

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Las emociones en la política
Exposición y crítica de las tesis de Martha Nussbaum

Jorge Vélez Gutiérrez

Julio de 2013

Jorge Vélez Gutiérrez
Alumno de la Facultad de Filosofía

Las emociones en la política
Exposición y crítica de las tesis de Martha Nussbaum

Trabajo presentado para optar al título de
Magíster en Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, 15 de julio de 2013

Contenidos

Carta del director de trabajo

Introducción

Primera parte Las emociones y la política Presentación de la perspectiva de Martha Nussbaum

Capítulo primero

Aspectos sistemáticos del problema

1. La acción política y las emociones
2. La naturaleza de las emociones

Capítulo segundo

El papel político de la compasión y el enfoque de las capacidades

1. La compasión como emoción
2. El papel de la compasión en la política
3. Los límites de la compasión en la política y el enfoque de las capacidades

Segunda parte Las emociones y las instituciones democráticas Una crítica a las propuestas de Martha Nussbaum

Capítulo tercero

Las emociones y la construcción de las instituciones democráticas

1. Alternativas a la compasión como emoción constitutiva del derecho
2. Una mirada histórica al papel de las emociones en la construcción de las instituciones democráticas

Capítulo Cuarto

Capacidades y derechos. Alcance y límites del debate de Nussbaum con el contractualismo

1. Las teorías clásicas del contrato social y sus falencias
2. El debate Nussbaum- Rawls en torno a los derechos y las capacidades

Apéndices

Apéndice I

Las emociones en regímenes totalitarios

Apéndice II

El hombre en la política. La perspectiva histórica de Nussbaum

1. Platón
2. Aristóteles
3. Spinoza
4. Hume
5. Kant
6. Rawls

Bibliografía

1. Obras citadas de Nussbaum
2. Obras clásicas citadas
3. Obras de apoyo

Introducción

Una vida feliz con integridad emocional no es una vida sin conflictos, sino una vida en la que gestionamos sabiamente nuestros conflictos emocionales en conjunción con nuestros valores más profundos.
(Solomon, 2007)

El tema de este trabajo obedece a la corriente de pensamiento que en las últimas décadas se ha desarrollado sobre las emociones, su mecánica e importancia en el comportamiento humano y, como consecuencia lógica, el campo que abre relativo a la función que esas emociones tienen en la dinámica política de las naciones.

Considerando que la autora norteamericana Martha Nussbaum está, seguramente, en el grupo que encabeza las investigaciones sobre las emociones, en lo que nos ocupa pretendemos pasar revista a partes preponderantes de las contribuciones esta filósofa como eje que nos permita acercarnos al propósito de exponer tópicos relativos a las emociones y la política¹.

La obra de Nussbaum fue calificada muy pronto de neoaristotélica. Elsa González Esteban resalta la importancia de los puntales del pensamiento aristotélico para el discurso de Nussbaum:

En este sentido, volver al pensamiento aristotélico permitía recuperar, para el discurso y el debate en el terreno de la ética y de la política, cuestiones tales como: la pregunta por la felicidad (y no sólo por la justicia), la pregunta por las virtudes morales cívicas y políticas (y no sólo por las normas), la pregunta por la educación de los sentimientos morales (y no sólo la transmisión de reglamentaciones y procedimientos); la pregunta por la forja del carácter individual y colectivo a la altura de la moral alcanzada por la sociedad (y no sólo en la definición del procedimientos justos) por mencionar algunos puntos controles (González, 2004: 91-92).

¹ Martha Nussbaum, hija de un destacado abogado de Filadelfia, George Craven, desde su temprana juventud se convirtió en apasionada defensora de los derechos humanos. Los estudios de teatro y literatura clásica la familiarizaron con los grandes pensadores griegos primordialmente con Platón y Aristóteles. De su primer esposo, Alan Nussbaum, tomó el apellido que ahora la identifica. Puede consultarse más información biográfica en: Carme Castells, *¿Quién teme a Martha Nussbaum?*.

Nussbaum pretende formular una teoría política que apunte a la justicia que asegurará felicidad mediante la prudencia y la virtud. En la actividad política, dirigida al bien, se deben presentar virtudes “no relativas, y por tanto universales, a las que todas las comunidades tienden o deberían tender para alcanzar unas sociedades más humanas independientemente de su historia y tradición”. (González, 2004: 93).

En esta parte de la elaboración de sus ideas, Nussbaum quiere eludir el subjetivismo metaético y la calificación de que su teoría está respaldada en supuestos metafísicos. En esas condiciones, la manera de encontrar en el hombre unos rasgos con alguna constancia es la historia y la cultura. Se encontrarán

discursos sociales e históricamente constituidos, a través de los cuales los hombres en efecto se autocomprenden y comunican, y que son tomados precisamente como la amplia base de acuerdos, acerca de por lo menos algunos de los rasgos valiosos, sin los cuales consideramos que ha desaparecido toda forma de vida humana. (Malvasio, 2006: 4).

Esos acuerdos permiten construir, con buenas bases, una definición de lo que nos caracteriza, de unos patrones comunes para todos los hombres. Son las bases de las capacidades. Es “una lista revisable y abierta de capacidades de funcionamiento y que simplemente tendría el estatuto de una reconstrucción conceptual de las bases de nuestros reales reconocimientos mutuos”. (Malvasio, 2006: 4)

Las primeras formulaciones son ya de 1992. Nussbaum, siguiendo la idea de Aristóteles de basar en la educación el ciudadano una vida social amable y fructífera en el florecimiento humano, estudió los aspectos para mejorar la forma de acción de las emociones en el ciudadano, estableciendo las capacidades como base reguladora de las emociones. Afirma Rubén Benedicto respecto a la relación de las capacidades y las emociones:

De hecho, al acudir a su listado de “capacidades funcionales humanas básicas”, hallamos que el aspecto central concedido a las emociones no desplaza la importancia que se atribuye a la razón práctica para formar un concepto del bien e iniciar una reflexión crítica respecto de la planificación de la vida. (Rodríguez, Universidad de Zaragoza).

Estos desarrollos deberán presentarnos múltiples perspectivas para el estudio de la historia de las instituciones, para pensar en un mejoramiento de los asuntos políticos con más comprensión del aspecto emocional de los ciudadanos.

La contribución de ese acervo emocional en la gestación de las instituciones da un cierto valor humano a las normas, lo que facilita la interpretación y aplicación de las mismas y morigerar la rigidez de la comprensión racional. La psicología de los pueblos permanece estampada en sus normas e instituciones; en ellas perdura una capacidad de suscitar nuevas emociones, o de que las actualicen, las comuniquen, lo que les da más fuerza para permanecer.

Existe el propósito de seguir la ruta de las emociones en su conexión con la formación de las instituciones y las normas jurídicas hasta donde metódicamente sea posible. En la obra de Nussbaum se hallan caminos que se agotan en la investigación de las emociones como coautoras de la formación de las instituciones políticas. En algunos casos retomamos esos senderos que pueden conducirnos más allá de lo transitado por la filósofa americana. En esa dirección, podemos reconsiderar algunas emociones para resaltar su papel protagónico en la construcción institucional.

Aun en clarificar la compasión como medio de la formación y conquista de derechos hemos querido ampliar a la gestación de los Derechos Humanos, los trabajos de Hunt. Igualmente miramos la dinámica emocional en los regímenes totalitarios como medio de facilitar la formulación de estrategias adecuadas en el ámbito de la política internacional.

Por otra parte, Martha Nussbaum, al ver limitado su instrumento de análisis político basado en las emociones, y con su afán prioritario de encontrar una manera de asegurar instituciones que desde su formación acogen un andamiaje ético, se encaja en la añeja controversia del contrato social. Debate a veces acremente las investigaciones de Rawls, sobre todo en lo relativo a un presunto contractualismo del pensador americano.

A Nussbaum no le resultan suficientes sus propuestas para asegurar la justicia institucional en el contrato social y, por ello, adopta un sistema propuesto originariamente como instrumento de planificación económica, para utilizarlo en el

análisis político: el de las capacidades. Este paso no deja de crear un conflicto con las formas jurídicas en las cuales a la ley se le da contenidos de estabilidad y generalidad.

Primera Parte
Las emociones y la política
Presentación de la perspectiva de Martha Nussbaum

Capítulo primero

Aspectos sistemáticos del problema

En este capítulo nos ocupamos de la relación entre emoción y política en el pensamiento de Nussbaum. Su propósito es hacer una presentación sistemática del problema. Cuando Nussbaum enfrenta el problema lo hace desde una perspectiva histórica. Por razones de brevedad del capítulo, presentamos la reconstrucción histórica de la relación entre la emoción y la política que hace Martha Nussbaum en el apéndice II. Basados en ella, en la sección I de este capítulo presentamos sistemáticamente la relación entre acción política y emociones. En la sección 2 ahondamos sistemáticamente en la concepción que tiene Nussbaum de las emociones humanas.

1. La acción política y las emociones

Cómo apéndice a este trabajo incluimos una revisión de algunas de las ideas centrales de reconocidos filósofos de la ciencia política de diferentes épocas, para acercarnos al entendimiento del papel del ciudadano en la organización política. Parece necesario asumir que, de alguna manera, existen conexiones entre los sistemas filosóficos ideados por los pensadores en los cuales centramos nuestra atención y las circunstancias históricas que acompañaron sus existencias.

Miradas en conjunto las diferentes concepciones, podemos proponer los siguientes ejes de análisis: el ciudadano como partícipe de un colectivo social, la organización política, la ética y, finalmente, las emociones. Se puede observar una interrelación dinámica de esos ejes en distintas etapas históricas. Primordialmente interactúan el conglomerado social y la organización política. Avanza uno y retrocede la otra, o domina la organización política al conglomerado social. Igualmente, el

desempeño de la ética sufre variaciones en las distintas etapas de esas interacciones de la sociedad con la política.

Miremos los dinamismos empezando por la Grecia Clásica. El ciudadano como parte de una sociedad con valores éticos muy elevados, era testigo de una organización política muy tenue, entre otras cosas por la alta participación en el manejo de los asuntos públicos que se le había confiado.

Un desarrollo ético logrado mediante una educación especial nos recuerda que tanto Platón como Aristóteles propenden por un cuerpo social con una conducta, hasta cierto punto, suelta de la organización política.

En el colectivo social, afirma Platón, deben cohibirse las pasiones. Aristóteles también insiste en una educación especial que fije virtudes en el ciudadano del mañana como: la amistad, la justicia, el valor, la moderación, la generosidad y, primordialmente, la prudencia para elecciones buenas en la vida, con una intervención pasional adecuada.

Muchos siglos de omnipotencia imperial y monarquías despóticas diluyeron el papel del conglomerado social en el manejo político. Y el individuo, en esas condiciones, perdió notoriedad y peso como destinatario de derechos. Con el fin del feudalismo, la sociedad empieza a recobrar su papel protagónico en la historia. El nacimiento de la pequeña burguesía y los intercambios comerciales que ella alentó favorecieron, desde el siglo XII, cierto protagonismo social que tímidamente empezó a cuestionar el despotismo real. En Inglaterra, como se verá en algún detalle, se fueron imponiendo a la realeza controles legales que defendieron derechos de los súbditos. La sociedad, paso a paso, desmonta las prerrogativas no monárquicas, crea un gobierno representativo y culmina con la primera declaración de derechos en 1689. La organización política tiene ahora en Inglaterra participación decisiva del colectivo social y da paso a cuestionar el papel de la ética y el contenido emocional del ciudadano.

Hemos escogido a Hume como representante de una corriente de pensamiento que toma al hombre en su integridad incluso emocional. Los sentimientos compasivos favorecen los armonios sociales. Para construir una ética es condición necesaria

acudir al rechazo de todo sistema que no se haga basado en los hechos y la observación. La moral radica en la dinámica de las pasiones humanas que deben controlarse para asegurar una organización social justa. De nuevo la ética limita la fuerza de la organización política.

En el continente corre, más o menos al tiempo, una corriente de crecimiento de la organización política. La contribución del conglomerado social se ve larvada sin mayor participación en la gran máquina de poder que va construyéndose. En el siglo XVII, en la Francia Richelieu llega a su plenitud el desarrollo de la organización política en el Estado. La narra magistralmente Hilaire Belloc: “El Estado francés unificado y organizado, que Richelieu presentará como modelo al mundo, fue seguido por la completa unificación moral de Inglaterra mediante la extirpación de una minoría religiosa católica y de la dinastía de los Estuardos que la protegiera”. (Belloc, 1953:21)

El conglomerado social se esfuma y la máquina del Estado concentra poderes, ignora al ciudadano en las necesidades humanas y mucho más en su estructura emocional. No hay más ética que la voluntad del Estado.

Esta aparición del Estado es definida por Jacques Chevallier así:

La construcción de una figura abstracta, el Estado, erigida a su vez en depositaria de la identidad social y fuente de toda autoridad: el Estado constituye así la referencia suprema, indispensable para poder garantizar la permanencia y la continuidad de los valores; y es, a su vez, el soporte permanente del poder, detrás del cual se eclipsan los gobernantes para decidir en su nombre. (Chevallier, 2001: 36)

Sobre la operación de la máquina estatal agrega Chevallier: “El Estado se presenta así bajo el aspecto de una máquina, animada por agentes encargados de servirle y compuesta de engranajes que se articulan y se ajustan de manera coherente”. (Chevallier, 2001: 37).

Pero de las características que se reconocen en la nueva entidad de la organización política y que nos introducen a Kant como reconocido filósofo del Estado es la del monopolio de la fuerza:

El Estado aparece como la única fuente legítima de coacción; dentro de sus límites territoriales, sólo se concibe legítima la violencia en la medida en que el Estado la permite o la prescribe. Este monopolio de la coacción se traduce por un doble poder: el poder de coerción jurídica, que se concreta en la edición de normas que los individuos están obligados a respetar so pena de sanciones y el poder de utilizar la fuerza material, dentro del marco trazado por el derecho. (Chevalier, 2011: 37)

Como fue visto al mirar las ideas kantianas sobre el derecho, y el Estado, el ciudadano entrega sus atribuciones en favor del Estado en vía de superar el estado de naturaleza. Lo expresa Kant: es el *contrato originario* según el cual todos (omnes et singuli) el pueblo renuncia a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerando como Estado (Cfr. Kant, 1989: 146).

La camisa de fuerza del Estado Kantiano queda debidamente expuesta con principios como el relativo a la resistencia del ciudadano ante procedimientos legales o administrativos que lesionen sus intereses o derechos. Dice Kant: “el soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber. Añade el gran filósofo que si el ejecutivo infringiera las leyes el súbdito puede quejarse más no oponer resistencia” (Kant, 1989: 150).

El exceso de la omnipotencia es total al proponer Kant: “Tampoco puede haber en la constitución misma ningún artículo que permita a un poder estatal oponer resistencia al jefe supremo, por tanto, limitarle, en el caso de que viole las leyes constitucionales” (Kant, 1989: 150).

La organización política se hace muy fuerte en la realidad histórica de Europa continental y los filósofos como Spinoza y Kant, en cierta forma, reflejan en sus especulaciones ese acontecer.

El Estado kantiano absorbe inclusive la ética. En vez del comportamiento del ciudadano correcto en su entorno social debido a su estructura moral adquirida, el Estado impone al ciudadano, por medio de las normas, una conducta forzada por el poder coercitivo:

La resistencia que se opone al obstáculo de un efecto favorece este efecto y coincide con él. Ahora bien: todo lo que no es conforme al Derecho es un obstáculo a la libertad según leyes generales, y la coacción es un obstáculo o resistencia que la libertad padece. En consecuencia:

si un cierto uso de la libertad es él mismo un obstáculo a la libertad según leyes generales -es decir, no conforme al Derecho-, la coacción que se opone a aquél coincide con la libertad. O, lo que es lo mismo, la coacción es un impedimento de un obstáculo a la libertad. O, lo que es lo mismo, la coacción es conforme al Derecho. Por tanto, de acuerdo con el principio de contradicción, al Derecho se halla unida en sí la facultad de ejercer coacción sobre aquél que lo viola.” (Kant, 1954: 82-83).

En el Estado kantiano, ya lo habíamos anotado, no tienen cabida las decisiones y deliberaciones acompañadas de estados emocionales. El Estado absorbente de Kant, y su época, sólo dará paso de nuevo a la participación decidida del conglomerado social en la conducción estatal con la independencia americana y la Revolución francesa. La marea social impregna de nuevo la organización política. Se reconocen y fijan los derechos ciudadanos aún por encima del mismo Estado. Se instauran medios judiciales para la garantía y defensa de los derechos de las personas, inclusive contra las arbitrariedades gubernamentales.

Se escogió a Rawls como el gran teórico del Estado democrático moderno. A pesar de todo se discuten ahora temas como el de la ética y la justicia en el sistema rawlsiano. Martha Nussbaum, no cree que el Estado, con sus actuales características, garantice niveles de justicia adecuados. Además sostiene que posiblemente sea necesario desmontar partes de andamiaje estatal para lograr espacio para el cosmopolitismo. Nussbaum investiga las emociones que no parecen haberse estudiado a fondo en su posible influjo en la política y en el derecho. Estos temas de la nueva filosofía política marcan los objetivos de esta investigación.

2. La naturaleza de las emociones

Durante siglos, filósofos y politólogos sostuvieron que las emociones no eran compañeras ideales para el ejercicio de las actividades de un buen ciudadano. El ambiente se viene modificando gracias a las nuevas investigaciones sobre las emociones y su contenido cognitivo. Vamos a mirar, por ejemplo, la manera aguerrida de argumentar de Martha Nussbaum a favor de la racionalidad de las emociones y de la manera como resulta conveniente su papel en el ejercicio sano de la ciudadanía.

El análisis de Nussbaum encuentra una tradición muy negativa como la de afirmar que las emociones son fuerzas ciegas que “no tienen nada o no mucho que ver con el razonamiento [...] No encarnan meditación ni juicio, y no responden a los argumentos de la razón.” (Nussbaum, 1997: 88).

Pero las objeciones de los estoicos merecen cuidadosa atención de Nussbaum, pues en el tema de las emociones representan una de las contribuciones más significativas para quienes, como ella, se ocupan de tales inquietudes. Para los estoicos los problemas de las emociones radican no en su carencia de juicios, sino en que estos son “falsos, y lo son porque atribuyen gran valor a personas y acontecimientos externos que no están bajo el control de la virtud ni la voluntad racional de la persona [...] Son manifestaciones, pues, de las limitaciones y vulnerabilidad de la persona” (Nussbaum, 1997: 89).

Dar cabida a los sentimientos es favorecer la debilidad y aumentar la vulnerabilidad. Otro gran pensador, Sócrates, es recordado por Nussbaum en sus críticas a las emociones: La virtud y el pensamiento son las únicas cosas valiosas, y la fortuna no puede dañar nuestra virtud ni nuestro pensamiento.

Adicionando esta corriente de pensamiento que critica la intrusión de las emociones en el discurrir racional, Nussbaum muestra cómo un hombre equilibrado no debe ser veleidoso ante las modas y los vaivenes de la fortuna. Quienes permiten que las emociones se enseñoreen de ellos sufren de una vida inauténtica, fuera de sí, dirigida por los otros y arrastrada por los ires y venires del mundo.

Las críticas pueden resumirse así: una que sostiene que las emociones “son inestables por su estructura irreflexiva. Otra, por cuanto son pensamientos que cargan con elementos externos de naturaleza inestable. Una tercera objeción la expone Nussbaum haciendo notar que las emociones se concentran en lazos o apegos del sujeto radicados en objetos o personas. Una cuarta objeción proviene del lado político, destaca cómo las emociones tienen rasgos de egoísmo y de particularismo, en desmedro de las unidades sociales mayores de las cuales debía ocuparse como, por ejemplo, las clases. Emparentados con este tipo de críticas aparecen las de los marxistas que llegan hasta a rechazar el género literario de la novela, objetando que

es un medio inadecuado en la reflexión política por la facilidad de contagiarse del individualismo burgués.

Las respuestas de Nussbaum a las objeciones tienen el propósito de mostrar cómo al estudiar las emociones se encuentran en ellas rasgos de racionalidad y aspectos de cognición. Estos rasgos se configuran mirando la dirección que toman las emociones hacia un objeto que es descrito intencionalmente como la persona lo percibe.

Al destacar el valor del objeto para la persona en quien ocurre la emoción, no resultará difícil descubrir que la manera de apreciar el objeto es asunto de sus creencias. Describiendo los cambios que en la cólera pueden ocurrir por cambios en las creencias, Nussbaum afirma:

En la cólera, debo creer que yo o algo o alguien que es importante para mi ha sufrido una injuria o un daño a causa del acto intencional de otra persona. Si un aspecto significativo de esa compleja creencia de parecerme cierto, por ejemplo si yo cambiara mi opinión sobre quien ha causado el daño... es posible que mi cólera se atemperase o cambiase de curso”.. “por esta razón, las definiciones de la emoción en tradición filosófica suelen incluir las creencias además de las sensaciones”. En ningún caso dice categóricamente Nussbaum las emociones serán irracionales en el sentido de estar totalmente divorciados de la cognición y el juicio. (Nussbaum, 1997: 96)

Una importante conclusión de Nussbaum al considerar una mente sin emociones es la de resaltar que es ciega para los valores: no capta el valor de la muerte de una persona, una captación que es inherente al juicio basado en las emociones.

Todo no puede ser cálculo y razonamiento, pero tampoco emoción pura. La mente equilibrada requiere, en adecuada participación, de los dos elementos. La visión escrutadora crea un panorama que permite escapar de lo frontal e inmediato, dando una visión amplia, con alternativas y caminos no determinables en la vida emotiva. El razonamiento calculador, dice Nussbaum, “puede permitirnos organizar mejor nuestras creencias y emociones y así inducir un sentido más refinado de lo que son dichas emociones y cuáles de ellas son las más confiables” (Nussbaum, 1997: 104).

De gran ayuda para lograr un individuo con buenos hábitos sociales, con un sentido de pertenencia al grupo social, en el que deberá colaborar y hacer el bien, es el de haber creado con sus padres vínculos muy cerrados de “amor y gratitud”. No debemos olvidar la anotación de Solomon sobre este tópico cuando trae el ejemplo del Amae: “A los bebés japoneses les enseñan desde el principio la importancia de la dependencia de la recompensa emocional de agarrarse a su madre y de la seguridad.” (Solomon, 2007: 351)

En sentido contrario el niño que vive sus primeros años en un ambiente de relaciones frías, con represión emocional, seguramente será un adulto que manifestará unas emociones violentas, destructivas e irracionales. Se ha objetado que favorecer las emociones en el individuo no es bueno, porque se descuida el influjo sobre las unidades sociales mayores, como son las clases sociales.

Basándose en Raymond Williams, puede contestarse esta objeción:

Pero, si somos serios en cuanto a la vida política, debemos ingresar en el mundo donde la gente vive como puede, y vive necesariamente dentro de un complejo de trabajo, amor, en enfermedad y belleza natural. Si somos socialistas serios, a menudo encontraremos en el interior de esta sustancia real –siempre tan sorprendente y vivida en sus detalles– las profundas condiciones y los movimientos sociales e históricos, que nos permiten hablar, con voz más o menos plena, de una historia humana. (Nussbaum, 1997: 107)

Un aporte que facilita superar las inquietudes de la presencia de la emoción en los asuntos públicos proviene de A. Smith. En el espectador juicioso reconoce que la emoción tiene una gran importancia en la vida pública.

No cree, el filósofo inglés, que la racionalidad carezca totalmente de los influjos de la emoción. Tal vez por esa convicción se dedicó a formular una teoría de la racionalidad emocional, en busca de ciertas emociones que serían de enorme importancia en la racionalidad pública. Smith capta el enfoque de los griegos de resaltar aspectos cognoscitivos en la emoción y, en consecuencia, encuentra que la piedad, el miedo, la cólera y la alegría son emociones que se apuntalan en creencias y razonamientos.

La idea de Smith es la de “modelar el punto de vista moral racional, garantizándose para ello que posea únicamente aquellos pensamientos, sentimientos y

fantasías que forman parte de una perspectiva racional del mundo” (Nussbaum, 1997: 108). El asegurar que la persona llegue a poseer esa capacidad moral es una propuesta pedagógica que debe garantizarse por la sociedad y el ambiente cultural.

Al decantar aquellas emociones que resultan apropiadas para indicar los caminos que debemos tomar, sabremos que son emociones con valor moral. No siempre las emociones cumplen adecuadamente con su función de guiar a los individuos. Se desempeñan adecuadamente cuando pueden aportar información verdadera de los acontecimientos. Señala la autora que esa información debe contener “los datos del caso, su significación para los actores a todas las dimensiones de su sentido o importancia que puedan resultar elusivas o distorsionadas en la conciencia de los actos”. (Nussbaum, 1997: 109).

Una condición adicional es la de ser una emoción, hasta cierto punto, filtrada de intereses personales que apunten al propio bienestar. La emoción debe tener la característica de cierta objetividad que elimine las tendencias egoístas, es decir, que sea la emoción de un espectador y no la de un participante. En general el método del espectador juicioso decanta emociones como la cólera, el miedo y otras más excesivamente centradas en el yo.

Nussbaum empieza por caracterizar la emoción con un relato sobre el fallecimiento de su madre:

Su aprecio y su calor, su inclinación a apoderarse de la personalidad e impulsarla a la acción con una fuerza arrolladora; su relación con vínculos importantes, con respecto a los cuales la persona define su vida; la sensación de pasividad ante ellos; su aparente relación de confrontación con la “racionalidad”, en el sentido de un cálculo frío de un análisis del tipo costo-beneficio; el estrecho vínculo entre ellas, pues la esperanza alterna de modo titubeante con el temor, o un solo acontecimiento transforma la esperanza en aflicción, o la aflicción, en busca de una causa, se expresa en forma de ira, a la vez que todos ellos pueden ser el vehículo un amor subyacente. (Nussbaum, 2008: 44).

Variando la concepción de los estoicos griegos que definían las emociones como “una forma de juicio valorativo que atribuye a ciertas cosas y personas fuera del control del ser humano una gran importancia para el florecimiento del mismo”. (Nussbaum, 2008: 44), Nussbaum afirma que las emociones son una manifestación de nuestras carencias como necesidades y falta de autosuficiencia. Pero no podemos

negar, añade la filósofa americana, que las emociones conllevan la relación de dos pensamientos: uno dirigido a un objeto y otro que resalta la relevancia o importancia de tal objeto. De hecho conforman una valoración.

La psicología y la antropología sobresalen como disciplinas que pueden ayudar en la investigación filosófica sobre la emoción. Las emociones primordiales que inspiran las investigaciones son la aflicción, el temor, el amor, la alegría, la esperanza, la ira, la gratitud, el odio, la envidia, los celos, la compasión, y la culpa. (Nussbaum, 2008: 46),

Existe una corriente de pensamiento que, en contra de los estoicos, sostiene que las emociones son energías irreflexivas que nos empujan sin objeto ni creencias en la dirección u objeto del movimiento. Las emociones tienen un origen corporal y no mental, no muestran inteligencia.

Para contrastar las ideas sobre la emoción como fuerza ciega sin pensamiento, debemos empezar por precisar que ellas tienen objeto: se refieren a algo. Si tengo temor es por algo. Además el objeto es de carácter intencional, esto es, figura en la emoción tal como es percibido o interpretado por la persona que la experimenta.

En el temor hay una amenaza en ciernes sobre uno mismo o sobre seres queridos. En la aflicción el objeto o la persona motivo de mis afectos se ha perdido. El contradictor no puede explicar esa relación especial de nuestra experiencia con las emociones. Pero se complica más la consideración de la emoción para el adversario al introducir el grupo de creencias que rodean el objeto de la emoción.

La sola consideración de la agitación no me permitirá saber si lo que siento es miedo, aflicción o compasión. Sin acudir al pensamiento no podré definir el desconcierto. Las creencias son parte de la identidad misma de las emociones.

La cuarta referencia de las emociones a una característica cognitiva de las mismas hace relación a un aspecto de darle un valor o importancia al objeto de la emoción. Apunta esa valoración a la incidencia sobre el propio florecimiento personal. En el miedo tengo la idea de daños inminentes que laceren el núcleo de nuestros mas preciados apegos y proyectos.

Ese sentido de interesar las emociones al florecimiento del sujeto lo nombra Nussbaum como eudemonismo. La *eudaimonía* es definida por Nussbaum diciendo:

No sólo las acciones virtuosas, sino también aquellas relaciones recíprocas, tanto personales como cívicas, de amistad y amor, en los que se ama y se beneficia al objeto por sí mismo, pueden considerarse partes constitutivas de la eudaimonía de una persona. (Nussbaum, 2008: 54-55)

Por más que algunos niegan que las creencias sean elementos imprescindibles en las emociones, el estudio de la rigidez de las creencias, la dificultad en cambiarlas o erradicarlas de nuestra mente, ayudan a rebatir los argumentos para que se desechen en el estudio de las emociones.

En las emociones tiene mucha importancia el objeto, pero también adquiere mayor importancia si en él se concreta el compromiso de la persona en tanto que es parte de su esquema de fines vitales. Las emociones comprometen el yo en cuanto “tienen que ver conmigo mismo y con lo mío, con mis planes y objetivos, con lo que es importante, en mi propia concepción (o impresión más embrionaria) de lo que significa vivir bien” (Nussbaum, 2008: 55)

Lejos se está aún de una concepción neoestoica que define las emociones en términos de juicios valorativos, aunque debemos reconocer que los elementos cognitivos en forma esencial nos muestran la entidad de las emociones y nos permiten distinguir entre ellas.

En la tradición de la historia de la filosofía encontramos una gran corriente que define las emociones refiriéndose a las creencias. Por más que se trate de negar el papel que tiene en las emociones el fardo de las creencias, ellas están en la mente que, como dice Nussbaum, “posee una arqueología compleja y que las creencias falsas, en especial las relativas a las cuestiones del valor, son difíciles de socavar” (Nussbaum, 2008 : 55)

Para adecuar el planteamiento estoico se debe iniciar una ampliación del contenido proposicional lingüísticamente formulable. El proceso tiene lugar en dos etapas. Primero algo se presenta como siendo el caso. Al principio veo las cosas de una forma, pero no tengo la absoluta convicción que de verdad lo sean. Aquí tengo

tres caminos para continuar mi pensamiento: acojo la apariencia de las cosas y la incorporo como el modo de ser de las cosas. La apariencia en este caso se ha convertido en mi juicio y tal acto de aceptación es aquello en lo que consiste el raciocinio. La segunda alternativa implica que rechazo la apariencia pues no pienso que así sean las cosas. Es decir creo lo contrario de lo que se me aparece. El tercer camino es que no me comprometa con ninguna de las dos alternativas absteniéndome de juzgar.

Reconocer alguna cosa como verdadera muestra una actividad del conocimiento. Es en otros términos una actividad de raciocinio mediante la cual nos jugamos a una visión de la manera de ser en la realidad las cosas. Podemos tener ciertas dudas sobre la manera en que estoicos describir el juicio y sobre cómo miran la psicología. Hay en esa historia del razonamiento grietas por donde penetran asuntos no estrictamente racionales.

Acertadamente lo dice Nussbaum: “De todos modos el hábito, el apego y el propio peso de los acontecimientos pueden con frecuencia concitar nuestro asentimiento; no hay que figurárselo como un acto que siempre llevamos a cabo de una manera deliberada”. (Nussbaum, 2008: 61)

Ante la pregunta de Nussbaum si en el caso de un pérdida puedo asentir a la idea de haber perdido a un ser querido y a pesar de ellos conservar la ecuanimidad emocional, para los estoicos es imposible una conducta de este tipo. Nussbaum plantea tres posibilidades de explicación. Primera que no atribuyera mucha importancia a quien ha fallecido, aunque socialmente aparente otra cosa. Una segunda posibilidad es la de encontrarse la persona verdaderamente afligida, pero no está en condiciones de reconocerlo ante sí misma por temer la indefensión que tendría que asumir.

La tercera, y de más ocurrencia, es que el conocimiento de la relevancia evaluadora de la mente aún no se haya asentado. En otros términos, no ha asumido que una persona fundamental en su entramado vital ha fallecido.

Para el neoestoico

la aflicción es idéntica a la aceptación de una proposición a la vez evaluadora y eudoimónica, esto es, concierne a uno o más de los objetivos y fines importantes de la persona. Para los estoicos los juicios que se identifican con las emociones tienen un común denominador y es el de referirse a cosas vulnerables, cosas que pueden verse afectadas por eventos del mundo que se hallan fuera del control de la persona, que pueden llegar por sorpresa, que pueden ser destruidas o eliminadas incluso cuando uno no lo desea (Nussbaum, 2008: 64).

Esas condiciones de los estoicos para que los juicios se identifiquen con las emociones no son determinables con facilidad, por cuanto pensábamos que ningún estado o actividad mental se halla completamente bajo nuestro control. Realmente muchas de las emociones están íntimamente relacionadas con su vulnerabilidad al cambio. Así pasa con el miedo, la esperanza, la compasión, la ira, la envidia, los celos, la aflicción, todos ellos son susceptibles al cambio.

En múltiples circunstancias las emociones nos enlazan con elementos que resultan importantes para el horizonte satisfactorio de nuestra existencia sin que podamos ejercer control sobre ellos.

La conclusión resulta terminante para la filósofa americana:

En este momento, nos encontramos en condiciones de concluir no sólo que los juicios del tipo descrito son elementos constituyentes, necesarios en la emoción, sino también que son suficientes, pues hemos alegado que, si no hay emoción, tenemos derecho de afirmar que no hay juicios de forma completa o real (Nussbaum, 2008: 66).

A esta altura de la exposición sigue inquietando a nuestra filósofa de la emoción el aspecto de movimiento cinético que ella produce, en principio, no relativo al juicio. A pesar de todo expresa que el reconocimiento, el levantamiento, queremos dejar, pertenecen a la misma parte de mí misma, la parte con la que doy sentido al mundo.

No podría aislarse el reconocimiento de la terrible realidad de una pérdida y el levantamiento que ocurre a quien lo sufre. Patéticamente describe Nussbaum la unión del reconocimiento y el levantamiento “Si me levanto para aceptar la imagen de muerte, si la incorporo como la manera de ser de las cosas, es en ese preciso instante, en ese mismo acto cognitivo, cuando introduzco el clavo del mundo en mis entrañas. No es una preparación para el levantamiento, es el levantamiento mismo”. (Nussbaum, 2008: 68)

Las emociones despliegan un mundo según un esquema personal de objetivos y proyectos y de cosas valiosas, en un marco de lo que para nosotros significa vivir bien. Para Aristóteles los objetivos generalmente forman un sistema y son fines susceptibles de proponerse a los demás. Un primer acercamiento a la idea aristotélica nos indica que tal vez el mundo de los objetivos, para el común de los mortales, no asume una forma de riguroso esquema. Por otra parte no todos los casos que valoramos, que tienen particular interés en nuestras vidas, son recomendables en especial a las otras personas. Por lo general podemos encontrar objetivos como buenos para los hombres por ejemplo: la amistad, el amor paterno o la responsabilidad cívica.

Los fines generales pueden mirarse específicamente en una discriminación a lo más simple. Por ejemplo, si el objetivo general es el arte, una persona podría encontrar que realizaría su meta tocando el clarinete, pero también, bailando, cantando, etc., hasta un punto en que no es aconsejable para todas las personas.

La idea no es desarrollada plenamente por el eudaimonismo antiguo. Encontramos una segunda limitante al proyecto eudaimonista antiguo: “Las personas aprecian y valoran cosas que realmente no consideran buenas, cosas que no se hallan en disposición de recomendar como buenas a los demás” (Nussbaum, 2008: 74) En estos casos hay una mezcla entre lo bueno y a lo que me he apegado en la vida.

En tercer lugar, se debe evitar que en ciertas emociones se exceda el valorar desmedidamente las bondades de un objeto. En el caso del amor filial de amantes no deben inventariarse los rasgos positivos de quien se ama como si por ellos existiera el amor. En síntesis, podríamos aceptar el punto de vista eudaimonista antiguo para pensar la vida emocional si tomamos que lo importante y valioso para las personas suele presentarse en forma confusa y desordenada, ajena a las creencias éticas reflexivas.

Resulta muy importante señalar sobre eudaimonismo antiguo que su énfasis en los objetivos y proyectos no hace otra cosa que resaltar el papel del yo en las emociones. “Las valoraciones asociadas con las emociones son evaluaciones desde

mi perspectiva, no desde un punto de vista imparcial; encierran una referencia ineliminable al yo” (Nussbaum 2008: 75).

¿Cuál es el alcance de las emociones frente al yo? ¿Se relacionan todos con mis proyectos y objetivos? La excepción que sobresale es el asombro. El sujeto es absorbido por el objeto de tal forma que no le da importancia en relación con los planes propios.

Hay una forma de contemplación. Muy cercana resulta la veneración en el caso religioso. Como lo expresa Nussbaum: “El asombro y el temor reverencial son afines pero diferentes: aquél se orienta hacia a fuera, es exuberante, mientras que éste se vincula con la reverencia o el propio empequeñecimiento. En el asombro quiero saltar o correr. En el temor reverencial, arrodillarme” (Nussbaum, 2008: 77 Nota 53).

La relación de la emoción con los intereses y proyectos explican las intensidades variables de las emociones según las distintas personas. Considerando la posibilidad de elementos constitutivos de la aflicción que no forman parte del juicio. Miradas en detalle las emociones, no resulta tarea fácil comprobar si los procesos corporales son parte necesaria de la emoción. Sabemos de una muy variada conexión filosófica con las emociones. Sin embargo, nos resulta difícil saber cuáles son efectos de la misma emoción, cuáles podrían ser candidatos a reconocerse como partes constitutivas de la misma emoción.

En razón a la relación de toda experiencia humana con algún proceso material, puede afirmarse que:

Todas las emociones humanas son procesos corporales... la cuestión es si hay algún estado o proceso corporal que esté en correlación constante con nuestra experiencia de la emoción, de modo tal queramos incluir dicho estado corporal particular en la definición de un tipo de emoción dado” (Nussbaum, 2008: 82).

