

Martha C.
Nussbaum



**Emociones
políticas**

¿Por qué el amor
es importante para la justicia?

Martha C. Nussbaum

Las emociones políticas

¿Por qué el amor es importante
para la justicia?

Traducción de Albino Santos Mosquera

Título original: *Political emotions*, de Martha C. Nussbaum
Publicado originalmente en inglés por The Belknap Press of Harvard University Press

Traducción de Albino Santos Mosquera

Cubierta de Judit G. Barcina

1ª edición, mayo 2014

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© 2013 by Martha C. Nussbaum. *All rights reserved*

© 2014 de la traducción, Albino Santos Mosquera

© 2014 de todas las ediciones en castellano,

Espasa Libros, S. L. U.,

Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.

www.paidos.com

www.espacioculturalyacademico.com

www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-3002-5

Fotocomposición: Anglofort, S. A.

Depósito legal: B-7.813/2014

Impresión y encuadernación en Limpergraf, S. L.

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico

Impreso en España – *Printed in Spain*

SUMARIO

1. Un problema en la historia del liberalismo 13

Primera parte

HISTORIA

2. La igualdad y el amor: Rousseau, Herder, Mozart. 43
3. Religiones de la humanidad (I): Auguste Comte, J. S. Mill. 73
4. Religiones de la humanidad (II): Rabindranath Tagore 105

Segunda parte

OBJETIVOS, RECURSOS, PROBLEMAS

- Introducción a la segunda parte. 139
5. La sociedad aspiracional: igualdad, inclusión, distribución. 143
6. La compasión: humana y animal 169
7. El «mal radical»: desvalimiento, narcisismo, contaminación 197

Tercera parte

EMOCIONES PÚBLICAS

- Introducción a la tercera parte 243
8. Enseñar patriotismo: el amor y la libertad crítica 247
9. Festivales trágicos y cómicos: moldear la compasión,
trascender el asco 311
10. Los enemigos de la compasión: el miedo, la envidia,
la vergüenza 379
11. De qué modo es el amor importante para la justicia. 457

Apéndice: Teoría de las emociones; las emociones en la música:	
<i>Paisajes del pensamiento</i>	481
Notas	487
Referencias bibliográficas	529
Agradecimientos	545
Índice analítico y de nombres	549

Capítulo 1

UN PROBLEMA EN LA HISTORIA DEL LIBERALISMO

Mirad, cuerpo y alma, esta tierra:
mi propio Manhattan con sus chapiteles, y las mareas chispeantes, y los
[barcos;
la tierra amplia y variada, el Sur y el Norte en la luz, las riberas del Ohio,
[el llameante Misuri;
y las praderas que se extienden sin fin, cubiertas de hierba y de maíz.

Mirad, el excelso sol, tan tranquilo y soberbio,
la mañana de púrpura y violeta con sus delicadas brisas,
y la infinita luz de suave origen,
y el milagro que avanza inundándolo todo, el mediodía en su cenit,
[la deliciosa tarde, la dulce noche y las estrellas,
iluminando mis ciudades, envolviendo hombre y tierra.

WALT WHITMAN, «La última vez que florecieron
las lilas en el patio»*

Mi Bengala Dorada,
te amo.
Tus cielos, tu aire,
siempre afinan mi corazón
como si de una flauta se tratase.

RABINDRANATH TAGORE, «Amar shonar Bangla»,
que es en la actualidad el himno nacional de Bangladesh

Todas las sociedades están llenas de emociones. Las democracias liberales no son ninguna excepción. El relato de cualquier jornada o de cualquier semana en la vida de una democracia (incluso de las relativa-

