁴ Así, cuando una cucaracha muerta cae en un vaso de jugo, la gente se niega a beber ese jugo. Se rechaza la ropa que ha sido usada por alguien con una enfermedad infecciosa, y muchas personas rechazan toda la ropa de segunda mano (Rozin, Haidt y McCauley, 1999: 435). Como comentan Rozin y sus colaboradores: “La ley de contagio tal como es aplicada a la repugnancia es potencialmente dañina, todo lo que podríamos comer o

tocar está potencialmente contaminado”. Respondemos a este problema, concluyen, adoptando conjuntos complejos de prohibiciones rituales que definen las zonas relevantes dentro de las cuales se reconocerá la contaminación (Rozin, Haidt y McCauley, 2000: 640).

De esta manera, es posible relacionar el análisis central de Rozin con los aspectos más útiles del análisis social de Douglas. Recordemos que Douglas sostiene que nuestra idea de lo contaminante comúnmente involucra la idea de la violación de una frontera, violación de categorías aceptadas, o “materia fuera de lugar”. Su teoría resulta inadecuada como explicación de las nociones centrales involucradas en la repugnancia (*ibid.*: 638). Los objetos centrales o primarios de la repugnancia son recordatorios de la vulnerabilidad y de la mortalidad animal. Pero a través de la ley de contagio todo tipo de objetos se vuelven contaminantes potenciales. La extensión de la contaminación está mediada por el trazado de límites sociales, con el resultado de que lo repugnante es sólo lo que transgrede estos límites.³⁵

Una segunda ley por la que se extiende la repugnancia es la de la “similitud”: si dos cosas son similares, se considera que la acción que se realiza sobre una (es decir, contaminándola) afecta a la otra. Así, un pedazo de chocolate moldeado en forma de heces de perro es rechazado, a pesar de que los sujetos conozcan su origen real; los sujetos también se niegan a tomar sopa servida en una bacinilla esterilizada, tomar sopa mezclada con un matamoscas estéril, beber una bebida favorita revuelta con un peine sin estrenar (Rozin y Fallon, 1987; Rozin, Haidt y McCauley, 2000: 641). Debido a que la similitud es una noción muy elástica, esta ley también está muy mediada por reglas y límites sociales.

La repugnancia parece no estar presente en los niños durante los primeros tres años de vida. Ellos rechazan los sabores amargos desde el nacimiento, haciendo expresiones faciales que luego son características de la repugnancia. Pero, en este momento, la repugnancia no se ha separado del mero disgusto; y el peligro ni siquiera ha aparecido en escena. La categoría de peligro parece surgir en los primeros años de vida, y la repugnancia plena recién aparece a partir de los cuatro años de edad. Los niños no muestran rechazo por las heces o el vómito en sus primeros años; en todo caso, se sienten fascinados y atraídos por sus heces, y la repugnancia, aprendida más tarde, es una fuerza social poderosa que convierte la atracción en aversión (Rozin, Haidt y McCauley, 2000; cf. Freud, 1910). Antes

33 Otras dos preocupaciones planteadas por Kim parecen menos significativas: la mala higiene corporal se compadece con la teoría de desechos corporales de Rozin; la repugnancia ante actos sexuales “no naturales” está altamente mediada por las enseñanzas sociales y se puede demostrar que no es un objeto “primario” de repugnancia.

34 Esta ley tiene un lado positivo como lo demuestra nuestra ansiedad por poseer, o incluso por tocar objetos que han sido propiedad de personas célebres, dormir donde ellas lo han hecho, etcétera.

35 Rozin, Haidt y McCauley (2000) también subrayan la importancia de “enmarcar” y limitar la extensión de la repugnancia: aprendemos a no pensar en ciertas cosas, como quién prepara nuestra comida en la cocina de un restaurante.

de los tres o cuatro años tampoco hay evidencias del rechazo de olores, fuera de los que son irritantes. La repugnancia entonces es enseñada por los padres y por la sociedad. Esto no muestra que no tenga un origen evolutivo; muchos rasgos pertenecientes al bagaje innato tardan en madurar. Pero manifiesta que con la repugnancia, tal como ocurre con el lenguaje, la enseñanza social cumple un gran papel en la modelación de la forma que adopta el bagaje innato.

Por lo general, esta enseñanza comienza cuando se le inculca al niño el uso del inodoro y a pesar del gran interés de los psicoanalistas en este proceso, aún necesitamos estudios empíricos más precisos acerca de cómo funciona (Rozin, Haidt y McCauley, 2000: 646). Resultarían de particular interés los estudios comparativos de culturas. Es obvio que en la mayoría de las sociedades, si no en todas, los padres comunican a sus hijos mensajes poderosos tanto de disgusto como de repugnancia respecto de sus heces, y que estos mensajes convierten la atracción en aversión o, al menos, causan una muy fuerte represión, detrás de la aversión, de cualquiera atracción que persista. Pero no son del todo claras las etapas por las que suelen transitar los niños hacia la plena repugnancia adulta. Rozin sostiene, tentativamente, que los niños no desarrollan inmediatamente una repugnancia plena hacia sus heces; en cambio, en respuesta a las indicaciones de sus padres, primero sólo desarrollan el disgusto. Luego de repetidas muestras de repugnancia por parte de sus padres y de otros, sin embargo, finalmente llegan a compartir esa repugnancia plena (*ibid.*). Los niveles de repugnancia de los niños se relacionan de manera estrecha con los de sus padres y, como muestran los estudios empíricos de Rozin, existe una considerable variación individual en los niveles de repugnancia hacia objetos primarios (*ibid.*: 647; Rozin, Fallon y Mandell, 1984).³⁶

¿Se podría criar niños que no sintieran repugnancia hacia sus desechos corporales? Claramente hay tendencias evolutivas que podrían hacer difícil esta tarea. Tampoco sería muy sabio intentarlo. La repugnancia provee un énfasis adicional al sentido del peligro, lo que lleva a evitar muchos

elementos que son realmente peligrosos. Si bien lo repugnante no coincide exactamente con lo peligroso, ofrece una heurística lo suficientemente buena para muchos propósitos diarios ya que, incluso hoy, no tenemos la opción de analizar el ambiente en cada caso en busca de gérmenes y bacterias. Más allá de estos vínculos evolutivos, la repugnancia hacia objetos primarios lleva a evitar cuestiones con las que es realmente difícil convivir, y lo hace cada vez más al madurar la comprensión de una persona acerca de la muerte y de la descomposición. Parece improbable que alguna vez podamos llegar a estar tranquilos respecto de nuestra propia muerte y de la descomposición que la rodea; en la medida en que la repugnancia nace de nuestra relación incómoda con la descomposición y la mortalidad, es probable que tarde o temprano salga a la superficie y posiblemente sea necesaria para poder vivir.

Una pregunta que sigue sin respuesta es en qué medida la repugnancia hacia objetos primarios es acompañada por una atracción hacia los mismos objetos. Freud argumenta de modo convincente que un niño es atraído por sus heces y retiene esta atracción detrás de la repugnancia que la reprime. Pero la fuerza de esta atracción retenida puede diferir en gran medida entre individuos y, por cierto, entre sociedades. Probablemente, se vea influida por la enseñanza del uso del inodoro, proceso en el que los padres a menudo festejan al hijo por producir una deposición y el niño llega a ver el producto como un regalo que hace a sus padres. Necesitamos saber mucho más acerca de este fenómeno. En lo que concierne a la repugnancia hacia otros objetos primarios, es menos claro que exista cualquier atracción inicial. El vómito, el moco, los animales pegajosos, las sustancias en descomposición, los cadáveres: ¿nos atraen o simplemente nos repugnan? Y en la medida en que son objetos de atracción o de fascinación, ¿esto es simplemente porque son prohibidos o esa atracción es anterior a la prohibición?

Estas cuestiones probablemente no tengan una respuesta simple o única. Los niños por cierto disfrutaban con las cosas viscosas aunque les resulten repugnantes. Pero a veces también las disfrutaban precisamente en la medida en que los padres les indican que son repugnantes. Y si bien la mayoría de las personas no siente atracción por los cadáveres, en algunas ocasiones han sido objeto de atracción. Así, Platón espera que sus lectores reconozcan como ejemplo central de atractivo apetitoso el de Leontio, que desea mirar los cadáveres expuestos de soldados, aunque sabe que no debería hacerlo (*República IV*). A la mayoría de los lectores estadounidenses modernos el pasaje les resulta ininteligible: ¿Por qué Platón no eligió un apetito con el que todos estemos familiarizados si quería ilustrar el conflicto entre

³⁶ Miller (1997) cuenta las siguientes historias sobre sus hijos. “Una de mis hijas sentía tal repugnancia hacia las heces inmediatamente después de que le enseñamos a usar el inodoro, que se negaba a limpiarse por temor a contaminarse la mano. Y uno de mis hijos a los 3 años no sólo se quitaba los calzoncillos, sino también los pantalones si caía al menos una gota de orina luego de ir al baño. Esto podía significar cambiarse varias veces la ropa en un día [...]. Mi hijo Louis, a los 4 años, mientras se bañaba hizo la observación de que como el interior del cuerpo nunca se lava debe estar muy sucio. El lector hostil podría discernir aquí una astilla del mismo palo.” (13, 270, n. 46.)

apetito e indignación moral? Pero Platón debió haber confiado en que tenía un auditorio para el que era fuerte el deseo de mirar cadáveres en descomposición, quizá porque las tradiciones griegas sostenían que un cadáver expuesto era algo tan profundamente indigno. Así, en este caso y en otros, parece probable que haya considerable variación individual y entre sociedades en cuanto al grado en que la repugnancia ejerce atractivo y, especialmente, respecto del grado en el que este atractivo es en sí mismo un resultado de prohibiciones sociales.

Más allá de cuál sea el cuadro completo del desarrollo de la repugnancia hacia objetos primarios, está claro que las ideas de contaminación indirecta y psicológica, que son tan importantes en la experiencia del adulto con la repugnancia, se desarrollan mucho más tarde, cuando los niños son capaces de tener los tipos más complicados de pensamiento causal involucrados en ello: pensamientos relativos, por ejemplo, al contagio y a la similitud. En estos desarrollos interviene la enseñanza tanto de los padres como de la sociedad. La repugnancia, como dice Rozin, es, por lo tanto, un vehículo especialmente poderoso de enseñanza social. A través de la enseñanza relativa a la repugnancia y sus objetos, las sociedades transmiten de modo potente actitudes hacia la condición animal, la mortalidad y aspectos relacionados de género y sexualidad. Si bien el contenido y la etiología cognitivos de la repugnancia sugieren que en todas las sociedades los objetos primarios —heces, otros fluidos corporales y cadáveres— tienden a ser relativamente constantes, las sociedades tienen considerable margen en cuanto a cómo extienden sus reacciones de repugnancia a otros objetos que consideran similares, de modos relevantes, a los objetos primarios. Así, aunque en alguna medida parece correcto decir que hay algunos objetos “naturales” de repugnancia, en el sentido de que algunas formas ampliamente compartidas y profundamente enraizadas del pensamiento humano están involucradas en la experiencia de la repugnancia hacia objetos primarios, muchos objetos se convierten en blanco de repugnancia como resultado de formas altamente variables de educación y de tradición social. En todas las sociedades, sin embargo, la repugnancia expresa la negación a ingerir y por lo tanto ser contaminado por un recordatorio potente de la propia mortalidad y de la condición animal proclive a la descomposición.