Partiendo de que existe una cierta capacidad cerebral para hacer conexiones diversas en la realización de una misma función, nos dificulta que podamos estar en lo cierto al generalizar modos específicos de reacciones para emociones particulares. Resulta fructífero tratar de mirar la asociación entre sensaciones y la emoción misma,

para lo cual debemos distinguir dos tipos de sensaciones. Una primera de gran contenido intencional como “la sensación del vacío de la propia vida sin cierta persona, la sensación de que el amor por esa persona no ha sido afortunado, etc.”. (Nussbaum, 2008: 83)

Esta clase de sensaciones tienen su significado que llega a igualar a los de percepción y juicio. Las otras sensaciones más ligeras de contenidos cognitivos, como son las de fatiga, de exceso de energías, de temblor, etc., pueden estar presentes en una emoción de un tipo dado, pero pueden, igualmente, estar ausentes, lo que obliga a concluir que no resultan absolutamente necesarios para la misma.

Algunas sensaciones tienden a reconocerse como características de ciertas emociones, como el hervor de la sangre y la ira; el temblor y el miedo. Sin embargo, los caracteres distintos de las personas y las mismas diferencias culturales nos hacen pensar que las sensaciones no son elementos absolutamente necesarios para las emociones.

Para concluir debemos afirmar que las emociones son experiencias consientes. No puede negarse que se siente algo cuando se experimenta una emoción. Los psicólogos hablan de “excitación”. Proust se refería a las experiencias de agitación o conmoción como de “levantamiento”.

El levantamiento denota experiencias de agitación o conmoción y es parte de la experiencia de albergar esos pensamientos. Pero como no ocurre ese levantamiento en todos los casos de emociones, no tiene el monto para hacer parte de la definición de emoción. Tampoco, por iguales razones, las sensaciones más concretas como el temblor y la efervescencia, entran en tal definición.

Ya se había mencionado cómo las variaciones en la personalidad hacen modificar la intensidad con la cual las personas experimentan las sensaciones que caracterizan la ira y el temor. También se había relacionada la incidencia de los aspectos culturales en las formas y magnitudes de las sensaciones. Respecto el placer y al dolor, y su relación la emoción, Nussbaum, respaldándose en Aristóteles, les da a los primeros un estado intencional que por su contenido cognitivo no deben entrar como elementos no cognitivos en la definición de la emoción.

Finalmente, como antesala de la definición, debe particularizarse una coincidencia muy cerrada entre

los estados cognitivos imbuidos de valor y las emociones. Podemos ahora “definir las emociones exclusivamente en términos de este reconocimiento evaluador, aunque tenemos que admitir que las acompañarán a menudo sentimientos de confusión o excitación y, en ocasiones, sentimientos de un género más específico para cada tipo, además de la cual hemos de recordar que en todo momento se encuentra localizados en un cuerpo” (Nussbaum, 2008: 88).

A pesar de darse una importancia fundamental en las emociones a un pensamiento evaluador –eudaimonista–, quedan por fijarse extrañas percepciones ricas y densas del objeto, muy concretas y colmadas de detalle. Emociones como la aflicción conllevan una densidad que les da la imaginación y la representación concreta de acontecimientos, diferentes de otros estados de juicio más abstractos.

La imaginación amplía aspectos del objeto que normalmente no son captados mediante pensamientos eudaimonistas. La aflicción es particularmente propensa a estar acompañada de actos de imaginación relevantes. Cuando me aflijo por un ser querido, el recuerdo de la persona querida en su retrato denso ocupa el centro de mi aflicción.

La función que desempeña la imaginación es la de facilitar la llegada de un individuo distante a la esfera donde elaboramos nuestro futuro, donde formulamos objetivos y proyectos, dando humanidad a la persona, al servir de puente para que el otro se transforme en objeto de nuestra compasión.

Si bien la imaginación se presenta en formas variables y no generalizables, por lo cual no es recomendable incluirla en la definición de la emoción, sí resulta valiosa en clarificar en ésta su desarrollo y cambios, a más de abrirnos espacios para la consideración de la moralidad.

Hay en la aflicción una escala de juicios evaluadores. Nussbaum, en el caso de la aflicción por la muerte de su madre, enumera los siguientes juicios que aclaran como se desciende de lo más general a lo concreto:

El juicio de que al menos algunas cosas y personas fuera del yo poseen gran importancia para mi florecimiento; el juicio de que las personas con ciertas características de generosidad y

calidez poseen tal relevancia; el juicio de que la madre de uno tiene esa importancia; el juicio de que esta mujer particular, cuya historia se ha entrelazado con la nuestra de tantas formas concretas, es portadora de tal relevancia. (Nussbaum, 2008: 91)

Se pasa de juicios como de la importancia para todo hombre de cosas o personas del mundo, hasta de la carencia de su madre y el impacto en su propia vida de ese acontecimiento concreto.

Establecer la diferencia de juicios de fondo y de situación aclara las relaciones de la filosofía de la emoción y la psicología. Una primera diferenciación nos indica que los juicios de fondo son duraderos, persisten ante los cambios vitales, impregnan profundamente el yo. Los juicios de situación ocurren en situaciones particulares del diario acontecer.

Las emociones de fondo no son solamente disposiciones, poseen realidad psicología y a menudo explican patrones de acción. En especiales circunstancias son traídos a la conciencia. Precizando la dinámica de las emociones de fondo, dice nuestra pensadora de la emoción:

En definitiva, una vez que uno ha creado apegos hacia cosas inestables que no es tan completamente bajo nuestro control, una vez que los ha integrado en la noción del florecimiento propio, uno experimenta emociones de fondo hacia ellos –en mi planteamiento, juicio que reconocen su enorme valor– que perduran en el tejido de la propia vida y resultan cruciales para explicar nuestras acciones, aunque puede resultar precisa una circunstancia específica para que afloran a la conciencia”. (Nussbaum, 2008: 94)

El pensar las emociones como perdidas en el mar de la inconsciencia, tendría dificultades en la concepción de Nussbaum por cuanto ella viene sosteniendo lo cognitivo que son las emociones. Más aún si pensáramos en términos de la manera freudiana de entender el inconsciente cuyos contenidos difícilmente afloran a la conciencia. Escapa nuestra pensadora a la anterior dificultad explicando que existe un nivel más cercano a la conciencia en el cual radican las creencias, que frecuentemente no son conscientes: “A pesar de guiar nuestras acciones de diferentes maneras: creencias relativas a causas y efectos, a la numeración, a la ubicación de las cosas, a lo que es sano o dañino etc. [...] Somos depositarios de un número indefinido de tales creencias y confiamos en ellos cuando actuamos” (Nussbaum, 2008:95).

Realmente muchos de nuestros actos que parecen automáticos son dirigidos por creencias que algún día fueron aceptadas. Nuestra economía de la acción no necesita traerlas permanentemente a la conciencia.

Las emociones de fondo no se hacen conscientes seguramente porque nos conllevan dolor. No siempre se está en condiciones de admitir la vulnerabilidad o, tal vez, hacerlo implique un obstáculo a la acción libre y confiada.

Algunas emociones de fondo tienen ciertas peculiaridades. Las emociones generales pueden tener su grado de eudaimonismo. Aunque se refieran a aspectos generales como el amor paternal para todos los seres humanos, se dan en personas con vocación moral especial. De allí que las emociones menos eudaimonista como el asombro pueden escoger un objeto muy general (la ley moral) o muy concreto (algún ejemplo de belleza natural). Deben perdurar, en el fondo, los esquemas de los objetivos y planes personales.

Las emociones de fondo tienen, generalmente, en su forma el amor o el apego a algo o alguien considerarlo muy importante, para el florecimiento propio, junto con alguna creen general que signifique que el bienestar de esa cosa o persona no se encuentra plenamente bajo nuestro control”. (Nussbaum, 2008: 98). La emoción de fondo tiene que reconocer las limitaciones frente a elementos incontrolables que se dan en el mundo.

Se había anotado cómo se daban estas emociones en situaciones concretas y particulares de ocurrencia en el diario acontecer. El camino que da paso a la configuración de una emoción de situación empieza con la relación de un juicio “de fondo con un juicio específico que sitúe el objeto de la emoción de una manera concreta en un contexto real o en el pasado o futuro imaginario” (Nussbaum 2008: 97).

A la distinción que se había hecho con anterioridad entre emociones de fondo y de situación debe agregarse que no es una separación radical pues, en la dinámica emocional, pueden unirse. Por ejemplo, en la justicia política, en una situación concreta, puede aflorar una emoción de fondo que trata de implicarse en una decisión sobre lo concreto y lo circunstancial. El ejemplo se da en los prejuicios sobre grupos

que salen a la superficie en un juicio específico. Otro ejemplo se relacionaría en una emoción concreta de miedo que puede estar despertando una emoción de fondo de zozobra por la posibilidad de morir.

Esta concepción de las emociones como juicios valorativos de diverso tipo suele enfrentar algunas objeciones. La primera trata de explicar el ardor y apremio de las emociones. No podía ser menos pues comprometen nuestros objetivos y proyectos, las relaciones más comprometedoras con nuestro mundo. Está en juego mi bienestar. La segunda, relacionada con cierta pasividad con la cual afrontamos a veces nuestras emociones, que viene a explicarse por cuanto el objeto de estos, con mucha frecuencia, se refiere a personas o casos ajenos a nuestro control y que comprometen grandemente nuestro bienestar. Allí está nuestra pasividad frente a sucesos ante los cuales no podemos más que ser espectadores. La tercera réplica de adversario tiene que ver con la explicación de por qué en algunas experiencias emocionales el yo se siente desgarrado o exaltado a plenitud. El mundo nos golpea en lo profundo del yo, pues su efecto es cognitivo y remueve nuestras creencias y percepciones, compromete nuestro sentido de la vida.

Las emociones en múltiples ocasiones se experimentan como energías desligadas de nuestro presente y de cómo normalmente evaluamos ahora, motivados por un pasado cuyos contenidos y alcances nos son totalmente determinables. El psicoanálisis ha tenido que ver con estos temas pero debemos recalcar que “no podemos explicar estas emociones y la manera en que nos impulsan si no las concebimos, como actitudes hacia los objetos, intencionales y cargados de valor”. (Nussbaum, 2008: 102). El contenido cognitivo debe entenderse que varía desde visiones arcaicas y difusas hasta elementos inexpresables lingüísticamente.

Los estoicos sostuvieron que con la equivalencia de la emoción y el juicio debía garantizarse que éste se pronunciara prontamente, que fuera fresco. Particularmente importante la afirmación al referirse a la aflicción.

Nussbaum ofrece una explicación basándose en el proceso que ocurre en la aflicción en el cual se presentan modificaciones en nivel cognitivo. El proceso explica en los siguientes pasos la modificación. Primero, cuando el duelo avanza la emoción

se transforma de situación a de fondo. Se almacena y desde allá seguirá ejerciendo su papel pero no será ya tan perturbadora. Segundo, el hecho que produce la aflicción descompone todo el planteamiento de futuro de la persona, sus planes ilusiones y esperanzas. Con el paso del tiempo la persona recompone sus planes de vida y, con ello, tendrá un nuevo esquema de creencias.

Profundizar en el proceso nos lleva a mirar cómo la mengua de la necesidad de consuelo y apoyo desvanece el recuerdo sensorial. Este es el camino que ve Nussbaum, sugerido de una lectura de Proust, que permite supera la emoción de situación de aflicción. “En consecuencia, podemos admitir que la perdida gradual de frescura posee una dimensión cognitiva que hasta cierto punto, resulta independiente del contenido del pensamiento, sin pensar que esta dimensión explique muchos aspectos por sí sola” (Nussbaum, 2008: 109).

Hemos visto que las emociones, en la vida de la personas, poseen dinamismos. Uno de ellos implica conflictos entre las emociones. Los estoicos describen esa manera de enfrentarse las emociones en una forma más aceptable para Nussbaum que la suministrada por lo que ella denomina “los adversarios”. Para los adversarios la oposición es entre dos fuerzas activas en el alma de modo simultáneo.

La visión neoestoica alega que este relato de oscilaciones y perspectivas cambiantes brinda una explicación mucho más persuasiva de la vida interior de estos conflictos que el relato de batallas y pugnas, el cual dificulta la comprensión de cómo podría la razón sujetar una fuerza con la cual por hipótesis, no podría comunicarse. (Nussbaum, 2008: 110).

Convencidos de la capacidad humana de evaluar por las cogniciones presentes en la emoción, no tenemos dificultades en entender el conflicto al cual nos referimos como un debate sobre los hechos que se nos presentan en el mundo.

Si el hombre se ve enfrentado consigo mismo cuando tiene que afrontar una recomposición de sus proyectos de vida por el aciago golpe de la aflicción, en igual forma las emociones entran en conflicto que debe resolverse, no como lo asegura el adversario: a la manera de choque de fuerzas irreflexivas, pero sí como sobrepasando consecuencias, sopesando daños y beneficios. Lo describe en un ejemplo Nussbaum: “Los conflictos entre la ira y la gratitud hacia la misma persona suelen girar en torno

a la valoración de los daños y beneficios producidos por tal personas, de si nivel de responsabilidad por ellos y de la importancia de los mismos” (Nussbaum, 2008: 110). Existe de tal manera un dinamismo emocional generalmente impuesto por los cambios que nos impone nuestra existencia.

Se ha resaltado en el capítulo el valor cognitivo de la emoción. Además, se ha destacado cómo ella se convierte para Nussbaum en parte preponderante de la conducta humana, cómo puede dar unidad a la acción y servir para que la vida tenga proyección.

Capítulo segundo

El papel político de la compasión y el enfoque de las capacidades

En este capítulo tratamos de encontrar la relación de las emociones en la construcción de la estructura jurídica. Contando con una base firme de sentido cognitivo de la emoción y continuando con el desarrollo temático que mira al campo político, en la sección 1 vamos a explorar los alcances que Nussbaum indica a la compasión. En la sección 2, presentamos los efectos de la compasión en el grupo social. Finalmente, en la sección 3, veremos cómo el enfoque de las capacidades va más allá de lo que puede el enfoque de la compasión en la política. El camino que quiere explorar Nussbaum es el de la posibilidad de edificar una vida fructífera con los demás, a pesar de encontrarse por todos los recodos con la vergüenza, el asco y el odio. El camino debe ser diferente al propuesto por los estoicos, que creían ver en “la *apátheia*, la condición de posibilidad, porque creían que ninguna vida que no fuera del sabio estoico, podría estar libre de esas emociones reactivas y de los males que conlleva”. (Nussbaum, 2008: 339).

1. La compasión como emoción

La emoción más generalizada y de profundo impacto en la conformación del grupo humano es la compasión, que “es una emoción dolorosa ocasionada por la conciencia inmerecida de otra persona”. (Nussbaum, 2008:339)

Frente a conceptos similares, Nussbaum mira las diferencias, rechaza la sinonimia de piedad –simpatía y empatía– y resalta el concepto de compasión. Respecto a la piedad, la autora prefiere el término compasión por ser más abarcante, pues alcanza a comprender “el sufrimiento de las criaturas que no se imaginan como agentes, independiente, pues, de si merecen o no el sufrimiento” (Nussbaum, 2008:

340). Frente a la simpatía, la compasión tiene una connotación de mayor intensidad en el sufrimiento de la persona afligida y de quien se compadece de ella. La empatía, por otro lado, mira una “reconstrucción imaginativa de la experiencia de otra persona sin que se haga evaluación particular de tal experiencia” (Nussbaum, 2008: 340)

Nussbaum encuentra en Aristóteles tres elementos del aspecto cognitivo de la compasión. El primero tiene que ver con “una creencia o una evaluación según la cual el sufrimiento es grave, no trivial. El segundo aspecto es la convicción de que la persona no merece ése sufrimiento. [El tercero] es la creencia según la cual las posibilidades de las personas que experimenta la emoción son parecidas a las del que padece el sufrimiento”. (Nussbaum, 2008: 345).

El primer elemento que analiza Nussbaum trata de la intensidad que pueda tener el sufrimiento en la vida de la persona y su desarrollo. A esa fuerza de impacto la llama Aristóteles gravedad. Enumera el filósofo griego sucesos que mueven a la compasión como

la muerte, las agresiones corporales, y los maltratos, la vejez, la enfermedad, la falta de alimentos o de amigos, la separación de los amigos, la debilidad física, la desfiguración, la inmovilidad, los reveses de expectativas formadas o la mera ausencia de buenas perspectivas (Nussbaum, 2008: 346).

Clark, citado por Nussbaum, da a entender que lo ominoso debe considerarse lo bastante dañino, peligroso, vergonzoso o doloroso como para que resulte capaz de dañar a quienes lo sufran en iguales condiciones de edad, género y clase. De otro ángulo, Clark da a entender que Aristóteles al estudiar la compasión no consideró, con el detalle suficiente, diversas formas de injusticia y opresión política.

Quien siente compasión y evalúa la magnitud del daño, se pregunta Nussbaum, ¿qué punto de vista adopta? En muchas ocasiones el juicio que hacen sobre su propia situación, quienes sufren el impacto de lo dañino, es equivocado. Sufrir y carecer de algo no necesariamente forma y endurece a la persona. En ocasiones perturba la claridad de sus juicios. Por ello la compasión puede hacer que el espectador sea quien mejor pueda evaluar la situación, inclusive mejor que la persona afectada.

La emoción recoge una concepción de florecimiento humano como también de las dificultades que pueden amenazar la vida humana. Puede, en esta forma, mostrarse un camino errado en los juicios sobre el sufrimiento de los otros por una mala valoración de las circunstancias, por una formación social deficiente o por alguna teoría falsa sobre la vida humana.

Cuando difieren los juicios del que sufre y del que debe apiadarse, debe experimentarse la emoción de la compasión con un gran acopio de voluntad que lo lleve a comprender las circunstancias de afección del afectado.

La Segunda condición Aristotélica, que analiza Nussbaum es la que llama el filósofo griego *íleos* que es el dolor inmerecido. Hay un sentido de injusticia, que puede darse en las personas que consideramos buenas, pero también darse en quienes

debido a su mal carácter o a una negligencia culposa, al menos en el medida en que o bien se puede ver el sufrimiento como exagerado con relación a su fallo, o bien se puede ver su mal carácter o su negligencia de forma exculpatoria, como el producto de fuerzas que en cierto modo están más allá de su control (Nussbaum, 2008: 351).

Aclara Nussbaum que cuando el sufrimiento no es ocasionado por un fallo claro de la persona, no se requiere de un discurso excluyente de responsabilidad para merecer la compasión. Desde los clásicos griegos se es sujeto de comprensión si el hecho calamitoso sobreviene desde afuera, es decir, atribuible a la mala suerte o a fuerzas que están fuera de control.

Clark, citado por Nussbaum, puntualiza que para los norteamericanos, los acontecimientos se sitúan “en el campo de lo inevitable, el azar, el hado, y la suerte, o bien en el campo de la intencionalidad, la responsabilidad, y la culpa”. (Nussbaum, 2008: 352). De tal forma la compasión requiere una noción de responsabilidad y de culpa. Hay un manto de duda que deja Nussbaum sobre si realmente los fines humanos están a merced de la fortuna.

El tercer requisito es el de las posibilidades parecidas. Aristóteles se refiere a las desgracias que sufren los demás pero que creemos nos puedan suceder a nosotros o a nuestros seres queridos. La pantalla de la compasión es la conciencia de la propia debilidad y vulnerabilidad. Esa conciencia de vulnerabilidad reconocida en Rousseau

y en Aristóteles está, para Nussbaum, muy cerca del temor. No estamos exentos de llegar a padecer los males que, en otros, nos provocan compasión. Consideremos, siguiendo a Aristóteles, que debe extenderse al peligro que corren los seres queridos de sufrir de los males que llevan a la compasión de otros. Necesitamos ampliar el marco a los seres que, por el parecido, estén más propensos a que sintamos por ellos compasión en los infortunios, que será aquellos que “compartan nuestra forma de vida, aquellos a quienes la sociedad ha marcado como similares” (Nussbaum, 2008: 356). Se alejaran de esa atmósfera de solidaridad que facilita la emoción, todos aquellos situados más allá de barreras de clase, religión, etnia, género u orientación sexual y aun de especie.

El terreno de la compasión es aquel donde se da comunidad, donde casos comunes unen a quien sienten compasión y de quién se siente compasión. Es significativo que se tenga un común esquema de objetivos y metas. Como dice Nussbaum acertadamente: “en efecto, quien se compadece se hace vulnerable en la persona del otro” (Nussbaum, 2008: 358).

Nussbaum aclara que el juicio aristotélico de las posibilidades parecidas es un auxilio heurístico para formar el juicio eudaimonista, que muestra cómo la persona afectada es un elemento valiosos en un esquema de objetivos y planes, y un fin en sí mismo, cuyo bien debe ser promovido.

Finalmente el asombro, que no se conjuga con el elemento eudaimonista, es a ratos visto como una emoción que acompaña a la compasión. Volviendo a los tres elementos cognitivos, los juicios de magnitud, de inmerecimiento y el eudaimonista, debemos acentuar que ellos son necesarios, más no suficientes, para que se conforme la emoción plena. El dolor, que Aristóteles había introducido como elementos de la compasión, es descartado por Nussbaum atribuyéndole una estrecha conexión con el material cognitivo y por lo tanto negándole su identidad de elemento separado.

Retornando el tema de la empatía en relación con la compasión, recordemos cómo define acertadamente Nussbaum la empatía: “Implica una representación participativa de la situación del que sufre, pero siempre se combina con la conciencia de que uno mismo no es quien sufre”. (Nussbaum, 2008: 357).

Existe una dualidad entre lo que me imagino de sufrir como el otro, pero siendo consciente de uno no ser el otro. Esto que es la empatía me dificulta llegar a la verdadera compasión. La empatía nos facilita el que realicemos el juicio de magnitud y también el juicio eudaimonista, guiándonos en las reacciones acertadas. De todas formas no podemos negar que la empatía facilita que discurren los juicios de magnitud como el eudaimonista.

Batson, citado por Nussbaum, anota la importancia de la empatía como guía de acción apropiada respecto a las metas de la persona. Además, con experiencia de grupo, Batson llega a la conclusión que la empatía es una ruta destacada que conduce hacia la compasión.

Respecto de la compasión en relación con el altruismo, Nussbaum ratifica, en esta parte de la exposición, que es muy probable que la compasión por los caminos de su formación lleve a una acción que enfrente el sufrimiento. Para Nussbaum hay un interrogante que debe afrontarse y es si la ayuda que haga pensar en un interés egoísta, como el de si en alguna forma doy ahora, pueda esperar que me den en el futuro.

La persona compasiva sigue siendo totalmente consciente de la distinción entre su propia vida y la de la persona que sufre y busca el bien para aquel que sufre en tanto que persona separada que ha entrado a formar parte de su propio esquema de objetivos y proyectos. (Nussbaum, 2008:376).

Nussbaum reflexiona sobre los sentidos éticos que pueden aparecer en su concepción de la compasión, pues reconoce que hay un logro casi ético en la valoración a otra persona como parte del propio círculo de interés. Dado que el interés egoísta no es, ni en los niños, predominante, Nussbaum replica:

Así pues, en lo que respecta a mi explicación, el problema no es cómo introducir otras personas y cosas en un sistema fundamentalmente egoísta; la cuestión es más bien cómo ampliar educar y estabilizar elementos de interés por los demás que ya estaban presentes y, en particular, como construir un interés que sea verdaderamente ético y estable, por las personas, quienes además son objeto de la necesidad, el resentimiento y la ira. (Nussbaum, 2008: 377)

En síntesis, Nussbaum dice que la compasión tiene su origen en una manifestación protoética del humano. Tras esta explicación biológica predispone a

que nuestra filósofa considere los desarrollos evolutivos como medios de explicación altruista. Reconocer, por ejemplo, que Frans de Waal encuentra una emoción compasiva y otras conductas altruistas vinculadas con ella en animales estrechamente relacionados con nosotros, en concreto en chimpances y bonobos” (Nussbaum, 2008:378).

En los trabajos de Elliott Saber y David S. Wilson, que establecen bases firmes para reconocer las ventajas evolutivas de conductas altruistas en la selección de grupos, Nussbaum encuentra argumentos para demostrar que a la compasión se llega por la empatía, y que por igual camino se encuentra la colaboración, todo ello gracias a mecanismos psicológicos que aparecen activados por impulsos evolutivos.

Queda por aclarar la relación entre la compasión y la conducta altruista. Pues aunque en principio parezca obvia la comunicación, se hallan dificultades en cómo determinar una ayuda en un trance severo, o cuál es la motivación para el acto de ayuda, o aun determinar los campos verdaderos y las relaciones entre la empatía y el juicio de las posibilidades.

La investigación de Batson en el campo psicológico permite concluir la unión entre la compasión y el altruismo y el rechazo a explicar el comportamiento de ayuda como basado en el egoísmo. Igualmente, que debe dejarse atrás el planteamiento de una eventual fusión del que ayuda con la persona ayudada.

Batson, por otra parte, no logra definir la emoción ni logra bosquejar su presencia en el proceso compasivo. De los experimentos de Batson finalmente podemos concluir que el grupo de personas que se sitúan en una comprensión con sentimientos de los hechos que afectan a otros tienen más tendencia a ayudarlos que el grupo de quienes miran los hechos con la frialdad de un observador objetivo.

Resalta a esta altura de la exposición de Nussbaum una suave confrontación con el sistema político de Rawls: “Rawls prefiere el par combinado de autointerés e ignorancia al por de compasión e información, porque cree que su propia estrategia genera resultados más firmes” (Nussbaum, 2008: 381).

Quienes dan forma a su sociedad, trabajan con hechos relevantes que les permiten determinar los principios que la articulará. Desconocerán su propia

concepción del bien, “pero, en cambio si trabajarán con una versión de los “bienes primarios” como la libertad, las oportunidades, los ingresos y la riqueza, que suponen que tienen importancia en cualquier plan de vida que puedan escoger” (Nussbaum, 2008: 381).

La ignorancia de los sujetos de dónde acabarán situados en la nueva sociedad los lleva a elevar el nivel mínimo de los más desfavorecidos, como si las desigualdades pudieran tolerarse por la elevación de esa condición. Lo que hace “Rawls, al velar la información es eliminar el juicio eudaimonista y tratar de generar resultados a partir del juicio de las posibilidades parecidas más cierto autointerés prudencial” (Nussbaum, 2008: 381).

Rawls no cree que la sola compasión, sin complementos legales, logre los resultados que se buscan. Los bienes primarios que trae a cuenta Rawls, tienen en su formación, como se verá más adelante, un gran sentido de compasión, pero requieren un respaldo, para su ejecución, de normas y procedimientos legales.

Un primer grupo de obstáculos al proceso debe llevar a la compasión que, ya había pensado Rousseau, tiene que ver con las distinciones de clases y rango. Pero, además, es posible agregar las diferencias que nacen de la religión, la raza, la etnia y el género. El mecanismo de obstrucción ocurre por cuanto las personas no ven sus propias posibilidades de estar identificados en el sufrimiento de los otros.

Las demandas de perfección en la infancia, la falta de aun comprensión de las limitaciones humanas, lleva a una conducta del adulto narcisista, con poca empatía hacia los sentimientos de los otros, acreedores siempre de reconocimiento de sus semejantes. Por constitución los narcisistas no sienten compasión y su envidia envenena su sangre contra los otros.

Rastreando huellas de los obstáculos a la compasión, Nussbaum enumera múltiples patologías psicológicas originadas en inadaptaciones sexuales: el sexismo ligado de una forma particularmente estrecha con el narcisismo por la incapacidad de tolerar la existencia de la madre en tanto que ser separado y no como parte del propio niño, sometida a su control.

La vergüenza y el asco se forman en la mente del niño, como dice Nussbaum

puesto que un niño que busca omnipotencia no acepta los aspectos de sí mismo que sean blandos, carnosos o fluidos que son signos de debilidad y mortalidad, aquellos deben ser expulsados del yo en un violento gesto de diferenciación y sometimiento. (Nussbaum, 2008: 386)

Rechazados los aspectos vulnerables de sus propios cuerpos y atribuyéndoles, proyectándolos a grupos sociales enemigos, logran una victoria vicaria sobre su propia humanidad. Este penoso camino condujo, en el pasado, al horrible crimen nazi. Decía Hitler citado por Nussbaum:

Mi pedagogía es dura. Debemos echar a golpes lo que es débil En mis fortalezas del orden tetánico crecerá una generación joven ante la cual va a temblar el mundo. Quiero que el joven sea violento, dominante, de soportar el dolor. No debe haber nada en ellos débil ni suave. El depredador libre, espléndido, debe destellar una vez más en sus ojos (Nussbaum, 2008: 387).

En Norteamérica se encuentran manifestaciones de asco en el caso de la homosexualidad masculina, pues el hombre tiene la sensación de un peligro de contaminación. Concluye Nussbaum que resulta necesario contrarrestar las formas de vergüenza y de asco para facilitar la capacidad de realizar las actividades sociales. Con brillantez lo dice así: “para que surja la compasión es esencial vencer la omnipotencia, y para que se dé una sociedad decente es esencial una compasión extendida, dirigida a los propios ciudadanos” (Nussbaum, 2008:391).

Las ideas de Nussbaum sobre el asco, han sido rebatidas por Dan Kahan quien ha explicado cómo el asco, que es emoción selectiva, no deja de cumplir una función importante en la vida cultural por influir en su distinción y conservación. El asco desempeña la tarea de escudo de protección social.

Otro norteamericano, Leon Kass, destacado intelectual que trabaja en el área de bioética, encuentra que la repugnancia defiende ciertas relaciones sociales, como la familia, de manipulaciones científicas y políticas. La familia, para este pensador, es el ámbito natural “en el que los lazos afectivos y culturales enmarcan humanamente el proceso biológico de la reproducción para dar cabida al nacimiento de una persona con una valor intrínseco, un Yo reconocido”. (Kass citado por Lacunza, 2005: 6)

Para poder afirmar la compasión, Nussbaum empieza por reconocer que la compasión no descansa en cimientos fuertes. No sólo por depender de instituciones que crean un sentido enfermo de desigualdad en el valor humano, tal como lo afirma Rousseau, sino por surgir después del acre conflicto en el interior de la personalidad, y no tan firme como se pudiera esperar.

Para luchar contra los opuestos a la compasión que antes fueran considerados puede acudir al amor, que debe acunarse de tal forma que los niños se formen en un panorama de ayuda y consideración con los otros.

Muy cercano es el desarrollo en los primeros años de la habilidad de dolerse por una pérdida, que va aumentando el interés por los demás y el reconocimiento de la propia finitud. Resumiendo, hay una disposición pedagógica de Nussbaum primordialmente a la narrativa, y con algún énfasis a la tragedia clásica, con el fin de alentar la compasión del público al invitar a la empatía como el juicio de posibilidades parecidas. En términos generales, que por este medio se ayuda a aceptar la vida de los otros.

2. El papel de la compasión en la política

En *Paisajes del pensamiento* Nussbaum propone claramente a la compasión como la emoción con mayores posibilidades para cumplir una gran tarea en los asuntos públicos; primordialmente si la estructura estatal es liberal y democrática. Para la exposición de su pensamiento, Nussbaum se respalda en conceptos rawlsianos de liberalismo político que logra un consenso entrecruzado de muchos tipos de ciudadanos que aspiran a convivir en un sistema que les permita perseguir sus diversas concepciones del bien que sean razonables.

¿Cómo las emociones pueden desempeñarse en un sistema liberal como el descrito? La respuesta tiene que relacionarse con el interés de los gobernantes en conocer las motivaciones de sus ciudadanos, si realmente tienen interés en que perduren, si lo que proponen como concepción política es viable y, hasta qué punto,

no someten en la ejecución de sus programas a tensiones insostenibles a sus subalternos.

Si fuera necesario dar basamento al estudio de las emociones, miraríamos la vergüenza, la omnipotencia y el asco sin requerir respaldo teórico psicoanalítico, específico. Al contrario, la empatía, la compasión y el compartimiento altruista, sí son el resultado de un consenso en el cual intervienen la psicología experimental, la biología evolutiva y otras disciplinas humanísticas e interpretativas. Las ideas sobre la vergüenza, el asco, la compasión y la omnipotencia, se someten más adelante a un análisis desde perspectivas comprensivas de Agustín, Dante, Mahler, Emily Brönte y Walt Whitman. Por ejemplo, cómo podrían el amor y la compasión vencer la vergüenza y el asco.

El propósito de la investigación es ahora encontrar un sentido de compasión apropiado que facilite el establecimiento de una ética que sea base de un proceso político justo. Como la compasión puede encarnarse en la estructura de instituciones justas, no es necesario pensar que se requiera de ciudadanos compasivos. Rawls como Smith cuentan con una benevolencia moral que debe inspirar las instituciones y los principios políticos básicos.

Instituciones compasivas muestran un interés marcado en la atención y prevención de trances trágicos. La presencia de la compasión se justifica si obedece a la injusticia del gobierno, lo cual introduce una desigualdad de riquezas que hace necesaria la beneficencia de otros, decía Kant. Pensándolo bien, el problema debe solucionarse no por la virtud de los ciudadanos sino por medio de la ley adecuada.

Nussbaum es terminante en exigir que los individuos sean “compasivos que mantengan con vida y ante nuestra vista las nociones políticas esenciales”. (Nussbaum, 2008: 448). No podrán los sistemas políticos progresar, aunque posean un excelente bienestar social, si sus ciudadanos son inertes, obedientes y sumisos a la autoridad. Tienen que ser inestables, como parte de sistemas políticos, e incapaces de lograr que sus ciudadanos persigan una vida buena. Quienes desempeñan funciones cívicas tienen que poseer calificaciones especiales, por ejemplo, se requiere de jueces y jurados compasivos.

Nussbaum va abriendo más y más espacio para la compasión en la elaboración y funcionamiento de las instituciones. Esta tendencia a fomentar la compasión en instituciones e individuos se formula así:

La relación entre la compasión y las instituciones sociales es y debe ser una vía de dos direcciones: los individuos compasivos construyen instituciones que encarnan lo que imaginan; y las instituciones, a su vez, influyen en el desarrollo de la compasión en los individuos. (Nussbaum, 2008: 449).

Las instituciones están llamadas no sólo a enseñar a sus ciudadanos la responsabilidad y el interés adecuado por los demás, sino que también controlan las emociones que impiden la acción de la compasión como son la vergüenza, la envidia y el asco.

Las sociedades que adoptan en su esquema la perspectiva de la compasión trágica tienen un lema: las personas son agentes dotados de dignidad pero también son, frecuentemente, víctimas. Y no hay incompatibilidad entre ser actores y víctimas. La sociedad está uniéndose y muchas sociedades occidentales consideran a los ciudadanos como agentes o como víctimas. Es necesario el apoyo social para tratar a las personas como víctimas de los males de la vida y no como agentes capaces de luchar para superar sus infortunios.

En materia penal se presenta igualmente este punto de vista, pues cualquier simpatía mostrada hacia un delincuente por su estatus social aparece como una negación de la dignidad. Nussbaum sostiene: “que las garantías legales no erosionan la capacidad de acción: crean más bien un mareo en cuyo seno las personas, pueden desarrollarla y ejercerla”. (Nussbaum, 2008: 453)

Los norteamericanos se han acostumbrado a ver cómo el Estado defiende con firmeza la propiedad privada, sin pensar que por esa acción se vuelva a los propietarios víctimas indefensas. La tragedia clásica nos trae el caso de Filoctetes permitiéndonos ver cómo el infortunio de los otros nos puede tocar. Somos también vulnerables a las desgracias y estamos expuestos a tener reveses como los que sufren los otros.

Aparece una tendencia a considerar como seres pasivos a quienes sufren de infortunio. Realmente, como en el caso de Filoctetes, hay todavía la voluntad de ser activo en alguna cosa de la vida, lo que nos hace “admirar la dignidad con la que afronta los males que lo acucian” (Nussbaum 2008:453), y descubrir su indeclinable decisión de ser activo. Precisamente nuestra compasión se centra en esa mezcla de humanidad y desgracia. La capacidad de sentir compasión se aviva con la desgracia del semejante. “no queremos que la humanidad se malogre que se vea cruelmente zarandeada”. (Nussbaum 2008:454)

Sigue pensando en el proceso de la compasión el merecimiento o inmerecimiento de los golpes del infortunio. Se encuentra que, por más de haber culpa en hechos sancionables, existe cierto margen de lenidad al apreciar el comportamiento de quien es susceptible de compasión. Parece como si al ser indulgentes reconociéramos nuestra propia imperfección. También resulta importante pensar, como lo sugiere nuestra filósofa de la emoción, que la sociedad tiene su parte de responsabilidad en que se desarrollen los casos de infortunio y que, por tal razón, debe dar una respuesta compasiva a quien actúa en forma peligrosa y amenazante. En razón de las funciones del Estado, puede observarse una tendencia marcada a la búsqueda del bienestar mediante innumerables formas de asistencia económica. Además, el Estado extiende su acción a la defensa de muchos derechos como la libertad, la propiedad, la contratación y la asociación etc. Tenemos la convicción de la necesidad de defender la actividad humana.

Debe ser preocupación de la actividad pública lograr que los ciudadanos tengan la oportunidad de desarrollarse y florecer, si es cierto que se respeta la dignidad humana y se protege la capacidad de actuar.

Lo que Nussbaum está proponiendo es una sociedad compasiva, que es aquella “que comprende, en toda su magnitud, los daños que pueden abatirse sobre los ciudadanos más allá de lo que estos hagan; la compasión nos ofrece entonces una motivación para asegurara a todo el mundo el apoyo básico que subyace y protege la dignidad humana”. (Nussbaum, 2008: 459).