* Las traducciones de citas de este poema están tomadas (aunque con modificaciones en algunos casos) de la de Arturo Torres-Rioseco en *Revista Iberoamericana*, vol. 11, n° 21, junio de 1946, págs. 189-199. Este fragmento en concreto está tomado de la pág. 195. (*N. del t.*)

mente estables) estaría salpicado de un buen ramillete de emociones: ira, miedo, *simpatía*,* asco, envidia, culpa, aflicción y múltiples formas de amor. Algunos de esos episodios emocionales poco tienen que ver con los principios políticos o con la cultura pública. Pero otros son distintos: tienen como objeto la nación, los objetivos de la nación, las instituciones y los dirigentes de esta, su geografía, y la percepción de los conciudadanos como habitantes con los que se comparte un espacio público común. A menudo, como sucede en los dos epígrafes con los que comienza este capítulo, las emociones dirigidas hacia los rasgos geográficos de un país sirven para canalizar más emociones hacia los principios o compromisos clave que este dice representar: la inclusión, la igualdad, la mitigación del sufrimiento, el fin de la esclavitud. Los versos de Whitman aquí citados forman parte de un poema de lamento por la muerte de Abraham Lincoln, y expresan la combinación de amor apasionado, orgullo y aflicción que el autor siente ante el estado de su nación en ese momento. *Amar sbonar Bangla*, por su parte, expresaba el vasto humanismo de Tagore, su aspiración de una «religión de la humanidad» lo suficientemente inclusiva como para interconectar a todas las castas y las religiones de su sociedad. Entonado hoy en día como el himno nacional de un Estado pobre, expresa un sentimiento tanto de orgullo como de amor por el país y (en versos subsiguientes) de tristeza por el trabajo que aún queda por hacer.

Todas esas emociones públicas, a menudo intensas, tienen consecuencias a gran escala para el progreso de la nación en la consecución de sus objetivos. Pueden imprimir a la lucha por alcanzar esos objetivos un vigor y una hondura nuevos, pero también pueden hacer descarrilar esa lucha,

* Es importante señalar que la autora utiliza el concepto *simpatía* (*sympathy*) con un significado diferenciado de *empatía* (véase el capítulo 6) y de *compasión*. Se trata de un significado que no se corresponde con ninguna de las acepciones de «simpatía» reconocidas en los principales diccionarios de referencia de la lengua española, por eso aquí se ha optado por usar ese término en cursiva cuando se emplea con ese sentido. La acepción sí tiene cierta vigencia en el ámbito de la filosofía y la psicología (véanse, por ejemplo, los ejemplos históricos de Hume, Adam Smith o John Stuart Mill, algunos de los cuales citados por la propia autora en este libro). Según esa manera de entenderla, más fiel al original griego, la *simpatía* sería lo que siente un individuo cuando es partícipe de la pasión de otro. Y aunque etimológicamente equivale a *compasión*, la *compasión* sería un caso particular de la *simpatía* (vendría a ser más intensa y más connotadora de sufrimiento que la *simpatía* en general). (N. del t.)

introduciendo o reforzando divisiones, jerarquías y formas diversas de desatención o cerrilidad.

A veces, suponemos que sólo las sociedades fascistas o agresivas son intensamente emocionales y que son las únicas que tienen que esforzarse en cultivar las emociones para perdurar como tales. Esas suposiciones son tan erróneas como peligrosas. Son un error porque toda sociedad necesita reflexionar sobre la estabilidad de su cultura política a lo largo del tiempo y sobre la seguridad de los valores más apreciados por ella en épocas de tensión. Todas las sociedades, pues, tienen que pensar en sentimientos como la compasión ante la pérdida, la indignación ante la injusticia, o la limitación de la envidia y el asco en aras de una *simpatía* inclusiva. Ceder el terreno de la conformación de las emociones a las fuerzas antiliberales otorga a estas una enorme ventaja en el ánimo de las personas y conlleva el riesgo de que esas mismas personas juzguen insulsos y aburridos los valores liberales. Una de las razones por las que Abraham Lincoln, Martin Luther King Jr., el Mahatma Gandhi y Jawaharlal Nehru fueron líderes políticos de singular grandeza para sus respectivas sociedades liberales es que entendieron muy bien la necesidad de tocar los corazones de la ciudadanía y de inspirar deliberadamente unas emociones fuertes dirigidas hacia la labor común que esta tenía ante sí. Todos los principios políticos, tanto los buenos como los malos, precisan para su materialización y su supervivencia de un apoyo emocional que les procure estabilidad a lo largo del tiempo, y todas las sociedades decentes* tienen que protegerse frente a la división y la jerarquización cultivando sentimientos apropiados de *simpatía* y amor.