Esta negación, como veremos en la sección v, tiene un aura de urgencia que lleva a la ansiosa extensión de la repugnancia a otros objetos en un esfuerzo por aislar el sí mismo aun más de la contaminación por objetos primarios. Desde el momento (quizá en torno de los siete u ocho años de edad) en que aprenden de alguna manera a jugar con esos dispositivos

ubícuos de papel conocidos como “caza piojos”, haciendo de cuenta que cazan alimañas en la piel de niños a los que tienen antipatía o son vistos como ajenos al grupo, los niños practican una forma de subordinación basada en la repugnancia, conocida en todas las sociedades, y de ese modo dan origen a grupos de humanos que supuestamente tienen las propiedades repugnantes de suciedad, mal olor, contaminación. Estos humanos subordinados crean, por decirlo así, una “zona intermedia”, entre los humanos dominantes y los aspectos de su condición animal que los preocupan.

Antes de que podamos decir algo más acerca de la extensión social de la repugnancia, sin embargo, debemos enfrentar la relación entre la repugnancia y la ira o indignación: recién entonces estaremos en condiciones de ponderar el uso de la repugnancia en contextos aparentemente moralizantes y diseccionar la relación entre este moralismo y la creación de zonas humanas intermediarias.

Hasta ahora, he tratado la repugnancia como un universal cultural — la investigación psicológica indica que hay aspectos comunes fuertes en la repugnancia por encima de las fronteras culturales— pero la explicación general de las emociones que presenté en *Upheavals of thought* indica que las sociedades varían no sólo en cuanto a los objetos que consideran apropiados para una emoción dada sino también, en alguna medida, en su comprensión más precisa de la emoción misma y su relación con otras emociones. Dado que la repugnancia tiene un contenido cognitivo, no es ninguna excepción a esta regla. Un ejemplo debe bastar para mostrar el grado en que la repugnancia no es una sola cosa, sino una familia con superposiciones. En un importante estudio sobre la emoción del *fastidium* en la antigua Roma, Robert Maste (2001) sostiene que coincide mucho con el “*disgust*” inglés [“repugnancia”] y se corresponde hasta cierto punto con el análisis de Rozin. Así, las personas expresa *fastidium* hacia una gama similar de “objetos primarios” y luego extiende esta emoción a individuos vistos como similares de modos relevantes a los objetos primarios. Pero hay una diferencia significativa: porque el mismo término, *fastidium*, también denota una experiencia reconocida (por los romanos mismos) como un poco diferente del *fastidium* que podemos traducir por repugnancia; involucra mirar con condescendencia a una persona, con cierto tipo de altivez delicada, manteniendo la distancia por encima de algo que se percibe como bajo. Este tipo de *fastidium* tiene vínculos estrechos con el menosprecio y también con un sentido aristocrático del rango y de la jerarquía adecuados.

Kaster muestra en forma detallada y convincente que el hecho de que un solo término nombre dos experiencias reconocidamente diferentes no

es irrelevante para la historia de cada uno de ellas: las dos categorías de experiencias comienzan a superponerse y a entrecruzarse, de modo que a las personas percibidas como bajas en el sentido jerárquico de *fastidium* se les puede imputar fácilmente propiedades repugnantes; y aquellas asociadas con una propiedad repugnante serán consideradas bajas y se las mirará con condescendencia. Todo esto no es totalmente extraño al término en el inglés [y en español], dado que la repugnancia construye habitualmente jerarquías sociales, pero la mezcla peculiar de desprecio aristocrático con repugnancia, y las idas y venidas entre los dos, parece una construcción distintivamente romana, lo que da origen a algunas experiencias y juicios que son sutilmente diferentes de los de otras sociedades.

Un buen trabajo como éste, preciso en su análisis cultural, nos muestra que con la repugnancia tanto como con otras emociones, el estudio y la crítica deben comenzar con las especificidades de la cultura en cuestión, analizando en profundidad su comprensión particular de lo que es humano y de lo que es asqueroso. De todos modos, la repugnancia parece ser una emoción con gran coincidencia transcultural; también ha tenido una formación cultural occidental influyente, que ha asegurado una considerable similitud a lo largo del tiempo y en diversos lugares. Por lo tanto, conscientes de que tales generalizaciones son siempre incompletas, podemos seguir tratándola como un solo fenómeno.

4. REPUGNANCIA E INDIGNACIÓN

La repugnancia, como podemos ver a esta altura, no sólo es distinta del temor al peligro, sino también de la ira y de la indignación. La idea central de la repugnancia es la de contaminación del propio ser; la emoción expresa el rechazo de un posible contaminante. Los objetos centrales de repugnancia son recordatorios de la mortalidad y de la condición animal, considerados como contaminantes para los humanos. La indignación, en cambio, involucra centralmente la idea de un mal o un daño. Las definiciones filosóficas de la ira comúnmente implican la idea de un mal perpetrado, sea a la persona enojada o a alguien o algo a lo que la persona otorga importancia. Así, las usuales definiciones griegas antiguas, descritas y analizadas en *Sobre la ira* de Séneca, son “el deseo de vengar un mal”, “el deseo de castigar a alguien que uno considera que le ha causado un mal” y el “deseo de represalia contra alguien que uno considera que le ha causado un mal

más allá de lo que es apropiado”.³⁷ (La definición anterior de Aristóteles es muy similar.)³⁸ Nótese que la idea de (algo que se considera) un mal es tan importante que la última definición de los estoicos la incluye dos veces, al agregar “más allá de lo que es apropiado” a la palabra “mal”. La mayoría de las definiciones de ira e indignación subsiguientes en la tradición filosófica occidental continúan esta orientación³⁹ y la psicología siguió una línea similar.⁴⁰

Debido a que la noción de daño o perjuicio está en la base del contenido cognitivo de la ira, resulta claro que se basa en un razonamiento que puede ser articulado y moldeado públicamente. Los perjuicios y daños son parte central de lo que cualquier cultura pública y cualquier sistema de derecho deben manejar; son, por lo tanto, un factor básico de la persuasión y de la argumentación pública. Esto ha sido observado frecuentemente en la historia de la filosofía. Así, tal como mencioné en el capítulo 1, la *Retórica* de Aristóteles le da al aspirante a orador recetas elaboradas para provocar indignación en un auditorio a través de la presentación de razones que pueden compartir con respecto a un presunto mal. También le proporciona al orador recetas para eliminar la indignación convenciendo al auditorio de que en realidad no había sido objeto de un perjuicio del modo en que pensaba (*Retórica* 11.3).

Como sostuve en el capítulo 1, los motivos que subyacen a la ira (o a la falta de ella) en una persona pueden ser falsos o no tener fundamento, y esto ocurre de varias maneras distintas. Es probable que el perjuicio no se haya producido. Quizá, sí ocurrió, pero lo produjo otro que no es el blanco de la indignación de la persona. Quizá ocurrió y se conoce a quien lo hizo, pero no se trata del acto malo que la persona cree. (Pudo haber sido, por ejemplo, un acto de defensa propia.) De modo más sutil, quizá el aspecto

37 Séneca, *De ira*, 1.3.3, 1.2.3b; lo primero es la versión de Séneca del punto de vista aristotélico, lo segundo es la versión de Posidonio; lo tercero se encuentra en Diógenes Laertio y Stobeo, *Fragmentos* III, 395-397.

38 Aristóteles, *Retórica* II.2.1378a31-33. Agrega que el deseo es acompañado por dolor y especifica lo injusto como un “desprecio” inapropiado hacia uno mismo o hacia los familiares.

39 Así Espinoza: “La indignación es odio hacia uno que ha perjudicado a otro” (*Ética* III, *Definición de las emociones*, 20).

40 Véase Lazarus (1991), que defiende y desarrolla la visión de Aristóteles de la ira y muestra qué trabajos experimentales recientes le dan sustento. Véase también Ortony, Clore y Collins (1988), que definen la ira como lo que involucra “desaprobar la acción de alguien que amerita culpa” (p. 148); y Averill (1982), que destaca el rol de normas socialmente determinadas en la ira.

perjudicado o agraviado no fue tan importante como cree la persona en cuestión. Así, Aristóteles señala que mucha gente se siente molesta si alguien olvida su nombre, aunque esto no sea tan importante como creen. Como vimos, Séneca sostiene que él mismo se enoja si un anfitrión le da un lugar en un banquete que considera insuficientemente honorable; nuevamente, se critica por sobrevalorar estas muestras superficiales de honor. Más profundamente, la mayoría de los filósofos griegos y romanos piensan que la gente comúnmente exagera el valor de ciertos tipos de “bienes externos” tales como el honor y el dinero. Muchas de sus reacciones de ira se basan en esta sobrevaloración y en esa medida su ira es no confiable como base de razones públicas. También pueden subvalorar algo que es importante: Aristóteles menciona a las personas que no se enojan cuando sus parientes se ven sometidos a indignidades, aunque deberían hacerlo. Debemos agregar que a menudo no nos enojamos por males hechos a personas que viven en lugares distantes o que son distintas de nosotros. A veces, ni siquiera lo percibimos como un mal. Así, la esclavitud no le parecía mal a la mayoría de las personas que la practicaban; la violación de las mujeres dentro del matrimonio durante muchos siglos fue considerada simplemente como el ejercicio de un hombre de sus derechos de propiedad.

Entonces, en todos estos sentidos, la ira (o la falta de ella) puede estar mal orientada, pero si todas las ideas relevantes soportan el análisis, podemos esperar que nuestros amigos y conciudadanos las compartan y compartan nuestra ira. En ese sentido, como comentó Adam Smith, la indignación es muy distinta del amor romántico: “Si nuestro amigo ha sido perjudicado, espontáneamente compartimos su resentimiento y nos enojamos con la misma persona con la que él está enojado [...]. Pero si está enamorado, aunque podamos pensar que su pasión es tan razonable como cualquiera de su tipo, nunca nos sentimos obligados a tener una pasión del mismo tipo y hacia la misma persona” (*La teoría de los sentimientos morales*, I. II. 2.1). Debido a que el amor se basa en reacciones idiosincrásicas que generalmente no pueden ponerse en palabras, mucho menos ser compartidas por otro, no podemos esperar que nuestros amigos compartan nuestro amor, aunque, como agrega Smith, pueden compartir las ansiedades de los amantes y sus esperanzas respecto del futuro.⁴¹ Al argumentar que el espectador juicioso sentirá ira en solidaridad con otro pero no amor,

41 Smith relaciona este aspecto del amor con el hecho de que literatura sería que se ocupa del amor se centra en los problemas de los amantes y no en la feliz concentración de uno en la idiosincrasia del otro. Esto último, sostiene, suele ser cómico. Véase “Steerforth’s arm”, en Nussbaum (1990).