Al descubrir personas con ira y resentimientos y otras patologías causados por carencias y desatención, debemos entender la necesidad de asegurar a los niños el apoyo social y material que pide una formación con patrones de dignidad humana. Una sociedad signada por la compasión, sin embargo, no es necesariamente una sociedad justa. Podría, por ejemplo, considerar a los pobres como causantes de sus problemas y no a quienes los explotan. La compasión sí puede facilitar un núcleo ético para fomentar y facilitar el interés por los demás. Y un verdadero ajuste, en una sociedad democrática liberal y constitucional, debe hacerse sobre el acercamiento a una idea sobre el bien tal como lo conciben sus ciudadanos.

La compasión parece agotada como medio para explicar la formación de una estructura de gobierno justa, en el sistema filosófico de Nussbaum. Ella misma lo reconoce cuando afirma:

La compasión, entonces, está lejos de construir la integridad de la racionalidad pública, incluso en los casos en que está apropiadamente informada por teorías definidas que se corresponden con cada uno de sus juicios constitutivos. Pero en efecto cumple un papel valioso en muchos aspectos de la vida pública, informando la comprensión de los ciudadanos del sentido humano de muchas clases de catástrofe. (Nussbaum, 2008: 501)

3. Los límites de la compasión en la política y el enfoque de las capacidades

Si hay un terreno donde la compasión no alcanza a explicar lo que es importante para los ciudadanos de hoy en la construcción de un sistema legal, es en la determinación de lo que es para ellos urgente y valioso de los bienes externos. Aunque asuntos como los ingresos la regulación de los asuntos familiares, el cubrimiento de la salud, las “garantías constitucionales de las libertades y los derechos básicos parezcan triviales, tienen el mayor interés de los ciudadanos y su consagración no puede explicarse acudiendo solamente a la compasión.

Para Nussbaum esa concepción del bien es muy cercana a las garantías constitucionales de las libertades y los derechos básicos. Los elementos que componen ese elenco son tan importantes que la pérdida de cualquiera de ellos sería especialmente trágica.

Una buena constitución debe establecer un mínimo social básico disponible para todos los ciudadanos. La contribución de Nussbaum es la de pensar los derechos básicos

como un conjunto de capacidades, o de oportunidades de funcionamiento, en un número de ámbitos de particular importancia. En otras palabras, tal sociedad debería garantizar a todos los ciudadanos un conjunto básico de oportunidades para funcionar en ciertas esferas fundamentales de la vida humana que, con toda probabilidad, demostrarán ser importantes para cualquier cosa que la persona se proponga. (Nussbaum, 2008: 461)

Intempestivamente Nussbaum deja atrás la compasión en su análisis genético del derecho e introduce un nuevo elemento: las capacidades. Este salto de la compasión a las capacidades no aparece explicado claramente en el planteamiento de Nussbaum. No es claro cómo se pasa de la compasión a la determinación del bien que debe perseguir la democracia liberal.

La conclusión de Nussbaum es la de que toda sociedad debe, al constituirse como entidad jurídica, adoptar unos derechos básicos que son tan importantes que la pérdida de cualquiera de ellos sería especialmente trágica. Las exigencias de Nussbaum son un requisito que deben adoptar los constituyentes, mas no constituyen la explicación de la forma en que se establece el derecho y se adopta un sistema constitucional.

En las constituciones se incluyen muchos derechos, como garantías constitucionales. Algunos de ellos, de particular importancia para los ciudadanos, representan en caso de que les sean privados en su ejercicio un hecho particularmente trágico. La enumeración que hace Nussbaum de las capacidades permite establecer que ciertas calamidades son particularmente graves. Además son injustas e incorrectas. Pero las instituciones deben proveer de recursos y apoyo a los ciudadanos que sufren adversidades; de lo contrario serán tildadas de defectuosas. Algunas tragedias representan una falla institucional, como sucede cuando la libertad de prensa no puede protegerse eficazmente.

Los Estados pueden tratar de restar importancia, cuando restringen por el bien público ciertas conductas como el consumo de bienes suntuarios, el consumo de tabaco en lugares públicos, el consumo libre, etc.

El juicio de inmerecimiento igualmente está conformado por leyes e instituciones. La legislación civil, comercial y penal establecen la orbita en que ejercen los derechos subjetivos los ciudadanos e igualmente las responsabilidades que adquieren. Nuevas tendencias, sin embargo, favorecen grupos de la población que resultan perjudicados por marginamiento económico, cambios climáticos, fallas en adiestramiento, que deben mirarse como desastres que llegan desde afuera a los ciudadanos y que, por tal razón, deben excusarse.

Al margen de consideraciones morales de tipo religioso, se debe pensar que en un régimen político de democracia plural liberal, el buen funcionamiento del sistema requiere unos niveles de respeto equitativo y de interés por todos los ciudadanos independientemente de su raza, sexo, clase u origen étnico. La política pública debe comprenderse cuando actúa a favor de sectores que necesitan ser intervenidos. Este interés por el otro debe extenderse más allá de las fronteras nacionales. Para los ciudadanos de los países los seres humanos de otras latitudes no pueden ser ajenos a las consideraciones por sus afanes y sufrimientos.

Tal vez en esta conducta puede haber un vacío institucional al no hacer énfasis en que las gentes de todo el mundo cada vez son más independientes. El cambio de conducta frente a los casos de Síndrome de Down muestra cómo llega a ser de eficaz la acción de las estructuras públicas para edificar el sentimiento de compasión.

La compasión va aumentando en campos como la atención a la niñez, a los discapacitados y a los mayores. El desarrollo de la compasión va aparejado con el control de las emociones que se convierten en obstáculo a la compasión como la envidia, la vergüenza y el asco.

La envidia cada vez va siendo controlada con más eficacia cuando se comprende mejor el esquema público de la justicia. Los derechos consagrados constitucionalmente para todos, lo mismo que sus sistemas de defensa, restan vigor a la envidia.

Frente al asco, lo primero que debe asegurarse es cómo no puede ser base para construir el derecho un camino para disminuir el asco a los grupos que son objeto de ese sentimiento en formas que obvian lo que pueda parecer repugnante.

Como lo explica claramente Nussbaum:

El modo en que una sociedad se preocupa por sus miembros dependiente, sean niños, ancianos o discapacitados físicos o mentales, comunica a todos los ciudadanos una concepción relativa a la debilidad humana y a su relación con la dignidad de todas las personas (Nussbaum, 2008: 470).

La compasión va tomando cuerpo como aporte a una buena ciudadanía, lo que permite mirar la manera de enseñarla y difundirla. La campaña para mejorar el nivel de compasión en los ciudadanos no sólo debe emprenderse a nivel de los juicios correctos, sino también mediante mecanismos psicológicos fortalecer la empatía y el juicio de las posibilidades parecidas que den peso a mejorar la manera de interesarse por los demás. Naturalmente muchas de esas tareas pedagógicas deben adelantarse en el seno familiar.

El sentido de solidaridad se desarrolla mediante la instrucción en humanidades y artes, de tal forma “que los niños van aprendiendo más y más juicios correctos y se van haciendo capaces de ampliar su empatía a más personas y a más tipos de persona”. (Nussbaum, 2008: 472).

El niño desarrollará, mediante una adecuada dirección, reacciones emocionales que le permitan exponerse a relatos que lo familiaricen con las vulnerabilidades de la vida humana. Más adelante en la evolución educativa, ya los jóvenes, frente a la tragedia avanzarán en su proceso para que les sea familiar la empatía como identificación y solidaridad con el que sufre.

El lenguaje literario parece muy prometedor en permitir que las personas reconozcan a los demás en sus dificultades, a veces por pertenecer a grupos marginados u oprimidos.

Un ciudadano que sea compasivo estará en mejores condiciones para cumplir con una racionalidad política plena. Como lo asegura Nussbaum: “Supone reconocer que los artes cumplen una función política vital, aún en el caso de que su contenido no sea expresamente político, pues cultivan las habilidades imaginativas que resultan fundamentales para la vida política” (Nussbaum, 2008: 480).

Es ya general la convicción de la penetración en influjo de los medios de comunicación en las masas. Desde luego si fuera a estudiarse la manera de mejorar el nivel de compasión de los ciudadanos debería tenerse en cuenta la manera en que esos medios podrían contribuir en un propósito de ese tipo. Como ya se vio, los medios no deben marginar la difusión de las artes y humanidades que incrementan la capacidad de imaginar y de sentir empatía. Otro campo, particularmente importante en la televisión, es el de “influir sobre la empatía y el juicio de las posibilidades similares respecto a minorías y personas de otros países” (Nussbaum 2008: 480).

Los medios deben, si quieren fomentar los juicios correctos, dar a los informes sobre desastres cierto carácter de gravedad a la infelicidad que originan como proveniente de afuera de la actividad de las víctimas y resaltar cierta cercanía de ellos a nuestros intereses.

Se debe reconocer a pesar de todo que, tanto la televisión como los medios escritos, no están libres totalmente para sus decisiones de presiones del mercado y de otros intereses y que, por lo tanto, no es muy expedito el camino que les permita contribuir con programación que tenga el propósito de mejoramiento de la sensibilidad por el otro.

Los líderes políticos también son llamados por Nussbaum a cambiar sus patrones de acción que no deben sólo estar dirigidos por realidades sociales e históricas sino también por un espíritu de compasión y un despliegue imaginativo que los acerque a las existencias de los grupos que pretender liderar. Inspirándose en Walt Whitman, nuestra autora insiste en la insuficiencia de las leyes y las instituciones para amalgamar la democracia. Un espíritu poético sensible es el que permite tener “¡Ojos para penetrar en los abismos más profundos y parar abarcar el universo!”. (*En la ribera del Ontario azul* 2vv: 129-23)

Esa sensibilidad especial invocada por el poeta abre el corazón a todos los marginados, a todas las clases, edades y razas, de todas las diversidades que componen una nación. Tanto como lo fue para Whitman como lo es ahora para Nussbaum, Lincoln es el modelo ideal de un político compasivo capaz de imaginar

la vida del esclavo, conferirle la misma humanidad del opresor. También Lincoln tiene una visión misericordiosa del criminal; no juzguemos para no ser juzgados.

Otro de los aspectos de incomparable relevancia política es la planificación económica. También a este respecto Nussbaum le reconoce un valor a la compasión. Los procesos diseñados para dirigir y predecir el desarrollo económico fueron inicialmente diseñados en un marco del PNB *per capita*. Muchas críticas llevaron a considerar el desarrollo enfocado al funcionamiento humano, a la calidad de vida, buscando precisar aspectos que no alcanza a describir la económica tradicional tales como la mortalidad infantil, la oferta de la salud pública, la esperanza de vida, el acceso a la educación pública, la participación en los asuntos públicos, las relaciones de raza o de género.

El enfoque de Amartya Sen, en términos generales, es el de un desarrollo económico y del bienestar no dirigido hacia la manipulación de los recursos. Preferiblemente debe mirarse cómo esos recursos “cumplen en el fomento de las capacidades de los seres humanos para funcionar de formas significativas” (Nussbaum 2008: 487). El planteamiento de Sen se basa en determinar cómo los recursos operan en contexto del funcionamiento humano

Las ideas de Sen y Nussbaum sobre las capacidades han trascendido a los organismos transnacionales como las Naciones Unidas que ha elaborado informes sobre el bienestar subrayando la manera de lograr que los índices recojan la realidad humana y la manera en que actúan los ciudadanos mediante sus capacidades.

Nussbaum afirma que hay una estrecha relación entre los conceptos de empatía y compasión, a los cuales ha entregado mucha dedicación, y las campañas constructivas de Sen contra ciertas concepciones liberales que tienen a los recursos como el centro de atención en los campos económicos y sociales, descuidando el aspecto humano del desarrollo.

Al efectuar el cambio en los enfoques antes referidos vemos cómo “los individuos, si pretenden alcanzar un mismo nivel de capacidades para funcionar, tienen unas necesidades de recursos enormemente variadas” (Nussbaum, 2008: 487).

Con ejemplos se puede demostrar esa afirmación. Personas limitadas en sus movimientos requieren de más asistencia para moverse y actuar que una persona sana. Las mujeres embarazadas o en periodo de lactancia necesitan no sólo más tiempo para atender sus obligaciones de madre, sino mayor asistencia que una mujer que no está en esos estados. En los casos de la educación hay grupos de la población que no tienen el nivel regular de capacidad y deben requerir una más costosa educación especial para asegurarles su participación en la vida social. La información con las condiciones propuestas por la escuela del desarrollo humano deberán, como lo hace una buena novela, facilitar que se piense empáticamente en los seres humanos radicados en naciones pobres o que sufran condiciones de violencia o persecución, o se encuentren marginados en la propia nación.

El asunto es si la empatía logra promover la compasión de los no afectados. Necesitará de los juicios de gravedad, responsabilidad e interés apropiado. Lograda la compasión, la forma de reaccionar de quienes está a cargo de las intervenciones dependerá del estado de desarrollo de las concepciones “los deberes internacionales y del papel que tiene que cumplir el estado” (Nussbaum 2008:487).

Los aspectos de la compasión, como ya empezó a estudiarse, deben incluirse en la racionalidad pública, primordialmente en formación de jueces y abogados de manera que se les facilite el manejo de cuestiones de ayuda social asumiendo en casos un verdadero liderazgo compasivo.

La propuesta pedagógica de Nussbaum, en este aspecto, la resume la autora así: Los jueces deben acostumbrarse a laborar no con

una mera recolección de datos relativos a los diversos formas de vida con los que probablemente entren en contacto, sino una penetración empática en esas vidas que les permita ver el sentido humano de las cuestiones que estén en juego en ellos” (Nussbaum, 2008: 489).

De la forma en que Rawls hace el planteamiento de la razón pública, Nussbaum escoge la intervención de la Corte Suprema en defensa de la constitución. El caso que sirve para mostrar lo erróneo que resulta abordar una causa de igualdad en una forma fría, formal, descuidando el sentimiento humano fue el de *Loving vs*

Virginia. En 1958 se casaron Mildred Jeter, mujer negra, y Richard Loving, hombre blanco, en el distrito de Columbia conforme a sus leyes. Radicados en Virginia fueron procesados por no ser permitido el matrimonio interracial en ese Estado. La extraña sentencia del juez afirmaba que como Dios creó distintas razas no quería que se mezclaran. En 1966 el Tribunal Supremo de Virginia confirmó la constitucionalidad de las leyes comentadas, aduciendo que:

las dos razas padecían de forma equitativa y simétrica las desventajas de la prohibición. El largo litigio fue finalmente resuelto por la Corte Suprema, determinando que las leyes eran inconstitucionales por estar orientadas a confirmar la supremacía blanca. Ejemplo de cómo la neutralidad formal no asegura la igualdad ante la ley, desestima “el papel de las jerarquías de género y raza a la hora de impedir a los ciudadanos que la protección que reciben de las leyes tengan, en efecto el mismo valor”. (Nussbaum, 2008: 490).

La tratadista de derecho Herbert Wechster trata de formular principios que sirvan a los jueces en el terreno de la razón y no como manifestaciones de voluntad o terquedad. La neutralidad asegurada por principios exige permanecer más allá de la experiencia de las partes implicadas. La posición del jurista en el caso *Brown vs Comisión Educativa* trasluce la forma de ver los casos mediante las recomendaciones de Wechster. Las leyes del caso *Brown vs Comisión Educativa*, asignaban los recursos según las necesidades de las escuelas asegurando un tratamiento igual a todos los ciudadanos, pero conservando la discriminación. Las leyes fueron finalmente derogadas en las décadas de 1950 y 1960, pero Wechster sostenía que esas leyes no eran discriminatorias; injustos sí, por conllevar la negación de la libertad de asociación. En términos generales, mientras la ley tenga la forma verbalmente neutra no puede ser discriminatoria.

El enfoque de Nussbaum es radicalmente diferente: “entonces deberíamos demandar de jueces y jurados empatía y una compasión apropiada en tanto que ingredientes para comprender correctamente los hechos humanos que se les presentan”. (Nussbaum, 2008: 493)

Es difícil que la ley pueda contemplar todas las variaciones y vericuetos que teje la existencia humana, permitiendo cierta flexibilidad en la aplicación a los casos particulares. Esta es la razón del poder de los jueces, para que en su ejercicio sean

emotivos de la manera adecuada la aplicación de su sistema se efectúa, en gran medida, sólo en el derecho penal.

La compasión empieza a considerar que buenos jueces y jurados deben estar convencidos que todos los seres humanos son falibles y, además, que las diferencias en las conductas pueden, en parte, deberse a circunstancias sociales y personales. Esas circunstancias golpean desde afuera, como el infortunio golpea el objeto de compasión de Sófocles. En el fallo penal se traduce en atenuación de la condena después de una narración que permite conocer y destacar las circunstancias humanas del enjuiciado. El juez que asume una posición de distancia frente al enjuiciado no logra asimilar las diversas debilidades que pueden explicar las conductas delictivas.

No siempre resulta conveniente la narrativa en los juicios criminales pues puede conducir a que, al presentarse información adicional sobre la familia de la víctima, probablemente se presenten sentimientos vengativos. La narrativa debe aparecer introduciendo empatía con el objeto de facilitar el entendimiento de circunstancias específicas del delincuente.

En la forma de abordar las emociones en el derecho penal, Nussbaum acentúa los efectos negativos del asco. En causas criminales, para clarificar el homicidio y sancionarlo con pena de muerte se dice que debe ser especialmente abyecto, cruel o atroz. Claramente es tomar el asco como si fuera una reacción relevante para la valoración del castigo. En varios casos se ha aseverado, por los tribunales americanos, que esta forma de calificar se presta a una aplicación –de la justicia– en forma arbitraria y caprichosa.

Resulta plausible que se facilite a los jurados una calificación más específica de las circunstancias agravantes, como sería calificar el homicidio con felonía o tortura. Aparece claro que la emoción no es efectiva para identificar las circunstancias agravantes de asesinatos.

El asco puede en extremos convertir en monstruos abyectos a los convictos, extraerlos de los límites de nuestro universo moral. En nada pueden ser similares a las personas corrientes. El asco nos lleva a ver a las personas malvadas como asquerosas

y así los alejamos, como es conveniente, de nosotros mismos. En el proceso penal es inconveniente esta idea del monstruo:

Si los jurados piensan que el mal está hecho por monstruos que sencillamente han nacido diferentes, que son raros e inhumanos, no podrán tener pensamientos sobre ellos mismos y su propia sociedad enormemente pertinentes, no sólo para la aplicación equitativa y basada en principios de la ley, sino también para la construcción de una sociedad en la que exista el menos mal posible. (Nussbaum, 2008: 500)

El mejor ejemplo de la relación entre los sentimientos y el nacimiento del derecho es la historia de los derechos humanos. Lynn Hunt, quien ha trabajado en estos temas expresa:

Resulta difícil precisar qué son los derechos humanos porque su definición, su misma existencia dependen tanto de las emociones como de la razón. La pretensión de evidencia se basa en última instancia en un atractivo emocional; es convincente si toca la fibra sensible de toda persona. Además, estamos casi seguros de que se trata de un derecho humano cuando nos sentimos horrorizados ante su violación. (Hunt, 2009: 25).

Los derechos humanos tienen una clara orientación hacia los demás, poseen un modelo de cómo deben ser las personas y una idea de la manera moral de afrontar la valoración del bien y el mal en la comunidad. Como lo afirmaba Blackstone citado por Lynn Hunt, “los derechos del hombre acompañaban al individuo considerado como ser dotado de libre albedrío y de discernimiento para distinguir el bien del mal” (Hunt, 2009: 26)

La clave para la operación social de los derechos humanos radica en que los individuos sean capaces de establecer lazos de empatía con los demás. La igualdad no se afianza como un concepto abstracto; debe realizarse gracias a un movimiento de interiorización.

Hasta el siglo XVIII no tenía cuerpo la invención de la autonomía. La autonomía moral exigía que el individuo poseyera capacidad de razonar e independencia para decidir por sí mismo.

La empatía cumplió un papel fundamental en la conformación del derecho a la igualdad. Como “la empatía depende del reconocimiento de que los demás sienten y piensan como nosotros, de que nuestros sentimientos internos son iguales de algún

modo fundamental”. (Lynn Hunt, 2009: 28), en la empatía va envuelto un reconocimiento emocional que exalta y respalda el derecho. Tanto la empatía como la autonomía toman cuerpo en un proceso cultural. Los individuos, poco a poco, antes del siglo XVIII, fueron ganando cierta independencia de la comunidad compacta. Cierta soltura e independencia del cuerpo más un enriquecimiento de la psique propiciada por el movimiento protestante, llevaron al yo a un nuevo contenido.

Para la mitad del siglo XVIII todo un movimiento cultural cambiaba las costumbres y alentaba la “separación y el autodomínio de los cuerpos individuales, junto con la posibilidad de sentir empatía por los demás” (Hunt, 2009: 29).

El nuevo hábito cultural moldeaba los patrones de conducta haciendo que los espectáculos públicos, musicales o de teatro no fueran bochornosos y los asistentes guardaran silencio. La pintura se ocupó del ciudadano y no ya con exclusividad de motivos mitológicos y religiosos. La literatura novelesca inflamó los sentimientos, las publicaciones periódicas creaban un ambiente de familiaridad social y finalmente una reacción creciente a las torturas y los procedimientos judiciales con castigos corporales.

Expresa Lynn Hunt: “Todos estos cambios contribuyeran a crear un sentido de la separación y el autodomínio de los cuerpos individuales, junto con la posibilidad de sentir empatía por los demás” (Hunt, 2009: 29).

La discusión sobre la tortura tomó una importante manifestación entre 1700 y 1750. Montesquieu en *Del espíritu de las leyes* (1748) atacó la tortura diciendo que la voz de la naturaleza que clama mueve los sentimientos contra esa práctica. También intervinieron en la polémica Voltaire y, se destaca con prioridad, Beccaria, verdadero tratadista de los asuntos penales. El acento para sustentar los derechos naturales no se fija ya en la voluntad divina. Se centra, como lo asegura Jefferson, en los gobiernos que reciben su poder de los pueblos. Lo dijo la Declaración de Derechos de 1789: “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”.

Los cambios culturales fortalecían los nexos comunitarios entre individuos empáticos y autónomos que sobrepasaban las relaciones familiares religiosas gracias a valores universales.

Lynn Hunt para dar más alcance a su concepción del influjo de la sensibilidad en la proclamación de los derechos naturales, estudia el influjo de la novela del siglo XVIII en el espíritu de esa época.

La primera novela estudiada por la autora comentada, es *Julia* o la *Nueva Eloisa* (1761) Julia

se enamora de su preceptor, pero deja a Saint, Preux, que no tiene un centavo, para satisfacer las exigencias de su autoritario padre, que quiere que se case con Wolmar, un soldado ruso de mas edad que en una ocasión le salvó la vida. Julia no sólo supera su pasión por Saint –Preux, sino que también parece haber aprendido a quererle simplemente como amigo, poco antes de fallecer tras salvar a su pequeño hijo de morir ahogado” (Lynn Hunt, 2009: 35).

Los ciudadanos del siglo XVIII se iban familiarizando con los sentimientos de la gente situada más allá de sus familiares cercanos, de sus parroquianos. Las novelas tendían hilos de empatía gracias a compartir sentimientos apasionados de la narración. En esa forma se acostumbraron a ver a los otros como seres iguales con las mismas emociones.

Otra novela, *Pamela*, de Samuel Richardson, publicada en 1740 y del género epistolar, produjo en Europa una verdadera conmoción sentimental. *Pamela* describe la resistencia de Pamela a las insinuaciones del señor B., su patrón, como si se tratase de personas reales en lugar de personajes de ficción.

En una de las cartas iniciales Pamela narra a su madre:

– Sí señor,– le dije –el daño más grande del mundo: me habéis enseñado a olvidarme de mí misma y de los que me corresponde, y habéis acortando la distancia que la fortuna había puesto entre nosotros, al rebajaros vos tomándonos estas libertades con una pobre sirvienta”. (Citado por Hunt, 2009: 43).

La extensión y periodicidad de la publicación de la novela producía en el lector no sólo el seguimiento de la trama sino también la apreciación de la maduración de la personalidad.

Una segunda novela de Richardson en 1747 llevó el género novelesco al *súmmum* de la reverberación sentimental, *Clarissa* fue calificada por Rousseau como que “nadie ha escrito jamás, en ninguna lengua, una novela. Igual que Clarissa, ni siquiera una que se le aproxime”. (Hunt, 2009: 47).

La trama de la obra parece sencilla:

Clarissa se fuga con el libertino Lovelace para escapar del odioso pretendiente elegido por su propia familia. Luego tiene que defenderse de Lovelace, que acaba violándola después de drogarla. A pesar de que Lovelace se arrepiente y se ofrece a casarse con ella, y a pesar de los que Clarissa siente por él, la muchacha muere, con el corazón partido por el ataque de Lovelace a su virtud y su sentido del yo. (Hunt, 2009:46).

Para un gran protagonista del desarrollo de los derechos humanos y de las instituciones democráticas, Jefferson la novela nos mueve a realizar actos de caridad y gratitud, a desechar las malas acciones o la conducta sancionable.

La conclusión de Lynn Hunt sobre el efecto de la novela en la formación de una atmósfera propicio al desarrollo de los derechos humanos, es decidida:

Los lectores aprendían a valorar la intensidad emocional de los corrientes y la capacidad que tenían personas como ellas para crear por sí solas un mundo moral. Los derechos humanos brotaron de los que habían sembrado estos sentimientos. Los derechos humanos sólo podían florecer cuando las personas aprendieron a pensar en los demás como sus iguales, como sus semejantes de algún modo fundamentales. Aprendieron esta igualdad, al menos en parte, experimentando la identificación con personajes corrientes que parecían dramáticamente presentes y conocidos, aunque en esencia fueran ficticios. (Hunt, 2009: 58).

El fenómeno cultural de la empatía y de la compasión jalonaron la extensión de la igualdad a terrenos como los derechos de la mujer, de las razas y de las religiones. El divorcio establecido en la Revolución Francesa y en Norteamérica, después de la independencia, aseguró a la mujer unas condiciones de igualdad. El divorcio legal garantizaba la libertad de afecto. La búsqueda de la felicidad que la Declaración de independencia hizo famosa debía incluir el derecho al divorcio, dado

que el fin del matrimonio es la propagación y la felicidad. El derecho a buscar la felicidad por tanto, exigía el divorcio”. (Hunt, 2009: 64).

Otro campo en el cual la “compasión” ejerció un papel protagónico en la gestación de los derechos humanos fue en la abolición de la tortura. En el año de 1762 la justicia francesa condenó a Jean Calas a morir descoyuntado en la rueda por el cargo de haber asesinado a su hijo para evitar que éste se hiciera católico.

Voltaire se ocupó del asunto y provocó un gran escándalo. En principio atacó, mencionando los derechos humanos, no tanto la tortura misma como la intolerancia religiosa: “No se entiende cómo, siguiendo ese principio (el derecho humano), un hombre podría decir a otro: “Cree lo que creo yo y no lo que tú puedas creer, o perecerás””. (Citado por Hunt, 2009: 72). Pero Voltaire terminó atacando el sistema de la justicia en el orden penal.

En Prusia, en Suecia, en Austria, en Bohemia, antes de 1780 se había ya abolido la tortura judicial. Para fines del siglo XVIII la opinión pública exigía que se terminara con la tortura judicial y las humillaciones a los condenados. Como lo sintetizó Hunt:

La tortura desapareció porque el marco tradicional del dolor y la individualidad se deshizo y, poco a poco, dio paso a un nuevo marco en el que los individuos eran dueños, de sus cuerpos, tenían derecho a su independencia y a la inviolabilidad corporal, y reconocían en otras personas las mismas pasiones, sentimientos y compasión que ellos mismos albergaban. (Hunt, 2009, 113).

En el capítulo se estudió el efecto de las emociones en el progreso de la formación y ejercicio del derecho. Cómo con la compasión se afianza la construcción social. Señalamos incluso, adicionando a los estudios de Nussbaum, cómo la compasión ayuda a explicar la gestación de los derechos humanos. Esperamos en el próximo capítulo abrir espacio para utilizar las emociones en su desempeño de construcción institucional.

Segunda parte
Las emociones y las instituciones democráticas
Una crítica a las propuestas de Martha Nussbaum

Capítulo tercero

Las emociones y la construcción de las instituciones democráticas

El énfasis en el estudio de las emociones realizado por Nussbaum es el de exponer los contenidos de la mente y los procesos que en ella se realizan en contacto con los otros hombres, primordialmente en el aspecto personal. La parte fundamental es de orden subjetivo, y la emoción, como sus influjos subjetivos exteriores en los asuntos públicos, no tiene tanto detalle y alcance en la tarea filosófica de Nussbaum.

En las disquisiciones del papel de las emociones en el terreno público, la filósofa americana escoge como eje primordial la compasión. En *Paisajes del pensamiento* ella explora campos en los cuales la compasión tiene un desempeño importante en la formación de un ciudadano con empatía frente a sus congéneres. Por el camino de la razón pública en sentido rawlsiano se busca cómo la compasión puede abrir campos donde sean más amables las decisiones ciudadanas. Pero tal vez la atención más productiva en el terreno de la aplicación de la compasión a los temas públicos se efectuó en el campo del derecho penal al aplicar, los jueces y jurados, la ley valorando las conductas de los enjuiciados y las circunstancias sociales y económicas que ordenaron su formación.

Los esfuerzos de aplicar la compasión al terreno político no llegan a resultar muy útiles en explicar cómo nacen las instituciones públicas y el derecho y, tampoco, cómo se desarrollan siguiendo el paso de grandes acontecimientos no exentos de influjos emocionales, no siempre de compasión. Del abanico de las emociones podemos extraer algunas de ellas con fuerte desempeño en la construcción institucional y jurídica diferentes a la compasión. El objetivo del presente capítulo es explorar, más allá de la propuesta de Nussbaum, el papel de distintas emociones en la construcción de las instituciones democráticas. Por eso, en la sección 1 presentamos

algunas emociones distintas de la compasión que son constitutivas del derecho, y, en la segunda sección, ilustramos cómo históricamente, en efecto, son estas distintas emociones las que explican el surgimiento de las instituciones democráticas.

1. Alternativas a la compasión como emoción constitutiva del derecho

El miedo es una emoción con largo historial. Para empezar tuvo una participación destacada en el hecho de que tengamos dioses y temamos la muerte. El miedo refleja la vulnerabilidad humana y es ambivalente: por un lado sugiere un sentido negativo y de tal manera el hombre aparece turbado en un horizonte oscuro de pesar y tristeza, del cual es difícil encontrar un escape. La naturaleza humana suministra, a pesar todo, un esfuerzo para sobreponerse a los peligros y contingencias. Es el aspecto positivo y constructivo del miedo.

En ocasiones el temor es provocado por suposiciones y creencias que no tienen asidero real. Se trata de una emoción factible de desactivar por medio de nuestra actividad crítica capaz de precisar la realidad.

Aristóteles en la *Retórica* señalaba la manera de utilizar el miedo como recurso oratorio para mover a los oyentes hacia el valor “que es la esperanza acompañada de la imaginación de que están cerca las cosas salvadoras y de que las cosas temibles o no existen o están lejos” (Aristóteles, 1999: 150)

Aristóteles encontró cómo la política es un juicio que se hace permanentemente. La opinión pública aprueba o desaprueba la acción política diaria de los gobernantes, escoge propuestas, metas y proyectos. Los gobernantes tienen que valerse de emociones para mover a los gobernados hacia objetivos prácticos, de ahí la importancia de emociones como el temor en el accionar político.

Para Aristóteles, el ejercicio de la política se realizaba en el ágora. Los procesos de formación de las leyes y las grandes decisiones se ventilaban en público, con los ciudadanos, constituyendo un procedimiento esencialmente retórico. Hoy, sin embargo, los gobernantes, utilizando los medios de comunicación masiva, deben usar los consejos de Aristóteles presentando los asuntos de tal manera que despierten los

sentimientos del pueblo para obtener sus consentimientos y apoyos, y para lograr los movimientos que produzcan propósitos de Estado o supra estatales.

Un consejo de Aristóteles que no parece seguirse en nuestra época por quienes dirigen los asuntos públicos recomienda: “De que los oradores sean dignos de crédito se señalan, pues, tres causas: porque tres son las causas que nos mueven a creer aparte de las demostraciones. Son estas tres la prudencia, la virtud y la benevolencia”. (Aristóteles, 1999: 138)

Hobbes utilizó en forma clara el temor como explicación del nacimiento del derecho y del Estado. La lucha sin cuartel del hombre contra el hombre aparece así descrita:

Y por tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa sin que ambos puedan gozar al mismo tiempo de ella, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces solo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse y subyugarse. (Hobbes, *Leviatán*: XIII).

Aunque puede resultar exagerado el panorama de una lucha de todos contra todos, pues la antropología hoy sostiene que de las manadas heredadas de los mamíferos salieron las primeras comunidades que facilitaban el entendimiento y colaboración entre sus miembros, sí es comprensible que en los primeros tiempos los humanos debieran sobrevivir en un ambiente de peligro:

Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte, el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlos por su industria, y la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo. Estos artículos son aquellos que en otro sentido se llaman leyes de la naturaleza. (Hobbes, *Leviatán*: 13).

El derecho, que nace como acuerdo, es de hecho una limitación consentida de la libertad para conseguir la paz y alejar constantes peligros que conllevan el combate permanente. La gran paradoja se configura porque el poder naciente domina y origina temor para imponerse. El miedo se instaura con el derecho que es coercitivo. El miedo es una emoción peculiar por cuanto a pesar de ser negativa, conlleva una semilla de acción, predispone a actuar. La incertidumbre que impulsa al miedo pone

de presente al ser humano, su vulnerabilidad, que necesita ser superada como escape al estado de debilidad y de indefensión.

La incertidumbre aviva el aspecto cognitivo. Queremos, a toda costa, huir del peligro, lo que nos hace explorar posibilidades y valorar alternativas. De ese afán de conocer surge una luz que se convierte en esperanza. Ella mueve al coraje para la responsabilidad.

Hay una decisión, un compromiso que abre el horizonte. Decía Aristóteles:

Puesto que con esto queda ya claro lo que se refiere al temor y a las cosas temibles, y al estado de ánimo de todos y cada uno de los que temen, también resulta evidente de ello qué es lo valeroso, y en qué cosas se dan a conocer los valientes, y qué disposición de ánimo suponen los valerosos; porque el valor es lo contrario del temor y lo que mueve a la intrepidez es lo contrario de lo temible; de manera que valor es la esperanza acompañada de la imaginación de que están cerca de las cosas salvadoras y de que las cosas temibles o no existen o están lejos. (Aristóteles, 1999: 129-130)

Al encontrar esta unión de miedo y esperanza, las comunidades ven configurarse la posibilidad de cooperar y realizar acuerdos. Cantidad de indicios nos muestran que primero nace el derecho como resultado de acuerdos y mucho más tarde, mediante el contrato social, se estructuran los Estados. Este es el orden, por ejemplo, que propone Kant en *La metafísica de las costumbres*.

Para Kant, primero nace el derecho privado como una manera de asegurar la propiedad de algo. Vimos cómo el temor da origen a la esperanza que, en este caso, es el derecho asegurado por la cooperación.

Así lo piensa Kant:

Si yo declaro (de palabra o de hecho): quiero que algo exterior sea mío, declaro que cualquier otro está obligado a abstenerse del objeto de mi arbitrio, obligación que nadie tendría sin este acto jurídico mío. Pero en esta pretensión radica a la vez el reconocimiento de estar obligado recíprocamente con cualquier otro a una abstención pareja, en lo que respecta a lo suyo exterior; porque la obligación procede aquí de una regla universal de la relación jurídica exterior. Por tanto, no estoy obligado a respetar lo suyo exterior de otro, si no me garantiza también cualquier otro por su parte que se comportará con respecto a lo mío según el mismo principio.” (Kant, 2008: 69)

La formación del derecho privado facilitará la designación de personas o entidades que juzguen; impartiendo justicia se instaura el derecho público. El espíritu

de colaboración no hace extraño que algún día se llegue a un contrato originario – contrato social- que establecerá el Estado. Así describe el proceso Kant:

El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado – aunque, propiamente hablando, sólo la idea de este que es la única por la que puede pensarse su legalidad – es el contrato originario, según el cual todos (omnes et singuli) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (Universi); y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra en la dependencia legal; es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora. (Kant, 2008: 146)

El odio se ha tenido como una emoción negativa que puede acarrear consecuencias destructivas, que en muchos casos lleva al sujeto a realizar actividades irracionales que, inclusive, destruyen objetivos de una vida ordenada.

Sin embargo, en ocasiones las emociones juegan un papel importante en establecer estrategias más o menos duraderas que favorecen al sujeto. En esta clase de emociones, el odio suele generar patrones racionales de formación de creencias y acciones. Gustavo Ortiz Millán, citado por Daniel González, define al odio, como

una actitud de agentes que, fundada o infortunadamente, se considera que poseen rasgos, personales o morales en esencia negativos, o que de algún modo presentar una amenazada potencial o real para los valores e intereses defendidos por el sujeto que odia a para su existencia misma. (Gonzalez, 2009: 115).

El odio, entonces, adquiere rasgos racionales por su contenido cognitivo y sus alcances prácticos. El contenido cognitivo puede esparcirse pues nos permite percibir más detalladamente el carácter de nuestro contrincante, determinar las estrategias y posibles movimientos que puedan afectarnos o los movimientos que por estas predicciones nos facilitan debilitarlo, dañarlo, perjudicializarlo o, en última instancia, destruirlo.

En el terreno práctico el odio nos lleva a ser más diligentes, de tal manera que podamos adoptar patrones de conducta que permitan asegurarnos que seamos

superiores a nuestros contrincantes. Nos vemos obligados a vivir preparados para la confrontación.

En los largos procesos históricos que crearon las instituciones democráticas inglesas, el odio de las casas reales gobernantes contra los insubordinados y, a su vez, de los grupos de población o clases sociales, que en apoyo de sus dirigentes aprendieron a odiar a sus reyes, fueron combustible de muchos conflictos prolongados y de incontables cuotas de sacrificio. Al fin muchas de esas luchas llevaron como armisticios o treguas a la creación de instituciones jurídicas que perdurarían.