En el tipo de sociedad liberal que aspira a la justicia y la igualdad de oportunidades para todos, dos son las tareas imprescindibles a realizar para la cultivación política de las emociones. Una es la generación y el sostenimiento de un compromiso fuerte con proyectos valiosos que requieran de esfuerzo y sacrificio, como pueden ser la redistribución social, la inclusión plena de grupos anteriormente excluidos o marginados, la protección del medio ambiente, la ayuda exterior y la defensa nacional.

* A la hora de traducir *decent* en «*decent society*», he optado finalmente por «decente», pues así se ha traducido en otros libros de la misma autora publicados por Paidós, y porque, en español, puede entenderse que *decente* significa también «de buena calidad» o «digno» (y, por lo tanto, «aceptable» o «proporcionado al mérito que se le exige»). (N. del t.)

La mayoría de las personas tienden a la estrechez en lo que al alcance de su *simpatía* se refiere. Pueden recluirse fácilmente en proyectos narcisistas y olvidarse de las necesidades de quienes se sitúan fuera de su reducido círculo. Las emociones que tienen por objeto la nación y los objetivos de esta suelen ser muy útiles para conseguir que las personas piensen con mayor amplitud de miras y modifiquen sus lealtades comprometiéndose con un bien común más general.

La otra labor central (y relacionada con la anterior) para la cultivación de las emociones públicas es la de mantener bajo control ciertas fuerzas que acechan en todas las sociedades y, en último término, en el fondo de todos nosotros: me refiero a las tendencias a proteger nuestro frágil yo denigrando y subordinando a otras personas. (A esta tendencia es a la que, parafraseando a Kant, denominaré aquí el «mal radical», aunque mi concepción de este término será bastante diferente de la kantiana.) El asco y la envidia, o el deseo de avergonzar a otros, están presentes en todas las sociedades y, muy probablemente, en todas las vidas humanas individuales. Descontroladas, pueden infligir un gran daño. Ese perjuicio que ocasionan puede ser particularmente considerable cuando nos fiamos a ellas como guías en el proceso de la elaboración de las leyes y de la formación social (cuando, por ejemplo, la repugnancia que una población siente por otro grupo de personas se utiliza como motivo válido para tratar a este último de manera discriminatoria). Pero incluso cuando una sociedad no ha caído aún en semejante trampa, esas fuerzas siguen acechando en su interior y tienen que ser contrarrestadas enérgicamente mediante una educación que cultive la capacidad para apreciar el carácter humano pleno e igual de cualquier otra persona, tal vez uno de los logros más difíciles y frágiles de la humanidad. Una parte importante de esa educación corre a cargo de la cultura política pública, en la que tanto la nación como el pueblo que la forma son representados de una manera particular. Esa representación puede incluir o excluir; puede cimentar jerarquías o puede dismantelarlas como tan conmovedoramente consigue el famoso «Discurso de Gettysburg» de Lincoln al exaltar la evidente ficción de que Estados Unidos ha sido siempre un país entregado a la causa de la igualdad racial.

Grandes líderes democráticos de todo tiempo y lugar han entendido la importancia de cultivar emociones apropiadas (y de desalentar aquellas que obstruyen el progreso de una sociedad hacia sus metas). No obstante, la filosofía política liberal ha dicho muy poco, en general, sobre este tema. John Locke, en su defensa de la tolerancia religiosa, reconoció que la ex-