Smith sugiere que la ira, a diferencia del amor erótico, es adecuada como sustento de la acción pública en una sociedad que apunta a basar sus juicios en el intercambio público de razones.

La repugnancia es muy distinta de la ira y, de maneras cruciales, más similar al amor erótico. Si bien algunas reacciones de repugnancia pueden tener una base evolutiva y, por lo tanto, ser compartidas en gran medida por distintas sociedades y, aunque los tipos más mediados de repugnancia puedan ser más ampliamente compartidos dentro de una sociedad, eso no significa que la repugnancia dé a la persona que siente repugnancia un conjunto de motivos que puedan ser utilizados para la persuasión del público. Se puede enseñar a un niño a sentir repugnancia hacia una sustancia, por reacciones fuertes de los padres y otras formas de influencia psicológica. Pero imagínense tratar de convencer a alguien que no siente repugnancia por los murciélagos de que éstos en realidad son repugnantes. No hay razones públicas que se puedan esgrimir de modo tal que el diálogo sea una pieza real de persuasión. Todo lo que haría es describir con alguna extensión las supuestas propiedades de los murciélagos, tratando de encontrar alguna conexión, algún eco con lo que el interlocutor ya encuentra repugnante: la boca húmeda y codiciosa, el cuerpo parecido al de un roedor. Pero si a la persona esas cosas no le resultan repugnantes, allí se terminó la cosa.⁴²

Trate de imaginarse convenciendo a alguien, a quien los hombres homosexuales no repugnan, de que en realidad son repugnantes. ¿Qué haría? Como demostró la campaña por la Segunda Enmienda en Colorado, es posible hacer dos cosas.⁴³ Por un lado, se puede tratar de pasar de la repug-

42 Un día un murciélago bebé sacó la cabeza por el drenaje del fregadero de mi cocina en Cambridge, Massachusetts. (Había entrado al departamento de alguna manera y luego se había metido en el drenaje del baño del piso superior y siguió por la cañería hacia abajo.) Di un respingo de horror y repugnancia. Le pedí a la mujer que hace la limpieza que me ayudara. Ella también sintió horror y repugnancia. Juntas logramos meter el murciélago en una olla, le puse la tapa y la saqué afuera. Cuando dejé la olla de costado en el pasto y el murciélago logró salir, una vecina que trabajaba en su jardín exclamó: “¡Qué cosa tan bonita! ¡Estará bien?” Después me sentí muy tentada de tirar la olla, pero logré convencerme de que podía desinfectarla y continuar usándola. No menciono esta anécdota cuando tengo invitados a comer.

43 La Segunda Enmienda fue una enmienda a la constitución estadual, aprobada por los votantes en un referéndum, que negó a las comunidades locales el derecho a hacer ordenanzas contra la discriminación sobre la base de la orientación sexual. Fue declarada inconstitucional por la Corte Suprema de los Estados Unidos en *Romer v. Evans*, 116 S. Ct. 1620 (1996).

nancia a sentimientos más basados en la razón, tales como el temor (le quitarán sus hijos) o la indignación (se les está dando “derechos especiales”). Por el otro, si sigue en el terreno de la repugnancia, tendrá que centrarse en supuestas propiedades de los gays que inspiren repugnancia. Y, de hecho, quienes proponían el referéndum hicieron circular panfletos en los que se decía que los homosexuales comen heces y beben sangre humana.⁴⁴ Pero tales apelaciones a la repulsión no son razones públicas en las que pueda basarse un tratamiento diferencial bajo la ley. Los que proponían la Segunda Enmienda parecían ser conscientes de esto, y por lo tanto, eran renuentes a admitir las tácticas que habían utilizado. Su testimonio directo se centraba en los “derechos especiales” y los peligros para la sociedad; fueron los demandantes los que al interrogar a testigos introdujeron pruebas de que la campaña apeló a la repugnancia.

La repugnancia es problemática de un modo diferente al de la indignación y por más de un motivo. En primer lugar, la indignación concierne al daño o al perjuicio y es una base para la regulación legal que en general es aceptada por todos. La repugnancia concierne a la contaminación, que es mucho más controvertida como base para la legislación. La indignación típicamente se basa en el pensamiento causal común respecto de quién causó el daño y en la valoración común de su gravedad. La repugnancia, en cambio, generalmente se apoya en un pensamiento mágico y no en un peligro real. Como ha mostrado Rozin, es insensible a la información acerca del riesgo y no está bien correlacionada con fuentes reales de daño. Finalmente, la indignación, en su naturaleza general, responde al hecho de que somos vulnerables al perjuicio y que incluso las cosas que más nos importan pueden ser dañadas por el acto injusto de otro. Éste es un hecho relevante de la vida humana y pocos lo negarían.⁴⁵ La repugnancia, en cambio, gira en torno del deseo de ser un tipo de ser que no se es, a saber, no animal e inmortal. Estos pensamientos acerca de la contaminación sirven al deseo de hacernos no humanos y este deseo, por ubicuo que sea, es problemático e irracional, pues involucra el autoengaño y la aspiración vana.

Puede ocurrir que todas las sociedades conocidas intenten controlar las fronteras de la condición animal humana con esta fuerte emoción; incluso puede ser que en nuestra historia evolutiva tal búsqueda de con-

trol se demuestre como valiosa en la medida en que logró delimitar a un grupo contra sus vecinos y promover la solidaridad del clan. Quizá, incluso hoy las sociedades necesiten de esto para poder progresar, porque las personas no pueden soportar el enfrentamiento diario con sus propios cuerpos en descomposición. Pero no es posible negar que este intento de control, en su extensión social, funciona de formas que no soportan el análisis de la razón pública. Hay, en principio, algo equivocado en la repugnancia como base para el derecho, no sólo en la práctica.

En este punto, es importante recordar la distinción entre la repugnancia como criterio y la repugnancia como daño putativo. A veces, ser obligado a estar en presencia de una sustancia profundamente ofensiva puede infligir algo muy parecido a un daño o perjuicio: comúnmente se considera que los olores y las sustancias ofensivas crean “perjuicios públicos” y, como he mencionado, hubo presos que sostuvieron, exitosamente, que ser obligados a convivir con inodoros químicos que se rebalsaban era un “castigo inusual y cruel”.⁴⁶ Estos casos de repugnancia son importantes y en el capítulo 3 argumentaré en favor de que exista alguna regulación legal en esta área.

Pero, en este argumento lo que encontramos mayormente es otro tipo de apelación a la repugnancia: un uso de la repugnancia como criterio de conducta que podría ser regulada legalmente, inflija o no algo sobre partes que no lo consienten y estén conscientes o no de su presencia. Es lo que Mill llamaba un perjuicio “meramente constructivo”: el perjuicio que una persona imagina que padecería si estuviera presente donde se producen tales actos (*Sobre la libertad*: cap. 4). Es el tipo de apelación a la repugnancia que encontramos en los argumentos de Devlin y Kass. Por supuesto que imaginarse tales actos puede efectivamente causar malestar genuino, pero esto debe distinguirse cuidadosamente del caso en que una persona es sometida contra su voluntad a la presencia de un objeto que le resulta repugnante. Como sostendré, no todos los casos de este tipo constituyen un fundamento para la regulación legal. Pero el tipo de caso “meramente constructivo” es problemático en general y probablemente nunca deba dar fundamento a una regulación legal.

El límite entre la repugnancia y la indignación a veces se ve oscurecido por el hecho de que la repugnancia puede venir revestida de una forma

44 Testimonio de Will Perkins, juicio de la Segunda Enmienda, que escuché personalmente, octubre de 1994.

45 Los estoicos extremos lo negarían: lo único que está justificado valorar es la virtud, que siempre se halla bajo nuestro control.

46 Véase también *LaReau v. MacDougall*, 473 F.2d 974, C.A. 2 (1972). El tribunal concluyó que forzar a un prisionero a “vivir, comer y quizá dormir confinado junto con sus desechos humanos” era demasiado degradante y denigrante como para permitirse.

moralizante. Como veremos luego, el juez en el juicio de Oscar Wilde se presenta como expresando un sentimiento moral acerca de lo malo de la sodomía; en esa medida, sostuvo que ofrecía un tipo de razón pública. Rozin y otros psicólogos han encontrado que el término “repugnante” muy a menudo es aplicado a fenómenos morales de un modo que parece intercambiable con palabras indicativas de perjuicio, tales como “horrible” y “escandaloso”. En un principio, escribe Rozin, su tendencia fue a pensar que esto era un accidente del uso del inglés, simplemente una locución descuidada de algún tipo (Rozin, Haidt y McCauley: 2000). Pero un estudio más detallado reveló que personas que hablan otros idiomas también hacen el mismo tipo de extensión. ¿Cómo entender entonces el fenómeno? ¿Se debe hacer una distinción entre la indignación y la repugnancia en estos casos moralizados?

Creo que aquí deberíamos decir que suceden varias cosas diferentes. Algunos casos probablemente sean el resultado de un uso poco preciso o descuidado del lenguaje, lo que se explica, al menos en alguna medida, por el hecho de que el inglés no tiene ningún adjetivo afectivamente fuerte para expresar la ira. (“¡Eso es escandaloso!” [outrageous] parece bastante blando, de modo que a veces se sustituye con “eso es *repugnante*” [disgusting].) En otros casos, como el de Wilde, el moralismo parece buscar ocultar un tipo bastante familiar de repugnancia, que expresa la contaminación por la presencia de una criatura supuestamente vil, un habitante de las zonas intermedias humanas que analizaremos en la sección v. En otros casos, se vincula un juicio genuinamente moral con un juicio de repugnancia: así, un asesinato escabroso se considerará tanto muy malo en el sentido del perjuicio como repugnante por la sangre y el daño causado al cuerpo de la víctima. (Analizaré este tipo de casos en el capítulo 3.) En otros casos probablemente haya una extensión genuina, pero la idea de distanciarse de un contaminante sigue siendo central. Así, la gente que dice que los políticos corruptos son “repugnantes”, afirma algo distinto que cuando expresa su ira o su indignación ante esta misma gente (*ibid.*).⁴⁷ No afirma que los políticos han causado daño, sino que son contaminantes para la comunidad, más bien como babosas que quisiéramos hacer desaparecer. Sentimientos similares podrían expresarse respecto de los racistas, los sexistas y otros por el estilo.