Lo primero que podemos aclarar sobre la ira es su carácter de emoción básica, es su relación neuro-hormonal-muscular de acuerdo con la fisiología y biología actuales, que la convierten en común a la humanidad. La ira se transparenta en una expresión facial en la cual se frunce el ceño y se aprietan las mandíbulas. Se presenta enrojecimiento de la cara, aceleramiento del corazón, sudor, etc.

La ira no es solamente automatismo corporal. Tiene pensamientos persistentes como las acciones a largo alcancen, que le da altura cognitivo. Solomon caracteriza la ira como

un fenómeno cognitivo y valorativamente rico, no sólo un estado o suceso momentáneo, sino un complejo proceso que se desarrolla a lo largo del tiempo y puede prolongarse mucho. Implica necesariamente sentimiento y juicio además de fisiología, y a veces, especialmente tras un breve lapso de tiempo, puede haber poca respuesta fisiológica distintiva. (Solomon, 2007: 35).

La ira, cuando se afina en el tiempo, se transforma en una estructura permanentemente de nuestra vida; traída desde una trastienda de la memoria sigue disponible para influir en nuestro comportamiento.

La ira empieza a interesarnos, como partícipe en la conducta que adoptamos con nuestros semejantes, cuando resaltamos que ella es una forma de interacción con los otros, o una participante en una situación o tarea que nos compromete o, en términos más generales, que nos facilita el modo de situarnos en el mundo.

La ira empieza “con algún fracaso o humillación personal, a causa de una ofensa, insulto o desaire”. (Solomon, 2007: 45). Pero como la ira es una emoción enjuiciadora, quien tiene ira asume el papel de juez perentorio, sin defensa, y desde luego, raramente justo. Tiene un fondo psicológico, pues, al ubicarnos como jueces, encontramos una compensación a la agresión por colocarnos en posición superior. Aunque la ira ha sido combatida por las religiones y por muchos filósofos, Solomon resalta que “la ira puede ser a menudo una respuesta razonable y racional a la adversidad”. (Solomon, 2007: 46). Antes se había empezado a considerar cómo la ira representaba un modo de involucrarnos en el mundo, característica que nos lleva a pensar ahora que debemos retomar la ira en su proceso constitutivo.

Lo primero que debe recordarse es cómo nos enfadamos con alguien, por algo”. La ira, en su marco de acción dado, ¿marcha hacia un buen fin, su objeto es el adecuado, se justifica ante las circunstancias en que nace?. Aclarar esos interrogantes nos permite ratificar que la ira es racional y razonable.

A más de esa calificación, si la ira es una estrategia, deseamos investigar si cumple una función de ayuda a nuestro fines últimos. Aquí es donde la emoción empieza a mostrar su importancia en la conducta política y, por qué no, en la construcción institucional. Solomon comenta:

En la evolución de la cooperación, según el modelo ya clásico de Robert Axelrad (1985), la posición a hacer sacrificio por el grupo y a trabajar juntos (y todas esas otras cosas “buenas” que alabamos en nuestro congéneres humanos), sino también la inclinación a sentirse ultrajado y a castigar. (Solomon, 2007: 48).

En los procesos históricos se presentan reflujos que amenazan con lo que se ha conquistado por la sociedad después de grandes luchas. La ira que tendrá connotaciones a escala individual, según las ofensas, se irá extendiendo como un rumor social hasta volverse una fuerza de toda una comunidad capaz de dirigir la historia, con sangre y sacrificio, hasta obtener objetivos concretos.

En la consideración de las emociones y su papel en la política, resta mirar la esperanza que ofrece un panorama de proyección, que resulta de tanta importancia en la vida pública. Los gobernantes se sustentan más en las esperanzas que en las

realidades. Así mismo, las alternativas en el poder se respaldan más en las esperanzas que contagian a sus seguidores de un ánimo de mejoramiento. Nussbaum la define: “Incluso en la esperanza, en la cual nos concentramos en las perspectivas halagüeñas, el contenido de la emoción es que existen unas perspectivas prometedoras sólidas; y que eso es verdadero o falso ahora mismo”. (Nussbaum, 2008: 71).

Pero quien llevó más allá de lo usual el alcance de la esperanza fue Ernst Bloch. Como las emociones que implican expectativas, la esperanza mira a un futuro auténtico, el todavía no, lo que objetivamente no ha acontecido aún. Continúa Bloch:

Es, por eso, el más humano de todos los movimientos del ánimo y sólo accesible a los hombres, y está, a la vez, referido al más amplio y al más lúcido de los horizontes. La esperanza se corresponde a aquel apetito en el ánimo que el sujeto no sólo posee sino en el que él consiste esencialmente, como ser insatisfecho. (Bloch, 2004: 104-105).

En la esperanza existe una especie de sueño diurno que vuelve al hombre fuerte ante los avatares de la vida, cuando se está en persecución del adelanto y los horizontes que en tal forma se abren.

La esperanza madura, explora en la imaginación, traza rutas, se imagina obstáculos, se anticipa en cómo superarlos. Cuando la razón desempeña su papel, dice Bloch, la esperanza, “ese peculiar afecto de espera en el sueño hacia delante, no aparece ya tan sólo como un mero movimiento circunstancial del ánimo, sino consiente, sabida, como función utópica”. (Bloch, 2004: 181).

Tenemos que la esperanza se ha convertido en un importante instrumento para el cambio político e institucional cuando da paso a la utopía- La utopía tal como concibe Bloch, no es aquella sin posible realización. Es más aterrizada y así la explica:

El punto de contacto entre el sueño y la vida, sin el cual el sueño no es más que utopía abstracta y la vida sólo trivialidad – se halla en la capacidad utópica reintegrada a su verdadera dimensión, la cual se halla siempre vinculada a lo real-posible (Bloch, 2004: 183)

2. Una mirada histórica al papel de las emociones en la construcción de las instituciones democráticas

Para entender la manera en que las emociones actúan debemos empezar por reconocer que forman parte de la actividad humana. Los últimos estudios de la emoción le han dado tanta importancia que, parece, ocultan otros aspectos de la actuación del hombre. Al mirar el papel de la emoción en lo político debemos precisar las relaciones que tiene ella con la acción, sobre todo en la construcción institucional, que es un proceso generalmente largo, interactuado por comunidades enteras comprometidas con un fin previamente establecido. En la acción colectiva se sale de la emoción del sujeto aislado.

Una manera de plantear la relación de la emoción y la acción es propuesta por Daniel González en el libro *Emociones, responsabilidad y derecho*. Muchas emociones se activan después de evaluarse un evento por su capacidad de satisfacer o frustrar “un deseo o una preferencia, en último término vinculado con el bienestar del sujeto o de sus allegados” (González, 2009: 92). Estos deseos son denominados deseos previos a la emoción, ésta puede determinar otra clase de deseos que se denominan derivados.

Como ejemplos de los deseos derivados de la emoción pueden señalarse: la persona que tiene miedo siente el impulso de huir; quien está invadido por un sentimiento de vergüenza no ve otra salida que la de ocultarse; algunos con remordimiento por malas acciones quieren resarcir el daño.

La emoción genera unos deseos derivados pero ellos no se convierten necesariamente en acciones, pues hay una fase en el proceso que pide la indicación de cómo satisfacerlos y esa condición la dan las creencias presentes en la emoción. En éste punto se determina, ahora sí, una intención de actuar.

El deseo se ha decantado y la acción asoma en la intención. Además hay ya un estado de resuelto donde no se dan razones en contra. Es la manifestación de la voluntad que ve inmediata la actuación. Pero la acción mediada por las emociones nos puede abrir un campo de investigación histórica. Ciertas emociones facilitan el eslabonamiento de sujetos en una acción colectiva. No es propiamente una reacción de masas que ya Freud había estudiado. Tiene un aspecto cognitivo, el fenómeno, que probablemente proviene de la emoción y que hace más consciente la decisión y el

compromiso que el fenómeno de masas. Ese compromiso por el cual me uno a una causa común tiene que ver con el análisis existencial, primordialmente sartriano de renunciar a ser totalmente libre para comprometerme con otros en la búsqueda de un objetivo. Es una forma de colaboración que ha desempeñado un papel protagónico en la historia. La acción se prolonga en el tiempo más allá de la fugaz vida del sujeto, pasa a los herederos, y así hasta que se fija en la legalidad convirtiéndose en verdadera gesta.

Las emociones en esos procesos siguen apareciendo y cumpliendo importantes desempeños. Pero en su papel de permanecer y dar continuidad a la acción hay una emoción, con particular desempeño referida, y es la esperanza que, como antes quedó aclarado, se empieza a volver acción cuando da paso a la formalización de la utopía. Ya la utopía está inmersa en la acción política y la próxima etapa del proceso de la acción será la ideología. Vale la pena anotar que el concepto de ideología, tan combatido por Marx en cuanto explicación del dominio de clases, en algunos posmarxistas, como Althusser y Habermas, se ha replanteado el asunto de la ideología. Para Habermas es superado el problema de la ideología mediante la utilización del discurso.

Nos interesan las ideas de Althusser sobre la ideología porque nos dan luz sobre cómo la ideología no sólo permite el proceso de convertir la teoría en praxis, es decir en derecho e instituciones, sino que vuelve subjetivo para el individuo un mundo que la ideología materializa. Hay una inercia que se crea por medio de la ideología y que trata de dar estabilidad política a lo que se establece.

Para Althusser “ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada” (Althusser, 1967: 191)

El filósofo marxista Francés que comentamos destaca el volar de la ideología diciendo que “constituye una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades. Por lo demás, solamente la existencia y el reconocimiento de su necesidad puede permitir actuar sobre la ideología y trasformarla en instrumento de acción y reflexiva sobre la historia.” (Althusser, 1967: 193).

En esta forma se miran las conexiones de las emociones con la acción, destacándose cómo influyen en la maduración y desempeño de las instituciones a través de la acción política que activan. Si queremos escudriñar cómo las emociones se fijan en las instituciones jurídicas tenemos un ejemplo en la Carta Magna. Describiendo las circunstancias históricas en que ese instrumento legal se gestó, y calificando la importancia que llegó a tomar en el desarrollo de las libertades, dice Churchill:

Además, cuando se haga toda la cuenta, se vería que la nación británica y el mundo de habla inglés debe mucho más a los vicios de Juan que a los fatigas de soberanos virtuosos; pues la unión de muchas fuerzas contra él lo que estableció la más famosa piedra miliar de nuestros derechos y libertad. (Churchill, 1985: 211).

El Rey Juan, de la estirpe de los Corazón de León, no estuvo en condiciones de conservar su heredad. Perdió de unas del rey Felipe de Francia las posesiones inglesas de Normandía. La guerra en el continente había sangrado el fisco Inglés, y la necesidad de recordar el escudaje agitó el descontento entre los varones. Como además la sociedad inglesa tenía un amplio desarrollo, las distintas clases se sentían fortalecidas en la defensa de sus intereses.

En rey Juan, con ocasión del nombramiento del arzobispo de Cartorbery, entró en grave conflicto con el Papa Inocencio III; por demás estadista y diplomático solvente, que por tanto no era enemigo fácil. El rey inició una intensa actividad de rapiña apoderándose de las tierras de la iglesia y persiguiendo el Clero. El Papa contestó el golpe declarando a Inglaterra bajo interdicto.

Describiendo en épocas de fe el alcance de la sanción romana dice, no sin ironía inglesa, Churchill:

Por más de seis años callaron las campanas, se cerrarán las puertas de las iglesias ante los devotos, había que enterrar a los muertos en tierra no consagrada y sin la extremaunción. Muchos súbditos de Juan o sus seres queridos se condenaron así, por esa sola razón. (Churchill tI, 1958: 216).

La piratería real amplió las arcas reales con los botines eclesiásticos, y el Papa Inocencio III se vio obligado a decretar la excomunión.

Las consecuencias no se hicieron esperar, pues el Papa, en fuerte alianza con el rey francés prepara una invasión a la cual el tormentoso Juan no quiso someterse. Claudicó ante el Papa y se sometió en autoridad. El episcopado inglés no se encontró en las nuevas circunstancias a su amaño, pues no estaba acostumbrado a matar fuerte sujeción a Roma. Se vieron llevados a unirse a los barones contra la autoridad real. Había toda una clase con la inteligencia y la decisión para frenar el despotismo arbitrario del Rey. No podía mirarse hacia el futuro ordenando las cosas con una voluntad real caótica, intransigente, o aún la perversión por un tirano o un loco.

La rebelión de los barones, acompañada y respaldada por la iglesia local, tuvo una motivación manifiesta en el temor de perder prebendas y viejos derechos ganados en el medioevo y que de realizarse la intención real originaría no sólo una crucial pérdida económica, sino también una disminución del poder político y de influencia pública de ambas instituciones.

Bajo la presión de las armas Juan sin tierra, realizó sin última claudicación en Runnymede gran prado cerca de Nisdsa el 15 de junio de 1215, para contento de los barones y agradecimiento de quienes históricamente han creído en el valor de la ley.

Como lo definió Churchill:

Al asegurar su propia situación, los barones de Runnymede establecía en realidad los derechos de toda la clase terrateniente, grande y pequeña: el simple caballero dueño de ochenta hectáreas, el ganadero o el hidalgo campesino con veinticuatro. Y hoy pruebas de que su acción se entendió de ese modo en todo el país. (Churchill, 1958: 221)

Lo básico y decisivo para el inglés del siglo XIII era establecer el principio de que en un país la ley estaba por encima del Rey. El poder de la corona deja de ser absoluto. El nacimiento del derecho es el triunfo del ciudadano en defensa de sus propiedades y con ello ganando la estabilidad de su familia. Las reglas de juego estables para el ciudadano permiten definir los proyectos de vida. Una inestable condición por el capricho del gobernante no permite una vida buena.

En las luchas memorables de los ciudadanos contra el despotismo se trasparenta el temor y la ira por derechos conculcados. El temor o la ira llevan a la acción de quienes sufren por la pérdida o el peligro de perder lo propio.

En la Carta Magna de 1215 los barones lograron poner coto a la voluntad despótica del soberano que imponía gravámenes exagerados violando viejos derechos. Pero lograron mucho más en dar sistemas de leyes y normas que daban estabilidad a la nación. Las emociones pusieron en marcha luchas que aseguraran un mejor mundo para los gobernados.

Y es interesante destacar que las emociones eran compartidas por los barones y una clase media creciente de comerciantes y pequeños propietarios. Las emociones compartidas demuestran; por la suma de fuerzas y voluntades individuales, su eficiencia histórica. Primero aparece la emoción que hemos visto: el temor como unas de las eficaces en el proceso de gestación de masas de revoluciones institucionales que dan paso a la creación de normas jurídicas esenciales y duraderas. Después de sus primeras concreciones las emociones dan paso a procesos de decisión y proyectos que comprometen a los grupos sociales a dar continuidad a la lucha. La emoción, que ya es colectiva, se da a paso a una acción y a un compromiso que dura en el tiempo.

El proceso iniciado en la Carta Magna no era, para la nación inglesa, un hecho que pudiera dejarse inconcluso, que su fuerza de inercia se perdiera sin dejarse madurar la potencia que llevaba en la gestación de nuevos sistemas más populares de gobierno.

Grupos de reforma logran concreciones importantes en las provisiones de Oxford en 1258. Un año después en las provisiones de Westminster los barones jalonaban el proceso. Simón de Montfort, en principio, encabezó la rebelión contra los intentos de restablecer el poder real. Enrique III y su hijo Eduardo, que se sintieran fortalecidos por la paz con los franceses, intentaron revertir el proceso de control a la omnipotencia real, pero encontraron la férrea decisión de Montfort que no sólo defendió lo ya ganado, sino que empezó una nueva campaña, esta vez contra los

barones que habiendo extendido su poder en un gran movimiento nacional se habían olvidado de sus aliados de las clases medias.

Para 1261 el Rey Enrique había conseguido que el Papa lo liberara de su juramento de aceptar las provisiones de Oxford y Westminster, que representaban las conquistas jurídicas de los súbditos contra la voluntad real. De nuevo la emoción de ira por perder lo ganado llevó a la unión del partido varonil a la causa de Montfort.

Las armas se desenfundaron y la sagacidad de Montfort venció al Rey Enrique y a su hijo Eduardo a quienes obligó a suscribir un tratado para someterse a los controles que se creían indispensables.

Como aclara Churchill:

Se veía con el rey en las manos capaz de emplear la autoridad de la corona para fiscalizar a los barones y crear el sistema político mucho más amplio y mejor que, lo buscara él o no, habría seguido automáticamente a su éxito. Así gobernó el país, con el débil rey y el altivo príncipe Eduardo prisioneros.” (Churchill, 1958: 238).

Montfort gobernaba con un consejo que fiscalizaba los gastos y nombraba a los funcionarios. Pero su esperanza estaba en un parlamento que convocó para el año 1265. La Revolución Inglesa seguía su marcha encarnada en Simón de Montfort que, aunque buscaba encontrar su legitimación a través del primer parlamento, estableció una nueva institución donde la noción podía expresarse y dar la aprobación a las nuevas leyes o provisiones. En esa nueva institución se encarnaban las ilusiones de las clases que ahora luchaban por sus derechos políticos y su propia supervivencia. Seguía el compromiso del pueblo en asegurar sus derechos en la dirección de la cosa pública.

La clase media Inglesa se había estructurado y, apoyada en Montfort, se constituía ahora en una amenaza a los “privilegios de casta mucho más penetrante y mejor apuntalada que el mal gobierno de un Juan o las complicaciones exteriores de un Enrique III.” (Churchill, 1958: 238).

El príncipe Eduardo, con su habilidad política, se alió contra Montfort con los barones prometiéndoles mantener las cartas que consagraban sus derechos, remediar las quejas y expulsar a los extranjeros.

Las hostilidades se reinician y la coalición derrota finalmente a Montfort en la batalla de Evesham, donde muere el gran adalid popular. Lejos de haberse conformado en balde el gran movimiento popular de Montfort, éste prosperó. El parlamento seguirá su desarrollo. Como describe con gran brillo Churchill:

Montfort encendió una hoguera que nunca había de extinguirse en la historia inglesa. Ya en 1267 el estatuto de Malborough puso nuevamente en vigor dos principales provisiones de Westminster. No menos importante fue su influencia sobre el sobrino Eduardo, el nuevo rey, que hubo de servirse profundamente de las ideas del hombre a quien dio muerte. De ese modo los propósitos de Montfort sobrevivieron tanto al campo de batalla de Evesham como a la reacción que le sucedió, y en Eduardo I el gran Conde tuvo a sus verdaderos herederos. (Churchill tI, 1558: 242).

Estos episodios históricos nos sirven para destacar en forma ejemplar el desempeño de la emoción de la esperanza en la construcción de las instituciones jurídicas. La forma en la cual el pueblo se crea la ilusión de mejores tiempos por venir en los cuales podrá controlar mejor la voluntad, a veces descaminada de los reyes y, por qué no, de su ingerencia en la toma de decisiones que pueden comprometer su bienestar.

Jacobo II, Rey de Inglaterra entre 1685 y 1688, después de contraer unas segundas nupcias con María de Módena, empezó a mostrar simpatías con el catolicismo y al efecto tomó varias medidas convenientes a los practicantes de tal credo, como la de dispensar a su súbditos de tener que recibir los sacramentos de acuerdo al ritual anglicano.

En el pueblo se fue extendiendo la idea de la posibilidad de un rey católico, de la conducta real inapropiada de excusar del cumplimiento de leyes del Parlamento y del interés del monarca en implantar un ejército permanente. El Rey Jacobo decidió continuar con la campaña y empezó a irritar más la cuestión religiosa encerrando a siete de los más destacados obispos por su renuencia a cooperar con las decisiones reales y por afirmar que consideraban la declaración como ilegal por no estar confirmada por el Parlamento. Al absolverlos el pueblo celebró la victoria como un triunfo del derecho y la libertad. De nuevo se tensaron las cuerdas emocionales del pueblo en defensa de las prerrogativas de su Parlamento y de su religión. La larga

lucha se renovaba contra el intento de omnipotencia monárquica. Las fuerzas parlamentarias, con el apoyo popular, llamaron a Guillermo de Orange, esposo de María, la hija mayor de Jacobo, para hacerse cargo del trono. El 1688 desembarcó con un poderoso ejército, no quedando más al Rey Jacobo que huir ante una conspiración orquestada por la clase política Inglesa que desintegró con deserciones, el gran ejército que el rey había formado.

La ira del pueblo, convertida en soterrada revolución para la defensa de unos derechos ganados en larga lid con la monarquía, se había convertido en ideología y ahora, por fin, se vuelve derecho escrito.

Con el fin de consolidar las conquistas de la revolución, el Parlamento aprobó numerosos e importantes medidas. Sin duda alguna, de todas ellas se destaca la declaración de derechos, que ha servido de modelo para declaraciones similares incorporadas a las constituciones federales y de los estados, en Norte América, contando también con amplia aceptación en la Europa continental y en el América Latina (Mowat *et al*, 1953: 184)

Es importante anotar que la revolución 1688 fue la última que ocurriera en la historia Inglesa, y que después de ella “todos los cambios políticos, aun aquellos de carácter extremistas, fueron encarados ajustándose a las normas legales dispuestos por el Parlamento” (Mowat *et al*, 1953:184).

El pueblo aseguró, por medio de su Parlamento que el Rey no suspendiera las leyes; que las contribuciones para uso de la corona fueran aprobadas por el Parlamento; que el reclutamiento del ejército fuera autorizado por el órgano legislativo; que no podría pedirse cuentas por la expresión de los parlamentarios; el derecho de petición al Rey por cualquier súbdito y otros derechos más que dieron estabilidad al Parlamento y tranquilidad a los súbditos. Las emociones como la ira y la esperanza orquestaron la larga lucha por la democracia y la estructuración de una larga lista de derechos de los ciudadanos. En esta forma, la lista se amplía con aquellas emociones que han demostrado su importancia en las gestas históricas a las cuales debemos muchas de nuestras más caras instituciones.

Capítulo Cuarto

Capacidades y derechos. Alcance y límites del debate de Nussbaum con el contractualismo

El planteamiento de Nussbaum de explicar la formación del derecho por el sentimiento de la compasión resultó corto ante la magnitud de abordar asuntos como la génesis del Estado. El salto a estos temas implicó que Nussbaum dejara atrás su explicación de la política mediante el instrumento de la emoción.

Esta etapa puede descubrirse en ideas como éstas:

Entre los sentimientos morales de estas personas ocupará un lugar destacado la compasión, la cual incluye en mi opinión el convencimiento de que el bien de los demás es una parte importante de mis propios fines y objetivos [...] No pretendemos derivar los principios de la nueva benevolencia, sino que buscamos darles fundamento y estabilidad mediante el desarrollo de un tipo de compasión acorde con los principios políticos que hemos defendido. (Nussbaum, 2007, 101-102)

De lleno la filósofa americana tuvo que entrar en el campo del pensamiento político, en el cual el despliegue dominante de la obra de Rawls iluminaba todos los resquicios. En esta forma Nussbaum encara el problema del contrato social que distingue al primer Rawls. El objetivo de este capítulo es presentar las líneas generales del debate que sostuvo Martha Nussbaum con el contractualismo. En la primera sección presentamos los alegatos generales de Nussbaum frente a las teorías contractualistas clásicas. En la sección 2 exponemos el debate concreto con Rawls.

1. Las teorías clásicas del contrato social y sus falencias

Nussbaum empieza por hacer un recuento de las ideas que, primero en Hobbes y Locke, dieron base para una teoría que ha sido central en la filosofía política desde el siglo XVII. Conceptualmente para Nussbaum el contrato social es un contrato entre personas “en virtud del cual renuncian al uso privado de la fuerza y al derecho a

arrebatarle su propiedad a otro hombre a cambio de la paz, la seguridad y la expectativa de un beneficio mutuo.” (Nussbaum, 2007: 30).

Para ella vale destacar la consideración de Locke respecto a que las personas, en la situación inicial, gozan de libertad, igualdad e independencia. Esto, concluye la autora referida, permite afirmar la ausencia de ventajas por parte de algún contrayente. Si el punto de partida es equitativo, probablemente los resultados de la negociación también lo sean. Para la sociedad resultante la igualdad de las personas y el valor de la reciprocidad ocupan un lugar central.

En este punto de la investigación para ella es valioso el contrato social:

La idea de que los principios políticos básicos son el resultado de un contrato social es una de las grandes contribuciones de la filosofía política liberal a la tradición occidental [...] Así pues, la idea de un contrato acordado en un estado de naturaleza no sólo nos proporciona una descripción del contenido de los principios políticos sino también un criterio para su legitimación política... (Nussbaum, 2007: 31)

Nussbaum buscando cómo va a incluir su teoría de las capacidades en el contrato social, pasa revista a las ideas dominantes en la filosofía política de Rawls. Inicia sus escudriñamientos por el célebre libro de Rawls *La Teoría de la justicia*. Señala dos diferencias fundamentales con las ideas tradicionales del contrato social. Primera, en el estado de naturaleza no existen derechos naturales que favorezcan a los seres humanos. La justicia aparecerá mediante un proceso luego de darse el contrato. Segunda, Rawls propone supuestos morales que no son reconocidos en Hobbes, Locke e incluso Kant. No obstante los elogios de Nussbaum a las teorías contractualistas, resalta la presencia de tres problemas que van a estructurar *Las fronteras de la justicia*.

El primero de esos problemas es el de la deficiencia y la discapacidad. En los principios básicos del contrato social no fue considerado el caso de las personas con graves y raras deficiencias físicas y mentales en el grupo de los que deben escoger los principios políticos básicos. Las sociedades modernas sólo hasta épocas muy recientes se han ocupado de una adecuada atención a estas personas. Un grupo de ellas realmente no deben excluirse para participar en las elecciones políticas, pero otras tienen tal clase de impedimentos que deben buscarse métodos diferentes para

que se consideren sus intereses. Al extender estas primeras consideraciones al contrato social, se concluye que las personas con deficiencias y discapacidades al no estar incluidos en el grupo de los electores no están entre aquellos para quienes se eligen los principios, pues entre otras cosas, lo que regula el contrato social es el beneficio mutuo y la reciprocidad entre los contratantes.

Rawls reconoce que las partes en la posición original diseñan unos “principios como si fueran para una sociedad en la que ellos mismos fueran a vivir, como si hicieran planes por adelantado. Los ciudadanos viven de acuerdo con los principios escogidos por las partes, en virtud de aquel experimento mental”. (Nussbaum, 2007: 37).

Rawls dice en el *Liberalismo político* que en la posición original las partes van a actuar como representantes o curadores de los ciudadanos, entendiéndose que estos no padecen diferencias graves a nivel mental o físico. La conclusión de Nussbaum es contundente:

Por mi parte, argumentaré que todo el tratamiento rawlsiano del problema de la discapacidad, es inadecuado, y, sin embargo, difícil de rectificar. La plena inclusión de los ciudadanos con deficiencias físicas y mentales plantea cuestiones que van al corazón mismo de la visión contractualista clásica de la justicia y la cooperación social. (Nussbaum, 2007: 38)

El segundo problema es el de la nacionalidad. En un mundo cada vez más interconectado, con unos niveles de comunicación que parecían imposibles, hace apenas unas décadas, resulta difícil pensar en un mundo de sólo Estados aislados. ¿Cómo podría acometerse una superación hacia una sociedad más amplia? Tanto Kant como Rawls pensaron que el problema debe abocarse en un segundo nivel, y de modo derivado.

También en esta línea de pensamiento es necesario considerar el asunto de la justicia en el problema de las desigualdades entre los países ricos y pobres. Si en el medio interno de los Estados los principios básicos de justicia son la libertad, la igualdad política y la equidad social, los principios que deben acompañar el ordenamiento internacional deben ser, según Rawls: la soberanía absoluta de los Estados, la autodeterminación política, la no intromisión de otros Estados en los

asuntos internos, el cumplimiento de los derechos humanos básicos y un principio de solidaridad humanitaria que vela por el apoyo que los Estados poderosos deben brindar a los menos desarrollados como política de asistencia social. (Cfr. Cortés *et al*, 2001: 144).

Frente a la no existencia de una justicia global en las concepciones de Rawls expresan Francisco Cortés y Felipe Piedrahita: “En la perspectiva política de Rawls, la ausencia de justicia global no constituye un problema político en el actual orden internacional. La justicia global es una ficción. No existen obligaciones de justicia a escala global”. (Cortés *et al*, 2001: 145).

Nussbaum encuentra que utilizar la teoría del contrato exige ahora, para iniciar un proceso de integración entre los Estados, la consideración de la justicia entre naciones. De lo contrario, si el contrato es orientado hacia el beneficio mutuo, los países pobres ofrecerían muy poco y exigirían mucho de los países más ricos. De hecho, no generarían interés para contratar con ellos.

El tercer gran problema son los animales y la pertenencia a la especie. Existe en nuestro mundo un anhelo de justicia que englobe toda la geografía. Pero no llega tan claramente esa corriente a incluir a los animales no humanos. Como los animales no participan en la formación de un contrato social, y de ese contrato dimanaban los principios de justicia, se sigue que quedan fuera de un reconocimiento que tengan los humanos de ciertos deberes morales hacia ellos. Los sentimientos hacia ellos pueden ser de caridad o de compasión más que de justicia.

Arguye Nussbaum:

Los animales no son sólo parte del decorado del mundo; son seres activos que tratan de vivir sus vidas; y a menudo nos interponemos en su camino. Eso tiene todo el aspecto de ser un problema de justicia, y no sólo una ocasión para la caridad. (Nussbaum, 2007: 41).

Estas tres dificultades hacen que la filósofa americana trate de explorar caminos diferentes al contrato social para articular los fundamentos de una justicia auténticamente global.

Nussbaum, en esta etapa de su investigación, cree que los problemas no resueltos por Rawls en su visión del contrato social deben poderse superar mediante una revisión de la concepción de la justicia. Tal vez los principios de equidad y reciprocidad pudieran extenderse para resolver los problemas pendientes. Mediante una revisión de las doctrinas de Hobbes, Kant, Hume y Rawls, Nussbaum expone los principios fundamentales del contrato social en los aspectos de los atributos de las partes, el fin de la cooperación social y, finalmente, los sentimientos morales que acompañan a los contratantes.

El primero es la circunstancia de la justicia. Un cierto ambiente se requiere para que se facilite un acuerdo que permita crear una sociedad política. Rawls dice que deben darse “las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es a la vez posible y necesaria”. (Rawls, 1979: 126) Ellas permiten la virtud de la justicia.

Esas circunstancias son de dos clases: objetivas y subjetivas. Las objetivas son las que vuelven posible y necesaria la cooperación entre las partes. Las circunstancias objetivas deben coexistir al mismo tiempo sobre un territorio geográfico definido. Entre los contratantes debe presentarse una aproximada igualdad física y mental. La fuerza de todos debe ser disuasiva para una acción por separado. La cooperación deberá tener algún interés para no hacer superflua la empresa.

En el orden subjetivo los participantes deben coincidir en que tienen similares necesidades e intereses, o al menos deben tener intereses complementarios que hagan factible la cooperación. Seguramente tendrán metas diferentes de vida como distintas convicciones religiosas, éticas o sociales, capaces de generar conflictos. Deben tener unos conocimientos y una capacidad de juicio de un margen normal.

El segundo tiene que ver con el hecho de que somos libres, iguales e independientes. En un contrato social las partes son libres. Por tal entendemos que no hay esclavos, ni nadie es dueño de nadie. Como lo pensaba Locke, “nadie puede quedar sometido al poder de otro si no es con su consentimiento. Para Kant esta condición se relaciona más con el derecho de cada persona de perseguir su propia concepción de felicidad sin interferir en “la libertad de otros de perseguir un fin

parecido compatible con la libertad de todos de acuerdo con una posible ley general.” (Kant, 1970: 74).

El otro atributo de los contratistas es la igualdad, no sólo referida a la moral, sino también a lo material, poderes y recursos. Tal como lo resume Nussbaum es el ser humano al desnudo “sin ventajas y las jerarquías creadas entre los seres humanos por la riqueza, el nacimiento, la clase y demás.” (Nussbaum, 2007: 48).

El tercer atributo tiene que ver con la independencia de las partes contratantes. No deben estar en “situación de dominación ni de dependencia asimétrica en relación con otros individuos”. Una definición más práctica y actual la da Nussbaum: “Pero la idea central es que imaginemos a todos los individuos en una situación parecida de independencia, y que cada uno es una fuente separada de pretensiones y proyectos.” (Nussbaum, 2007: 51).

El cuarto es el beneficio mutuo como finalidad de la cooperación social. En la mayoría de los teóricos del contrato social, el beneficio mutuo es el centro de la justificación de la cooperación. En Rawls, inclusive, no hay reconocimiento de móviles altruistas o de benevolencia en quienes acceden en un contrato social. Aún Locke, para quien la benevolencia es importante en el hecho político, en el contrato social pretende una vida “confortable, segura y pacífica, y que los contrayentes así disfrutan sin riesgo de las propiedades respectivas y están mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad.” (Nussbaum, 2007: 52).

El quinto tiene que ver con los motivos de las partes. En general ya se había establecido que para la mayoría de quienes se ocuparon del contrato social la motivación de las partes es la búsqueda del beneficio: pretenden alcanzar sus fines y proyectos, sean cuales sean. Podría pensarse, como lo anota la filósofa americana, que si las partes lo entendieran la promoción del bienestar de los demás forma parte de la promoción de su propio bienestar.

Nussbaum continúa su investigación sobre el contrato social como antesala de su exposición sobre las capacidades, retrotrayendo ideas fundamentales de los contractualistas.

El primero, en su recuento investigativo, es Grocio que, aunque no es contractualista, sí da a Nussbaum unas bases fundamentales de tipo moral en la consideración de cómo en el hombre son esenciales la dignidad y la sociabilidad. De esta manera se afirma que esos principios permiten deducir unos derechos básicos que están por encima del Estado. Son derechos naturales. La sociedad y sus instituciones no nacen, y es muy valioso para Nussbaum, del beneficio mutuo. Los actos humanos están movidos por su naturaleza sociable.

Grocio se aplica a estudiar las relaciones entre los Estados. Aunque no hay un soberano a nivel internacional, sí hay una esfera moralmente ordenada donde unos principios claros disponen las relaciones entre los Estados. Por ejemplo: “La guerra es justa sólo si se declara en respuesta a una agresión ilegítima; toda forma de guerra preventiva es rechazable, pues es una forma de usar a seres humanos como instrumentos para los propios intereses”. (Nussbaum, 2007: 54). Los elementos encontrados en Grocio inspiraron a Nussbaum en la consideración de las características que deba tener la sociedad internacional.

Hobbes contradice toda inspiración moral en la organización social por cuanto estamos movidos por pasiones naturales que nos llevan a la rivalidad: el orgullo y la venganza, de ahí que la sociedad sólo pueda organizarse mediante la coerción. El estado de guerra al cual nos conduce la naturaleza, donde prima una igualdad aproximada de poderes y recursos, es superable por el camino de la paz. En ella podemos ganar la seguridad.

Las pasiones que inclinan a los hombres, a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente y la esperanza de que, con su trabajo, puedan conseguirlos. Y la razón sugiere convenientes normas de paz, basándose en las cuales los hombres pueden llegar a un acuerdo. (Nussbaum, 2007: 57)

La sociedad encuentra su caparazón político mediante el contrato social en el cual se garantiza el bien para sí mismo y se asegura el beneficio mutuo por superarse la situación de guerra.

Otro contractualista, difícil de precisar por su dispersión, pero de mucha importancia en la tradición de esa doctrina, es Locke, para quien en el estado de

naturaleza los hombres son libres, iguales e independientes. Como lo había dicho Hobbes, tienen más o menos las mismas facultades físicas y mentales. Esa igualdad sirve a Locke, preocupado por la idea sostenida por algunos de la existencia por derecho natural del poder de gobernar de ciertos seres humanos, para afirmar que la igualdad de facultades fundamenta la igualdad moral.

Ciertos deberes morales, en el estado de naturaleza, buscan la conservación de la especie humana, como el “de preservarse a uno mismo y, dada la natural igualdad y reciprocidad, el deber de preservar a los demás, el deber de no quitar la vida a otro y el deber de no hacer nada que tienda a lesionar la libertad, la salud o la propiedad de los demás”. (Nussbaum, 2007, 59).

La igualdad moral da origen a unos deberes de benevolencia y beneficencia que podrán abrir una luz para entender que, como son de naturaleza, preceden a cualquier contrato social. Influido por las ideas grocianas del derecho natural, Locke afirma que, como creación divina, los hombres estamos investidos de dignidad y autoridad lo que nos hace acreedores de una vida acorde con la dignidad del hombre.

Asegurar este tipo de vida nos lleva a buscar la participación de otros con quienes se deben lograr los objetivos de una vida digna. Dice al respecto Nussbaum:

En otras palabras, nuestra dignidad es una fuente legítima de derechos, y estos derechos sólo pueden hacerse efectivos mediante la cooperación; afortunadamente poseemos sentimientos morales cooperativos que hacen posible una vida productiva en común, y la principal meta de una vida así debería ser garantizar que todos tengamos la oportunidad de vivir de acuerdo con la dignidad humana. (Nussbaum, 2007:60).

Pero aparece una gran paradoja en la obra de Locke, ya que todo parecía llevar a una vida digna que podría ser el ambiente ideal para construirse una organización política, sin necesidad de acudir a una ficción contractual. Locke, a pesar de todo, ve en el estado de naturaleza una posibilidad de caer en estado de guerra, que puede superarse acudiendo a un contrato social centrado en el beneficio mutuo. La sociedad, que en adelante se organiza, debería proteger los derechos a la vida, la libertad, la propiedad y la libertad religiosa.