tendida animosidad entre los miembros de las diferentes religiones era un serio problema en la Inglaterra de su época; por ello, instaba a la adopción de actitudes como «la caridad, la bondad y la liberalidad», y recomendaba que las iglesias aconsejaran a sus fieles sobre «los deberes de paz y buena voluntad hacia los hombres, tanto los equivocados como los ortodoxos».*¹ Locke, sin embargo, nunca trató de extenderse sobre los orígenes psicológicos de la intolerancia. Poca orientación daba así de la naturaleza de las actitudes negativas y de cómo podían combatirse. Tampoco recomendó ninguna medida pública dirigida a moldear las actitudes psicológicas. Dejaba por tanto la cultivación de las actitudes positivas al albur de los individuos y de las iglesias. Y dado que era precisamente en estas donde se enconaban las malas actitudes, Locke sostenía su proyecto sobre un terreno frágil e inestable. Aun así, a su juicio, el Estado liberal debía ceñirse exclusivamente a proteger los derechos de las personas a la propiedad y a otros bienes políticos si (y sólo si) estos eran atacados por terceros. Pero si nos regimos por los términos de su propio argumento, que fundamenta la tolerancia religiosa en la igualdad de derechos naturales, esa es una forma de intervención demasiado tardía.

El silencio de Locke acerca de la psicología de la sociedad digna es la nota dominante en la subsiguiente filosofía política liberal de la tradición occidental, algo que se debe en parte, sin duda, a que los filósofos políticos liberales tenían la sensación de que, recetando cualquier tipo concreto de cultivación emocional, podían incurrir fácilmente en una limitación de la libertad de expresión o en otras medidas incompatibles con las ideas liberales de libertad y autonomía. Esa era explícitamente la concepción de Immanuel Kant. Kant se detuvo más a fondo en la psicología humana que Locke. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*,² argumenta que la mala conducta en sociedad no es un simple producto de las condiciones sociales imperantes en ese momento: tiene sus raíces en la naturaleza humana universal, que encierra ciertas tendencias al abuso de otras personas (es decir, a tratar a esos otros individuos no como fines en sí mismos, sino como instrumentos). Él llamó a tales tendencias el «mal radical». Dichas propensiones negativas impulsan a las personas a la envidia y a la competición con otras en cuanto coinciden con estas en sociedad. Kant creía que los individuos tienen el deber ético de integrarse en un

* Trad. cast. tomada de Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 5ª ed., 2005, págs. 19 y 24. (N. del t.)

grupo que refuerce las predisposiciones positivas que ya tienen (las tendencias que les inducirían a tratar bien a otras personas), para que estas tengan mayores probabilidades de imponerse a las negativas. Opinaba, por ejemplo, que toda Iglesia del tipo adecuado sería una estructura de apoyo para la moralidad social y llegó incluso a sostener que, por consiguiente, todas las personas tenían la obligación ética de ingresar en una Iglesia así. De todos modos, Kant llegó a la conclusión de que el Estado liberal en sí contaba con armas muy limitadas en su guerra contra el mal radical. Al igual que Locke, Kant pareció entender que la labor primordial del Estado es la protección legal de los derechos de todos sus ciudadanos. Pero, a la hora de adoptar medidas psicológicas para procurar su propia estabilidad y eficacia, un Estado así tiene las manos atadas por mor de su compromiso mismo con libertades como la de expresión y la de asociación. A lo sumo, según Kant, el gobierno puede conceder subvenciones económicas a estudiosos y expertos que trabajen en el desarrollo de la «religión racional» de la que el propio filósofo alemán era partidario: una religión que predicaría la igualdad humana y exhortaría a las personas a la obediencia a la ley moral.

Kant se inspiraba en (y, al mismo tiempo, reaccionaba contra) su gran predecesor, Jean-Jacques Rousseau, que es la fuente primaria del concepto kantiano de mal radical.³ En *Del contrato social*,⁴ Rousseau sostuvo que para que una sociedad buena permanezca estable y motive a llevar a cabo proyectos (como el de la defensa nacional) que impliquen algún tipo de sacrificio, necesita una «profesión de fe puramente civil», entendida como un conjunto de «sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel».* En torno a ese credo público —una especie de deísmo moralizado, fortalecido con creencias y sentimientos patrióticos—, el Estado crearía una serie de ceremonias y rituales que generarían vínculos fuertes de un amor cívico ligado a obligaciones para con otros ciudadanos y para con el país en su conjunto. Rousseau creía que la «religión civil» resolvería problemas relacionados con la ausencia de estabilidad y de motivaciones altruistas en la sociedad que él se imaginaba. Sin embargo, según su propia argumentación, sólo alcanzaría ese objetivo si se hacía cumplir mediante coacción, suprimiendo ciertas libertades clave relativas a la expresión (tanto religiosa como de otro tipo). El Estado, se-