Este último tipo de repugnancia plantea algunas cuestiones interesantes que necesitamos investigar, con un sentido positivo. Al ser tan crítica respecto de la repugnancia en el presente capítulo, para ser justa quiero

ilustrar este punto con un ejemplo de repugnancia que me conmueve profundamente y con el que me identifiqué, a saber, el “grito de repugnancia” en el tercer movimiento de la *Segunda Sinfonía* de Mahler. Las palabras no pueden expresar plenamente esta experiencia musical pero, para citar el programa de Mahler, la idea es la de mirar el “ajetreo de la existencia”, la superficialidad y el egoísmo de manada de la sociedad, hasta que “se vuelve horrible, como los movimientos de figuras danzantes en un salón de baile brillantemente iluminado al que miramos desde la oscura noche, afuera... La vida le parece a uno sin sentido, un fantasma que da miedo, del que uno quizá quiere alejarse con un grito de repugnancia”.⁴⁸ Podríamos pensar que esta repugnancia es una respuesta moral valiosa al peso muerto de las interacciones sociales, muy cercana a una emoción de indignación ante los males causados por la hipocresía, las costumbres esclerosadas que ahogan y la ausencia de una genuina compasión. La respuesta de Mahler frente a esto, en el siguiente movimiento, es centrarse en la compasión pura por el sufrimiento humano, corporizada en un texto tomado de la poesía folclórica y en una música que alude centralmente a Bach.⁴⁹ ¿Acaso esto no significa que exista un tipo de repugnancia que ofrece algunas razones públicas muy aptas para criticar ciertas formas sociales e instituciones?

Creo que no. Por más cercano que sea el “grito de repugnancia” a la indignación, su contenido es antisocial. Su contenido es: “Repudio este mundo horrible que no es parte de mí. Vomito a esas instituciones paralizantes y me niego a dejar que sean parte de mi ser (puro)”. La indignación tiene una función constructiva; ella afirma: “estas personas han sufrido una injusticia y no deberían haberla padecido”. En sí misma, la indignación da incentivos para enmendar el mal; por cierto es definida típicamente como aquello que involucra un deseo de corregir lo que está mal. En cambio, el artista que escapa del mundo con repugnancia no es en ese momento un ser político, sino un ser romántico antisocial.

Así, el hecho de que Mahler recurra a la compasión en el siguiente movimiento de la sinfonía no surge directamente de su repugnancia; en efecto, lo obliga a superar la repugnancia, como dramatiza al describir los sentimientos compasivos que se corporizan en la mente de un niño, que simplemente no tiene esa emoción. “Ah la pequeña rosa roja, la humanidad está grandemente necesitada”, comienza la poesía: y la figura de la delicada flor es su propio antídoto frente a la repugnancia que la precede. Ahora

48 Mahler, “Carta a Max Marschalk”, citada en Cooke (1980).

49 Analizo este movimiento de la sinfonía en Nussbaum (2001a: cap. 14).

47 Se trata de un caso típico de extensión.

vemos a la humanidad como delicada y vulnerable, como una flor: hemos superado la tentación momentánea de vomitar ante sus imperfecciones. De esta manera, sostendría, con Mahler, que aun la forma moralizada de la repugnancia es una emoción sumamente problemática. Debe ser contenida, e incluso quizá superada, camino de una conmiseración social genuina y constructiva.

Mi propia experiencia de la repugnancia moralizada toma la siguiente forma. Cuando la política se muestra demasiado grosera y vil, imagino y, a veces, evalúo seriamente la posibilidad de mudarme a Finlandia, una nación en la que he pasado ocho veranos trabajando en un Instituto de las Naciones Unidas, una nación que por consiguiente conozco medianamente, pero no del todo. La imagino, no del todo falsamente, como una tierra de lagos azules pálidos y transparentes y bosques no contaminados y, al mismo tiempo, como una tierra de virtud socialdemócrata, no manchada por la avaricia, la agresión y la corrupción. En síntesis, mi fantasía es una fantasía de escape, que tiene más que ver con el deseo de huir de los desagradados del presente que con el de establecer una relación constructiva con la sociedad finlandesa. La ira hacia los políticos estadounidenses tiende en la dirección de la protesta y la participación constructiva. La repugnancia hacia los políticos estadounidenses lleva a escapar y a no comprometerse.

¿Podría existir un tipo de repugnancia dirigida contra uno mismo y la propia sociedad en la que uno se encuentra, que esté relacionada de modo productivo con el avance moral?⁵⁰ La retórica profética a veces evoca la repugnancia frente a las malas costumbres, junto con la ira hacia ellas. Y al menos resulta posible pensar que usar imágenes de repugnancia acerca de lo que uno es podría vincularse con una acción que ayude a superar al ser contaminado. Pero soy escéptica: porque si la imagen es de repugnancia, entonces la declaración que se hace es que el ser es sucio. ¿Significa eso una actitud positiva hacia uno mismo? ¿Acaso no sugiere que el ser debe ser descartado, porque no hay esperanzas de redención, en oposición a la idea constructiva de que debería enmendar sus malas acciones y desarrollar su potencialidad por el bien? Sospecho que demasiados usos religiosos y políticos de tales ideas están en exceso relacionados con ideas de odio y desprecio por uno mismo, más que con la mejora constructiva del propio ser. Por otra parte, la fantasía de autotranscendencia que puede acompañar tales ideas probablemente sea una fantasía de fuerza o pureza impo-

sible, en la que faltan elementos cruciales de lo humano.⁵¹ Dan M. Kahan (1999) argumentará ahora ¿pero por qué no usar el innegable poder de la repugnancia en favor del bien?⁵² Si en todas las sociedades existe la repugnancia y en todas ellas es un sentimiento moral potente, ¿entonces por qué no utilizarla, enseñando a las personas a sentir repugnancia hacia el racismo, el sexismo y otras cosas realmente malas? Un problema inicial de esta propuesta es que la repugnancia no se centra en un acto. La ira frente a un acto pernicioso es compatible con el deseo de rehabilitar al criminal y con el respeto por la dignidad humana del que delinque. La repugnancia, debido a su idea central de contaminación, básicamente quiere hacer que la persona desaparezca. Y me parece que no debemos tener esa actitud hacia los racistas y sexistas. Debemos distinguir cuidadosamente entre las personas y entre sus actos, culpar a las personas por los actos malos o dañinos que cometan, pero guardar cierto respeto por ellas como personas, capaces de crecer y de cambiar. Por ello, pienso que la repuesta que dice "Saquemos a esas ratas repugnantes de aquí" no es útil para una sociedad liberal, incluso cuando se dirige hacia personas que pueden tener malos motivos e intenciones.

Tampoco hay nada constructivo en esta fantasía de pureza, como lo ilustra mi historia sobre Finlandia. Lo que les reclamamos a los racistas y a los políticos corruptos es buena conducta y, aun mejor, que se reformen. Cuando hacen algo malo deberían ser castigados. Sin embargo, ¿qué curso útil puede sugerir la idea de que son como vómito o heces? Obviamente, no los vamos a enviar al exilio y no tendríamos que hacerlo aunque pudiéramos. De modo que la repugnancia nos ata a una fantasía romántica irrealizable de pureza social, y desvía nuestro pensamiento de las medidas reales que podemos implementar para mejorar las relaciones raciales y la conducta de los políticos. Nada se gana al tratar a cualquier grupo de ciudadanos como basura, aunque sean inmorales. Y, por supuesto, como sostiene la siguiente sección, este trato también puede conducir con demasiada facilidad a atacar a grupos y a personas inofensivas, a través del pensamiento mágico del contagio y la similitud. ¿Es bueno que los estadounidenses

51 Brewer menciona la apelación de Nietzsche a la repugnancia en *Zaratustra*, pero esta apelación, y la consiguiente imagen de un "superhombre" imposible que no tiene las debilidades típicas del ser humano, es justamente el peligro que tengo en mente.

52 Uno de los problemas del argumento de Kahan es que parece suponer que cualquier sociedad contiene una cantidad fija de repugnancia, cuyo blanco puede cambiar, pero su intensidad o su monto permanecen inmodificables. No presenta ninguna evidencia acerca de ello.

sientan repugnancia contra los terroristas? Yo creo que no, en gran medida porque esto puede extenderse fácilmente, haciéndonos pensar que debemos encerrar a todos los musulmanes y árabe-americanos en campos de internación o expulsarlos de nuestras fronteras. La ira y la decisión de rectificar la situación son sentimientos apropiados. La repugnancia es más problemática. Muy cerca de la fantasía de un estado puro habita una xenofobia altamente peligrosa y agresiva.

5. LA REPUGNANCIA PROYECTIVA Y LA SUBORDINACIÓN DE GRUPOS

Si la repugnancia es problemática en principio, tenemos tantos más motivos para desconfiar de ella cuando observamos que a lo largo de la historia ha sido utilizada como un arma poderosa en los esfuerzos sociales realizados para excluir ciertos grupos y personas. El deseo de separarnos de nuestra condición animal es tan fuerte que a menudo no nos limitamos a las heces, las cucarachas y los animales viscosos. Necesitamos un grupo de humanos para unirnos contra ellos, que vienen a ejemplificar la línea límite entre lo realmente humano y lo vilmente animal. Si esos casi animales están entre nosotros y nuestra propia condición animal, entonces estamos un paso más lejos de ser animales y mortales. Así, a lo largo de la historia, ciertas propiedades repugnantes —lo viscoso, el mal olor, lo pegajoso, la descomposición, la podredumbre— han sido monótona y repetidamente asociadas, verdaderamente proyectadas sobre determinados grupos, en referencia a los cuales agrupaciones privilegiadas buscan definir su estatus humano superior. Judíos, mujeres, homosexuales, intocables, individuos de clase baja son imaginados como manchados por la suciedad corporal.

Consideremos algunas de estas llamativas construcciones con mayor atención. En la propaganda antisemita de la Edad Media en adelante, la imagen común de los judíos era la de ser blandos y porosos, receptivos de los fluidos y pegajosos, femeninos por su viscosidad. Durante los siglos XIX y XX, tales imágenes se generalizaron y fueron elaboradas aun más hasta el punto de percibir al judío como un parásito infecto dentro del cuerpo limpio del hombre alemán. Fue particularmente influyente el libro *Sexo y carácter* de Otto Weininger, un homosexual judío que se odiaba a sí mismo y que se suicidó en 1903. Weininger sostiene que el judío es en esencia una mujer: “Con alguna reflexión se llega al sorprendente resultado de que el judaísmo está saturado de feminidad, precisamente con esas cualidades

cuya esencia se ubica en la mayor oposición a la naturaleza masculina, según he demostrado”. Entre los rasgos judeo-femeninos que explora, se halla la incapacidad de entender el Estado-nación como el objetivo de los esfuerzos masculinos: así, los judíos y las mujeres, sostiene, tienen afinidad con las ideas del marxismo. Tampoco logran entender las diferencias de clase: están “en el polo opuesto al de los aristócratas, para quienes la preservación de los límites entre los individuos es la idea dominante” (Weininger, 1906: 306-322).