David Hume, a pesar de no ser contractulista, comparte ciertos principios con quienes sostuvieran esa tesis. Por ejemplo, es muy importante destacar cómo la justicia se manifiesta en un ambiente en el cual no desempeñan papel alguno los derechos naturales y se va imponiendo procesalmente. Hume destaca cómo acompaña el beneficio mutuo el surgimiento y dominio de la justicia. La justicia se afianza en ámbitos en los cuales la escasez no tenga extremos, los hombres sean egoístas y competitivos, apenas generosos y con voluntad sobre sí mismos. La generosidad tenderá sus hilos hacia la propia familia y casualmente hacia otros situados más allá.

En síntesis dice Hume, citado por Nussbaum:

Así pues, las reglas de la equidad o la justicia dependen completamente del estado o condición particulares en que se encuentran los hombres, y deben su origen y existencia a esa utilidad que obtiene la comunidad de su observancia estricta y constante. (Nussbaum, 2007: 63).

Para Nussbaum es importante rescatar de Hume algo que más tarde le servirá en su aplicación de lo justo a los débiles. A ellos se refiere Hume en éstos términos:

El único freno por el que podrían controlar nuestra voluntad sin ley sería el recurso a nuestra compasión y bondad. Y como jamás resulta ningún inconveniente del ejercicio de un poder que está tan firmemente establecido en la naturaleza, las restricciones de la justicia y la propiedad, al ser completamente inútiles, nunca tendrían lugar en una relación tan desigual. (Nussbaum, 2007: 64)

Resulta muy claro que los muy débiles no son miembros de la sociedad política ni parte para el orden de la justicia. Revisando las teorías de Kant, sobre el contrato social, resulta que es necesario acudir a ese instrumento como medio de asegurar los derechos que antes se habían ganado. El contrato, ahora, tiene claramente tintes morales aunque, como lo hacía Locke, Kant sigue pensando en el beneficio mutuo al superarse el estado de naturaleza.

Aunque como otros contractualistas Kant reconoce que las partes contratantes deben ser libres, iguales e independientes, en la sociedad hay personas que carecen de personalidad civil porque no tienen características de independientes. Estas últimas, a pesar de ser libres e iguales, son subordinados de la comunidad, pertenecen a la clase

de ciudadanos pasivos y ello hace que no tengan derecho a votar o a presentarse a cargos políticos ni, al menos, a reorganizarse o a trabajar para la introducción de leyes particulares.

Del recorrido rápido, por la historia de las doctrinas contractuales, Nussbaum hace un recuento que le servirá más adelante en su confrontación con esa tradición por sus bajos presupuestos morales:

La equiparación del grupo de los contratantes con el grupo de los futuros ciudadanos; su dependencia de una idea de igualdad aproximada de fuerza y capacidad, extrañamente combinada a veces con la idea enteramente distinta de la igualdad moral; la importancia atribuida al beneficio mutuo como finalidad del contrato; la consiguiente dificultad para integrar la ciudadanía de las mujeres y de las personas con desigual capacidad física y mental. (Nussbaum, 2007: 68).

Nussbaum encuentra que los contractualistas modernos han olvidado algunos elementos valiosos sostenidos por la tradición: la idea de existencia en el estado de la naturaleza de derechos y deberes morales como, también, el reconocimiento por todos del derecho de los hombres a vivir acorde con la dignidad humana. Un aspecto final en este reconocimiento: el excesivo racionalismo, servirá a la filósofa americana para fundamentar duras críticas al contractualismo.

2. El debate Nussbaum- Rawls en torno a los derechos y las capacidades

La primera clase de los contractualistas de nuestro tiempo es encabezada por David Gauthier y un rasgo primordial tiene que ver con su asidua defensa del beneficio mutuo como base de los principios políticos con carga moral. El otro grupo, encabezado por Rawls, mezcla principios del contractualismo clásico con elementos de la moral Kantiana.

Finalmente señalamos un contractualismo fuertemente influido por el kantismo, pero que descarta las ideas del beneficio mutuo y favorece las de equidad y mutua aceptabilidad. La moral por acuerdo que expone Gauthier como, se había empezado a señalar, afirma que el fin de la cooperación social es el beneficio mutuo, en cuanto se relaciona con la seguridad y la propiedad.

Nussbaum piensa que si es posible extraer principios razonables de justicia de un comienzo que tenga tan sólo premisas o metas prudenciales sin contenido moral, es apenas lógico “que obtendríamos principios parecidos o aún mas exigentes que si incorporamos premisas morales” (Nussbaum, 2007: 70). Esto da una ventaja para asegurar la teoría con principios apenas prudenciales, piensa Gauthier.

La segunda corriente del contractualismo actual es la de Rawls. En la posición original las partes buscan su beneficio en forma prudencial y sin tratar de encontrar la justicia, encaran la realización de una propia idea del bien. No es explícito que en todo su emprendimiento tengan elementos altruistas.

Un nuevo elemento de la teoría de Rawls mitiga la inquietud por el aparente desinterés por principios morales. El velo de la ignorancia tiende, un cierto manto sobre el origen y condiciones de los participantes, permitiendo que ellos realicen sus propósitos en un marco de equidad.

Este sentido de la equidad requiere que cada persona sea respetada como igual y como fin en sí misma. Rawls insistirá en que el motivo fundamental para aceptar un contrato social es el beneficio mutuo y no la benevolencia, el amor o la justicia. Aunque Rawls define en el *Liberalismo Político* la sociedad como sistema equitativo de la cooperación a lo largo del tiempo, es válido que Nussbaum interprete que el autor no quiso variar su idea del beneficio mutuo como fin del contrato social y que su referencia a un sistema equitativo de cooperación se refiere a una sociedad ya debidamente constituida y evolucionada.

Para Nussbaum esa sociedad bien ordenada que acoja la reciprocidad tiene, sin embargo, unos límites en las cargas que están dispuestos a aceptar sus ciudadanos. Aceptan las cargas de compromiso en el convencimiento de que sus conciudadanos son miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de una vida completa. No aceptan, desde luego, la carga adicional que les implica atender a las personas “que no tienen una capacidad productiva parecida a la suya, y a los que podrían, por lo tanto, dominar” (Nussbaum, 2006, 76).

Las investigaciones de Nussbaum, sobre la obra de Rawls, la llevan a concluir que la configuración de los principios básicos de justicia, en la teoría del politólogo

norteamericano, impiden que dicha teoría pueda cobijar los intereses de las personas con deficiencias físicas y mentales, la manera de abordar la cooperación con justicia en el orden transnacional, y la atención de los deberes que tenemos frente a los animales no humanos.

Para remediar estas carencias, Nussbaum quiere encontrar “unos principios de justicia que garanticen un trato plenamente justo y equitativo hacia las personas con discapacidades, hacia los ciudadanos de todas las naciones y hacia los animales no humanos”. (Nussbaum, 2006: 77)

El primer intento de penetrar en el velo de la ignorancia para recordar que en éste hay un modelo abstracto de benevolencia, pero que se manifiesta sólo cuando la sociedad ha evolucionado y marcha con los principios políticos oportunamente adoptados.

Al replantear la situación inicial, Nussbaum emprende el estudio de los siguientes circunstancias. La primera comprende los bienes primarios, la posibilidad de medir las posiciones sociales relativas con respecto a los ingresos y la riqueza, y la alternativa de usar índices como los que facilitan la teoría de las capacidades. La segunda tiene que ver con la herencia kantiana presente en la forma política de la persona, alrededor de la cual se destacan aspectos como la libertad, la reciprocidad y los bienes primarios. La persona en su acción, para Rawls, exige un alto nivel de racionalidad, que de hecho margina del ejercicio ciudadano, a las personas con graves deficiencias mentales y limita las posibilidades del ejercicio de derechos a los animales no humanos. Surgen también dificultades para comprender la capacidad plena de los normales en distintas etapas de su vida.

Un tercer aspecto relativo a la igualdad de los ciudadanos sostiene que ella emana de ciertas capacidades naturales. Es necesario un nivel mínimo de capacidad que permita una mínima comprensión de la justicia o, al menos, la comprensión pública de la situación inicial, y actuar de acuerdo con ella. La condición no es muy exigente pues “no hay raza ni grupo reconocido de seres humanos que carezca de este atributo. Sólo algunos individuos dispersos no gozan de esta capacidad o de su realización en un grado mínimo.” (Nussbaum, 2007: 79)

Tanto las personas con graves discapacidades, como los animales, no tienen una idea de justicia política y, por lo tanto, no tienen la capacidad de establecer y cumplir un acuerdo. El hecho de ser contractualista compromete a Rawls a la racionalidad del proceso negociador, al postulado de la igualdad aproximada de las partes en poderes y capacidades, y al beneficio mutuo como objetivo al resolverse por la cooperación.

Nussbaum acude a la teoría de las capacidades para tener mejores instrumentos en el análisis de la filosofía política. Originalmente había sido formulada por Amartya Sen con fines de planeación social y económico. En su campo, el filosófico, define así la pensadora americana su propia contribución “Yo la he usado, en cambio, como base filosófica para una teoría de los derechos básicos de los seres humanos que deben ser respetados y aplicados por los gobiernos de todos los países, como requisito mínimo del respeto por la dignidad humana.”

Radica la capacidad “en aquello que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser según una idea intuitiva de lo que es una vida acorde con la dignidad del ser humano.” (Nussbaum, 2007: 83)

Uno de los aspectos que distingue la teoría de las capacidades de la doctrina jurídica de los derechos es lo que ella ha denominado “umbrales”, en referencia a un nivel de ejercicio “por debajo del cual se considera que los ciudadanos no pueden funcionar de un modo auténticamente humano; la meta social debería entenderse en el sentido de lograr que los ciudadanos se sitúen por encima de este umbral de capacidad.” (Nussbaum, 2007:83)

En su planteamiento la pensadora americana reconoce una cierta familiaridad entre sus conclusiones sobre las capacidades y ciertos planteamientos hechos por Marx, quien “considera que el ser humano se halla “necesitado de una totalidad de actividades vitales humanas”, y el enfoque también parte de esta idea, e insiste en que las capacidades, a las que tienen derecho todos los ciudadanos son muchas, no una sola, y que son oportunidades para actuar, no sólo cantidades de recursos”. (Nussbaum, 2007: 86).

Nussbaum piensa que pueden reducirse a diez las capacidades básicas que garantizan, según las combinaciones, asegurar una vida digna. Toda sociedad debe permitir a sus ciudadanos un nivel adecuado de ejercicio de esas capacidades como requisito para ser una sociedad plenamente justa.

No hay en el planteamiento de Nussbaum, sobre todo en *Fronteras de la Justicia*, una delimitación clara entre derechos y capacidades. Al respecto anota la autora: “se entiende que estas diez capacidades son metas generales que luego podrían ser especificados por cada sociedad, en el proceso de elaborar una versión de los derechos básicos que esté dispuesta a reconocer.” (Nussbaum, 2007: 87).

Las capacidades finalmente tienen que expresarse en relación a derechos, no tienen la entidad propia que les permite operar independientemente para su promulgación. Los derechos, como normas, tienen la forma abstracta y general de la cual no gozan las capacidades, más reducidas a ámbitos culturales, y a deliberaciones y escogencias subjetivas.

Las capacidades son diez, según Nussbaum:

- 1). Vida: poder aspirar a una vida con duración normal.
- 2). Salud física: buena salud alimentación y vivienda adecuada
- 3). Integralidad física: libertad de movimiento, seguridad, dentro y fuera de la familia, libertades en las decisiones reproductivas y del sexo.
- 4). Sentidos imaginación y pensamiento: educación adecuada, Libre expresión, Participación religiosa, artística etc.
- 5). Emociones: poder amar, penar, tener gratitud o enfado. Superar el miedo y la ansiedad.
- 6). Razón práctica: tener idea del bien y tejer planes de vida
- 7). Afiliación: interactuar socialmente. Estar dotado de dignidad.
- 8). Otras especies: poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
- 9). Juego: tener actividades lúdicas
- 10). Control sobre el propio entorno: participación política y derechos a la libre expresión y la asociación. Derechos a la propiedad y al trabajo

La relación entre las capacidades y los derechos no sigue siendo clara para Nussbaum, pues afirma:

Sin embargo, creo que este proceso, y esta lista pueden concitar un amplio acuerdo intercultural parecido a los acuerdos internacionales alcanzados en relación con los derechos humanos básicos. De hecho, el enfoque de las capacidades es en mi opinión una especificación del enfoque de los derechos humanos, los cuales han sido a menudo asociados también, en un sentido parecido, a la idea de la dignidad humana. (Nussbaum, 2007: 90).

La autora aspira a que los elementos de la lista se revistan de una formulación abstracta y general. Aspira a que tengan las características de las normas jurídicas, lo que resulta muy difícil por las constantes variaciones de las condiciones mínimas del ejercicio de las capacidades: umbrales, debido a las particularidades culturales, las condiciones relativas de desarrollo y la movilidad histórica.

Los derechos del hombre, como expresión constitucional, tienen un nivel de generalidad y abstracción como la mayoría de las normas jurídicas. El casuismo ha sido siempre atacado en la técnica jurídica por particularizar la ley y crear múltiples conflictos en su aplicación. La ley, y mucho más la constitucional, está llamada a tener vigencia considerable en el tiempo, pues las reformas constitucionales no dejan de ser traumáticas. De tal forma que las capacidades, con sus umbrales, no son buenas candidatas para convertirse en normas constitucionales por su particularismo, sus cambios, su relativismo económico y cultural.

La doctrina de los derechos humanos está en pleno desarrollo y ha facilitado tanto la formulación de nuevos derechos como la manera de velar por la aplicación de todos ellos. De esta forma si las capacidades deben facilitar la formulación de planes para los cuales seguramente resulta eficaz el uso de índices, indicadores y objetivos, los derechos constitucionales, a su vez, son aplicados particularmente garantizándose efectivamente los mismos².

² En el caso Colombiano, y en muchos de las constituciones modernas, existen acciones públicas ante la justicia para invalidar disposiciones legales que violen la Constitución. Igualmente la excepción de inconstitucionalidad que permite a los funcionarios públicos inaplicar la ley en casos particulares si son vulnerados derechos constitucionales. Pero la acción de tutela garantiza la eficacia de los derechos fundamentales de las personas.

Sin embargo, Nussbaum dice que la lista de las capacidades es modular y es susceptible de lograr un consentimiento entre personas con concepciones muy diferentes del sentido y la finalidad últimos de la vida. Igualmente cree que se protege el pluralismo al insistir en que la finalidad política debe ser la capacidad y no el funcionamiento. Como ejemplo se da el caso del derecho al voto que podría ser aceptado por el acuerdo de ciudadanos religiosos que, en cambio, se sentirán agraviados si el voto se volviera obligatorio. En el caso de la salud, la opinión es la de dar una amplia capacidad para llevar un estilo de vida saludable sin penalizar por tomar decisiones contrarias a su salud.

Son elementos principales de la lista las libertades fundamentales que, de por sí, protegen el pluralismo: la libertad de expresión, la libertad de asociación, la libertad de conciencia. En la lista adquieren el carácter de básicas y no negociables en caso de una instauración constitucional de un Estado o también en el caso de una modificación constitucional.

La última condición para fomentar el pluralismo es la separación clara entre la justificación de los principios y la manera de asegurar su aplicación. “Creo que podemos justificar que esta lista es una buena base para establecer unos principios políticos para todo el mundo. Pero esto no significa que demos licencia a la intervención en los asuntos de un Estado que no los reconozca”. (Nussbaum, 2007: 91-92).

Rubén Benedicto R., de la U. de Zaragoza, critica de antiliberal, cierto uso que hace Nussbaum de las capacidades. Lo que resulta confuso en la teoría cognitiva-evaluadora de Nussbaum reside en que la emoción sirve para revelar al sujeto objetos de valor, designando un conjunto de bienes a los que debemos aspirar, a la vez que se reconoce la posibilidad de error en la evaluación que emana de la emoción, según éste se haya erigido sobre una creencia falsa.

Nussbaum no confía en la capacidad de la emoción para fijar nuestro interés, en todos los casos, en los valores verdaderos y convenientes de los objetos. Por eso propone que mediante las capacidades y la acción de los gobernantes, se eduque emocionalmente a los ciudadanos en la escogencia dentro de una canasta determinada

de objetos. Es una filosofía muy cercana a la planeación económica socialista, o por lo menos una posición no muy liberal.

Entre la concepción de las capacidades y la teoría de Rawls, hay zonas comunes como las ideas de la dignidad humana e individualidad de la persona. Igualmente son compartidas las ideas de respeto mutuo, la reciprocidad y las bases sociales del autorespeto. En ambas teorías se comparte un terreno de la justicia aunque a ella se llegue mediante premisas y procesos diferentes. (Cfr. Nussbaum, 2007: 92).

Finalmente a esta altura de la investigación, Nussbaum conserva la esperanza de que las capacidades pueden permitir la extensión del enfoque rawlsiano a tres áreas que Rawls no estaba seguro de poder cubrir con su teoría. La primera se relaciona con las discapacidades, la segunda con las desigualdades globales y la tercera con la necesidad de justicia para los animales no humanos.

El enfoque de las capacidades tiene notables diferencias con el contractualismo. Para empezar, una gran diferencia separa las dos concepciones. La doctrina rawlsiana es esencialmente procedimental en cuanto se trata de alcanzar un nivel aceptable de justicia. Se modela un procedimiento utilizando ciertos elementos claves de equidad e imparcialidad que permiten esperar un resultado de justicia. En las capacidades se parte de

una comprensión intuitiva de un contenido particular, que se considera necesariamente vinculado a una vida acorde con la dignidad humana. Luego busca una serie de procedimientos políticos (una constitución, una separación de los poderes, un cierto tipo de sistema económico) que se acerquen tanto como sea posible a ese resultado, aunque parece probable que tales procedimientos cambiarán con el tiempo y también con las circunstancias de la historia de los diferentes países. (Nussbaum, 2007, 94)

En principio parece ingenuo el planteamiento de Nussbaum pues un procedimiento que empieza por imponer condiciones muchas veces utópicas en momentos de organizarse una sociedad políticamente sumida, generalmente, en circunstancias difíciles de desorden y violencia, donde el primer anhelo es la paz y la supervivencia, parece alejado de la realidad. Si Estados constituidos con historias de cientos de años no han logrado patrones de capacidades acordes con un nivel

aceptable de justicia, menos podrá pedirse a Estados nuevos que se constituyan en circunstancias difíciles de orden y de disponibilidad de recursos.

Es poco lo que está dispuesto a ceder Nussbaum en cuanto a los principios básicos iniciales de la organización política de una sociedad:

Está claro que lo más importante para la justicia es la calidad de vida de las personas, y, por lo tanto, vamos a rechazar cualquier procedimiento, por más elegante que sea, que no nos dé un resultado que encaje con nuestras intuiciones, acerca de la dignidad y la equidad. (Nussbaum, 2007: 94)

Las diferencias con Rawls se radicalizan al reconocer un intuicionismo radical, Nussbaum, en su concepción de las capacidades.

Dicho de otro modo la teoría atribuye un papel central a una serie de intenciones morales profundas y de juicios ponderados acerca de la dignidad humana, pero no los considera nunca inmunes a las críticas procedentes de otros elementos de la teoría. (Nussbaum, 2007: 95).

Rawls rechaza el intuicionismo pues considera que una teoría con un margen tan amplio a la evaluación no puede ofrecer principios lo bastante estables, precisos o concluyentes. Antes de embarcarse en una comparación con el contractualismo, la autora que comentamos insiste en mostrar la diversidad de elementos que deben tomarse en cuenta como requisitos mínimos de una buena vida digna.

Afrontando la crítica de intuicionista ella arguye: “Si una pluralidad de aspectos de la vida mantienen una relación necesaria con lo que debe ser una vida acorde con la dignidad humana, señalarlo así es un muestra de precisión, no lo contrario”. (Nussbaum, 2007: 96). El corte de cuentas con el contractualismo, empieza por comparar los postulados de las corrientes frente a la justicia. El contractualismo parte de la idea central de la necesidad de la sociedad de salir del estado de naturaleza estableciendo un acuerdo para el beneficio mutuo. Las “capacidades” se inspiran en una concepción aristotélico-marxista que sostiene la condición social y política del ser humano que encuentra su realización

a través, de sus relaciones con sus semejantes. Es, en tal forma, el hombre “un ser político “por naturaleza”, es decir, un ser que encuentra una profunda realización en las relaciones

políticas, sobre todo las relaciones caracterizadas por la virtud de la justicia. (Nussbaum, 2007: 97).

Los hombres tienden a vivir en común, en buenas condiciones, lo que implica vivir en justicia.

Aunque en circunstancias especiales las sociedades no logren alcanzar la justicia, generalmente desde que se trate de asignar bienes centrales, como la propiedad, el alimento, los derechos políticos, hay un llamado a la presencia de la justicia. Los teóricos procedimentales buscan construir el contrato mediante fórmulas preconcebidas y rígidas, previendo unos determinados resultados, en tanto que el enfoque de las capacidades directamente ve al corazón de los resultados examinando si tienen la posibilidad de asegurar una vida acorde con la dignidad humana.

Otro terreno de comparación, el segundo, es el de libres, iguales e independientes. La concepción política de la personas, por ser más cercana a la vida política, permite dentro de las capacidades abocar los tres problemas no resueltos. En su filiación aristotélica, la teoría de las capacidades retrotrae las ideas relativas al ser moral y político del hombre, que a pesar de tener dignidad humana, en él coexiste la naturaleza animal con su trayectoria temporal. En tales condiciones los hombres sólo cuando llegan a la madurez

tienen las necesidades “normales” que incorpora típicamente el modelo de contrato social, pero también pueden tener otras necesidades derivadas de accidentes o de enfermedades que los sitúen en un posición de dependencia asimétrica durante un periodo más o menos largo de tiempo. (Nussbaum, 2007: 99).

El desarrollo permite a nuestra especie alcanzar los medios para garantizar que sus miembros en posición de dependencia puedan participar en la vida social. La teoría de las capacidades se acerca a la idea contractualista en cuanto ambas destacan la importancia de la capacidad del hombre de elegir, en general, y primordialmente de hacerlo en la escogencia de su forma de vida y de los principios políticos que deben gobernarla. Separa, en este punto, a las dos doctrinas que la concepción de la libertad para las capacidades tiene raíces animales y materiales y reconoce también un espectro más amplio de seres capaces de ser libres.

En consonancia con lo anterior, en las capacidades no se acepta la radical posición contractualista de la igualdad en poderes y capacidades de las personas. En el curso de la vida una persona tendrá condiciones diferentes de asistencia como también son distintas esas condiciones entre diversos individuos. Respecto a que sean los ciudadanos independientes, en la realidad destacan los defensores de las capacidades, hay una interrelación de intereses y fines muy cerrada y una dependencia de muchos durante periodos de sus vidas y, en algunos casos, durante toda su vida.

La finalidad de la cooperación social es el tercer terreno a cotejar entre las dos corrientes que vienen estudiándose. Se ha establecido que las contractualistas centran en el beneficio mutuo el interés primordial del acuerdo, y que ese bien es diferente de las condiciones de justicia y reciprocidad que las partes acuerden respetar.

Aunque Rawls evidentemente reconoce que la sociedad bien ordenada presupone un sentido de la justicia entre los contratantes, ese sentido estará difuso por su interés personal en el contrato mismo. La réplica es contundente de parte de la corriente de las capacidades.

Puede resultar muy costoso asegurar la justicia en los países pobres como seguramente lo será asegurarla a las personas con graves deficiencias, desde una estrecha interpretación económica del beneficio. Pero para quienes creen en la postura de las capacidades la justicia es un fin primordial irreductible a un “beneficio mutuo, por más especificaciones y condiciones morales que introduzcamos.” (Nussbaum, 2007: 100).

El problema frente a Rawls se concreta en la “forma de establecer quien está dentro y quién está fuera, quién puede ser parte en el contrato y quién no verá reconocidos sus intereses hasta una fase ulterior, si es que llegan a ser reconocidos.” (Nussbaum, 2007: 101).

Nussbaum ahora concreta cómo pueden acercarse sus ideas a las de Rawls:

Las partes no conocen propiamente la benevolencia ni un amor intrínseco por la justicia; estos sentimientos quedan representados, sin embargo, por el valor de la ignorancia. En la sociedad bien ordenada, en cambio, las personas aprenden sentimientos y motivaciones basados en los principios de la justicia [...] El enfoque de las capacidades puede incluir sentimientos

benevolentes desde el principio en su descripción de la relación de las personas con su bien. (Nussbaum, 2007: 101).

La compasión vuelve al campo de la exposición doctrinal de Nussbaum, después de una ausencia más o menos larga para permitir que los sentimientos morales dejen que quienes consientan en el acuerdo sientan compasión por quienes sufren un recorte en sus capacidades. En esta forma se supera, piensan en la corriente de las capacidades, el problema frente a Rawls. “No pretendemos derivar los principios de la mera benevolencia, sino que buscamos darles fundamento y estabilidad mediante el desarrollo de un tipo de compasión acorde con los principios políticos que hemos defendido.” (Nussbaum, 2007:102).

El propósito de esta investigación fue muy claro al haberse señalado que se quería precisar cómo las emociones podían desempeñar un importante papel en el ejercicio político y cómo, además aparecen en la formulación del derecho y en la construcción de las instituciones políticas. Además, como mostramos desde el principio, hay un interés en seguir como derrotero principal para comprender las emociones en su relación con la política la extensa y variada obra filosófica de Martha Nussbaum. En esta parte hemos pasado revista a sus aportes en *Fronteras de la Justicia*, encontrando una fuerte confrontación con el contractualismo y principalmente con John Rawls, y una muy pobre contribución a clarificar la forma en que se conforman el derecho y el Estado.

En su afán de criticar la teoría del contrato social, sobre todo en la forma de concebirlo Rawls, descuida en *Fronteras de la Justicia*, el giro que modifica la trayectoria de la obra del destacado politólogo norteamericano con la publicación del libro *Liberalismo Americano*. Un estudioso colombiano de las teorías rawlsianas, Oscar Mejía Quintana, comenta al respecto: “En principio *Political Liberalism* formula varios cambios de fondo en el planteamiento original. El más importante es la distancia que toma frente al kantismo y la definición de un contractualismo no omnicompreensivo, como columna metodológica de su teoría.” (Mejía, 1997: 150).

La justicia como *fairness* (imparcialidad, transparencia) pasa a ser una concepción política. La nueva idea consiste en una

justicia que inspira a los regímenes constitucionales democráticos tiene una validez extendida, en cuanto el procedimiento de selección y legitimación de los principios que rigen su estructura básica responde a un mecanismo de argumentación validado en todas las latitudes, si bien cada procedimiento está mediado por las condiciones particulares de cada situación. (Mejía, 1997: 150).

En este tratamiento constructivo, Rawls introduce dos nociones: el consenso entrecruzado y la razón pública, que explican, el primero, el objetivo central de su idea liberal y, la segunda, un instrumento vital para la legitimación política y la maduración de los cambios institucionales.

En el giro adquiere mucha importancia la revitalización, como se verá más adelante, del término equilibrio reflexivo, que se convierte en un mecanismo de auditaje y da un nuevo sentido al contrato social que se vuelve una permanente confrontación del estado de la sociedad con la principio de justicia. Pierde el contenido fundacional que tuvo el contrato social en los clásicos contractualistas. Es ahora un instrumento de maduración democrática cuyo desempeño no es fundacional y viene a operar con posterioridad a la constitución del Estado. Así, el contrato termina diluido en el proceso político sin el relieve que pudo tener como mecanismo de compresión histórica y de fundación de los Estados.

Nussbaum no logra formular alguna construcción teórica que muestre la manera de estructurarse el derecho y mucho menos la forma de instaurarse el Estado. Luego de formular condiciones para el contrato social y de perseguir una forma exigente de justicia, que debe imponerse sin mayores posibilidades de negociación a los contratantes, deja en el aire la manera procedimental de constituirse el Estado como el sistema jurídico.

El sistema de las capacidades es una propuesta en ciernes con pretensión de explicar el movimiento y desarrollo de un Estado, particularmente liberal y democrático. La construcción teórica de Rawls sí está más cercana tanto a la realidad histórica como a la manera jurídica de observarse la formulación constitucional de los Estados y el nacimiento de los derechos.

Para tomar el sentido de construcción en Rawls recordaremos unas ideas centrales que nos pueden aclarar la fundación de los Estados. Según Rawls, en el proceso de formación de las instituciones políticas el logro de un consenso constitucional es el comienzo. Para el propósito dentro del cual se investiga esta etapa del proceso resulta particularmente valiosa. Rawls empieza por afirmar que al establecerse una constitución quedan afirmados ciertos principios liberales de la justicia política. El consenso no necesariamente tiene profundidad considerable, pues no se requieren ideas sobre la política y la sociedad compartidas para el inicio de construcción institucional. Hay, sí, un interés particular en crear reglas de juego para los procedimientos electorales en procura de una cierta tranquilidad en la controversia política. El consenso constitucional se logra, generalmente, después de ciertas conmociones históricas que terminan por decantar ciertas ideas comunes o acuerdos elementales para el manejo de la cosa pública. Muchas veces ese acuerdo mínimo resulta después de dolorosos acontecimientos bélicos que son comunes a las revoluciones.

En este caso, como ya lo habíamos particularizado, afloran muchos acontecimientos plagados de circunstancias emotivas. El temor, la cooperación que lo acompaña; el odio y sus nefastos resultados tan comunes en las revoluciones; la esperanza, que finalmente aparece como promesa pacífica y de mejoramiento en las disposiciones constitucionales. Generalmente las normas supremas tienen un mayor alcance que lo consentido por gran parte de la nación. Ese consentimiento ocurrirá más adelante, mediante un período de maduración y aquiescencia. ¿En qué condiciones ocurre esa aquiescencia? Primero puede llegarse a ella por ser los principios políticos desarrollo de una doctrina comprensiva. La segunda posibilidad es la de una cierta compatibilidad con esa doctrina. La tercera posibilidad es la de ser esos principio incompatibles con tal doctrina. Las posibilidades anteriores no son suficientes para Rawls. Tal vez representan procesos demasiado intelectuales:

Esto nos hace pensar que muchos ciudadanos, si no la mayoría, llegan afirmar o procesarlos principio de la justicia incorporados a su constitución y a su práctica política, sin ver ninguna conexión particular, de ninguna manera, entra esos principios y sus demás puntos de vista. (Rawls, 1996: 160).

Se plantea Rawls: “¿en virtud de cuales valores políticos podrían los principio liberales de la justicia obtener acatamiento?” (Rawls 1996: 160). Seguramente tendrá que ver con

intereses personales y de grupo a largo plazo, en costumbre y actitudes tradicionales, o simplemente, en el deseo de conformarse a los que se espera que se haga y se hace normalmente. El acatamiento amplio también puede adelantarlo el grupo instituciones que asegura a todos los ciudadanos, la aplicación de los valores políticos incluidos en lo que Hart llama “el contenido mínimo de la ley natural”. (Rawls 1996: 160).

Los principios liberales resultan eficaces modelando las instituciones políticas básicas facilitando en tal forma el consenso constitucional. Ese objetivo se logra gracias al cumplimiento de tres requisitos: el primero, tiene que ver con la función que cumplen los principios liberales al facilitar el inicio del gobierno constitucional con un mínimo de derechos y libertades políticas básicas. En esa forma aligera la controversia política situando esas garantías más allá de la agenda política.

El segundo requisito para el logro de un consenso constitucional estable se relaciona con la forma en que los ciudadanos lleguen a razonar y argumentar sobre la aplicación de los principios liberales de una justicia. A este respecto, más adelante, extenderá estas ideas Rawls como razón pública, que además tendrá que ver con la idea general que tanto los ciudadanos, como los funcionarios y los jueces se formen sobre la constitución y su forma de aplicarse.

El último requisito se obtiene cuando el consenso constitucional estable se ajuste a los principios liberales. La perfecta descripción de este momento la da Rawls:

Las instituciones políticas básicas que incorporan estos principios y la forma de la *razón pública* que se manifiesta al aplicarlos – cuando se ha trabajado efectivamente y con éxito durante un tiempo prolongado (como aquí supongo) – tienden a alentar las virtudes de cooperación de la vida política: la virtud de la razonabilidad y el sentido de la imparcialidad, el juego limpio, el espíritu de compromiso y la disposición a dialogar con los demás; todo ello está conectado con la voluntad de cooperar con los demás en términos políticos que todo el mundo puede aceptar públicamente. (Rawls 1996: 162).

Mediante la razón pública los ciudadanos hacen consciente que sus instituciones políticas y procedimientos democráticos son reconocidos de buen grado.

Las normas constitucionales adquieren vida en los ciudadanos y no son, entonces, normas muertas.

El consenso traslapado es la otra idea central en el Rawls de la construcción constitucional. Inicialmente debemos pensar que se trata de un consenso de doctrinas razonables que debe ser el resultado a largo plazo de los poderes de la razón humana dentro de un marco durable de instituciones libres; un proceso de maduración de las instituciones constitucionales en el marco de un pluralismo razonable. El desarrollo político, que debe llevar al consenso traslapado, tendrá una concepción pública de justicia alejada de doctrinas comprensivas, religiosas, filosóficas y morales. Lo que se quiere es una “justicia como imparcialidad que debe entenderse en la primera etapa de su exposición como un punto de vista libre que expresa una concepción política de la justicia.” (Rawls, 1996:146).

El consenso traslapado no puede aspirar a que, con su influjo, se llegue a establecer una comunidad política pues ésta atenta contra el pluralismo razonable e impone un estado opresivo. Tampoco debe pensarse en el consenso traslapado como un simple *modus vivendi*, pues tiene mucho más contenido y raíces. Para empezar:

El objeto del consenso, la concepción política de la justicia, es en sí misma una concepción moral. Segundo: se afirma sobre fundamentos morales; es decir, se incluyen concepciones de la sociedad y de los ciudadanos como personas, así como principios de justicia, y una explicación que toma en cuenta las virtudes políticas en lo que esos principios están encarnados en el carácter humano y que se expresan en la vida pública. (Rawls 1996: 149).

Un tercer aspecto de un consenso traslapado, íntimamente relacionado con los dos primeros, es el de la estabilidad. Se refiere a la constancia en su apoyo a la concepción política original estimulada por la creciente aceptación que terminará por volverla dominante. Se hace más clara la diferencia, en la forma antes expuesta, del consenso traslapado y el *modus vivendi*, pues el último se afirma en acontecimientos circunstanciales y del equilibrio de las fuerzas relativas.

Rawls resume sus ideas de consenso traslapado así: “supone un acuerdo lo suficientemente profundo para abarcar ideas como las de sociedad vista como un sistema justo de cooperación y ciudadanos considerados personas razonable y racionales, además de libres e iguales”. (Rawls, 1996: 149).

La forma en que el consenso traslapado se abre paso luego de asegurarse el consenso constitucional ocurre en dos dimensiones: profundidad y amplitud. La profundidad exige que el consenso traslapado posea principios e ideales políticos basados en una idea de la justicia como concepción política. La amplitud espera cobijar principios que estén más lejos de los procedimientos democráticos con los cuales empieza el procedimiento constitucional, incluyendo derechos sustantivos como la libertad de conciencia y la libertad de pensamientos, el mejoramiento de la equidad y la atención de necesidades básicas.

Las fuerzas que mueven la sociedad de un consenso constitucional a un consenso traslapado son, en la dimensión de profundidad, la expansión política propiciada por la sana discusión en los foros y la atracción, en esa vía, de los grupos que inicialmente discrepaban, y la otra fuerza propiciada por el enriquecimiento doctrinario de la jurisprudencia y el aporte creativo de la administración en la interpretación de las normas constitucionales en el crecimiento de la concepción política de la justicia.

Las fuerzas que impulsan el desarrollo ampliado del consenso traslapado actúan en dos sentidos. Uno: el punto de partida de una sociedad en la cual reine un sistema justo de cooperación y la concepción de la personas como ciudadanos libres e iguales en camino a un consenso traslapado puede desarrollar ideales y principios diferentes muy diferentes a los de la justicia como imparcialidad.

Dos: en la dinámica política pueden presentarse amalgamas entre concepciones liberales y diferentes intereses económicos y sociales que avivan la controversia. Se espera que puedan acercarse las posiciones opuestas hasta el punto de ser compatibles los intereses subyacentes. Así, es posible que se aliente su fijación en una estructura básica estable.

El paso extremo de la oposición es contemplado por Rawls:

De esta manera, si las concepciones liberales correctamente elaboradas a partir de las ideas fundamentales de una cultura democráticas pública son apoyadas por intereses políticos y económicos en profundo conflicto, y si no hay manera de diseñar un régimen constitucional para superar estos conflictos, al parecer no podrá lograrse un *consenso traslapado*. (Rawls 1996, 166)

Rawls cree que aun si se empieza a un nivel más bajo de acuerdo, es decir de un simple *modus vivendi*, puede lograrse todo el proceso de maduración política. En una concepción contractual de la justicia la estructura básica de la sociedad es el primer objeto de la justicia. Rawls define la estructura básica como la manera en que las más importantes instituciones sociales encajaron unas en otras en un sistema, y en cómo asignan derechos y deberes fundamentales y dan forma a la división de las ventajas que se obtienen mediante la cooperación social.

En opinión de Nussbaum, uno de los problemas más fuertes del contractualismo de Rawls es que no puede ir más allá de las fronteras estatales. Para Nussbaum existen tres problemas no resueltos entre los filósofos del contractualismo, entre los que se destaca Rawls. Antes comentamos lo referente a la manera en que Rawls de entiende el contrato social en su libro *El Liberalismo Político*, y cómo superaba en idea de un contractualismo fundador de la organización política del Estado.

Ahora podemos abocar los problemas que señala Nussbaum al contractualismo y por tanto a Rawls, enfrentados al problema de la organización política Internacional. La filósofa americana destaca la importancia del problema de justicia que debe presidir las consideraciones de relaciones entre naciones: “En un mundo cada vez más interdependiente, no podemos ignorar los problemas de justicia planteados por las desigualdades entre los países ricos y pobres, que afectan a los oportunidades de vida de sus ciudadanos” (Nussbaum, 2007: 38).