* La trad. cast. de la cita está tomada de *Del contrato social. Discursos*, Madrid, Alianza, 1998, págs. 163-164. (*N. del t.*)

gún esa visión rousseauiana, debería castigar no sólo aquellas conductas dañinas para terceros, sino también las creencias y expresiones que no se conformaran a las de la religión civil, usando para ello medios que iban desde el destierro hasta la pena capital. Para Kant, ese era un precio demasiado elevado: ningún Estado decente debería recurrir a la coerción de ese modo, eliminando con ello áreas clave de la autonomía personal. No se le ocurrió cuestionar, sin embargo, la idea (que parecía compartir con Rousseau) de que una «religión civil» sólo podría ser eficaz si se hacía cumplir por la vía de la coacción.

Precisamente ahí reside el desafío que este libro pretende afrontar: el de cómo puede una sociedad decente hacer más por la estabilidad y la motivación de lo que Locke y Kant imaginaron que podía hacer, sin convertirse con ello en antiliberal y dictatorial como en el modelo ideado por Rousseau. Mayor dificultad adquiere aún ese reto cuando le añadimos la condición de que, según yo la concibo, la sociedad decente tiene que ser una forma de «liberalismo político» y que, como tal, en ella los principios políticos no deben erigirse sobre ninguna doctrina comprensiva concreta, ni religiosa ni laica, del sentido y el propósito de la vida, y, como corolario que se desprende del principio de la igualdad de respeto por todas las personas, todo patrocinio gubernamental de una visión religiosa o ética comprensiva en particular debe estar escrupulosamente restringido.⁵ Una concepción liberal como esta implica la necesidad no sólo de estar alerta contra toda imposición dictatorial, sino también contra todo apoyo o patrocinio mal dirigido o excesivamente enérgico que pueda dar pie a la formación de grupos de incluidos y excluidos, o de ciudadanos de primera y de segunda. Puesto que las emociones, desde mi punto de vista, no son simples impulsos, sino que incluyen también valoraciones que tienen un contenido evaluativo, el reto estribará en asegurarse de que el contenido de las emociones apoyadas por el Estado no sea el de una doctrina comprensiva en concreto a costa de otras.

Mi solución a este problema consiste en imaginar vías a través de las cuales las emociones puedan servir de apoyo a los principios básicos de la cultura política de una sociedad imperfecta pero *aspiracional* (es decir, que aspira a cumplir con unos ideales), un área de la vida en la que puede esperarse que todos los ciudadanos coincidan siempre que respalden unas normas básicas de igualdad de respeto para todos y todas: el área de lo que Rawls denominó el «consenso entrecruzado».⁶ Sería, pues, objetivamente sectario que un gobierno se dedicara a generar emociones inten-