Tales ideas, ya presentes a fines del siglo XIX, se volvieron sumamente influyentes luego de la devastación que provocó la Primera Guerra Mundial. Sin duda, impulsados por el temor a la muerte y a la desintegración que no podía menos que hacerse sentir con gran potencia entonces, muchos alemanes proyectaron sobre los judíos, así como sobre las mujeres, propiedades misóginas repugnantes que les provocaban tanto temor como aversión. La dureza segura y limpia del verdadero hombre alemán (a menudo alabado con imágenes de metal y maquinaria) solía ser contrastada con el barro femenino-judío-comunista fluido y maloliente (Theweleit, 1987, 1989: vol. 2, 160). Como sostiene Klaus Theweleit en su impresionante estudio acerca de las cartas y las memorias de un grupo del Freikorps, una agrupación elitista de oficiales alemanes de este período: “La tarea más urgente del hombre de acero es perseguir, poner coto y someter cualquier fuerza que amenace con transformarlo en la mezcolanza horriblemente desorganizada de carne, cabello, piel, huesos, intestinos y sentimientos que se llama humana: el viejo ser humano”. La aspiración de alejarse de la sucia y pegajosa humanidad aparece muy bien descrita en una novela de Ernst Jünger, *Kampf als inneres Erlebnis* [La guerra como experiencia interior].

Éstas son las figuras de acero cuyos ojos de águila se mueven entre las hélices que giran, para atravesar la nube; los que se atreven al cruce infernal de campos de cráteres rugientes, atrapados en el caos de motores de tanques [...] hombres saturados sin desmayo con el espíritu de la batalla, hombres cuyo deseo urgente se descarga en una liberación singular concentrada y decidida de energía.

Al verlos cortar silenciosos los callejones con alambre de púa, afirmando el paso para continuar el asalto, sincronizando sus relojes luminosos, encontrando el Norte por las estrellas, destella el reconocimiento: es el hombre nuevo. Los pioneros de la tormenta, los elegidos de Europa central. Toda una raza nueva, inteligente, hombres de voluntad sólida [...] depredadores ágiles llenos de energía. Ellos serán los arquitectos que construirán sobre los cimientos destruidos del mundo.

En este pasaje fascinante, Jünger combina imágenes de maquinaria con imágenes de vida animal para expresar la idea de que el hombre nuevo debe ser en algún sentido una poderosa bestia como dios, tanto depredador como invulnerable. Lo que nunca debe ser es un humano. Su masculinidad no se caracteriza por la necesidad y la receptividad, sino por una “liberación singular concentrada y decidida de energía”. No conoce el temor ni la tristeza. ¿Por qué debe tener estas propiedades el hombre nuevo? Porque los cimientos del mundo han sido destruidos. Jünger sugiere que las únicas opciones para los hombres que viven en medio de la muerte y la destrucción son ceder a una inmensa e ineluctable tristeza o deshacerse de la humanidad que de modo inconveniente inflige dolor. La repugnancia hacia los judíos y hacia las mujeres se convirtió para estos hombres en una manera de afirmar su propia diferencia de los meros mortales.

Como podemos ver, la repugnancia está estrechamente vinculada a experiencias de vulnerabilidad y de vergüenza. Por debajo de esta concentración obsesiva de imágenes de acero y de metal, subyace la idea de que nuestra mera mortalidad es algo vergonzoso, algo que tenemos que ocultar o, mejor aun, trascender por completo. No es sorprendente que emociones tan complejas fueran liberadas por la devastación de la Primera Guerra Mundial, aunque seguramente podrían surgir en muchas circunstancias diferentes dado que los seres humanos tan a menudo aspiran alcanzar una invulnerabilidad que no pueden lograr. Así, la repugnancia señala hacia atrás en el ciclo de la vida humana ciertas experiencias anteriores de impotencia, y de vergüenza respecto de esa impotencia. Como sostendré en el capítulo 4, tanto la vergüenza primitiva como las respuestas agresivas a ella son rasgos profundos y arcaicos de la mayoría de las historias humanas, aunque algunas historias culturales y familiares hagan que adopten formas más moderadas y armoniosas que otras. Los trabajos de Theweleit y otros establecen que la construcción social y familiar del ser masculino alemán estaba en ese momento estrechamente vinculada a un tipo de vergüenza patológica y narcisista que es negativa, como sostendré, para las relaciones con otras personas.⁵³

Es en esta antítesis entre el judío feminizado, fluido y pegajoso, y el cuerpo masculino alemán limpio y saludable que encontramos los orígenes de la afirmación de Hitler, señalada en el epígrafe de este capítulo, de que el judío es un gusano en un absceso infectado, oculto dentro del cuerpo aparentemente limpio y saludable de la nación. Las imágenes de los judíos como viscosos y repugnantes son ubicuas en el período, e incluso aparecen en

53 Véase, por ejemplo, Glover (2000) y Adorno *et al.* (1950).

cuentos de hadas para niños, donde los judíos suelen ser representados como animales repugnantes que tienen las propiedades repugnantes básicas.⁵⁴ En paralelo con esto, el discurso médico de aquel tiempo comúnmente deshumanizaba a los judíos (y comunistas), presentándolos como células cancerígenas, tumores, bacilos, “crecimientos fungoideos”. Y en una llamativa inversión, el cáncer mismo era descrito como un grupo social subversivo dentro de un cuerpo sano, incluso, más precisamente, como “bolcheviques” y “gorrones” (una descripción común de los judíos) (Proctor, 1999: 46-48).

El caso de los judíos nos muestra que la repugnancia hacia ciertos grupos frecuentemente se basa en una ingeniería social elaborada. Esta ingeniería no necesita siquiera estar apoyada en respuestas humanas ampliamente compartidas. Si bien la repugnancia hacia los judíos parece haber tenido raíces profundas en experiencias de vergüenza, temor y devastación, el hecho de que estuviera dirigida hacia ellos en particular es un resultado del éxito social de los judíos, combinado con campañas ideológicas sofisticadas que apuntan a desprestigiarlos. Una manera certera de desprestigiar a un grupo es hacer que ocupe un estatus entre lo plenamente humano y lo meramente animal. No es porque de algún modo intrínseco los judíos efectivamente, “originalmente” o “primariamente” resultaran repugnantes que llegaron a ser asociados con estereotipos de lo repugnante. La causalidad se da más bien a la inversa: fue porque era necesario asociar a los judíos (o al menos a *algún* grupo, y por varios motivos venían fácilmente a la memoria los judíos) con estereotipos de lo animal, distanciándolos así del grupo dominante, que fueron representados y se habló de ellos de tal manera que llegaron a ser considerados repugnantes.

Como quiera que funcionen estas cadenas causales, se llegó a creer ampliamente que los cuerpos de los judíos eran realmente diferentes, de maneras cruciales, de los cuerpos de la “gente normal”.⁵⁵ Desde el siglo XIX en ade-

54 Véase la interesante muestra de tales libros infantiles en el Historisches Museum de Berlín. Del mismo modo, los intocables, en el sistema de castas indio tradicional, eran vistos como cuasi animales, manchados por la polución de los aspectos animales de los individuos superiores a ellos.

55 Boyarin (1997) sugiere que hay un importante núcleo de verdad en tales percepciones, en el sentido de que los judíos no sólo valoraban ocupaciones sedentarias e intelectuales, sino que también cultivaban un conjunto de normas masculinas junto con ellas. Al menos en algunas partes importantes y de larga vigencia de la tradición judía, el hombre judío es suave, contemplativo, gentil, gracioso, muy distinto al “hombre de acero”. Esta norma feminizada, subraya, no llevó a un mayor apoyo a las aspiraciones de las mujeres reales ni hizo que la religión fuera menos patriarcal que otras.

lante, un cuerpo de literatura pseudocientífica describió las supuestas propiedades únicas del pie judío, la nariz judía, la pretendida enfermiza piel judía y las supuestas enfermedades judías (tales como la sífilis hereditaria) (Gilman, 1991). La nariz judía fue ampliamente vinculada a la condición animal (pues el sentido del olfato es, según se afirma, el más animal de los sentidos), a los olores y a la sexualidad femenina, incluso a la menstruación; y se creía que los judíos tenían un olor distintivo y repulsivo, a menudo comparado con el supuesto olor de una mujer durante su período menstrual (Geller, 1992).⁵⁶

Y, por cierto, el *locus classicus* de la repugnancia proyectiva dirigida contra un grupo es el cuerpo femenino. La repugnancia misógina tiene algunos puntos de partida empíricos que ayudan a explicar por qué esta forma de proyección aparece con tan monótona regularidad en casi todas las sociedades. Las mujeres dan a luz, por lo que están estrechamente vinculadas a la continuidad de la vida animal y a la mortalidad del cuerpo. Ellas también reciben semen: así, si (tal como sugieren las investigaciones) el semen les disgusta a los hombres sólo cuando deja el cuerpo masculino, es muy probable que lleguen a ver a las mujeres como contaminadas por esta sustancia (para ellos) repugnante, mientras que el hombre se verá no contaminado, excepto en la medida en que esté en contacto con ella. En relación con estos hechos, a menudo se imaginó a la mujer como blanda, pegajosa, fluida, olorosa, cuyo cuerpo se asociaba a una zona sucia de polución. Miller sostiene que la misoginia está muy cerca del corazón ideacional de la repugnancia. Si bien podría haber sido alguna otra minoría distinta de los judíos a la que se viera como viscosa y olorosa, no es casualidad que a las mujeres se las perciba así de modo ubicuo, porque los hombres se sienten perturbados por el nacimiento y especialmente por su propia sexualidad y fluidos corporales. Miller (1997: 109-142) afirma que a los hombres el semen les resulta tanto perturbador como profundamente repugnante: así, aquel que lo reciba está contaminado. Siguiendo a Freud, argumenta entonces que los hombres siempre tendrán gran dificultad en no ver a su objeto sexual como envilecido, y tenderán a buscar objetos ya envilecidos de modo de poder satisfacer sus propios deseos —entendidos como aquello que provoca el envilecimiento del objeto que recibe esos fluidos— sin la culpa de envilecer a un ser que no lo está. Asimismo, sostiene que el amor causa la relajación de la repugnancia, pero sólo en forma breve y limitada. En gene-

56 Estos populares puntos de vista fueron apoyados y promovidos no sólo por misóginos y antisemitas, sino también por intelectuales judíos destacados: véase el análisis de Geller acerca de la correspondencia entre Freud y Fliess.

ral, porque la mujer recibe el semen del hombre, “es lo que come” (ya sea en el sentido de incorporación oral o vaginal); ella se convierte en la pegajosa parte mortal del hombre de la que éste necesita distanciarse.⁵⁷