Para Kant y Rawls debe afrontarse, igualmente, el problema de la justicia entre naciones, mas lo hacen como asunto de segundo nivel. Esta forma de afrontar la dificultad del problema de la organización internacional de los Estados implica que ellos, como los ciudadanos en el contrato social, sean libres, iguales e independientes. Nussbaum critica que:

Partir de la independencia y la igualdad aproximada de los Estados en un mundo marcado por una poderosa economía global que vuelve independientes todos las elecciones económicas, y que a menudo impone a los países pobres condiciones que refuerzan y agravan las desigualdades existentes. (Nussbaum, 2007: 39).

El interés demasiado centrado en regular los asuntos de la guerra, el comercio, y la expansión colonial, alejó a los grandes teóricos de dar una solución al problema de la justicia en la relación entre los estados.

La propuesta de Nussbaum de organización Internacional en las *Fronteras de la justicia* resume su visión de la organización de las naciones en diez puntos:

1. Sobre determinación de la responsabilidad: el ámbito nacional interno no puede nunca rehuirla. Se debe empezar por asegurar que dentro de las naciones se hagan los esfuerzos eficaces para atender las desigualdades y se asegure la promoción de las capacidades humanas hasta un nivel o umbral razonable. La estructura económica mundial se le debe asignar responsabilidades para prestar ayuda económica a las naciones más pobres, sin dejar de presionar el buen desempeño en estos asuntos a nivel doméstico. (Cfr. Nussbaum, 2007: 311).

2. La soberanía nacional debe ser respetada dentro de los límites de la promoción de las capacidades humanas. Es importante la conservación de la soberanía nacional. De aquí la limitación que la autora propone a las intervenciones coercitivas. (Cfr. Nussbaum, 2007: 312).

3. Las naciones prosperas tienen la responsabilidad de dar una porción sustancial de su PIB a otras naciones más pobres. Los niveles actuales de la ayuda pública a los países pobres no son satisfactorios para Nussbaum. Sugiere una cifra del 2% del PIB como moralmente adecuado.

Desafortunadamente no explica la manera de imponer, a nivel mundial, su propuesta. Apareciendo como una voz en el desierto al no encajar en un sistema político que le de aplicación a la meta (Cfr. Nussbaum, 2007: 314)

4. “Las grandes empresas multinacionales tienen responsabilidades a la hora de promover las capacidades humanas en las regiones en las que operan” (Nussbaum, 2007: 314). Sobre las multinacionales se ha escrito tanto y es tan pobre lo que en concreto se ha obtenido como medio de controlarlas internacional y nacionalmente.

Nussbaum destaca en este terreno la importancia de la presión que puede hacer el consumidor individual para obligar a las multinacionales a restringir su búsqueda de exclusiva utilidad. La intervención de los gobiernos en forma coordinada

con las entidades internacionales de cada rama ha logrado buenos efectos como el del abaratamiento de fármacos para el sida, las vacunas preventivas de pandemias y la vía libre para producción de medicamentos genéricos. (Cfr. Nussbaum, 2007: 313).

5. “Las principales estructuras del orden económico mundial deben estar diseñadas de tal modo que sean justas con los países pobres y en vías de desarrollo.” (Nussbaum, 2007: 314).

Nussbaum hace eco en su libro a las críticas de renombrados economistas como Stiglitz y Friedman a las políticas seguidas por entidades del grupo multilateral del área económica como el FMI y el Banco Mundial, y debería agregarse la organización internacional del comercio, frente al desarrollo económico y la atención a la pobreza.

Otra vez para mejorar el panorama, Nussbaum, sugiere que “la comunidad mundial debe seguir ejerciendo presión sobre esas agencias y organismos, sobre todo si tenemos en cuenta que las voces de protesta han sido muy importantes para lograr que las personas desfavorecidas pudieran hacer oír la suya”. (Nussbaum, 2007: 315).

Las circunstancias de años de crisis en los países desarrollados deben limitar las posibilidades de acción de las entidades multilaterales y de esos países en la ayuda a las naciones pobres. Las prioridades deben estar cambiadas en levantar los niveles de ocupación y producción del mundo desarrollado. Ahora mismo el desarrollo debe buscarse en el comercio internacional, la integración económica internacional y la explotación de los recursos internos más que en la rogante actitud ante los opulentos.

6. “Deberíamos cultivar una esfera pública global tenue, descentralizada, pero contundente”. (Nussbaum, 2007: 315).

En este punto toca Nussbaum el tema fundamental de la organización política internacional. Empieza por negar la propuesta de un estado mundial. En su libro de *Crear capacidades* amplía sus razones de por qué no es la solución política internacional un estado mundial:

Por su parte, también un estado mundial es seguramente una mala idea. Sería improbable que mostrara la clase de responsabilidad ante la ciudadanía mundial que actualmente creemos que el gobierno de un Estado debe tener ante la suya propia [...] Además, si una nación cayera víctima de la tiranía o de un Estado fallido, siempre quedarían otras naciones (amén de instituciones subnacionales y supranacionales) que podrían responder a las peticiones de

ayuda de su población. Un Estado mundial no podría invocar ayuda alguna del exterior. Así pues, por todas estas razones, probablemente deberíamos renunciar a toda aspiración de construir uno. (Nussbaum, 2012:146).

La propuesta de Nussbaum es un sistema poco denso de gobierno mundial, que cuente con – al menos – algunos poderes coercitivo pero que sea compatible con la soberanía y la libertad de las naciones individuales. Miremos más en detalle la organización política que propone nuestra pensadora:

Un tribunal penal internacional (del estilo del que se está empezando a poner actualmente en marcha) que entienda de las violaciones graves de los derecho humanos; un conjunto de regulaciones medioambientales mundiales dotadas de mecanismos que garanticen su cumplimiento, así como un impuesto aplicado a las naciones industriales del Norte para ayudar al desarrollo de controles de la contaminación en el sur; un conjunto de regulaciones del comercio global que intente reencauzar la fuerza gigantesca de la globalización y aprovecharla para fijar una serie de objetivos morales de desarrollo humano, tales como los apuntados en la lista de las capacidades; un conjunto de estándares laborales tanto para el sector formal como para el informal, unidos a una serie de sanciones para las compañías que no los obedezcan; ciertas formas limitadas de fiscalidad global que provoquen transferencias de riqueza de las más ricas a los más pobres (como podría ser el impuesto de recursos globales sugeridos por Thomas Pogge). (Nussbaum, 2007: 315-316)

A estos elementos de la organización política mundial deben agregarse una tupida red de acuerdos multilaterales y las instituciones globales como Unicef, Unesco y entidades para el desarrollo de Naciones Unidas.

7. “Todas las instituciones y (la mayoría de) los individuos deberían prestar especial atención a los problemas de las desfavorecidos en cada nación y en cada región”. (Nussbaum, 2007:316).

La filósofa americana está pensando en desigualdades de género o de raza y la manera de lograr una intervención internacional, por encima de las fronteras nacionales para lograr una atención y crear las oportunidades a estas personas injustamente marginadas.

8. “La atención a los enfermos, las personas mayores, los niños y los discapacitados debería constituir un destacado foco de actuación de la comunidad internacional”. (Nussbaum, 2007: 317)

De nuevo, en este otro acápite de la propuesta política, insiste en la práctica de que la organización internacional dedique lo mejor de sus esfuerzos a la atención

social de los desfavorecidos. En este punto aclara Nussbaum: “En nuestro mundo actual, la necesidad de cuidar de personas en situación de dependencia es un problema creciente, dado el proceso de envejecimiento de la población y el número cada vez mayor de personas que viven con el VIH/Sida” (Nussbaum, 2007: 317).

9. “La familia debería ser tratada como un ámbito de gran valor, pero no “privado”” (Nussbaum, 2007: 317-318). Reclama mayor acción multilateral para atención de la familia. No parece fácil una intervención multilateral en la familia por las diferencias culturales, principalmente religiosas. En la mayoría de países que han adoptado la legislación civil de origen napoleónico, los asuntos de familia son de orden público y no privado. Por lo tanto, resulta temerario afirmar que en occidente el hogar familiar es un espacio inviolable de patrimonio personal exclusivo.

10. “Todas las instituciones y todos los individuos tiene la responsabilidad de promover la educación como clave para dar oportunidades a las personas actualmente desfavorecidas”. (Nussbaum, 2007: 318).

Como puede apreciarse, la educación es particularmente importante en la obra de Nussbaum como medio de lograr una humanidad más solidaria. En éste ultima acápite nuestra pensadora hace una vez más su llamado a utilizar las capacidades “humanas de todos y cada uno de los individuos y para eliminar los elementos estructurales del sistema mundial que se interponen entre las personas y las oportunidades vitales dignas” (Nussbaum, 2007: 319).

Mirando las ideas políticas internacionales de Nussbaum no podemos dejar de afirmar que son básicamente propuestas para un mejoramiento de la justicia, tanto interna de los países como del trato entre los países. Es un llamado a buscar, primero que cualquier cosa, el desarrollo humano de los menos favorecidos en todo el mundo. Las propuestas son tímidas de la manera de lograr esos numerosos objetivos de progreso social, como que en gran parte se hacen descansar en las posibilidades de las naciones rezagadas en obtener ventajas del comercio internacional.

Con mucha prudencia señala que podrían ayudar a este mejoramiento social ciertas formas limitadas de fiscalidad global que provoquen transferencias de riqueza

de las naciones más ricas a los más pobres tal como lo propone Thomas Pogge. Sabemos que un dividendo global de los recursos (DRG) no puede, para Pogge

suponer grandes cambios en el actual sistema económico internacional; las cantidades requeridas para erradicar la pobreza aguda no deben ser excesivas ni conducir a un empobrecimiento de lo más ricos, como tampoco a una devastación deben corresponder a sumas disponibles en las sociedades más ricas. (Cortés *et al*, 2001: 55)

No hay pues, de parte de Nussbaum, una propuesta audaz para romper el desequilibrio social mundial.

En el aspecto de la organización política internacional tiene poco alcance la propuesta de Nussbaum, que ella misma califica de tenue. Todo su impulso se desvanece en la consideración de la justicia internacional, descuida notoriamente considerar la organización internacional que garantice la paz y el cumplimiento de los derechos humanos, igualdad a la votación constitucional, de la organización política mundial. Tampoco hay un tratamiento a fondo de los asuntos relativos a la salvación ecológica de la tierra.

Para terminar este repaso crítico por el debate de Nussbaum con el contractualismo vamos a sopesar las propuestas internacionales de Rawls y Nussbaum. La consideración de un segundo nivel en las relaciones internacionales impone, para Rawls, una modificación de los principios básicos que deben mejorarse en el paso de lo nacional a lo global. No puede presentarse extrapolación. “Según Rawls, los principios básicos de justicia en el nivel interno son el principio de libertad, el de igualdad política y el de equidad social”. (Cortés *et al*, 2001: 144).

En el plano internacional los principios son el de la soberanía absoluta de los Estados, su autodeterminación política, la no intromisión de los Estados en asuntos internos de otros Estados, el respeto de los derechos humano básicos y el principio de la solidaridad humanitaria que garantiza el apoyo de los Estados más ricos al desarrollo de las naciones pobres.

Rawls acude a un viejo rótulo de derecho de gentes para dar nombre a una organización política internacional, cuya vocación inicial era la crear unas normas para proteger la paz y, en el peor de los casos, garantizar unos principios para la

guerra misma. Parece como si en la escogencia de la denominación de Rawls, él diera prioridad para desarrollar su propuesta de organización a la atención a la conservación de la paz internacional. Es el asunto prioritario para Rawls pues sin paz no puede la comunidad ocuparse de ampliar el comercio internacional, desarrollar las economías pobres y, finalmente, trabajar por una humanidad más justa. La propuesta de Nussbaum elude atacar a fondo el problema de la organización internacional que vele por una vida global en paz. No considera los cambios que deben hacerse en las Naciones Unidas y el Consejo de seguridad por centrarse en la justicia global, asunto que finalmente no acomete tampoco con la profundidad requerida para poder aportar soluciones a los desequilibrios sociales y económicos.

Otro tema que Rawls trata con mayor decisión que Nussbaum es el de los derechos humanos. Afirma Rawls: “Debemos reformular los poderes de soberanía a la luz de un razonable derecho de gentes y negar a los Estados los tradicionales derechos a la guerra y a la irrestricta autonomía interna” (Rawls, 2001: 38).

Más aún, esta reformulación concuerda con el reciente y drástico cambio en el derecho internacional público. Desde la Segunda Guerra Mundial el derecho internacional se ha hecho más estricto. Tiende a restringir el derecho del Estado a la guerra a los casos de autodefensa o de defensa de los intereses colectivos y tiende, también, a limitar su derecho a la soberanía interna. La fundación de los derechos humanos tiene que ver de una manera más obvia con este último aspecto, como resultado del esfuerzo por definir y limitar la soberanía del Estado. (Cfr. Rawls, 2001: 38)

Los derechos humanos enmarcados en el derecho de gentes cumplen para Rawls tres funciones fundamentales:

- 1 Su cumplimiento es condición necesaria de la decencia de las instituciones políticas y del orden jurídico de una sociedad
2. Su cumplimiento es suficiente para excluir la intervención justificada de otros pueblos a través de sanciones diplomáticas y económicas o manu militari.
3. Fijan un límite al pluralismo entre los pueblos. (Rawls, 2001: 94).

Rawls defiende los derechos humanos por encima de la soberanía de los Estados, cosa que no hace Nussbaum.

En el terreno de la asistencia internacional a los países y personas más desfavorecidas, Rawls ha recibido fuertes críticas. Como dice Cortés: “las obligaciones y responsabilidades de los Estados más ricos de asistir a otros Estados en situaciones de necesidad deben realizarse en términos de una política basada en el débil estatus de los deberes de asistencia”. (Cortés *et al*, 2001: 147). Por lo menos es tan pobre como lo propuesto tímidamente por Nussbaum.

Apéndices

Apéndice I

Las emociones en regímenes totalitarios

El occidente ha ejercido una presión insistente para lograr que se globalice la democracia aduciendo las ventajas de ese sistema político. Para algunos politólogos, siguiendo la tradición Hegeliana, la democracia finaliza la historia. Más allá de la democracia no es posible encontrar un mejor sistema de gobierno. Posiciones como ésta dificultan la racionalidad de la política internacional, pues no son pocos los países que son gobernados mediante procedimientos dictatoriales.

Para que se mejoren las condiciones de entendimiento con países regimentados contra las creencias occidentales es conveniente enriquecer los métodos de apreciación de la psicología de los pueblos y de los procedimientos de sus conductores en regímenes fuertes, para formular, de acuerdo con esas investigaciones, estrategias que conduzcan al aseguramiento de la paz. La cantera que los estudios de las emociones pueden ofrecer para conocer la forma de operar de un régimen dictatorial parece abundante. En el tipo de gobierno que antes referimos las emociones se convierten con facilidad en pasiones en el orden político. Podemos empezar a entender las reacciones extremas, las autoinmolaciones por fines que superan el propio yo, cuando nos enfrentamos a definiciones de pasión como la de Solomon: “En cambio, la vida apasionada se define por sus emociones a veces vehementes, por su apasionada implicación, por sus ardientes anhelos, sus sublimes, pero vanas ambiciones y sus abarcantes afectos” (Solomón, 2007: 358).

Vamos a estudiar cómo se llega en el caso religioso a la vida apasionada, siguiendo el derrotero de Solomon. El piso que lleva a la religiosidad es la confianza que “no tiene que ver únicamente con nuestra seguridad física y con la satisfacción de nuestras necesidades básicas, sino también con lo que R.D Laing llamó hace algunos

años, ““seguridad ontológica”, la seguridad en la propia existencia y la confianza en el lugar que el corresponde a uno en el mundo”. (Solomon, 2007:85).

La confianza no es todavía una pasión, apenas aflora. Tampoco es un cúmulo de creencias o predicciones. Es “una posición de concebir el mundo o cierta parte de él como digno de confianza. La confianza es una forma de estar en el mundo” (Solomon, 2007: 85)

La confianza se convierte en fe cuando la relación, que para este caso es del creyente y Dios, es auténtica, es decir, humana en el sentido de la duda, el pecado y la incertidumbre; pero también el compromiso y el optimismo. La fe, como emoción, enmarca una vida con compromisos y empresas apasionadas, por intensos sentimientos. Como la religión desde sus orígenes es un hecho social, podemos pensar que la pasión que enciende la fe se convierte con facilidad en movilización colectiva.

La religión frecuentemente se institucionaliza y crea lazos con la organización política de las sociedades donde se desarrolla; lazos que no son fáciles de romper. Además las religiones terminan frecuentemente en mostrar una vocación universalista. Al menos eso parece claro en las religiones Abrahamicas, el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam.

Esa tendencia de crecer, dominar y ser únicas, llevó a contactos difíciles, excluyentes, que concluyeron en la intolerancia religiosa. Esta intolerancia se vuelve, también, no sólo contra otras religiones sino igualmente contra las herejías de su propia casa. Toynbee comenta al respecto:

Los adeptos de una religión superior se sienten tentados de caer en el autoritarismo no sólo como un medio de autodefensa colectiva, sino también porque creen ser los depositarios de verdades y prescripciones de inestimable valor. Se consideran en el deber de transmitir su tesoro espiritual a sus semejantes aún no convertidos. (Toynbee, 1975: 349).

La unión del credo religioso y de la autoridad pública, que es una tentación de las iglesias, aumenta la intolerancia y suministra instrumentos para combatir en cualquier terreno a los herejes o a los feligreses de otras religiones. Esto llevó a las guerras religiosas en Europa. El ambiente de entonces es bien recreado por Rawls:

La reforma tuvo enormes consecuencias cuando se divide una religión autoritaria, salvacionista y expansionista como la cristiandad medieval, esto significa inevitablemente la aparición, dentro de la misma sociedad, de una religión rival de la anterior, también autoritaria y salvacionista, diferente en algunos aspectos de la religión original de la que se separó, pero que conserva algún tiempo muchas de sus características. Lutero y Calvino eran tan dogmáticos e intolerantes como lo había sido la Iglesia Romana. (Rawls, 1996: 17)

La pugnacidad en las guerras religiosas, da paso por fin a un ambiente de tolerancia, en el cual se desarrolla un Estado que fomenta y empieza a garantizar la convivencia de las distintas iglesias. De paso en paso el Estado se vuelve secular y el cambio llevará finalmente a una separación de la iglesia de esa institución política. Ese ha sido el destino de las democracias occidentales.

Los países del Islam parecen estancados en el tiempo. No han evolucionado hacia la tolerancia de sus herejías y menos hacia una convivencia amable con los países y civilizaciones diferentes al Islam. Sus instituciones jurídicas, legislaciones, códigos y jurisprudencia, continúan muy influidas por el Corán y la literatura religiosa. Esa unión de lo terrenal con lo celestial no admite discusiones sobre alternativas, mecanismos necesarios en la operación de una democracia. El Corán es tajante contra los infieles, como es duro y vengativo el Dios del Pentateuco. Probablemente al Islam le falte la maduración que se alcanza después de las luchas internas contra los sismas dentro de la misma fe. Otra cosa sería el buscar la aceptación, en las legislaciones islámicas, de adaptaciones a las evoluciones culturales.

Pero no sólo las pasiones influyen en la sustentación de gobiernos totalitarios en países extremadamente religiosos. Hay muchas experiencias de regimenes que movilizan las masas superando el egoísmo del “yo” motivando a los gobernados a una unión social basada en sus emociones como las que despierta el sentirse miembro de un pueblo. De todas formas los movimientos populares, en esas condiciones, son vecinos de los movimientos religiosos.

Solomon, familiarizado con las ideas heideggerianas, se preocupó por clarificar el concepto de temple fundamental como perteneciente al acervo emocional del hombre. Lo definió como una posición ante el mundo. Heidegger utilizó este concepto para comprender y comentar a Hölderling. Aunque pertenece al tronco

sensible del hombre, y a su configuración en la acción que lo realiza, a él confluyen multitud de emociones: el temple fundamental nos habla del hombre que define un rumbo y se compromete totalmente en seguirlo. Mucho más si en lugar de un hombre es un pueblo. Superando el egoísmo se habla de acción conjunta, de colaboración hasta el sacrificio³.

Este temple fundamental, dice Heidegger, “no es un nuevo sentimiento, un epifenómeno de la vivencia anímica. Nos obliga mas bien a renunciar a la idea corriente del modo de ser del hombre, y a fundamentar una más originaria” (Heidegger, 2012: 126)

Se transforma en una colaboración del hombre a causas comunes, en un desprendimiento máximo, dentro de una gran movilización. La esencia del temple fundamental presenta, para el filósofo alemán, cuatro facetas: La primera describe el tránsito que se opera, gracias al temple fundamental y que permite una relación especial con los dioses. La segunda la describe Heidegger así:

Más en tanto que los dioses dominan el Dasein histórico y al entre en total, el temple nos inserta (*einrückt*), simultánea y propiamente desde el éxtasis transportante. (*Entrückung*) a las relaciones que crecen con la tierra, el paisaje y la patria. El *temple fundamental* es pues, simultáneamente, transportante (*Entrückend*) hacia los dioses e insertante (*Einrückend*) en la tierra (Heidegger, 2010: 126)

Tierra, paisaje y patria adquieren una tonalidad afectiva intensa y nueva en que se diluyen los rescoldos del egoísmo. La religión motiva más el sentido de unión, de centro donde convergen estados emocionales de esperanza y agradecimiento. Lo más importante en el temple fundamental es cómo da el tono a las personas para aceptar el mensaje o la dirección que les señalaba la institución política. Mas entre la divinidad, y el hombre corriente, surgen, en ciertos casos, personajes que van siendo caracterizados por el mismo pueblo como superiores a los hombres e inferiores a los

³ A pesar de la atmósfera que tanto daño hace la obra de Heidegger al tildarlo de nacional – socialista, no puede ignorarse la profundidad de los análisis psicosociales que realizó y que ahora nos ilustran como logran formar un destino emocional los conjuntos humanos.

dioses. Nos referimos a semidioses que mediante el ejercicio del poder, y la creencia popular, aparecen exaltados a niveles sobre humanos.

La tercera faceta de la esencia del temple fundamental nos describe, en la interioridad del sujeto, cómo el temple “inaugura el recinto al interior del cual, recién, algo puede llegar a ser propiamente re-presentado”. (Heidegger, 2012: 126).

Lo que estamos viendo es una verdadera conversión que Heidegger concede a quienes aceptan ser hombre diferente, entregado a una causa común, no lejana a la política. La mente se abre a cosas y representaciones que por sí solas no permiten constituir un mundo.

Aclara Heidegger:

Esencialmente, un mundo nunca se deja inaugurar y aglutinar como posterior recopilación de la diversidad de caras percibidas, sino que es el interior de lo originario y originariamente patente previo, que recién nos puede salir al encuentro esto aquello. La apertura inaugural del mundo acontece en el *temple fundamental*. (Heidegger, 2012: 127).

El temple fundamental permite, desde su impulso original, fundar un mundo con ciertas características. Ese fundar es la cuarta y última faceta del temple fundamental. El temple permite fundar un mundo nuevo para el sujeto, con un tiempo especial para su existencia. En la analítica existencialista de Heidegger, el hombre cuida de los entes (*sorge*). La presentación que hace en los himnos de Hölderling *Germania y el Rin*, esa vocación del hombre para cuidar de los entes le hace también que “resguarde en sí, de una u otra manera, la posibilidad de una historia; es decir que la cumple o la desperdicie”. (Heidegger, 2012: 127).

La relación de la historia con carácter fundamental del *dasein* humano del cuidado de los entes, es cuanto permite que se desenvuelva el *Dasein* histórico del hombre. Este desenvolvimiento histórico logra superar manifestaciones subjetivas, como con las emociones de miedo, angustia, preocupación y similares. Es el *Dasein* histórico que cose subjetividades, dirige conglomerados. El hombre, mediante el temple fundamental, entra en “un cambio de su *Dasein* equivalente a una completa mutación de la exposición al entre y, con ello, a una reacuñación del ser”: (Heidegger, 2010: 128). Las condiciones creadas en los sujetos por el temple fundamental, como

la posición identificada para todos frente a los entes, facilita la existencia con los otros, el *mitsein*, las reacciones idénticas ante estímulos y, por qué no, las emociones que ya son colectivas y participan de los procesos históricos.

Este ser-con-otro del *Dasein*, de acuerdo al carácter fundamental del existente, es en sí histórico, y con ella está ensamblado y atado a los poderes de la historia, explica Heidegger, agregando cómo “la verdad de un pueblo es aquella patencia del ser, a partir de la cual el pueblo sabe lo que históricamente quiere, en tanto quiere, queriendo ser el mismo”. (Heidegger, 2012: 129). Ese temple fundamental o la verdad del *Dasein*, frecuénteme aparece apoyado por un poeta que sabe tocar las fibras más íntimas de un pueblo, sintetiza lo mejor de sus sentimientos originados en su historia y su más grandes hechos gloriosos. Pero la rememoración y el mensaje del poeta tienen que tomar cuerpo político y jurídico mediante un líder que encarna la oportunidad y vocación del pueblo. Ese líder con mucha frecuencia, en la mentalidad popular, termina por adquirir condiciones más allá de las humanas. Instaura órdenes jurídicos nuevos, los cuales no se distinguen por sus características democráticas. Concentra en su poder toda la autoridad del Estado, suspendiendo la acción de la justicia y la legislación como ramas independientes del poder público.

Apéndice II

El hombre en la política. La perspectiva histórica de Nussbaum

De algún fruto puede ser el pasar revista a pensadores que reflexionaron sobre el papel del ciudadano en la entidad política que habita, buscando clarificar cómo las emociones influyen en ese desempeño.

Para el pueblo griego, la relación del hombre con su comunidad no era como es hoy: fría y, en muchas ocasiones, conflictiva. El hombre de nuestra época se encuentra enmarcado en una red jurídica que regula muchas de las posibilidades de acción mediante deberes y derechos. Muchas veces el ciudadano actual se siente apabullado por la burocracia de la organización política. Nadie como Kafka describió esa atmósfera asfixiante: “Le digo que esa autoridad no tenía importancia, ya que se limitaba a dar la cara por la gran autoridad acusadora, que siempre permanecía invisible para los acusados.” (Kafka, 1914: 204)

Entre los griegos, el ciudadano debía, desde joven adquirir mediante un proceso educativo un carácter fundamentado en virtudes favorables a una convivencia amable en la *Polys*. Ese carácter o *ethos* de la personas, transparentaba en actitudes no sólo un discurrir racional, también mostraba un talante emotivo.

1. Platón

La expresión “el hombre en la política” tiene el sentido de buscar cuál es la forma de cumplir mejor las condiciones que se le imponen como participante en una vida en sociedad, colaborando en el manejo de los asuntos públicos, afrontando con los otros una vida en común. En particular nos interesa determinar si los sentimientos, y concretamente las emociones, realizan algún papel conveniente en la función

ciudadana o, como pensaron muchos, son más bien obstáculos. Si nos proponemos profundizar en un desempeño del ciudadano integral que tiene además de una capacidad de pensar racionalmente, un caudal de sentimientos, debemos tomar como guía de la conducta humana algunas propuestas fundamentales en la historia de la filosofía.

Cuando Platón se establece en Atenas, después de su experiencia en Siracusa, corría el año 387. En ese tiempo funda la Academia que será el escenario de una fuerte oposición contra una medida adoptada por los coregos patrocinadores del teatro ateniense en el año 386, que permitió “la repetición en el futuro de piezas teatrales que habían gozado de particular éxito en las anteriores fiestas dionisiacas”. (Sloterdijk, 2011: 16). Para los hombres de nuestro tiempo es poco menos que imposible apreciar la trascendencia de esta decisión, ya sólo porque ningún lector o autor moderno puede transportarse a un tiempo en el que la norma era que cada pieza, la poéticamente más perfecta como la catárticamente más eficaz, solo podía representarse un vez.

Resulta extraño que la literatura dramática haya nacido como ejercicio político de culto y ocupación religiosa de la comunidad. La religión se convierte en arte y por ese medio pierde su sacralidad. La lucha de Platón contra la tragedia se transforma en un esfuerzo por lograr que se encuentren medios para superar la incertidumbre del hombre de lograr ordenar la vida según objetivos predecibles. El hombre podría escapar de la ciega contingencia vital luchando contra la *Tyché*, la fortuna⁴. La forma de escapar al fatalismo es mediante la *téchne* que es el arte o la ciencia humana; a esa tarea se aplica Platón. Ya en el *Protágoras*, el filósofo griego señala la necesidad de extender la *Téchne* a la vida social permitiendo que se “asimile la deliberación práctica a la numeración, la ponderación y la medida.”(Nussbaum, 2004: 158)

Platón, influido seguramente por Pitágoras, asume el trabajo de encontrar una ciencia de la medida para plantear la ética. Es el camino para salvar nuestras vidas

⁴ “Lo que acontece a una persona por fortuna es lo que no le ocurre por su propia intervención activa, lo que simplemente le sucede en oposición a lo que hace”. (Nussbaum, 2004: 31).

pues permite el dominio progresivo sobre los terrenos incontrolados de la existencia humana. La conmesuralidad para Nussbaum, tal como la asume Platón:

tiene un hondo calado: si se toma en serio, transformará tanto nuestras pasiones como nuestra toma de decisiones y dará a emociones como el amor, el miedo, el sufrimiento y, por consiguiente a los problemas éticos con ellas relacionados, un carácter completamente diferente. (Nussbaum, 2005: 204).

Para los griegos del siglo V y principios del IV, lo relativo a la conmensurabilidad evoca una creencia de orden, perfección o, en otros términos, de gradualidad y valoración. Lo que puede medirse es perceptible, ordenado y bueno. Cuanto carece de medida es indefinido, vago, caótico, amenazador, malo. Las matemáticas dan fuerza a las creencias revistiéndolas de un hábito de ciencia. La valoración y la elección humana pasa a ser de la confusión e indeterminación, ciencia de la medida y la determinación.

En el *Protágoras* de Platón se intenta calificar el razonamiento práctico como una *Techné*. Protágoras pretende que la enseña, en tanto que Sócrates cree saber cómo llegar a conocerla y enseñarla. Además de prometer eliminar la *Akrasia*⁵, puesto que “el conocimiento científico del bien es suficiente para la elección correcta”. (Nussbaum, 2005: 206)

Siguiendo en la inquietud de la *Akrasia* podemos plantear el problema así: “A puede hacer X Y. A sabe que X es mejor (globalmente) que Y, pero elige Y porque está dominada por el placer.” (Nussbaum, 2005: 207)

Para poder analizar el caso propuesto es necesario encontrar una medida única de valor para medir con ella el resultado de una u otra alternativa. Protágoras y Sócrates para solucionar el problema del patrón de medida aceptan dos premisas cruciales:

H: El placer es idéntico al bien

HI: A cree que el placer es idéntico al bien

Se debe escoger el placer como la mejor medida. Podemos, entonces, sustituir “bueno” por “placentero”.

⁵ Sin poder – impotencia- no tiene poder sobre sí mismo – se opone a continencia.

La conducta del agente A está en dificultades por cuanto si la alternativa X es más valiosa, aun en unidades de placer, al escoger la alternativa Y renuncia a una recompensa mayor. Se llega a un resultado absurdo, que Sócrates puede explicarlo como el producto de un juicio erróneo sobre el tamaño de los paquetes. La proximidad distorsiona el tamaño de los objetos colocados en perspectiva. En igual forma los placeres más cercanos nos aparecen más cautivantes de lo que son. Una manera más científica de observar terminaría con esos errores antes apuntados.

Dos presuposiciones pueden formularse para que termine de exponerse la idea Platónica. El agente A siempre que se decida entre X y Y, se vale de una magnitud de valor para pesar y medir.

A, en igual forma, elige X, en lugar de Y si y sólo si cree que X es más valioso que Y.

Una medición incorrecta debe llevar a una decisión incorrecta. La conclusión con la cual redondea todo el asunto la formula Nussbaum, así:

Si creemos en un fin o bien único, que varíe sólo en cantidad, y siempre deliberamos pensando o midiendo cuantitativamente con una magnitud única, y siempre elegimos actuar de acuerdo con nuestra creencias sobre la cantidad de bien globalmente mayor, entonces la *Akrasia* no tendrá lugar. (Nussbaum, 2005: 210).

En el diálogo *Protágoras* se suma a la opinión que afirma como una “ciencia ética de la mediada va a salvar nuestras vidas”. (Nussbaum, 2005: 211). Sobre el conjunto de premisas no hay inquietudes metodológicas, forman parte del razonamiento práctico para salvar la vida. La línea de pensamiento lleva a la sorprendente conclusión de que la unicidad y homogeneidad cualitativa de todos los valores cambia el horizonte de las pasiones por cuanto se eliminan las motivaciones que en el presente nos predisponen frente a ciertos tipos de conductas irracionales.

Con el paso del tiempo Platón no insistirá más en el placer como magnitud única, ni en la homogeneidad cualitativa de los diferentes virtudes. A pesar de todo en la *Republica VII*, insiste en la necesidad de que las ciencias tomen el número y la medida como fundamentales instrumentos.

En el *Banquete*, Diótima ofrece como solución a los problemas de la vida desordenada del amor apasionado, no sólo por la *Akrasia* sino por lo vulnerable del amante, por la posible pérdida, infidelidad o desamor. De nuevo la receta es la homogeneidad cualitativa. Para comenzar en la argumentación se anota cómo el joven ama un cuerpo bello singular. Se le indica el parecido o proximidad de un cuerpo con otros, hasta poderse decir que es prudente “considerar estas bellezas relacionadas como “una y la misma” esto es, no sólo cuantitativamente cercanas, sino cualitativamente homogéneas, instancias intercambiables de un cierto valor global.” (Nussbaum, 2005: 218)

Al relativizar un cuerpo se le quita el valor absoluto y así aparece como de menor importancia. De esta forma aparece un cambio en la naturaleza y la intensidad de la pasión del amor. La commensurabilidad se extiende por el campo ético cuando “se compara el valor de los cuerpos frente al valor de las almas y, resultando “pequeño”, entonces se amplía la visión para englobar el valor de las leyes, instituciones y ciencias.” (Nussbaum, 2005: 218).

Del discurso del Diótima debemos concluir que “la belleza o el valor de los cuerpos, almas, leyes, instituciones y ciencias, todos como cualitativamente homogéneos e intercambiables, son diferentes sólo en cantidad.

La propuesta se convierte en Platón en un programa para que una persona tenga una vida realizada en su sociedad habitable en contra de una vida desdichada y esclavizada. No se trata de un mundo común y corriente el que esboza Platón. El que un cuerpo de gran atracción tenga la misma cualidad que el de la mente e interioridad de esa persona, y ese cuerpo y espíritu la misma cualidad que las leyes y democracia atenienses, no parece alcanzar el nivel común de nuestras mentes. Una realidad así implicaría un cambio radical del mundo.

Platón quiere un cambio de temple y lo recalca en la *Republica*: “Mantener un actitud apropiada frente al mundo elimina razones tanto para el sufrimiento como para el miedo”. (Nussbaum, 2005: 222). Las emociones y las pasiones deben cambiarse para obtener un ciudadano menos emotivo, probablemente más frío en la contemplación de su mundo.

Hay tres inquietudes que pueden hacerse a la concepción de la conmensurabilidad ética. La primera debe relacionarse con la coherencia (cohesión). Cuando un sujeto, persona u objeto del deseo queda nivelado en el ancho mar. ¿Cuál es el sustrato del cuerpo de la persona? ¿Qué los sigue identificando? ¿Cuál será su individualización con el paso del tiempo? Todos estos interrogantes llevan a pensar, como lo afirma Nussbaum: “Y nos prepara para descubrir que el mundo tal como se ve en la metafísica de la conmensurabilidad no puede aparecer como el mundo común de los objetos distintos y las cosas relativamente continuas”. (Nussbaum, 2005: 222)

La segunda inquietud se relaciona con la plausibilidad en el sentido de si es posible que pueda existir un agente que piense y actúe en los parámetros fijados por Platón de la conmensurabilidad ética.

Si se acomete por vía pedagógica, como Platón lo propone en la *República*, la restauración del tipo humano debe iniciarse desde la experiencia del niño pequeño que no debe ser con su madre sino con nodrizas para no crear lazos. No tendrán experiencia de propiedad privada, ni conocerán obras literarias que narren las calidades excepcionales de personas y familiaricen la necesidad de objetos queridos. Del panorama personal debe desaparecer la consideración de lo privado. En algunas cosas esta pedagogía se parece a la espartana. Nussbaum plantea un serio interrogante a las ideas de Platón en el terreno pedagógico. “¿Existen deseos humanos que no responden a una creencia, de modo que vayan a seguir imponiéndose a pesar de una buena educación en la conmensurabilidad?” (Nussbaum, 2005: 227).

Platón parece convencido de la fuerza de las creencias. El amor, el sufrimiento y el miedo se conectan con creencias en forma tal “que un cambio en la creencia sobre lo que es valioso, digno de ser amado o interesante” necesariamente modificará las emociones referidas. (Nussbaum, 2005: 227)

¿Qué podemos decir de manifestaciones con base instintiva como el hambre y la sed? Según lo dice Platón en el *Protágoras* son controlables por un cálculo unificado del bien. En la *República*, Platón modifica su idea y propone que como se trata de deseos indefinidos no resulta eficaz, para controlarlos, la enseñanza relativa

al bien, y sí sea necesario acudir a técnicas no racionales de represión. A fin de cuentas la conmensurabilidad hace el problema menos inquietante.

Frente el apetito sexual ya fue visto como dice Nussbaum que

una vez que se ve que los objetos intelectuales poseen lo mismo que los cuerpos, sólo que más, el resultado natural es que la mayor parte de sus eros se canalizaría en esta nueva dirección, dejando muy poco para los cuerpos que anteriormente se apreciaban.” (Nussbaum, 2005: 229).