Uno puede preguntarse si Miller ha descubierto un fenómeno universal; y, por cierto, la idea de que el semen es paradigmático de la repugnancia no encuentra un consenso universal. Pero, en sus lineamientos generales, su explicación de la repugnancia masculina rastrea un tipo de misoginia de larga data y muy extendida. En muchas culturas y épocas, las mujeres han sido presentadas como suciedad y polución, como fuentes de una contaminación que atrae y debe, por lo tanto, ser mantenida a raya y castigada.⁵⁸ En la obra *Sonata Kreutzer* de Tolstoi, estrechamente vinculada a la propia lucha del autor con su sexualidad, el marido asesino describe el sexo como ligado inevitablemente a la repulsión hacia la mujer que ha inspirado deseo y, por lo tanto, ira y odio por el sometimiento al deseo que es intrínseco a cualquier relación sexual. Representa el asesinato de su esposa como la consecuencia natural del acto sexual, y la renuncia al sexo como la única esperanza de relaciones entre hombres y mujeres no manchadas por el odio y la repugnancia. Para Schopenhauer, cuyos puntos de vista son muy similares, la mujer corporiza la fuerza de la naturaleza animal que lucha por preservarse; su atractivo es un obstáculo primario para los proyectos masculinos de contemplación y desapego, y la revulsión hacia su animalidad está así estrechamente vinculada a la ira y el odio. Weininger (s/d: 300) desarrolló tales ideas con gran detalle: sostuvo que la mujer, a diferencia del hombre, es totalmente sexo y sexual, y que es de hecho la animalidad del hombre, de la que trata de distanciarse de forma desigual, con reacciones de repugnancia tanto como de culpa: “Sólo la mujer, entonces, es culpa; y lo es por culpa del hombre [...] Es sólo una parte del hombre, su otra parte, inerradicable, su parte más baja”.⁵⁹

57 Esta idea es evidente también en el rechazo aparentemente generalizado de los hombres heterosexuales al *cumilingus* después de la eyaculación. Si bien en este punto es difícil encontrar algo que vaya más allá de la evidencia anecdótica, la aversión parece estar relacionada con la idea de volverse “femenino”. Un hombre homosexual que leyó este trabajo escribe: “Es interesante que tanto en mi experiencia como en la de mis amigos homosexuales, nunca encontré tal aversión al semen, sea el propio o el de otros (fuera de una razonable preocupación con las prácticas de sexo seguro y la transmisión del VIH)”.

58 Para un valioso tratamiento de estos aspectos acerca de la repugnancia, véanse los ensayos “Repulsion” y “Dirt/death” en Dworkin (1988), de donde se tomaron los primeros dos epígrafes de este estudio.

59 Al igual que el esposo asesino de Tolstoi, Weininger es partidario de que los hombres se esfuercen por superar el deseo sexual y la idea de aportar a la

Porque el judío es una mujer y es repugnante del modo en que las mujeres lo son, las mujeres judías, según Seiningger, son doblemente repugnantes, seres hiperanimales que ejercen un atractivo fascinante pero que deben ser alejados.⁶⁰

Es posible hallar variantes sobre estos temas en prácticamente todas las sociedades, al convertirse las mujeres en vehículos para la expresión del asco masculino por lo físico y lo potencialmente descompuesto. Los tabúes que rodean al sexo, al nacimiento, a la menstruación expresan el deseo de rechazar algo que es demasiado físico, que participa demasiado de las secreciones del cuerpo. Considérese el profesor de ginecología de la cita de Maugham en el epígrafe: para él, la mujer es emblemática de todas las funciones corporales; es, en efecto, el cuerpo del hombre, y su urgencia sexual receptiva es la culminación de sus múltiples rasgos repugnantes. La ingeniosa versión de la historia del traje sastre que relata Anne Holander (1994), da una narración penetrante de la manera generalizada en la que se pensaba que las faldas de las mujeres ocultaban una zona repugnante de suciedad y polución, de la que era bueno estar distanciado y a resguardo por amplias y voluminosas faldas, hechas de metros de tejido. Sólo recientemente se ha permitido a las mujeres mostrar las piernas, y revelar que tienen una anatomía humana similar a la de los hombres, no una sucia sentina de fluidos.

Piénsese, finalmente, en el *locus* central de la repugnancia en los Estados Unidos de hoy: la execración de la homosexualidad masculina por parte de los hombres. Las mujeres homosexuales pueden ser objetos de temor, de indignación moral o de ansiedad generalizada, pero no suelen ser objetos

continuidad de la especie. “Toda forma de fecundidad es odiosa [...]. No es de ningún interés en absoluto que la raza humana persista; el que quiere perpetuar la humanidad quiere perpetuar el problema y la culpa, el único problema y la única culpa” (p. 346). Sostiene que sólo tal renunciación general liberará a la mujer de su estatus meramente sexual, permitiéndole ser humana. En ese futuro, “los hombres tendrán que superar su disgusto por la mujer masculina, porque eso no es más que un mero egoísmo. Si alguna vez las mujeres se vuelven masculinas haciéndose lógicas y éticas, ya no serían tan buen material para la proyección del hombre; pero ésa no es una razón suficiente para el actual método de atar a las mujeres a las necesidades de su marido e hijos y prohibirles ciertos tipos de cosas porque son masculinas” (p. 340).

⁶⁰ Trabajo no publicado de Rachel Nussbaum, basado en investigaciones sobre mujeres judías en novelas antisemitas de las décadas de 1920 y 1930. Weininger también tiene esta idea: si el judío es una mujer, la mujer judía es concordantemente la más sensual y corporal, la “odalisca”. Hay estereotipos de las mujeres negras relacionados con éste.

de repugnancia. Del mismo modo, las mujeres heterosexuales pueden sentir emociones negativas hacia el hombre homosexual—temor, indignación moral, ansiedad—pero rara vez sienten emociones de repugnancia. Lo que suele inspirar repugnancia es la idea del hombre respecto del homosexual varón, imaginado como penetrable analmente. La idea del semen mezclado con heces en el interior del cuerpo de un hombre es una de las más repugnantes que puedan ser imaginadas por los hombres, para quienes la idea de no penetrabilidad es una frontera sagrada contra lo pegajoso, lo viscoso y la muerte. La presencia de un hombre homosexual en el barrio inspira el pensamiento de que uno mismo podría perder su estado puro de seguridad, convertirse en el receptáculo de esos productos animales. Así, la repugnancia es, en su esencia, repugnancia a la propia penetrabilidad y viscosidad imaginadas, y es por ello que el hombre homosexual es considerado tanto con repugnancia como con temor, como un depredador que podría tornar repugnantes a todos. El aspecto mismo de este hombre es en sí mismo contaminante, como vemos en los extraordinarios debates acerca de las duchas en las fuerzas armadas. La mirada del homosexual varón es percibida como contaminante porque dice: “Tú puedes ser penetrado”. Y esto significa que puedes estar hecho de heces, semen y sangre, no de plástico limpio.⁶¹ (Lo que quiere decir: pronto estarás muerto.)

Tanto la repugnancia misógina como la homofóbica tienen profundas raíces en la ambivalencia (especialmente masculina) acerca de productos corporales y su relación con la vulnerabilidad y la muerte. Estas reacciones por cierto involucran sabiduría y formación social, pero tienden a ser compartidas ampliamente en todas las culturas de un modo en que no lo es la repugnancia hacia los judíos. A diferencia de lo que ocurre en el caso de la repugnancia antisemita, en estos casos no tenemos la sensación de que las propiedades físicas reales del grupo hayan sido más o menos irrelevantes para su elección como objeto de repugnancia: una ansiedad ampliamente compartida acerca de los fluidos corporales encuentra su expresión en tener como blanco a quienes reciben esos fluidos. Por el otro lado, la repugnancia en estos casos es sin duda aumentada por el elemento de construcción deliberada que caracteriza la repugnancia antisemita. El inte-

⁶¹ Así, no es sorprendente que (para los hombres) la idea del sexo homosexual sea incluso más repugnante que la del sexo reproductivo, pese a la fuerte relación de este último con la mortalidad y el ciclo de las generaciones. Porque en el sexo heterosexual el hombre imagina que no es él sino un ser inferior (la mujer, vista como un animal) quien recibe la polución de los fluidos corporales; al imaginar el sexo homosexual, se ve obligado a pensar que él mismo podría verse contaminado de ese modo. Esto inspira una mayor necesidad de establecer fronteras.

rés por tener un grupo subordinado cuyo estatus casi animal distancie al grupo dominante aun más de su propia condición animal lleva, aquí también, a la construcción de la mujer, o del hombre homosexual, como repugnantes por la imputación de más propiedades consideradas repugnantes. El mal olor, lo pegajoso, comer heces se proyecta sobre el grupo de modos que están al servicio de un objetivo político.

Un ejemplo reciente del rol político de la repugnancia, que reúne todas estas áreas combinándolas con una imagen ansiosa de pureza nacional, es el uso de la repugnancia para motivar la violencia por los hindúes contra los musulmanes en Gujarat, India, en marzo de 2002.⁶² La retórica nacionalista hindú comúnmente se vale de las ideas de pureza y de contaminación para referirse a los musulmanes presentados como foráneos que ensucian el cuerpo de la nación. Esta idea general de pureza adopta una forma insistentemente corporal, dado que presenta a los hombres y las mujeres musulmanes como seres animales hipersexuados, cuya fertilidad física amenaza el control del hombre hindú puro.⁶³ Durante los disturbios, circularon panfletos que presentaban obsesivamente estas imágenes sexuales, e imaginaban el desquite contra los cuerpos de hombres y mujeres musulmanes en términos de una violación de sus partes sexuales (ano y vagina) por el fuego y por objetos metálicos. Las torturas mencionadas fueron perpetradas sobre cuerpos de mujeres que fueron violadas en masa, torturadas con grandes objetos metálicos insertos en sus vaginas y quemadas vivas (Sarkar, 2002). Este ejemplo, como tantos otros, muestra claramente la relación entre la repugnancia y un tipo de agresión cuya fantasía animadora es la de liberar a la nación de un contaminante.

6. REPUGNANCIA, EXCLUSIÓN Y CIVILIZACIÓN

William Miller (1997: cap. 7), siguiendo al sociólogo Norbert Elias, sostiene que cuanto más cosas reconoce como repugnantes una sociedad, tanto más avanzada es en su civilización.⁶⁴ Si bien sostiene esta tesis, aún acepta la

62 Para un tratamiento más extenso véase Nussbaum (2003c).

63 Golwalkar, el fundador del nacionalismo hindú, admiraba y alababa el nacionalsocialismo en Alemania, por lo que la afinidad entre sus imágenes y las de los alemanes respecto de los judíos no es casual, aunque no es fácil decir si fue influido por el nazismo o se vio atraído hacia él por una afinidad preexistente.