El problema así está reducido a su mínima expresión.

Buscamos cuáles motivaciones positivas nos lega Platón para alentar nuestras vidas éticas. Aristóteles en la política encuentra que en el mundo imaginario de Platón las motivaciones fundamentales desaparecen:

Hay dos cosas principalmente que hacen que los seres humanos se preocupen y amen: la idea de que tienes algo en propiedad y la de que es lo único que tienes; ninguna de las dos estará presente en los ciudadanos de esta ciudad”. (Nussbaum, 2005: 230)

Platón, en el *Fedro*, parece conceder que el amor erótico centrado en una persona, es decir que no es una parte sustituible del *Kalon*, si es una motivación para el crecimiento ético y la búsqueda del bien y la belleza. Pero ciertos tipos de valor y belleza conllevan la vulnerabilidad ante la pérdida.

La conmensurabilidad posee un atractivo especial lo que obliga a confrontar permanente su validez. A la intuición y creación de escenarios imaginarios es posible añadir el estudio literario como lo propone Nussbaum. (Nussbaum, 2005: 231)

2. Aristóteles

Si queremos conocer las concepciones de Aristóteles sobre el papel del ciudadano en su comunidad política, tal interés nos lleva a recordar cómo, para el filósofo, las ciencias que se ocupan de la conducta de los seres humanos y de los fines que con esa conducta persigue, son de carácter práctico.

Aparece una subordinación de la ética a la política, propiciada por la importancia de la ciudad que está por encima de la familia y de la persona. Cuando el

hombre apunta a fines a los que dirige la acción, no se contentará con uno u otro fin, pues tenderá a un fin último y a un bien supremo, que para todos es la *eudaimonia* o felicidad.

Las dificultades surgen al tratar de descubrir la naturaleza de la felicidad. La mayoría piensa que la felicidad se encuentra en el placer y el goce. El estagirita les dice que una vida así es igual a la de los esclavos y las bestias. Unos deciden que tanto el bien supremo como la felicidad radican en el honor, primordialmente así lo creen quienes se dedican a la política.

Anota Aristóteles que los hombres van tras el honor como reconocimiento público de su bondad y virtudes y que, en tal forma, resultan las virtudes más importantes que el mismo honor.

Para quienes amasan riquezas es el ideal de felicidad, Aristóteles dice sentenciosamente:

La vida dedicada al comercio es algo que va contra la naturaleza, siendo evidente que la riqueza no es el bien que buscamos; tal cosa sólo vale en vistas al beneficio que se obtiene y es un medio para alcanzar algo distinto. (Aristóteles, 1096a: 5)

El bien del hombre, a diferencia de Platón, está en la tierra y es un bien realizable y actuable por el hombre y para el hombre”. Es obra que desarrolla él y sólo él sabe hacerla. Extiende el filósofo así su idea:

Si es así, entonces el bien propio del hombre es la actividad del alma según la virtud, y son múltiples las virtudes, según la mejor y la más perfecta. Y esto mismo puede decirse de toda vida completa. En realidad, una sola golondrina no hace primavera, ni un solo día; ni siquiera una jornada ni un periodo breve de tiempo proporciona la felicidad. (Aristóteles, 1098a).

La vida humana buena, *eudaimonía*, no está exenta de peligros. Ella transcurre en circunstancias dadas y se mantiene mediante ciertos recursos. Vivir bien, es para muchos, una vida afortunada. Parece que una vida buena es más don de los dioses que del esfuerzo, el aprendizaje o la bondad de carácter del agente. Esta creencia recuerda que en la etimología de la palabra *eudaimonía* es *daimon* o espíritu guardián.

Dos corrientes desconocen el papel tan preponderante de la fortuna según Aristóteles. La primera, que es platonista, sólo reconoce como intrínsecamente,

valiosas aquellas actividades más estables e invulnerables a la suerte. La segunda corriente afirma que para la vida buena basta poseer una condición o estado virtuoso.

En la ética *Eudemia*, Aristóteles toma el camino de afirmar que la vida, para ser digna de vivirse, es por la acción voluntaria, por una “actividad modelada por la excelencia y el esfuerzo del adulto. No desconoce, sin embargo, que la suerte tiene su influjo en la vida buena, por ejemplo es vulnerable al desastre. (Cfr. Nussbaum, 2004: 406).

Ahondando en el asunto de la vida buena y la suerte, el filósofo rechaza la idea, sostenida por algunos, de que “vivir bien y actuar bien son, lo mismo que la eudaimonia [...] No pensamos que un estado o condición al margen de toda acción sea suficientes para el buen vivir. Nos parece incompleto, frustrado. (Nussbaum, 2004: 409).

En síntesis, la *eudaimonia* no es únicamente una condición o estado. El carácter no es suficiente puesto que la acción, la actividad, prueban la buena condición, coronan la potencia. La excelencia de carácter necesita un marco de circunstancias exteriores que le permita su realización: una bondad totalmente incapacitada para la acción no justifica realmente el elogio.

Aristóteles quiere estudiar los obstáculos que pueden sobrevenir en la acción de la vida buena. Resultando que, *la hexis*, la condición del sujeto, es menos vulnerable.

La actividad excelente puede ser interferida por cuatro vías:

- a) Por privarse la actividad de algún medio o recurso instrumental que resulte absolutamente necesario y por tanto impida la acción.
- b) Por privarse la actividad de medios o recursos que la limiten o entorpezcan.
- c) Privándose a la actividad, total y en forma permanente, de su objeto o de un receptor.
- d) Finalmente, la actividad puede entorpecerse si la pérdida, del objeto o de los receptores es temporal o parcial.

Respecto a los recursos Aristóteles expresa:

Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o el poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aun aquel cuyos hijos o amigos fueron completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto. (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*: 1099b).

Las restricciones sobre medios para la actividad como también, dificultades para valerse de los seres queridos y los amigos impedirán desempeñar una actividad excelente.

Mirando el caso de Príamo, Aristóteles se aparta de la idea platónica que sostiene “que la persona buena no puede ser dañada por el mundo: su vida no es peor, no merece menos elogios como consecuencia de circunstancias adversas.

A pesar de que quien viva y actúe bien tenderá a continuar haciéndolo toda su vida, si le sobrevienen grandes desgracias, Aristóteles piensa que puede, como a Príamo, reducirse su capacidad de obrar correctamente, ejerciendo apenas parte de las virtudes que lo distinguieron. Esto nos lleva al convencimiento de que el buen vivir puede ser afectado por el cambio en la disposición de los medios exteriores, es decir, está a merced de los vaivenes de la suerte.

A los cuatro tipos de situaciones que van contra el desempeño de un carácter bueno, para asegurar vivir bien, deben agregarse el caso de Príamo y el caso de Agamenón. En el primero, la fortuna abre la brecha, por más de excusarse desde el punto de vista ético, debido a la ocurrencia del acto en circunstancias de ignorancia excusable.

En el caso de Agamenón, Martha Nussbaum, describe como:

El mundo ha abierto una brecha entre el carácter bueno de Agamenón y su expresión sin trabas en la acción. En efecto, es un impedimento para su actividad piadosa que la piedad deba ser inseparable del homicidio; la calidad del acto, la expresión natural de ese carácter, queda empañada por el horror de un crimen inextricablemente ligado a él. (Nussbaum, 2004: 420-21)

Para Aristóteles, el conflicto puede presentarse en los deberes para con otros ante la imposibilidad de cumplirlos todos. En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles contempla el caso del hombre bueno que puede comportarse de forma incorrecta y, a

veces, hasta vergonzosa como consecuencia del conflicto. Tratará de actuar lo mejor posible pero a pesar de todo caerá en algo malo que no hubiera hecho en otras condiciones.

Es necesario distinguir a efectos del juicio ético si las acciones se realizaron en condiciones involuntarias. Es decir, si se hicieron por fuerza y por ignorancia merecen mirarse con indulgencia y a veces con compasión.

Las que se hacen por temor a mayores males o por alguna causa noble son mixtas, pues se acercan a las acciones voluntarias dado que en ellas hay elección.

Aristóteles presenta dos casos para este tipo de acciones: el capitán que en medio de la tempestad se ve obligado a tirar por la borda el cargamento; o el sujeto que se ve obligado a realizar un acto ignominioso por la amenaza de un tirano de matarlo a él o a sus parientes si rehúsa.

En este último ejemplo la acción no es atribuible íntegramente al agente. En el caso de evaluar la acción, por el efecto coercitivo, se concluye que el actor no obró voluntariamente, por lo tanto la acción no es malvada o vil.

En ocasiones, destaca el estagirita, personas que pasan por esa prueba, merecen alabarse pues soportan algo vergonzoso o penoso por causas grandes y nobles. Añade cómo en política y aún en los asuntos privados, debe rechazarse la conducta de quienes se dejen intimidar por la culpa y lo inaceptable de un comportamiento hasta el punto de volverse incapaces de decidirse.

En algunos casos extremos de conflicto de virtudes como el valor, el compromiso político y el amor a los amigos, colocan al buen agente ante la decisión extrema de cumplir con las exigencias del carácter o la conservación de la propia vida. La definición resulta más dolorosa a medida que la gente tenga una vida buena, con altos valores en riesgo de perderse. Estas circunstancias son comentadas por Aristóteles así:

Y cuanto más posea la virtud en su integridad y más feliz sea, tanto más penosa le será la mente, pues para un hombre así el vivir es lo más digno y él conscientemente, se privará de los mayores bienes, y esto es doloroso. Sin embargo, no es menos valiente, sino, quizás, más porque en la guerra preferirá lo glorioso a los otros bienes. (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*: 1117b)

Es tiempo de considerar los daños que el infortunio hace a la condición o estado del carácter del sujeto adulto. Para ese efecto puede rastrearse el impacto en el carácter en cuatro casos: el caso de Príamo; casos del asunto de los amigos, y su repercusión en los asuntos políticos; la manera de abordarse es la de la retórica; las relaciones entre la experiencia y el carácter; y, finalmente el análisis sobre los bienes de fortuna realizados en el *Ética Nicomaquea* y la *Retórica*.

En el primer caso Aristóteles subraya que si bien la persona buena está impelida a obrar dentro de una vida buena, grandes y muchos infortunios pueden contaminar las actividades correctas interfiriendo la expresión de los buenos hábitos, o afectando las mismas fuentes de la acción.

En algunos casos el cambio de suerte permite la recuperación de la buena acción. Un ejemplo es cómo la persona esclavizada en la guerra puede recuperar la libertad y retomar su vida buena. Y no sucede igual cuando el daño corrompe el deseo, turba las esperanzas y el sano pensamiento. A la desgracia prolongada y abrumadora no conseguirá reponerse sino con tiempo y mucha buena fortuna. Como lo anota Nussbaum:

Hacen falta años para devolver al esclavo el sentimiento de la dignidad y la propia estima de la persona libre, para que el inválido aprenda de nuevo los deseos y proyectos característicos de la persona sana, para quien se ha visto privado de un ser querido establezca lazos afectivos nuevos y fecundos. (Nussbaum, 2004: 423).

En cuanto a los daños sobre el carácter, Aristóteles estudió lo referente a lo que puede suceder en los asuntos de la amistad. Como el amor es un bien vulnerable, se requiere conocer cómo puede afectarse el buen carácter del adulto ante los cambios en ese sentimiento. En la *Retórica* Aristóteles mira cómo los jóvenes tienen virtudes de carácter que los protegen de los golpes de la suerte. Haciendo un paralelo entre el modo de ser de jóvenes y viejos, Aristóteles resalta cómo, con el paso de los años, los sujetos puede estar más expuestos al cambio del carácter:

Por haber vivido largos años y haber sido engañados muchas veces y haber cometido numerosos errores, y porque tienen la experiencia de que la mayoría de las cosas van mal, en nada insisten confiadamente, sino que actúan siempre con menos empeño del debido. Creen, pero nunca sabe; tienen presente ambos lados de una cuestión y siempre añaden quizá y

probablemente; todo lo dicen así, y nada en firme. Y son malignos (kakoétheis); porque maligno es suponer en todo lo peor. Además son excesivamente recelosos por su desconfianza (apustía) y desconfiados a causa de su experiencia. Y, por estas razones, no aman ni odian intensamente, sino que, como en el precepto de Bias, aman como si fueran a odiar mañana, y odian como si fuera a amar un mañana. Y son pequeños de espíritu (micropsyché), porque han sido humillados en la vida: pues no desean nada gran de o excelente, sino sólo lo que está en proporción con la vida. También son mezquinos. Porque la propiedad es una cosa necesaria; y por experiencia saben lo difícil que es conseguirla, y lo fácilmente que se pierde. Y son cobardes y sienten miedo de todo, porque, a este respecto, su carácter es opuesto al de los jóvenes. Porqué son fríos y los jóvenes, calientes; de modo que la vejez prepara el camino para la cobardía, porque también el miedo es una especie de enfriamiento... Y son más egoístas de lo debido; porque también esto es una suerte de pequeñez del espíritu. Y viven más de lo debido para lo conveniente que para lo noble, porque son egoístas. Porque la conveniencia es bien para uno mismo. Lo noble lo es en sí mismo... Y también los ancianos sienten compasión, pero no por la misma razón que los jóvenes: porque el joven lo siente por amor a la humanidad, y el anciano, por debilidad, porque todo sufrimiento lo ve como algo que le espera, y esto inspira compasión. Por esa razón son quejosos y no tiene simpatía ni disfrutan con la risa. (Aristóteles retórica 1389b13-1390a)

Aristóteles está mirando cómo el carácter puede afectarse por los cambios en la vida, hasta el punto de afectarse las virtudes adquiridas.

Recordemos cómo en la filosofía aristotélica se unen, para propiciar la felicidad, la actividad del alma y la virtud. Al mencionar el alma debemos recordar que ella, para el pensador griego, tiene tres partes: alma vegetativa, alma sensitiva y alma racional. A la vegetativa, por ser común a todos los seres, no corresponden virtudes específicamente humanas. A la sensitiva se dan las virtudes éticas cuyo papel es dominar las tendencias e impulsar. Importante mencionar como virtudes éticas: la justicia, el valor, la templanza, la liberalidad. Un elemento común explica la naturaleza de ellas: la justa proporción, que es la vía media entre los excesos. Lo dice así Aristóteles: “Así, pues, toda persona que posee ciencia evita el exceso y el defecto, mientras que buscará y preferirá la vía media, que se establece no con respecto a la cosa sino a nosotros mismos”. (Aristóteles:1106 a)

El alma racional conlleva un tipo de virtudes: las dianoéticas, es decir, virtudes de la razón. A su vez el alma racional se compone de razón práctica y de razón teórica.

Cuando su asunto es de cosas contingentes y variables hablamos de razón práctica. La virtud más elevada del terreno de la razón teórica es la sabiduría. Cuando lo dice el pensador que nos ocupa la sabiduría es al mismo tiempo ciencia y

entendimiento de las cosas más excelsas por naturaleza. A su vez, para la razón práctica; es la *Phronesis* su virtud específica. La prudencia como podemos traducir ese concepto, consiste en indicar los mejores caminos para la vida del hombre. En otros términos muestra lo que para él es bueno o malo. Para ésta investigación es importante conocer más sobre la prudencia ya que constituye parte importante de la forma en que el hombre participa en la organización política en la cual se desarrolla su existencia.

Así Giovanni Reale tipifica la prudencia:

Para comprender con exactitud la doctrina aristotélica, hay que señalar que la *Phronesis* o prudencia ayuda a deliberar correctamente acerca de los verdaderos fines del hombre, en el sentido que señala los medios idóneos para alcanzar los fines verdaderos; es decir, nos ayuda a determinar y conseguir las cosas que conducen a tales fines, sin indicar ni concretar cuáles son los fines mismos.” (Reale, 2007: 106).

En una democracia, por ejemplo, el hombre participa muchas veces deliberando y decidiendo sobre cuestiones importantes de la dirección de los asuntos públicos, y lo hace como funcionario público o como simple ciudadano.

Para mirar la deliberación en más detalle podemos iniciar recordando dos afirmaciones de Aristóteles:

“I. Es evidente que la prudencia o sabiduría práctica no es saber científico

II. El criterio de la elección correcta radica en un ser íntegramente humano, a saber, el prudente”. (Nussbaum, 2004: 373 -374)

Son los criterios que un buen juez adoptaría en una elección correcta. Como se puede constatar, lo que hay es un rechazo de Aristóteles a la idea de Platón de convertir la ética en una *téchne*. Aristóteles, contra la idea platónica de ocuparse del bien en sí, propone que sobre la tierra debe ocuparse del bien humano. Por eso “nuestra pregunta sobre la vida buena, como cualquier otra cuestión, debe plantearse y responderse en el seno de las apariencias [...] El bien de las vidas es, y debe ser, relativo a la especie. “El bien no es único para todos los animales, sino diferente en cada uno.” (Nussbaum, 2004: 376)

Al ser la investigación ética un problema práctico, debemos olvidarnos de buscar, para ella, sustento divino. Trazar una ética es acudir a la función característica y específica de los humanos, pues se pretende aconsejar una vida que nos haga ser nosotros mismos.

De estas ideas surge una nueva, estrechamente relacionada en Aristóteles. “Las cosas buenas y valiosas pueden no serlo con relación a todas las formas y condiciones de vida imaginables.” (Nussbaum, 2004: 377). En esta forma, Aristóteles está quitándole absolutismo a la idea platónica del bien. En el bien puede ser bien su ser eterno y universal; no por ser eterno será más bien, como no es blanco lo que dura mucho tiempo que lo transitorio.

Los valores de la vida humana son múltiples e inconmensurables, lo que determina que en los juicios éticos sea preponderante la consideración de los casos particulares, preferiblemente a las normas generales. En la línea de crítica de los principios Platónicos, Aristóteles está convencido de la multiplicidad e inconmensurabilidad de los placeres, lo que dificulta estructurar una ciencia ética en el placer como fin único. “El placer no es el fin por el que actuamos. Elegimos la acción por sí misma; y la imaginación deliberativa puede mostrarnos que lo haríamos incluso si se rompiera ese vínculo con el placer”. (Nussbaum, 2004: 379).

La persona puede sacrificar su propia vida renunciando a placeres presentes y futuros por ayudar a alguien o simplemente por una acción buena. No puede unirse, en un común denominador, como lo pretende la *téchne* aplicada a la ética como lo requiere Platón, las definiciones del honor, de la prudencia y del placer, en tanto que bienes. Inclusive en la política repudia la conmensurabilidad de todos los bienes.

Igualar en un patrón de medida los valores de la salud, la justicia, el nacimiento es un empobrecimiento. Valen lo bastante en su distinción. Las deliberaciones y la elección, debe aclararse, para Aristóteles, se refieren no a los fines sino a los medios que permiten alcanzar los fines. Tomando del análisis científico la experiencia, sobre la deliberación cotidiana, se concluye que es más fácil acostumbrarse a la toma de decisiones contando con elementos de juicios confusos y particulares.

Dos obstáculos para lograr un buen conocimiento pueden destacarse de estas condiciones de las deliberaciones. El primero nos lleva a concluir que no contamos con un saber abarcante del ámbito total de lo práctico. En otras palabras, estamos reconociendo que tenemos grandes restricciones para mirar el futuro y planear una vida buena. El mundo de lo práctico tiene algún sentido si logramos determinar rasgos que se repiten, que nos faciliten establecer alguna posibilidad de recurrencia.

El segundo aspecto negativo de la particularidad ética de la deliberación es el de estar expuesta a la pérdida. Desde el punto de vista platónico, si hay un valor parecido en las cosas, una pérdida puede compensarse con otra cosa equivalente, haciendo más suaves las tensiones de la vida en proyección.

Siguiendo adelante en su construcción ética, Aristóteles trata de hallar un criterio que sirva de regla en la elección optativa. Así la define: “La excelencia es un estado del carácter (*héxis*) concerniente a la elección, que consiste en un término medio relativo a nosotros y determinado por un *logos*, aquel por el que decidiría la persona prudente.” (Nussbaum, 2004: 383).

Algunas personas toman decisiones más acertadas que otras, hasta el punto que pueden convertirse en paradigmas sus decisiones. Pero esa prudencia que despliegan no es una *episteme*, son aprehendidas mediante una especie de percepción.

Alejándose de los caminos de Platón, Aristóteles no cree que el razonamiento ético pueda ser *episteme* o *téchne*. No podemos pensar en que tengamos reglas universales que posean en sí la autoridad última con respecto a la que se han de valorar las decisiones particulares. Si tenemos unas normas son verdaderas directrices formuladas en el mundo diario de la práctica y resultados de decisiones particulares, tomadas por personas que consideramos de buen juicio, prudentes. El proceso es bien descrito por Nussbaum:

Así pues, los principios no captan los finos detalles de lo particular concreto, objeto de la elección ética. Este ha de aprehenderse en relación con la situación misma, mediante una facultad adecuada para captarlo como un todo complejo. (Nussbaum, 2004: 385).

La aplicación de la ley debe ser prudente al tener en cuenta las particularidades del caso concreto. Quien juzga debe poder llegar más allá de lo que

dice el texto como se desprende de ésta cita de Aristóteles: “Allí donde no alcanza el legislador o yerra al simplificar, corregir la omisión, diciendo lo que el legislador mismo habría dicho de haber estado presente y hubiera legislado si hubiera sabido” (Nussbaum, 2004: 385-386)

Resulta difícil extraer normas de validez general de los casos particulares por cuanto el reino de lo práctico, es indeterminado e indefinido. Esa dificultad para captar la realidad de lo práctico, la describe Aristóteles mediante tres razones: la primera es la mutabilidad o falta de firmeza de lo práctico. Las leyes recogen un entorno en el que nacen. Ese entorno no es fijo y cambia desactualizando el sentido y significado de las leyes. Modificaciones económicas y sociales mueven las bases sobre las cuales se establecieron las normas, lo que hace necesario que la aplicación de la norma se realice en forma prudente, utilizando la flexibilidad y la imaginación para afrontar lo nuevo. Debemos decir que lo importante al llevar los vacíos de la ley es apuntar (*Stocházesthai*) al bien. Lo decía Aristóteles: “Quien delibera bien absolutamente hablando es que se propone como blanco (*stochastikós*), según la razón, la consecución del mayor bien práctico para el ser humano.” (Nussbaum, 2004: 387).

La segunda razón habla de la indefinición o indeterminación de lo práctico. Se está refiriendo a la diversidad de los contextos prácticos y la relatividad situacional de la elección correcta. Nombra esa indeterminación como *aoristos* (sin límites), indefinido, indeterminado. De nuevo esto resalta las calidades del deliberante prudente que debe ser flexible y tener gran tacto.

La tercera razón se refiere a destacar cómo un caso ético concreto conlleva, probablemente, elementos singulares que lo hacen irrepetible. Destaca Nussbaum como “en el amor y la amistad tienen gran importancia ética determinados aspectos de la biografía común y la relación familiar que ni siquiera en principio son repetibles”. (Nussbaum, 2004: 383)

Las normas, después del análisis aristotélico, muestran su relatividad pero siguen teniendo cierta importancia. Pueden suplir las carencias de quien delibera sin la suficiente inspiración y por ello le resulta favorable tener el recurso de acudir al

buen juicio de otros que se estampó en normas. Es mejor decidir guiado por una norma que decidir apresurada y equívocamente. Cuando dominan la parcialidad y la pasión debe acudir a lo estable y constante que brota de las reglas.

La justicia, como puede deducirse, es creación humana con bases históricas. Es inútil pensar que pueda basarse en algo de autoridad extrahumana, pero sí debemos considerar que la ley debe poseer una estabilidad para que no se genere un clima de desarraigo y confusión. Se debe, en tales condiciones, evitar la modificación continúa de las leyes.

La intelección práctica no es inferencial ni deductiva. Tiene que ver con una capacidad especial de darse cuenta, de captar, seleccionar y poder responder a circunstancias especiales de una situación. La prudencia o el *nous* “se adquiere mediante un largo proceso de vida y elección que desarrolla la habilidad y la flexibilidad del agente”. (Nussbaum, 2004: 389).

Pero quien delibera, en el marco de la prudencia además tiene que haber interiorizado unos valores estables. Lo define con exactitud Nussbaum así:

El prudente posee un carácter bueno, es decir, gracias a su formación ha interiorizado unos valores éticos y una concepción de la vida humana buena más o menos armónicas. Le preocupan la amistad, la justicia, el valor, la moderación y la generosidad, según los cuales se forman sus deseos; y de esta concepción interiorizada del valor obtiene numerosas orientaciones para la acción en una situación particular. (Nussbaum, 2004: 390).

Las pasiones no tuvieron una buena acogida en la filosofía platónica. Aristóteles en cambio, las considera partes preponderantes en la buena deliberación. No representan dificultades en un adecuado razonamiento. Appetitos y pasiones son motores en el desempeño humano y cumplen la importante función en educar a los jóvenes y la modelación de la conducta del adulto.

Estas ideas sobre la importancia de las pasiones llevan al filósofo estagirita a pensar que:

La elección es una capacidad en la frontera entre lo intelectual y lo pasional que comparte la naturaleza de ambos: se puede caracterizar como deliberación desiderativa o deseo deliberativo. También la prudencia actúa en estrecha relación con las pasiones correctamente dispuestas; está necesariamente vinculada a la excelencia del carácter que, a su vez, es una

disposición que no sólo concierne a la acción recta, sino también, a la pasión apropiada. (Nussbaum, 2004: 392)

La persona formada no responde ante un hecho nuevo con la sola razón, también lo hace con la pasión y la acción. El carácter ideal lleva los dos componentes fundamentales de pensamiento y deseo tan mezclado por la elección –el deseo atiende al pensamiento y el pensamiento reacciona al deseo–, que cualquiera de ellos puede servir de guía. (Cfr. Nussbaum, 2004: 392). Ambos influyen en la decisión. Una elección buena requiere del pensamiento correcto y de una intervención pasional adecuada.

No es prudente sojuzgar los apetitos o ignorar su llamado más de lo debido.

Al respecto dice Aristóteles:

Personas que se quedan atrás respecto de los placeres y se complacen en ellos menos de lo debido, apenas existen, porque tal insensibilidad no es humana; pues incluso los animales distinguen los alimentos, y se complacen en unos y no en otros. Así, si para alguien no hubiera nada agradable y ni diferencia alguna entre una cosa u otra, estaría lejos de ser un hombre. Tal persona no tiene nombre, porque difícilmente existe. (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*: 1119 a).

La realización de la excelencia humana requiere condiciones y recursos externos. Entre los bienes relacionales seguramente resulta importante destacar las actividades buenas relacionadas con la ciudadanía y la vinculación política, y las que implican la amistad y el amor personal.

Son relaciones por cuanto se realizan con respecto a alguien. Para aclararlo expresa Nussbaum que además, el amor y la amistad, así como la parte de la excelencia política que es un tipo de amistad o amor (por no decir la excelencia política en su totalidad) son, por naturaleza, más bien relaciones, que estados virtuosos (*héxeis*) más actividades.

Existe en el hombre un núcleo formado con los años de carácter que no es fácilmente diluible. Además viene una actividad en el mundo que permite la plenitud como realización. Mas en el amor y la amistad, las cosas no ocurren tan fácilmente, pues el sentimiento, la actividad y la conciencia mutuos siendo parte esencial del

amor y la amistad, requieren de actividades comunes y formas de comunicación que hagan patentes la realidad en la relación.

Lo que nos interesa es resaltar que estas complicaciones vuelven muy frágiles las manifestaciones de la vida buena. La importancia que da Aristóteles a estas relaciones de amor y amistad aparecen resaltadas cuando el filósofo expresa que el bien pleno (*téleion*) parece autosuficiente (*autárkes*). Pero por autosuficiencia no entendemos el vivir para sí una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer y, en general, para los *phíloi* y los conciudadanos, puesto que el ser humano es por naturaleza político.

A pesar de tener cierta vulnerabilidad el tipo de relaciones que se dan en la ciudad, si el hombre tiene un buen carácter y obra con prudencia no queda “intolerablemente a merced de la fortuna: se pueden realizar todos estos valores, entendidos del modo correcto, en una existencia que no es inestable hasta extremos inadmisibles, sino que posee un tipo de autosuficiencia idóneo desde el punto de vista humano”. (Nussbaum, 2004: 433).

Aristóteles vivió en tiempos de mucha confusión y desorden y, a pesar de todo, no permitió que se, torciera su creencia en lo importante que resulta para el hombre pertenecer a una comunidad política y formar su carácter en una participación en las funciones de interés general. En la atmosfera de las leyes, mediante la coacción, los jóvenes refrenan la indisciplina y el hedonismo. Aristóteles reafirma el valor pedagógico de la ley sosteniendo:

La orden paterna no tiene fuerza ni necesidad; ni, en general, los de ninguna persona aislada, a menos que ésta sea rey o algo semejante. En cambio, la ley tiene una fuerza necesaria, al ser una regla (*logos*) de cierta prudencia e inteligencia. (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*: 1180 a).

Para Aristóteles hay tres razones que reafirman la importancia para la formación educativa de un medio político. La primera se relaciona con la coherencia y uniformidad que el ambiente público da a todos los ciudadanos, pues aprenden a compartir valores y metas. La segunda es la alta probabilidad de que un sistema político obedezca a una concepción de valores humanos inspirado por legisladores,

que han deliberado y escogido en forma reflexiva y prudente entre todas las alternativas. Y la tercera razón expone cómo la excelencia social, al ser parte valiosa de la vida humana, presupone que la educación haga considerar a cada ciudadano como perteneciente a la ciudad.

Las condiciones materiales no ponían, en la época de Aristóteles, a disposición de todos los hombres la posibilidad de una adecuada educación. El trabajo cotidiano aleja a los trabajadores manuales de una educación necesaria para la plena excelencia humana. Los verdaderos ciudadanos son los que disponen de un ocio que les permita “la realización de la excelencia como para las actividades políticas”. (Aristóteles, *Política*: 1329a).

La sociedad estaba constituida sobre un cierto piso de injusticia. Quienes gozaban de esa atmósfera privilegiada requerían de la participación política como medio de continuar su proceso de crecimiento moral.

Seguramente no basta haber tenido la educación y la atención adecuadas en la juventud, sino que incluso en la madurez se precisa practicar estas cosas y seguir formando hábitos; y para eso necesitamos leyes y, en general, para toda la vida. (Aristóteles, 1180a)

Nos parece extraño, por los valores democráticos actuales, la aclaración que hace Aristóteles respecto a que el esclavo aunque es un ser humano, es de otro, y no de sí mismo. Por lo tanto, no puede participar de la *eudaimonia* que pide la libre elección.

Ciertas condiciones sociales pueden disminuir la *eudaimonia*.

Un adulto correctamente educado que se precipita repentinamente en esa existencia monótona y degradante, no sólo reduce su actividad buena (lo que es evidente), sino que, a medida que se prolonga su situación, corre el riesgo de sufrir graves daños en su propio carácter (Nussbaum, 2004: 437).

Es más, el proceso regresivo puede afectar la *eudaimonia* alentando por las restricciones a la actividad.

La participación del ciudadano en la política es, de tal forma, una condición necesaria para el desarrollo y ejercicio de todas las excelencias del individuo. Pero además la participación política garantiza que la vida humana sea completa. Con

insistencia Aristóteles sostiene que el ciudadano debe participar en la dirección de los asuntos públicos de su comunidad como condición del buen vivir. Al respecto dice Nussbaum:

Aristóteles considera que estar privado de la posibilidad de desempeñar un cargo público entraña una disminución del buen vivir, y califica al extranjero residente (recurriendo a una cita homérica) de “extranjero sin honor” y vagabundo en su propio país, pues “no participa en los cargos públicos” (Nussbaum, 2004: 438)

El ciudadano en esa conducta se aparta de los cimientos del buen vivir. Se ha discutido si ciertas afirmaciones de Aristóteles llevan a la interpretación de una naturaleza política del ser humano.

Es evidente que el ser humano es un animal político por naturaleza, y el que está privado de ciudad por naturaleza (*ápolis diá phýsin*), y no por la fortuna, es una criatura inferior o superior a los humanos, como aquel quien dice Homero que “no tiene pozo, ni costumbres, ni hogar”, pues, por su propia naturaleza, es del tipo de los aficionados a la guerra, “desenjugados” como los dados con los que se juega. (Aristóteles: 1235a).

Seguramente la interpretación correcta es la de Nussbaum: “Es evidente que Aristóteles apela aquí no al ámbito de los hechos naturales, sino a nuestros juicios de valor más profundos: la vida en soledad no basta para la eudaimonia porque no la escogeríamos ni la consideraríamos suficiente”. (Nussbaum, 2004: 439).

Los valores, en una vida constructiva, van quedando anclados en lo más profundo de lo que somos. Es un constructo vital más no imposición instintiva.

Aristóteles, retomando a Homero, recuerda cómo la diferencia específica con los cíclopes es la carencia de éstos de vocaciones social y política. Afirma al respecto Nussbaum: “Si ese ser es por naturaleza solitario y aficionado a la guerra por sí misma – y no como medio, entonces, dice Aristóteles, está por encima o por debajo de nosotros, pero no es uno de los nuestros”. (Nussbaum, 2004: 440).

En la consideración de la justicia, Aristóteles extiende el sentido social y político de la naturaleza humana:

A causa de esto, muchas veces, la justicia parece la más excelente de las virtudes y que “ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos” y, para emplear un proverbio, “en la justicia están incluidas todas las virtudes”. Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la

virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo. (Aristóteles, *Ética Nicomaco*:112gb).

No considerar el bien de los demás es renunciar no sólo a un fin importante, sino también a todas las excelencias, pues todas y cada uno son con relación a los otros. Al respecto destaca Nussbaum:

Aristóteles subraya que toda auténtica excelencia del carácter posee esa naturaleza: si no hacemos de la ocupación en la política y el interés por los demás fines en sí mismo, no sólo nos faltará la justicia, sino el verdadero valor, la moderación, la generosidad, la grandeza de espíritu, etc. (Nussbaum, 2004: 441)

Los valores están sometidos a muchas contingencias que llevan a los hombres a la tarea de asegurarlos mediante su dedicación a la legislación y planificación política. La política que escoge Aristóteles para los ciudadanos es la de una participación intensa y la defensa de la elección individual. Platón busca superar el ambiente de inestabilidad y conflicto social mermando la actividad política de los ciudadanos.

Aristóteles no cree que para obtener estabilidad sea lo mejor evitar las nobles causas y los proyectos ambiciosos. La sociedad debe estar en movimiento; un cierto grado de conflicto contingente en valores que renueva la corteza social debe mostrar la fecundidad y renovación de la comunidad.

Otros bienes son los *phíloi*, que tienen para el estagirita gran importancia. Se traduce *philia* por amistad o también por amor. El término engloba no sólo la amistad; también comprende el amor entre madre e hijo, las relaciones familiares íntimas, lo mismo que las relaciones entre marido y mujer. La *philia* es para Nussbaum no “tanto anhelo intenso y apasionado cuanto un hacer el bien desinteresadamente, un compartir y una reciprocidad; no tanto locura, cuanto una rara especie de equilibrio y armonía”. (Nussbaum, 2004: 443).

Para precisar podemos enumerar los requisitos de la *philia*. El primero, que parece fundamental es la reciprocidad. Si algo se da en la relación es de esperar que algo se reciba de la otra parte. Un segundo requisito es el de la independencia, que tiene que ver con la conservación de la integridad personal. No puede haber

independencia como si el otro fuera una simple propiedad. Los *philoí* “deben ser distintos e independientes. La benevolencia reciproca es otro elemento importante pues si faltara la relación sería interesada por el aprovechamiento o la explotación. Otra condición para verdadera *philia*, es la confianza, nadie ama a la persona que teme. La relación debe permitir un beneficio mutuo en la acción. Aristóteles agrega, además, que debe existir conciencia de estos buenos sentimientos y deseos.

El mejor amor es aquel que radica en el carácter y la concepción del bien, pues quienes se aman lo hacen por lo valioso “que cada uno es en sí mismo”. La relación, así establecida, es más duradera pues no descansa en factores transitorios y fugaces. Aristóteles piensa en un amor de seres terrenales, pues no piensa que los amantes deban transformarse en dioses que no tengan necesidades. Como lo anota Nussbaum:

Es el amor de alguien que está satisfecho de vivir en un mundo donde otros seres se mueven a sí mismo, y desea seguir en él, no controlándolo todo, sino actuando y recibiendo los efectos de la acción de otros elementos móviles de ese mundo. (Nussbaum, 2004: 446).

Recuerda Aristóteles que la plena manifestación del amor debe abarcar carácter y valores que ayudan a constituir la individualidad que debería ser palpable y descriptible, que mostrará las excelencias que distinguen a los seres humanos.

Un requisito adicional, que anota Aristóteles, fija para la manifestación amorosa y que requerirá comentarios especiales para su comprensión en nuestros tiempos, es la convivencia. Dice Aristóteles:

La amistad es, en efecto, una comunidad, y la disposición que uno tiene para consigo la tiene también para el amigo. En cuanto a uno mismo, la sensación de que existe es amable, y así, también, respecto del amigo. Ahora bien, la actividad de esta sensación surge en la convivencia, de modo que verosíblemente los amigos aspiran a ella. Y lo que cada hombre considera que es la existencia o aquello que él prefiere para vivir, esto es en lo que desea ocuparse con los amigos, y, así unos beben juntos, otros juegan juntos, otros hacen ejercicios, o cazan, o filosofan juntos, y en cada caso, los amigos pasan los días juntos con aquellos que más aman en la vida; porque, queriendo convivir con los amigos, hacen y participan en aquellas cosas que creen que producen la convivencia. (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1171 b-1172 a).

La convivencia, para Aristóteles, implica una relación diaria en el trabajo en el diálogo, en las actividades sociales y deportivas. Este tipo de relación indica, en el caso de las ciudades griegas, de una intensa participación política.

El mejor amor, entre personas, es vulnerable a las circunstancias cambiantes de la vida. Aristóteles anota cómo el amor sufre modificaciones positivas y negativas; se enfrenta a diferencias, discusiones y reproches; sufre de los sinsabores del engaño. De aspiraciones idénticas puede conformarse la competencia y la rivalidad que dañan la relación. Lo hace, y a veces con mucha eficiencia, la llegada de un tercero que provoca disputas agrias. Las muchas relaciones pueden, señala el filósofo, diluir y debilitar la fuerza de las relaciones. Es evidente que no se puede vivir con muchos y repartirse entre muchos. Finalmente ponen en peligro los lazos de la *philia*: la ausencia obligada, la vejez y el tedio: Volviendo al asunto de la vulnerabilidad debemos entender que en el ideal aristotélico el solitario no se preocupa más que de su salud, virtud y éxito, en tanto que en el amor las inquietudes se doblan, pues son ya los de los dos amantes.

Los argumentos aristotélicos sobre el amor pueden dividirse en dos grandes grupos: uno que reúne las ventajas instrumentales de la *philia* y otro que agrupa su valor intrínseco. En las ventajas instrumentales debemos recordar la conveniente función que desempeñan en la formación del buen carácter y las buenas aspiraciones. La estructuración de la familia parece, también, tarea importante como ventaja instrumental de la *philia*. El vínculo fuerte que une a padre e hijos difícilmente puede ser creado o sustituido por sistemas comunitarios. La gratitud y el afecto hacen más fuerte la autoridad paterna. A nivel de la vida política, los valores familiares refuerzan como adherente los nexos sociales. Si el padre con particular dedicación y amor ordena los caprichos y consigue la educación de los hijos menores, así igualmente en una atmosfera de amor y comprensión, los buenos amigos encauzan las fuerzas y sentimientos entre ellos. Bien lo dijo Aristóteles:

La amistad de hombres buenos es buena y crece con el trato, y parece incluso, que se hacen mejores actuando y corrigiéndose, mutuamente – porque toman entre sí modelo de lo que les agrada, de aquí la expresión: los hombres buenos aprenden de las cosas buenas. (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*:1172 a)

De las enseñanzas de Aristóteles, Nussbaum extrae mecanismos de influencia recíproca de la relación afectiva. El primero es el consejo y la corrección. En medio de sentimientos compartidos, los consejos cobran una especial convicción. El segundo mecanismo ocurre en la nivelación y se conforma cuando el ser al que se ama quiere o valora algo, su compañero se sentirá inclinado a interesarse también por ello. Es como ampliar el horizonte de los intereses comunes, el campo de actividad de la relación.

El último mecanismo es el de la emulación y la imitación. En medio de la amistad nacen fuerzas que tratan de asemejar entre sí las personas. A nivel social adquiere mucho relieve pues las personalidades destacadas ejercen una particular atracción que lleva a los admiradores a imitarlos.

Aristóteles, en otros escritos, destaca cómo en la *philia* se encuentra un gran estímulo en la mutua ayuda para alcanzar objetivos específicos. El trabajo en común será más productivo y la reciprocidad y el placer de la relación personal darán un sentido especial a la actividad.

En la *Magna Moralia* Aristóteles da otro ejemplo de las bondades de la amistad, pues ella facilita que, viendo el *philos*, nosotros descubramos los rasgos del carácter de nosotros mismos. Como observa Nussbaum: “esta mirada reflexiva a otros modelos acrecienta el conocimiento que tenemos de nuestro carácter y aspiraciones, mejorando nuestra autocrítica y agudizándonos el juicio”. (Nussbaum, 2004: 453)

Además del detenido análisis que hace el estagirita de las ventajas instrumentales del amor, también se ocupa de exaltar el valor intrínseco que éste tiene. Así, afirma que:

Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros. Esta condición pertenece, igualmente, al hombre feliz que tiene todos los bienes por naturaleza, y es claro que pasar los días con amigos y hombres buenos es mejor que pasarlos con extraños y hombres ordinarios. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos”. (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*: 1169 b)

“En efecto, la *philia* no es tanto anhelo intenso y apasionado cuanto un hacer el bien desinteresadamente, un compartir y una reciprocidad; no tanto locura, cuanto una rara especie de equilibrio y armonía” (Nussbaum, 2004: 443)

En la época de Aristóteles el Estado no tenía los recursos para asegurar una convivencia amable en la sociedad y por eso, a la acción política, debía sumarse una relación muy especial entre los ciudadanos. El mundo hoy es más propenso a la enajenación y a la formación de un ciudadano aislado, como describía Marcuse: unidimensional, o como anotaba Sartre convertido en una cifra.

3. Spinoza

Las emociones fueron denominadas por Spinoza como afectos o sensaciones del alma. Son propiedades del alma intrínsecas a la naturaleza humana y, por esa razón, no son vicios que por sí deban condenarse y reprimirse. Esta aserción resulta íntimamente relacionada con el duro rechazo del filósofo al dualismo que define al hombre como un compuesto de un alma y un cuerpo.

Ni el alma es la materia pensante, se de la razón, ni el cuerpo, una materia extensa sometida a todo tipo de pasiones que deben ser dominadas por una voluntad poderosa [...] No hay pensar guía entre el alma y el cuerpo son como las dos caras de una moneda modos o expresiones de una sola sustancia. (Camps, 2011: 66).

De esta manera la autora aclara la forma en la que Spinoza entiende la relación del alma y el cuerpo. No son realidades aparte, juntas expresan una sustancia.

Al cuerpo le da dinamismo el deseo, en términos de Spinoza, es la afección primordial que proyecta el cuerpo hacia aspiraciones y ambiciones, hacia las cosas y los demás semejantes con quienes se interrelaciona. El alma, como un espejo, recoge las afecciones, las nombra, las sopesa, son ahora envidia, odio, ira o esperanza, amor, compasión. Ese primer conocimiento suele ser inadecuado, confuso, engañoso, está deformado por la imaginación, las creencias aprendidas, las deshilvanadas fijaciones de la memoria. Las ideas, a pesar de todo, no son falaces, vienen impuestas por necesidad de la naturaleza. El camino es penetrar en el entendimiento de los afectos o

emociones detestarlos y ridiculizarlos. Ese camino lo ofrece la ética, que por medio de la razón, dirigirá y endurecerá el rumbo del mundo emocional humano.

Será necesario enseñar a nuestro cerebro a distinguir lo que se origina en nosotros mismos de lo que en realidad ocurre. Nuestros afectos se convierten en algo perjudicial, cuando provienen de “ideas inadecuadas” que enrarecen el horizonte, evitando que nos formemos una idea clara de ellas mismas. Esta vía torcida nos conduce al mundo de las pasiones que disminuyen nuestra potencia de actuar. ¿Cómo transformar las ideas inadecuadas volviéndolas adecuadas? Debemos modificar las ideas del afecto, no anularlo. No es por medio de ninguna modificación de los hechos de su vida como el hombre logrará salvarse y liberarse, sino por su capacidad de apreciarlos en su justo valor, por su capacidad de comprender que su vida verdadera está en otra parte, por encima de lo que acontece, en lo eterno. Así define Alain, con lucidez, el fenómeno. (Cfr. Camps, 2011, 69). Tenemos, entonces, que una idea será adecuada cuando en su gestación no intervengan causas exteriores, cuando no requiere de experiencia ninguna para ser concebida.

Los afectos pueden ser alegres o tristes. Los primeros nos inducen a la acción o los segundos nos paralizan o detienen. El miedo, la envidia, la ira, el odio, son afectos tristes; como son alegres el amor, la esperanza, la seguridad. Los afectos no impactan en forma igual a todos los seres humanos. Mis aborrecimientos y amores difieren de los aborrecimientos y amores de otros. Es más, el mismo sujeto puede afectarse en forma diferente en tiempo distinto por idéntico afecto.

Hay un impulso vital, el *conatus*, que estimula el alma a imaginar las formas que favorecen la potencia para obrar del cuerpo. Pero debe haber un equilibrio entre las tendencias que impone el alma y las que propicia el cuerpo. La buena senda la explica Victoria Camps: “Lo importante es distanciarse de los hechos y autodeterminarse, produciendo ideas claras en lugar de las confusas, pues son los hechos exteriores los que esclavizan el alma y no la dejan ser libre”. (Camps, 2011:72). Las ideas claras no son para extinguir las pasiones pero sí están llamadas a encontrar lo propio de cada ser que vale salvar del interior de las pasiones.

El saber vulgar pretende suplir la falta de conocimiento mediante la imaginación cayendo en la afección de las cosas perdiendo el sentido de las cosas mismas. Camps aclara: “Nociones como bien, mal, orden, confusión, belleza, fealdad, alabanza, vituperio, pecado, merito, todas son modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino la contextura de la imaginación.” (Camps, 2011: 73).

En el *Tratado político*, Spinoza señala que las pasiones pueden avivar un sentido conducente a que los hombres sean enemigos. Pero, como existe una “ley utilitaria primordial que nos señala que nada es más útil al hombre que el hombre, la condición del hombre exige la sociabilidad humana.

Para sobrevivir debemos permitir que sobrevivan los otros. La vida en común presupone que aceptemos valores como la cooperación y la concordia, que aprendamos a controlar afectos negativos como el odio y el asco que entorpecen el bienestar social. Con ese espíritu Spinoza asume las ideas del contrato social, superando la realidad de la guerra tan marcadamente señalada por Hobbes.

Este vuelco al contractualismo es bien descrito por Camps:

Reconoce que los hombres son “enemigos por naturaleza” y que los son precisamente porque están sujetos a afectos que los individualizan y producen rivalidades de intereses. No obstante, existe al mismo tiempo un principio de simpatía por el que experimentamos afecto por quienes imaginamos que sienten afectos similares a lo que sentimos nosotros, Spinoza llama a este proceso “imitación de los afectos”, la cual explica la “conmiseración” y también la “emulación”. (Camps, 2011:73).

La base fundamental del fenómeno social la radica Spinoza en lo que él llama mimetismo, que nos permite sentir lo que otros sienten. A pesar de todo la sociedad no puede quedar al vaivén de los afectos, por ello debe organizarse para poner orden en la dinámica de los antagonismos afectivos y brindar previsibilidad a los asociados. En palabras de Spinoza:

Que ningún afecto puede ser reprimido sino por un afecto más fuerte y el afecto que se requiere reprimir y contrario a éste y porque cada cual se abstiene de hacer daño a otro por el temor de sufrir un daño mayor. Con esta ley, pues, podrá establecerse una sociedad, con tal que ésta reivindique para sí el hecho que tiene cada cual a vengarse y a juzgar de lo bueno y de lo malo; y que tenga así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de mantenerlas, no con auxilio de la razón, que no puede reprimir los afectos sino por medio

de amenazas. Pero esta sociedad consolidada por las leyes y la potestad de conservarse, se llama Estado, y lo que son protegidos por su derechos, ciudadanos.

En el campo político la ley del *conatus* se extiende al Estado. El afán de sobrevivir lo lleva a mantener la estabilidad afectiva de conjunto, promulgando la concordancia y los hábitos sociales. La manera de realizarlo, según Spinoza, es mediante una convivencia de los afectos en la dinámica política dirigiéndolos a una sociedad unificada. Necesitamos el uso conveniente de las pasiones humanas para vincular a los hombres mediante el temor al castigo o la expectativa de beneficios.

El ideal, sin embargo, es el logro de un

Estado basado en el esperanza que en el miedo, un orden político basado en la esperanza de obtener beneficios también para uno mismo, pues el fin del Estado ha de ser librar a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad, esto es, para que conservan al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno.” (Camps, 2011: 79).

Visto desde el ciudadano, como es de su esencia el deseo, se necesita que se le convenza y termine aceptado que lo justo es deseable. Sí es necesario el ejemplo de la fuerza, ello es por el bien de la integridad de la sociedad y la supervivencia de la estabilidad de los afectos.

Las emociones o afectos son estudiados en su repercusión política por primera vez con el enfoque de reconocerlas como reales y, por tanto, naturales. No todas las emociones nos conducen a una vida estable y serena. Hay emociones o afectos alegres, que nos inducen a una acción que permite al autogobierno en desarrollo de una vida con buen ánimo, de la cual aprendemos que es necesario aceptar el orden natural y que debemos tener conciencia de las propias limitaciones.

La persona debe acostumbrarse a controlar sus afectos evitando que se vuelvan pasiones. A ellas nos llevan las ideas inadecuadas que son el poder por el cual el sujeto emancipa su afecto de la relación con el objeto y lo conecta con otro pensamiento producido por él mismo. Spinoza dice que un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta.

Debemos acostumbrarnos a mirar las causas de nuestras emociones para desactivar motivaciones negativas de nuestros actos. Lo aclara Spinoza:

Si una conmoción del ánimo, o sea, un afecto, la separamos del pensamiento de una causa externa y la unimos a otros pensamientos, se destruirán el amor o el odio a la causa externa, como asimismo las fluctuaciones del ánimo que nacen de estos afectos.

Demostración: En efecto, lo que constituye la forma del amor o del odio es una alegría o una tristeza acompañada por la idea de la una causa externa (por las definiciones 6 y 7 de los afectos): quitada, pues, ésta, se quita a la vez la forma del amor o del odio; y, por tanto, se destruyen estos afectos y lo que nacen de ellos. (Spinoza, 1958: 246).

Hay un cambio producido por la razón, que destaca cómo el hombre racional se distingue de los otros por su propia manera de comportarse como su impulso interno. Alain destaca estas virtudes:

El hombre racional sabía, pues, exponerse al peligro sin estar guiado por una audacia ciega, y ponerse a resguardo, sin estar guiado por el miedo. Del mismo modo, sabrá castigar sin estar guiado por el miedo y hará lo mismo que hacen los hombres pasionales bajo el imperio de la cólera, pero lo hará por amar a la paz pública. (Alain citado por Camps, 2011: 83).

El ciudadano debe luchar por ser dueño de sí aguzando su capacidad para modificar los afectos que paralizan la acción para volverlos afectos que incrementen la acción. El camino del sabio es muy difícil y por tanto al buen ciudadano corresponde aceptar la existencia de una norma general que se imponga voluntariamente por convicción y esperanza más que por el miedo de la sanción. Para Spinoza cada cual tiene por naturaleza el derecho de actuar fraudulentamente, a romper sus pactos, a menos que se vea frenado por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor.

4. Hume

A pesar del racionalismo y su fuerte dominio en el pensamiento occidental, los moralistas británicos se inclinarán, dentro de una aproximación psicológica, por entender aspectos de la conducta humana. Como tendencia general reconocieron sentimientos compasivos entre los hombres que sirviendo de base alentarían un

sentido moral común que explicaría por qué es connatural para ellos la armonía social.

Hume, a pesar de todo, no es contractualista. Rechazando la filosofía de Spinoza, termina aceptando la fuerza de las pasiones y su importancia en el comportamiento humano. La tendencia de Hume es a desconocer que la moral se derive de la razón.

Como la ciencia impuso el método científico experimental, Hume afirma la necesidad de utilizarlo en el conocimiento del entendimiento humano. Esto nos lleva a reconocer que las impresiones son el comienzo de la conexión entre la mente y el exterior. Impresiones como los olores, sabores, sonidos, formas, dolores, sirven a la mente para elaborar, con ellas ideas, nombrando esas sensaciones. En la mente son ya olores agradables, sabores dulces o ácidos, sonidos aterradores, golpes dolorosos.

La mente sigue cumpliendo sus funciones, y ahora encadena esas ideas según unos principios que Hume denomina “reglas de asociación” y son de semejanza, contigüidad y causalidad. La mente adquiere un dinamismo que le permite comparar sensaciones, situarlas en el tiempo y el espacio.

Victoria Camps describe el mundo que empieza a estructurarse: “nuestro mundo es como un encadenamiento de sensaciones que remiten las unas a las otras y nutren el conocimiento sobre nosotros mismos y nuestro entorno” (Camps, 2011: 93).

Para Hume es de gran importancia, de los principios de asociación, la causalidad. Ella se forma por la particular relación de nuestra mente. La ley de gravedad, por ejemplo, se formula al mirarse la repetida caída de los cuerpos. A su vez, el uso de la mente, para establecer reacción previsible, llevó a la ciencia a formular el método inductivo. Para Hume la relación causa-efecto no es plenamente racional, sino el resultado de la costumbre. Para respaldar la afirmación, lanza su provocativa sentencia: no sabemos si el sol saldrá mañana.

A pesar de estas inquietudes debe el filósofo adoptar un método científico para el estudio de la moral, dejando atrás especulaciones sin base en la realidad. Así lo afirma:

La humanidad está hoy curada de su pasión por hipótesis y sistemas en cuestiones de filosofía natural, y sólo prestará atención a argumentos que se deriven de la experiencia. Ya es hora de que intentemos una reforma semejante en todas las disquisiciones acerca de la moral rechazando todo sistema de ética que, por muy sutil e ingenioso que sea, no esté basado en los hechos y en la observación. (Hume, 1993: 38).

Hume, en disputa con los racionalistas, duda como afirma Victoria Camps que:

El pensamiento racional puro sea posible, sino que viene a decir que darle un papel prioritario a la razón en la valoración de las acciones no solo es falaz sino contraproducente. Es contraproducente si efectivamente pensamos que los juicios morales han de tener un poder en las acciones humanas, pues lo que mueve a actuar es la pasión y no la razón, que es impotente para excitar las pasiones y producir o prevenir acciones. La razón, es inerte, inactiva, sirve para otras cosas, pero no para motivar el comportamiento (Camps, 2011: 96).

Los juicios morales no son verdaderos o falsos, son juicios de valor, y la valoración se hace aprobando o desaprobando un hecho. La moralidad no se estructura por la relación entre objetos y tampoco por hechos. Es la relación entre hombres la que origina la valoración moral.

El sentimiento moral, que tiende puentes hacia los semejantes, se origina en una naturaleza común. A la humanidad le da unidad un sentimiento de simpatía. Pero no es tan fuerte por las desviaciones de muchos de asegurar una tranquila convivencia, requiere que una organización política ponga en vigencia la justicia. La justicia no es una virtud natural, es un constructo, un artificio, cuyo destino es determinar hacia quién debemos dirigir nuestras simpatías, a quién hay que proteger por obligación o por deber.

La moral para Hume radica en la dinámica del mundo pasional de los hombres, sólo que esas pasiones deben ser intervenidas para asegurar la justicia en la organización social. Es una manera de alcanzar la imparcialidad sin prescindir de afecto. Así tres mecanismos aseguran la supervivencia de los afectos.

El primero tiene que ver con las características de la simpatía, que sabemos es intersubjetiva y sus dinamismos, al no ser conformistas, impulsan la integración social.

Por la simpatía, mediante la relación interhumana, nos explica Victoria Camps, aprendemos “a apreciar lo que produce placer y a desestimar lo que produce dolor no solo en nosotros, sino en los demás, en virtud de ese sentimiento primario” (Camps, 2011:101).

La simpatía abre los contactos sociales, extiende la integración social. La estructura política requiere de ese sentimiento para afirmar la red social. Desempeña en esa forma, un importante papel político.

La segunda forma de resaltar la importancia de nuestros sentimientos, es la reflexión. El proceso reflexivo nos enseña pronto el método de corregir nuestros sentimientos. Reflexionamos sobre los sentimientos de placer dolor, y que sin esa reflexión o razonamiento no seríamos capataces de sentir bien.

Es el método ideal para evitar el ciudadano enajenado, que como autómatas, anda por el mundo. El ciudadano ideal que quiere Hume es el que pesa sus actos en cuanto tengan una repercusión en su comunidad, es decir sean morales. Aprender a distinguir los juicios morales distorsionados e interesados de los que son imparciales debe ser una tarea pública de educación no sólo de los jóvenes, sino también de los adultos, a cargo de la organización política.

Dice al respecto Hume:

Dejad que un hombre se proponga a sí mismo el modelo de un carácter que a aprueba; dejadle conocer bien aquellos aspectos en lo que su propio carácter se aparta de ese modelo; dejadle mantener una observación contante de sí mismo e inclinar su mente, con un continuo esfuerzo, desde los vicios hacia las virtudes y no dudo de que, solo con el tiempo necesario, descubrirá en su temperamento una alteración para mejor. (Hume, 1990: 253).

La tercera afirmación de los sentimientos recuerda la similitud entre el sentimiento ético y el estético, y su común diferencia con el procedimiento racional. La similitud entre la belleza y la virtud moral como sentimientos radica en que no son propiedades de los objetos, pero sí estos accionan mecanismos anímicos en los sujetos que sienten ánimo de aprobación o admiración.

Lo expresa Hume acentuando, además, los aportes benéficos para la buena acción de los sentimientos:

La razón, al ser fría y desapasionada, no motiva la acción y sólo dirige el impulso recibido del apetito o inclinación mostrándonos los medios de alcanzar la felicidad o de evitar el sufrimiento. El gusto, en cuanto que da placer o dolor, y por ende constituye felicidad o sufrimiento, se convierte en un motivo de acción y es el primer resorte o impulso del deseo y la volición. (Hume, 2006: 192).

La necesidad pública de tener más ciudadanos activos, participativos, con ánimo de colaborar, se hace cada vez más notoria en los regímenes políticos modernos. Este puede ser el sentido actual de la tercera cualidad del aporte de los sentimientos a la organización política.

5. Kant

El otro pilar que nos muestra la tradición en la ciencia política es Kant. Al tratar de mirar la emoción como componente de la mentalidad humana, debemos resaltar el criterio sobre la emoción del gran filósofo: “Estar sometido a las emociones y a las pasiones es siempre una enfermedad del alma, porque ambos excluyen el dominio de la razón”. (Kant, 2004: 185)

El principio de la apatía, a saber, que el sabio no debe nunca ser presa de la emoción, ni siquiera de la de la piedad hacia los males de sus mejor amigo, es un principio moral sumamente justo y elevado de la escuela estoica; pues la emoción deja más o menos ciego. (Kant, 2004: 187)

Kant es constructivista en el sentido de analizar procesualmente la construcción jurídica y estatal. Para mirar la participación racional, sin emociones, del ciudadano, sigamos ese proceso. Todo empieza en la apropiación de las cosas exteriores:

El modo de tener algo exterior como suyo en el estado de naturaleza es la posesión física, que tiene para sí la presunción jurídica de poder convertirlo en jurídico al unirse con la voluntad de todos en una legislación pública, y vale en la espera como jurídica por comparación. (Kant, 2008: 71).

En estos principios de la creación del derecho hay mucha más fuerza y voluntad que un razonamiento. Probablemente es terreno propicio para reacciones instintivas y, por qué no, para las emociones. Así dice el mismo Kant:

Sin embargo, que la naturaleza haya implantado en nosotros la disposición para las emociones, fue sabiduría de la naturaleza para provisionalmente, antes aún de que la razón haya llegado a la robustez necesaria, tomar las riendas es decir, agregar a los resortes morales del bien, para que los avive, los del estímulo (sensible) patológico, como un sustitutivo interino de la razón”. (Kant, 2004: 187).

Los conflictos permanentes, la fuerza en las relaciones sociales provocada por la disputa de bienes, llevan pronto a que se necesiten árbitros y se establezca cierta normatividad como inicio de una justicia privada. Todo el sistema crece y se perfecciona para dar paso al derecho público, en el cual es requerida la defensa de la libertad externa de los individuos mediante normas.

Cuando nace el derecho público se está en el curso de formar el Estado. Así concreta Adela Cortina el pensamiento de Kant:

En el caso del derecho político, el pacto de unión civil es el único de los pactos sociales cuyo fin se debe tener, porque consiste no en la felicidad, sino en el derecho de los hombres, y tal deber faculta a los individuos para obligar a los demás a ingresar en una constitución civil, bajo el poder de una persona física que representa el supremo poder del Estado. (Kant, 2008)

El sistema de normas se va ampliando y un comienzo de gobierno central se abre paso. Están dadas las bases para cimentarse el Estado. El papel del ciudadano ante las entidades públicas lo define así Kant:

Los miembros de una sociedad semejante (societas civilis)- es decir , de un Estado __, unidos con vistas a la legislación, se llaman ciudadanos (cives) y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes: La libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento; la igualdad civil, es decir no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la independencia civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservaron al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en, no poder ser representado por ningún otro en los asunto jurídicos”. (Kant, 2008:143-144).

Cuando el ciudadano ha alcanzado este estado de maduración de sus facultades en un sistema político, podemos pensar, tal como lo afirmaba Kant, que las actuaciones de aquél son racionales. No tendrá el hombre los grandes sobresaltos del estado de naturaleza y serenamente podrá asumir las funciones de ciudadano. El

primer papel del ciudadano desempeñado en su condición de nacionalidad en la idea Kantiana, será el de aceptar el contrato originario en el cual se renuncia a la libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerando como Estado.

Hay una referencia al contrato social, que si bien no es histórico, como tanto se ha discutido, sí tiene una connotación de constitución del Estado. El aspecto constitucional debe resaltarse como acto jurídico fundamental en el cual el ciudadano participa con la plenitud de sus atributos racionales. Las reformas o cambios constitucionales deben darse en muchos casos como acontecimientos, con sus consecuencias históricas.

En marcha el Estado, será acto fundamental del ciudadano el derecho a votar. Difícil pensar que en las votaciones en que generalmente se eligen funcionarios o miembros de los parlamentos no intervengan motivos emocionales. Establecido el Estado, el ciudadano, en el sistema de Kant, pierde muchas de sus posibilidades de manifestarse en la dirección de los asuntos públicos. Contra los abusos de la rama ejecutiva, al ciudadano sólo le queda la posibilidad de quejarse de esta injusticia, pero no oponer resistencia.

La rigidez del Estado para mantener el orden frente al ciudadano queda subrayada por Kant cuando afirma:

La razón por la que el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad. (Kant, 2008: 152)

Los avances en el derecho público, sobre todo las conquistas en el derecho administrativo que vinieron a reglamentar los conflictos de los ciudadanos con la administración, como también las instituciones que se crearon para proteger la constitución, clarificaron grandemente el papel del ciudadano ante el Estado.

6. Rawls

En 1971, con la publicación de la *Teoría de la Justicia*, John Rawls contribuye a reanimar los debates de interés en la filosofía política proponiendo un sistema para “el desarrollo institucional de la democracia mediante el aporte [...] de la moral, la política y el derecho, en un ambiente de dialogo permanente que convierta la democracia en deliberativa y más liberal” (Hernández, 2002: 103).

En la *Teoría de la Justicia*, Rawls se sitúa en el ámbito del contrato social tratando de superar las inconsistencias que se le han encontrado a esa línea de pensamiento. La justicia social, dentro del contrato social, se asegura como lo piensa Rawls, por el principio de utilidad de individuo extrapolado a la sociedad.

Puesto que el principio para un individuo es promover tanto como sea posible su propio bienestar, esto es, su propio sistema de deseos, el principio para la sociedad es promover tanto como sea posible el bienestar del grupo, esto es, realizar en la mayor medida el sistema comprensivo de deseos al que se llega a partir de los deseos de sus miembros. (Citado por Mejía, 1997: 41)

Los anhelos de los individuos en su proyección social hacen legítimo el principio de utilidad como criterio de justicia social. Esta concepción del contrato social basada en el utilitarismo fue rechazada por Rawls, quien buscó enmendar esos argumentos mediante la utilización de la posición original.

En la posición original debe presentarse una situación inicial de absoluta neutralidad que asegure la imparcialidad de los principios de justicia. Rawls tiene en mente unas condiciones en que todos los participantes carezcan de medios de información que puedan enturbiar sus juicios sobre la justicia, alejándoles, en tal forma, un posible conocimiento de medios que sitúen a los hombres en condiciones desiguales. Deben llegar sin prejuicios o preconceptos a la selección de los principios directores. “Se excluye el conocimiento de aquellas circunstancias que ponen a los hombres en situaciones desiguales y les permiten que se dejen guiar por sus prejuicios.” (Rawls, 1997: 31).

Como complemento del principio de la posición original, Rawls formula el velo de la ignorancia. “En el interior de la *posición original* todos son iguales y

tienen “los mismos derechos en la manera para escoger los principios de la justicia”. Gracias al velo de la ignorancia.” (Mejía, 1997: 44)

Quienes entran en un contrato social deben hacer una especie de votos de ignorancia para asumir sus responsabilidades sin tener en cuenta sus particulares intereses y en busca de escoger los principios de justicia de conveniencia general.

Las partes no pueden conocer determinada información que viciaría los contenidos de los principios de justicia. No conocen su posición social, sus talentos o capacidades, sus rasgos psicológicas, como tampoco las condiciones políticas, económicas o culturales de su propia sociedad ni la generación a la que pertenecen. (Mejía, 1997: 45).

El equilibrio reflexivo es otra parte estructural que introduce Rawls en su etapa de *Teoría de la justicia*. Es un principio que vuelve dinámica la escogencia hecha en la situación contractual inicial: “El individuo asume e interioriza, los principios concertados como propios pero con la posibilidad permanente de cuestionarlos y replantearlos de acuerdo a nuevas circunstancias”. (Mejía, 1997: 50)

Con la publicación del *Liberalismo Político* Rawls introduce un notorio giro de su concepción política, alejándose del kantismo, minimizando la idea del contrato social en su sistema, y adoptando un constructivismo que abre las posibilidades de llegar a una sociedad justa y bien ordenada.

En esta nueva etapa el sentido de la justicia no es omni-comprehensiva, metafísica o religiosa. Es el resultado de un procedimiento de discusiones y acuerdos, es una concepción política de la justicia.

En una sociedad democrática diferentes posiciones doctrinales morales, religiosas o políticas pueden ponerse de acuerdo en un consenso sobre una forma política para la sociedad sin adjuar de sus convicciones.

Hay dos nociones fundamentales que introduce Rawls en esta etapa de su obra, el consenso entrecruzado y la razón pública. El *consenso entrecruzado* ocurre entre doctrinas omnicomprehensivas, razonables, cuyo marco es definido por la concepción política de la justicia, que es en sí una concepción moral y, que ,al estar afirmada sobre bases morales incluye, por lo tanto, concepciones de la sociedad y el

ciudadano como persona así como principios de razón pública. (Cfr. Mejía, 1997: 160).

Como etapa preliminar al *consenso entrecruzado*, se debe establecer la etapa constitucional en la cual se deben satisfacer los principios liberales de justicia política y los procedimientos políticos de un sistema constitucional democrático.

El nuevo principio en el *Liberalismo Político* es el de la razón pública: “En suma, la *Razón pública* es la forma de razonamiento propia de ciudadanos iguales que se imponen a sí mismos, como cuerpo colectivo, reglas que cuentan con el respaldo del poder del estado”. (Rawls, 2002: 132).

La razón pública debe aplicarse por los ciudadanos cuando intervienen en un foro público, por los legisladores cuando intervienen en el Parlamento, y por el ejecutivo, en sus actos y pronunciamientos públicos. Igualmente debe aplicarse por el “Poder Judicial, y, sobre todo por la Suprema Corte, en una democracia constitucional donde existe la revisión judicial en todas las instancias” (Rawls, 1996: 206-207).

La razón pública, es seguramente la precisión mejor de Rawls sobre el papel del ciudadano en la política.

El ciudadano, para Rawls, debe cumplir su papel dentro de unas condiciones que le impone el Estado de derecho por su estructura, las formas de los derechos otorgados y los medios apropiados para el ejercicio de sus libertades y oportunidades básicas.

Las votaciones de los ciudadanos deben considerarse como ejercicio arbitrario e irresponsable. Rechaza Rawls la idea de un voto a favor de preferencias e intereses, tanto sociales como económicos, por no hablar del voto basado en sus odios y desagradados. Tampoco sería ideal que el ciudadano votara por “lo que le parece correcto y verdadero, según los directivos y convicciones de su doctrina comprensiva sin tomar en cuenta las razones públicas”. (Rawls, 1995: 210).

¿Cuál es la forma de votar ideal del ciudadano? Responde Rawls:

En cambio, la razón pública, con su deber de civilidad, proporciona la perspectiva de votar sobre cuestiones fundamentales en algunas formas que nos recuerdan el contrato social de Rousseau, el vio el voto como un acto que expresa idealmente nuestra opinión en cuanto a cuál de las opciones promueven mejor el bien común. (Rawls, 1995:210).

En un régimen liberal y democrático, resulta primordial que el ciudadano tenga un mínimo de información sobre el sistema que arma la forma de su Estado y los derechos y oportunidades que le son otorgados, para que en ese medio pueda ejercer, en mejores condiciones, su ciudadanía. Para Rawls estamos hablando del contenido de la razón pública que se estructura en tres partes:

Primero, los derechos, libertades y oportunidades básicas; segundo la prioridad que se da a esos derechos, libertades y oportunidades en lo referente a las exigencias del bien general de los valores perfeccionistas y tercero, que preconiza medidas que aseguren a todos los ciudadanos medios apropiados para el ejercicio eficiente de sus libertades y oportunidades básicas. (Rawls, 1995: 213).

Bibliografía

1. Obras de Nussbaum

Nussbaum, Martha, *Justicia Poética*, Barcelona, 1997, trad Andrés Bello.

Nussbaum, Martha, *La Fragilidad del bien*, Ed Machado Libros, S.A, 2004, Madrid, trad Antonio Ballesteros.

Nussbaum, Martha, *El conocimiento del amor*, Ed Machado Libros S.A, 2005, Madrid, trad Rocio Orsi y Juana M. Inarejos.

Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la Justicia*, Ed Paidós, Barcelona, 2007, trad Ramón Vilá.

Nussbaum, Martha *Paisajes del pensamiento*, Ed Paidos, 2008, Barcelona trad Araceli Maira.

Nussbaum, Martha, *Crear capacidades*, Ed, Paidós, 2012, Barcelona, trad Albino santos.

2. Obras clásicas citadas

Althusser, Louis, *La Revolución Teórica de Marx*, Ed Siglo Veintiuno, 1967, México, trad Martha Harnecker.

Aristóteles, *La Política*, Ed Iberia S.A, 1954, Barcelona, trad Natividad Messanés.

Aristóteles, *Ética Nicomaquéa*, Ed Planeta, 1995, Barcelona, trad Julio Pallí Bonet.

Aristóteles, *Arte Retórica*, Ed Porrúa, 2007, México, trad José Goya y Francisco Sama.

Heidegger, Martín, *Los Himnos de Hölderling Germania y el Rin*, Ed Biblos, 2010, Buenos Aires, trad Ana Carolina Merino.

Hume, David, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Ed Anthropos, 1990, Barcelona, trad José Luis Tasset.

- Hume, David, *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza editorial S.A, 2006, Madrid, trad Carlos Mellizo.
- Hunt, Lynn, *La Invención de los derechos humanos*, Ed Tusquets, 2009, Barcelona, trad Jordi Beltrán.
- Churchill, Winston, *Historia de Inglaterra*, Ed Peuser, 1958, Buenos Aires, trad. Santiago Ferrarri.
- Kafka, Franz, *El Proceso*, Ediciones Vladimirsch, Bogotá.
- Kant, Immanuel, *Antropología*, Alianza editorial, 2004, Madrid, trad José Gaos.
- Kant, Immanuel, *La Metafísica de las costumbres*, Ed Tecnos, 2008, Madrid, trad. Adela Cortina y Jesus Conill.
- Rawls, John, *Liberalismo Político*, Ed Fondo de cultura Económicas, 1996, Bogotá, trad Sergio René Madero.
- Rawls, John, *Teoría de al justicia*, Ed Fondo de cultura económica, 1997, México, trad María Dolores González.
- Rawls, John, *La Justicia como equidad*, Ed Paidós Ibérica, 2002, Barcelona, trad. Andrés de Francisco.
- Rawls, John, *El Derecho de gentes*, Ed Paidós, Barcelona, 2011, trad Hernando Valencia Villa.
- Sloterdijk, Peter, *Sin Salvación, Tras las huellas de Heidegger*, Ed Akal, 2011, Madrid, trad Joaquín Chamorro.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Ed Fondo de cultura económica, 1958, México, trad Oscar Cohan.
- Toynbee, Arnold, *La historia*, Ed Noguer S.A, 1975, Barcelona, trad Vicente Villacampa.

3. Obras de apoyo

- Belloc, Hilaire, *Richelie*, Ed Diana, México, 1953, trad Ricardo Baeza.
- Bloch, Ernst, *El Principio Esperanza*, Ed Trotta, 2004, Madrid, trad Felipe González.
- Camps, Victoria, *El Gobierno de las emociones*, Ed Herder, 2011, Barcelona..

- Castells, Carme, *Seminario filosofía y Género ¿Quién Teme a Martha Nussbaum*, 2003
- Cortés, Francisco y Piedrahita Felipe, *De Westfaile a Cosmópolis*, Ed Kimpres Ltda., 2011, Bogotá.
- González, Daniel, *Emociones, Responsabilidad y derechos*, Ed Jurídicas y sociales, 2009, Madrid.
- Hernández, Andrés, *Republicanismo Contemporáneo*, Ed Siglo del hombre, 2002, Bogotá.
- Chevallier, Jacques, *El estado posmoderno*, Ed U. Externado de Colombia, 2011, Bogotá, trad Oswaldo Pérez.
- Lacunza, María Celina, *Un enfoque Neoaristotélico en la reflexión ética sobre las emociones. La posición de Martha Nussbaum*, *Jornadas de Investigación en filosofía, Revista de Filosofía y teoría política, anexo*, Ed.Universidad de La Plata, 2005.
- Mowat, R.B y Slosson Preston, *Historia de los pueblos de habla Inglesa*, Ed Pensar, 1953, Buenos Aires, trad. C Pronato.
- Mejía, Oscar, *Justicia y Democracia consensual*, Ed Siglo del hombre, 1997, Bogota.
- Rodríguez, Rubén Benedicto, *Martha Nussbaum: Emociones, mente y cuerpo*, Universidad de Zaragoza.
- Solomon, Robert, *Ética Emocional*, Ed Paidós, 2007, Barcelona, trad. Pablo Hermida
- Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Ed Herder, 2007, Barcelona, trad Victor Bazterrica.