64 Véase Elias (1994). Sobre Elias, véase también Kim (2001: 158-165).

distinción que hace Rozin entre repugnancia y peligro genuino, y acepta todo lo que acabo de decir sobre la relación entre la repugnancia y el odio a los judíos, las mujeres, los homosexuales y otros grupos que se convierten en emblemáticos de lo animal. Tampoco limita su afirmación a los casos de repugnancia moralizada como el ejemplo que di sobre Mahler; al menos es posible sostener que podríamos medir el avance social por el grado en que las personas aprenden a sentir repugnancia por el racismo y por otras formas de injusticia social. Pero el enfoque de Miller está puesto sólo en lo corporal. Sostiene que cuanto más nos centramos en la higiene y cuanto más intolerantes nos volvemos al fango, la suciedad y a nuestros propios productos corporales, tanto más civilizados somos.

Esta afirmación es totalmente inconcebible, tanto en términos descriptivos como históricos. En términos descriptivos, porque plantea un progreso unilineal en el área de la repugnancia, ignorando las grandes vicisitudes de las sociedades a lo largo de los tiempos en cuanto a la tolerancia de los desechos corporales y otras sustancias repugnantes. Centrándose en un limitado período de la historia europea, Elias y Miller no advierten que las prácticas sanitarias de la antigua Roma eran, en muchos sentidos, bastante más avanzadas que las existentes en Gran Bretaña hasta muy cerca del presente, si no hasta ahora. El soldado común romano, destinado en Northumberland, en el norte de Inglaterra, uno de los puestos más remotos del imperio, disponía de un asiento sobre el cual se sentaba para hacer sus necesidades, debajo del cual fluía agua corriente en la que podía sumergir una esponja para limpiarse. Cada romano en las principales ciudades tenía abundante agua corriente, conducida a través de acueductos cuya ingeniería era llamativa; el sistema separaba el agua utilizada para cocinar y beber del agua empleada para desagotar las sentinas.⁶⁵ Tanto aquí como en el extranjero, había gran disponibilidad de baños de muchos tipos y el nivel promedio de higiene corporal, a juzgar por las evidencias documentales y arqueológicas, era probablemente muy alto. En cambio, los cortesanos en la Inglaterra de la reina Isabel orinaban y defecaban en determinados rincones del palacio hasta que el hedor hacía necesario cambiar de residencia por un tiempo. Y el baño semanal fue lo máximo que en general conocieron los ingleses de todas las clases hasta tiempos muy recientes.

Los hábitos de higiene varían mucho en el mundo de hoy: a los estadounidenses les resulta chocante la costumbre inglesa de enjuagar los platos en la misma agua sucia y jabonosa en que fueron lavados, así como el hecho

65 Véase Bruun (1993). Bruun señala que incluso hasta el día de hoy no hacemos esa separación, desperdiciando agua de alta calidad en el inodoro.

de que los ingleses se conformen con enjuagar su cuerpo en la banadera en el agua en que se han lavado. Los indios de todos los rangos se lavan con agua y jabón luego de defecar y encuentran defectuosa la institución del papel higiénico en los Estados Unidos y en Europa. (De modo similar, en Finlandia el baño ordinario tiene un bidet para ese fin) Así, no hallamos un avance uniforme en el sentido de una mayor sensibilidad a los fluidos corporales.

En términos normativos, parece difícil relacionar la clase de sensibilidad a la repugnancia en la que Miller se centra con algún tipo de progreso social genuino. Parece bastante razonable que, a medida que avanza, la sociedad identifica más cosas como físicamente peligrosas y de esta manera se protege mejor contra los gérmenes y las bacterias, aunque debe tenerse en cuenta que tal política no siempre es aconsejable dado que la excesiva desinfección está tentativamente asociada con un aumento de la incidencia de asma y otras enfermedades que tienen un componente de inmunodeficiencia. (Así, la resistencia de los niños a encontrar repugnantes las cosas sucias podría significar una ventaja en términos de salud.) Sin embargo, la afirmación normativa de Miller no está referida al peligro. Su afirmación es que el concepto mágico que caracteriza a la repugnancia es él mismo una señal de progreso social.

Si resulta posible sostener una tesis tan abarcadora, sin duda la más razonable es que el progreso moral de la sociedad puede medirse por el grado en que *separa* la repugnancia del peligro y la indignación, y en que basa las leyes y las reglas sociales en riesgos y daños sustantivos, antes que en la relación simbólica que tiene un objeto con la ansiedad respecto de la condición animal y la mortalidad. Así, el sistema de castas indio era menos civilizado que la conducta de Mahatma Gandhi, que limpiaba letrinas para indicar que compartimos la misma dignidad humana y que ésta no se ve manchada por esas funciones menores.⁶⁶ Del mismo modo, la conducta de Mellors, el personaje de D. H. Lawrence, hacia Lady Chatterley es mucho más civilizada que la de todos los hombres de clase alta que la rodeaban. Ellos manifiestan repugnancia hacia su cuerpo y sus secreciones; Mellors le dice que no le gustaría una mujer que no cagara y meara. Lawrence le

⁶⁶ Ghandi también señalaba que, en términos de peligro real, las castas superiores eran menos limpias que las más bajas. Durante una epidemia de cólera, fue a inspeccionar los hábitos de baño de varios residentes de su área y descubrió que los intocables estaban bien de salud porque defecaban en los campos, lejos de las viviendas, mientras que las familias de las castas más altas tiraban el contenido de las bacinillas en alcantarillas que corrían junto a las casas y eran por lo tanto un gran riesgo de infección. Véase su *Autobiografía*.

comenta a Ottoline Morrell que tales actitudes ayudan a “calentar el alma”: ayudan a establecer la relación entre hombre y mujer como profundamente recíproca y civilizada, y no basada en el odio a uno mismo y la consiguiente denigración de la mujer.

Con Walt Whitman podríamos ir aun más allá: una nación realmente civilizada debe hacer un gran esfuerzo para contrarrestar la fuerza de la repugnancia como un obstáculo frente a la plena igualdad y el mutuo respeto de todos los ciudadanos (Nussbaum, 2001a: cap. 15). Esto requerirá una recreación de toda nuestra relación con lo corporal. La repugnancia hacia el cuerpo y sus productos ha ayudado a mantener jerarquías sociales nocivas. Por consiguiente, la salud de la democracia depende de la crítica y de la anulación de esa formación social. La tarea del “poeta de la democracia”, por lo tanto, se convierte en la de cantar “el cuerpo eléctrico”, estableciendo que el lugar de la necesidad y la aspiración común de la humanidad es fundamentalmente aceptable y gratificante y, aun más, que es el alma el lugar de la unicidad y la dignidad personal. Los cuerpos del esclavo, de la mujer y del hombre son todos iguales en dignidad y belleza:

El varón también es el alma, él también está en su lugar.

[...]

Sagrado es el cuerpo del hombre y sagrado es el cuerpo de la mujer,
No importa de quién sea, es sagrado —¿es el del peón más despreciable
de la cuadrilla?

[...]

Todos, aquí o allá, tienen su lugar, no menos que el más rico, no menos
que tú,

Todos, hombre o mujer, tienen su lugar en la procesión.

(“Yo canto al cuerpo eléctrico”, 6)*

Whitman ve que la realización de esta idea requiere de una elaborada anulación de la repugnancia hacia las partes del cuerpo que comúnmente nos resultan problemáticas: de aquí la notable conclusión extensa del poema, en la que enumera las partes del cuerpo de arriba hacia abajo, desde afuera hacia adentro, presentándolas como partes del alma, limpias y hermosas, que deben verse con “la curiosa simpatía que se siente cuando se acaricia la carne desnuda del cuerpo”. Esa simpatía curiosa ocupa el lugar de la repugnancia y la travesía del cuerpo termina triunfal:

* Trad. esp.: “Yo canto al cuerpo eléctrico”, en Walt Whitman, *Hojas de hierba*, trad. de Jorge Luis Borges, Barcelona, Lumen.

Afirmo que estas cosas no sólo son los poemas del cuerpo, sino también del alma,

Afirmo que son el alma.

(“Yo canto al cuerpo eléctrico”, 9)

Whitman deja en claro que esta recuperación del cuerpo está estrechamente vinculada a la igualdad política de la mujer. Debido a que la misoginia ha visto comúnmente a la mujer como el asiento de lo repugnante, la desinfección del cuerpo, especialmente en sus aspectos sexuales, es un paso esencial para anular la desigualdad basada en el sexo (y la desigualdad del hombre homosexual estrechamente relacionada con ella). Las respuestas a la poesía de Whitman cuando fue publicada nos muestran la gravedad del problema. En un estilo típico del puritanismo estadounidense de aquel tiempo, los críticos no podían referirse al hecho de que la poesía estuviera centrada en lo sexual sin decir que era repugnante. Así, los que defendían el poema contra la acusación de sucio negaban el contenido sexual del mismo: “No extraigo veneno de estas hojas”, escribió una tal Fanny Fern, contrastando los poemas de Whitman con los romances populares en los que “el áspid de la sensualidad yace enroscado en flores retóricas”. Edward Everett Hale, alabando la “frescura y simplicidad” del libro, insistía en que “no hay palabra en él que busque atraer a los lectores por su grosería” (Reynolds, 1995: 346 y ss.). Lo llamativo de estas críticas es la total falta de referencia al lenguaje del deseo sexual que no esté cargado de repugnancia.

La respuesta de Whitman, a lo largo de su carrera, fue representar los aspectos receptivos y “femeninos” de la sexualidad como hermosos y llenos de felicidad, indicando al mismo tiempo que en los Estados Unidos de aquel entonces esta felicidad sólo puede realizarse en la fantasía. Así, en la sección 11 de su *Canto a mí mismo* ofrece lo que llama una “parábola”. Al colocarla inmediatamente después de la descripción del cuerpo de un esclavo, nos invita a ponderar su relación con el tema de la igualdad política.

Veintiocho muchachos bañándose en la orilla,
Veintiocho muchachos tan llenos de vida,
Veintiocho años de vida de mujer y tan solitarios.

Es dueña de la linda casa de la barranca,
Se oculta hermosa y bien vestida tras el postigo de la ventana.
¿Cuál de los muchachos le gusta más?

¡El menos agraciado es para ella hermoso!
¿Adónde va usted, señora? Porque la he visto,
Juega usted en el agua y, sin embargo, permanece en la casa.

Bailando y riendo viene una mujer por la orilla,
Los hombres no la ven, pero los ve y los ama.

El agua brilla en la barba de los muchachos,
Se escurre por sus largos cabellos,
Leves arroyos corren por sus cuerpos.

Una invisible mano también acaricia sus carnes,
Desciende trémula por las sienes y por los pechos.

Los muchachos nadan de espaldas, sus blancos vientres se curvan al sol,
no se preguntan quién se une a ellos.
No saben quién jadea y se hunde con la espalda curvada,
No saben a quién están salpicando con la espuma del agua.
(*Canto a mí mismo*, 11)*

Estas líneas describen el deseo sexual femenino y la exclusión de la mujer, por moral y costumbre, de la plena satisfacción sexual y del reconocimiento público como un ser sexual. Su ubicación nos invita a ver a la mujer como una figura que representa al hombre negro excluido, que también debe ocultar su deseo del mundo blanco, así como correr el riesgo de ser visto como una metáfora de la temida intrusión de lo sexual. Pero hay otra parte excluida que también se oculta detrás de las cortinas. En la descripción del acto sexual imaginado por la mujer, vinculado a otras imágenes orales-receptivas de otros poemas sobre el atractivo del cuerpo masculino, Whitman también se refiere a la exclusión del homosexual varón, cuyo deseo de los cuerpos de los jóvenes debe ocultarse aun más que el deseo femenino. La alegría tranquila de estos jóvenes depende de que no sepan quién los observa con deseo sexual; y esto vale tanto para la situación del hombre homosexual en la sociedad, como para el caso del hombre negro que mira eróticamente a la mujer blanca, o para la mujer que mira con erotismo al hombre. Como dice en “He aquí mis más frágiles hojas”, de *Cálamo*: “A su sombra oculto mis pensamientos, no las nuestro yo!, Pero todas ellas

* Trad. esp.: *Canto a mí mismo*, en Walt Whitman, *Hojas de hierba*, trad. de Jorge Luis Borges, Barcelona, Lumen.

me muestran más que todos mis otros poemas".⁴ La mujer, entonces, también es el poeta, acariciando en su fantasía cuerpos que en la vida real rehúyen su mirada.

La mirada de la mujer, como la de la imaginación del poeta en la sección anterior, es tiernamente erótica, al acariciar los cuerpos de maneras que exponen su vulnerabilidad desnuda, sus vientres suaves vueltos hacia el sol. Y ella acaricia algo más al mismo tiempo. El número veintiocho representa los días del mes lunar y también los del ciclo menstrual femenino. El cuerpo femenino, en cuyos ritmos Whitman ve los ritmos de la naturaleza misma, está inmerso en la finitud y en la temporalidad de tal manera que a veces provoca un respingo del cuerpo y la mente masculina. (Havelock Ellis [1890: 812], al escribir elocuentemente acerca de este pasaje, cita los comentarios del Plinio el Viejo en el sentido de que "nada en la naturaleza es más monstruoso y repugnante que el fluido menstrual de una mujer".)⁶⁷ Al acariciar a los veintiocho hombres, la mujer acaricia su temporalidad y su mortalidad y, al mismo tiempo, las ve en ellos, se les aproxima y les hace el amor en ellos, en vez de rechazarlas y rechazarlos con repugnancia.

Whitman sugiere que la disposición a ser visto por el deseo implica la de aceptar las propias mortalidad y temporalidad, la disposición de ser parte de las corrientes autorrenovadoras y que fluyen hacia adelante de la naturaleza. Es pues por aludir a nuestra mortalidad que el sexo es profundo y una fuente de gran belleza. En el último poema de *Hojas de hierba*, él imagina abrazar a un camarada masculino y dice: "La muerte me llamó". La profunda falla en los Estados Unidos de Whitman, entonces, la falla que para él está a la cabeza de los odios y las exclusiones, es la repugnancia hacia la blandura y la mortalidad del vientre expuesto al sol; la mirada del deseo toca esa blandura y por ese motivo debe ser repudiada como fuente de contaminación. Contra el trasfondo de estos Estados Unidos imperfectos, Whitman ubica el país imaginado por el poeta, curado de la autoelusión que provoca la repugnancia y, por lo tanto realmente capaz de buscar la libertad y la igualdad.

Los Estados Unidos imaginados por Whitman son una ficción. Ninguna sociedad real ha triunfado sobre la repugnancia del modo aquí descrito. Tampoco debemos concluir apresuradamente que tal sociedad sea siquiera

una norma ideal que debamos avalar. ¿Deberían realmente los seres humanos tratar de liberarse de la repugnancia, en la medida de lo posible, en todos los aspectos de la trama de sus vidas? Varias consideraciones sugieren que quizá no se trate de una idea tan buena.

En primer lugar, como hemos mencionado, la repugnancia muy probablemente haya cumplido un rol valioso en nuestra herencia evolutiva, llevándonos a evitar peligros reales. Aunque no sea una guía perfecta del peligro real, agrega un énfasis al sentido del peligro por lo que podríamos querer orientarnos por ella en ámbitos de nuestra vida donde reconocer el peligro sea probablemente difícil e incierto. Así, quizás sea un error tratar de comer todas las comidas, incluso las que en principio nos repugnan. Probablemente, sea bueno enseñar a los niños a sentir repugnancia hacia las heces y los cadáveres como una forma de alejarlos de peligros genuinos en una edad en la que no es posible esperar que ellos mismos los reconozcan. Ni los adultos son siempre conscientes de la necesidad de lavarse las manos porque ésa es la acción prudente, por ejemplo, de modo que hacerlo porque las heces son repugnantes puede ser un buen motivo alternativo en el que basarse.

En segundo término, tenemos motivos para creer que al menos en muchas culturas y épocas, o siquiera para mucha gente dentro de esas culturas, lo repugnante y lo atractivo están entretnejidos de maneras complejas. ¿Es posible o imaginable una sexualidad libre de toda repugnancia? Y aunque sea así para muchos, puede no serlo para todos. La imagen higiénica del cuerpo que presenta Whitman no parece muy sexuada: por ello, tenemos que preguntarnos si la actitud libre de repugnancia no quita demasiado.

Esto nos lleva al tercero y más significativo de los puntos. Lo que Whitman nos pide, al fin y al cabo, es una simple relación con nuestra mortalidad y su realización corporal. Debemos abrazar la descomposición y lo breve de nuestras vidas sin temor ni repugnancia. Pero pedir a los humanos que no sientan ningún rechazo frente a la descomposición, ni odio alguno a la muerte es pedirles que sean algo distinto, posiblemente aun menos que humanos. La vida humana es un extraño misterio, una combinación de aspiración y limitación, de fuerza y terrible fragilidad. Convertirse en un ser a quien eso no le resulte misterioso, extraño o aterrador sería convertirse en algún tipo de ser subhumano o inhumano y renunciar, muy probablemente, a algo del valor y la belleza de la vida humana. Al menos no vemos claramente que no tendría este efecto. Sin embargo, si la lucha compleja que actualmente libramos con la mortalidad tiene como corolario la repugnancia, no deberíamos esperar proscribir la repugnancia completamente de nuestras vidas.

* Trad. esp.: *Cálamo*, en Walt Whitman, *Hojas de hierba*, trad. de Francisco Alexander, Buenos Aires, Colihue, 2004.

⁶⁷ Aquí, Ellis contrasta la actitud de Whitman respecto del cuerpo con la de Swift, al comentar que es Swift y no Whitman quien "representa [...] las opiniones, más o menos realizadas, más o menos disfrazadas, de la mayoría de las personas aún hoy".

Por todos estos motivos, tendríamos que pensar bien las cosas antes de avalar el amplio programa de extirpación de la repugnancia de Whitman. Aun así, decir que cierto motivo probablemente debería permanecer incrustado en el tejido de la vida humana no significa decir que este motivo sea una buena guía para fines políticos y del derecho. He sostenido que la repugnancia es una mala guía por varios motivos: porque no orienta bien respecto del peligro genuino; porque está atada a formas irracionales de pensamiento mágico y, sobre todo, por ser altamente maleable en términos sociales y muy a menudo utilizada para atacar a individuos y grupos vulnerables.

Nótese que estos argumentos no nos dan fuertes motivos para no basar leyes en la repugnancia donde hay una ofensa corporal efectiva a una parte que no lo consiente, y que es posible investigar preguntando cómo se produjo y qué tan seria es. Dicho de otro modo, el uso de la repugnancia en el área de la ley sobre molestias a terceros puede resistir el tipo de crítica que he planteado y en el capítulo 3 veremos en qué medida esto es así. Lo que la crítica sí cuestiona es el argumento más nebuloso y global de Devlin y Kass: que la repugnancia es un criterio emocional enraizado en nuestras personalidades (o, en el caso de Devlin, en nuestro orden social) que nos brinda una guía confiable para identificar tipos de actos que pasan del límite, y que deben ser prohibidos, pese al hecho de que no causen un daño a partes que no los consientan. La repugnancia no resulta confiable por la manera en que construye grupos de animales sustitutos que representan para los miembros dominantes de la comunidad cosas acerca de sí mismos que no desean enfrentar.

Por supuesto que, como sostuve en el capítulo 1, ninguna emoción es confiable *per se* como base para el derecho. La ira corporiza juicios acerca del daño que bien pueden ser equivocados: por ejemplo, en un tiempo informaba al marido cornudo que la infidelidad es un daño que justifica el homicidio. Pero al menos la ira dice algo pertinente: éste es un daño muy serio, infligido injustamente. Obviamente, se trata de un tipo de afirmación pertinente en el contexto en el que contemplamos la regulación legal de la conducta. Si soporta el análisis, bien podemos esperar que el derecho la considere con mucha seriedad.

¿Qué es lo que sostiene la repugnancia? En el caso que estamos imaginando, en el que la repugnancia es usada como criterio para sostener la prohibición de actos inofensivos, lo que sostiene parece ser: “Este acto (o, más a menudo y por lo general inseparable, esta persona) es un contaminante; (él o ella) contamina nuestra comunidad. Estaríamos mejor si mantuviéramos a raya esta contaminación”. Pero eso, como hemos visto, es algo

muy vago. Si se sostiene en sentido literal —por ejemplo, si se afirma que alguien ha contaminado la provisión de agua de un vecino con material dañino— entonces hemos pasado al terreno del daño, como argumentaré en el siguiente capítulo. Pero, si sólo decimos “estos hombres que tienen relaciones sexuales en sus dormitorios son una contaminación en nuestra comunidad, aunque no los veamos ni presenciemos su acto”, o “estos judíos que recorren nuestras calles son una contaminación parásita, aunque no realicen acciones dañinas contra nosotros”, la idea de la contaminación y la polución es extremadamente vaga y nebulosa, lo que Mill llamaba “meramente constructiva”.

¿Qué estamos diciendo exactamente? ¿Que la presencia de tales personas y sus actos en nuestra comunidad causarán su caída? ¿Por qué debemos pensar esto? ¿Por qué no nos gusta? Eso no es un motivo suficiente para la regulación legal. Y si fuéramos a revelar y declarar lo que realmente parece estar en la base, es decir, que “hemos escogido a estas personas como animales sustitutos para distanciarnos de aspectos de la condición animal y la mortalidad que nos aterran”, entonces ese motivo, una vez sacado a la luz, no daría fundamento alguno para la regulación legal. En cambio, daría pie a la siguiente pregunta: “¿Por qué no nos criticamos a nosotros mismos por tratar a un grupo de personas de manera tan claramente discriminatoria?”. El verdadero contenido, en síntesis, provocaría la crítica de los repugnados antes que la causa construida de su repugnancia.

Analicemos ahora cuestiones legales específicas para ver si podemos descubrir allí señales de los problemas que encontramos, y ver si nuestra actitud crítica ofrecerá una guía útil en términos del derecho.