sas dirigidas contra las festividades religiosas de una secta en particular; no lo sería, sin embargo, celebrar el nacimiento de Martin Luther King Jr., entendido como un día festivo público profundamente emotivo que sirve para afirmar unos principios de igualdad racial con los que nuestra nación está hoy comprometida y para renovar su consagración como objetivos nacionales. Se trataría de analizar cada una de esas vías en función del abanico de «capacidades» que conforman el núcleo de la concepción política: ¿cómo puede una cultura pública de las emociones reforzar el apego hacia todas esas normas? Y, en sentido negativo, una sociedad decente puede también inhibir razonablemente la formación de emociones de asco hacia grupos de conciudadanos y/o conciudadanas, ya que esa clase de repudio y la creación asociada de jerarquías subvierten los principios compartidos de igualdad de respeto por la dignidad humana de todas las personas. Hablando en términos más generales, la sociedad puede muy bien inculcar el desagrado y la indignación por la vulneración de los derechos políticos básicos de las personas. En esencia, no debería ser más objetable pedir a las personas que se sientan apegadas a unos principios políticos buenos que pedirles que crean en ellos y, de hecho, toda sociedad dotada de una concepción operativa de la justicia educa a sus ciudadanos y ciudadanas para que consideren que esa concepción es correcta. En las escuelas públicas no se reserva el mismo tiempo al racismo que al antirracismo. La cuidadosa neutralidad que un Estado liberal observa (y debe observar) en materia de religión y doctrinas comprensivas no es extensiva a los fundamentos de su propia concepción de la justicia (fundamentos tales como la igual valía de todos los ciudadanos y ciudadanas, la importancia de determinados derechos fundamentales y el rechazo de diversas formas de discriminación y jerarquía). Podría decirse que un Estado liberal pide a ciudadanos que tienen concepciones generales diferentes del sentido y el propósito de la vida que coincidan y lleguen a acuerdos en un espacio político compartido: concretamente, el espacio de los principios fundamentales y los ideales constitucionales. Ahora bien, para que tales principios sean realmente eficaces, el Estado deberá alentar también el amor y la devoción por dichos ideales.

Para que esa devoción siga siendo compatible con la libertad liberal, resultará crucial fomentar una cultura política robustamente crítica que defienda las libertades de expresión y asociación. Tanto los principios en sí como las emociones que estos suscitan deben estar continuamente sometidos a escrutinio y crítica, y las voces discrepantes o disconformes de-

sempañan una función muy valiosa a la hora de mantener la concepción general resultante dentro de unos cauces verdaderamente liberales y sometidos al control de la ciudadanía. También debe dejarse un margen a la subversión y al humor: burlarse de las grandilocuentes pretensiones de la emoción patriótica es una de las mejores garantías de que esta, por así decirlo, tendrá siempre los pies en el suelo, en sintonía con las necesidades de unas mujeres y unos hombres heterogéneos. Es evidente que se producirán tensiones: no todas las formas de hacer mofa de los ideales valorados o queridos por una sociedad son respetuosas con la igualdad de valía de todos sus ciudadanos y ciudadanas (imagínense, si no, a alguien contando chistes racistas sobre Martin Luther King Jr.). Pero el espacio para la subversión y el disentimiento debe mantenerse tan amplio como lo permita la concordancia con la estabilidad y el orden cívicos, y ese espacio será un tema muy importante en todo momento.

Una manera mediante la que el Estado puede tratar apropiada y eficazmente con varios de esos motivos de preocupación a un tiempo es concediendo un amplio margen a los artistas para que ofrezcan sus propias visiones divergentes de los valores políticos clave. Whitman y Tagore resultan mucho más valiosos como poetas libres de lo que lo serían como meros acólitos a sueldo de una elite política, al más puro estilo soviético. Desde luego, el Estado debe a menudo decantarse (y, de hecho, se decanta) por priorizar una creación artística sobre otra. Y así ha preferido para el monumento conmemorativo de la guerra de Vietnam instalado en Washington, por ejemplo, un diseño como el de Maya Lin, con sus dos muros negros en ángulo repletos de nombres, que evoca la igual valía de las innumerables vidas individuales desconocidas que se perdieron en el conflicto, a otras concepciones más patrióteras; o ha optado por las contribuciones de Frank Gehry, Anish Kapoor y Jaume Plensa para el Parque del Milenio de Chicago a otros diseños presentados para el mismo fin. Durante la Gran Depresión, como también comentaremos más adelante, Franklin Delano Roosevelt contrató los servicios de varios artistas y les otorgó una considerable libertad para crear, pero también fue cuidadosamente selectivo en la elección de imágenes fotográficas de la pobreza que quería presentar a la ciudadanía estadounidense en aquellos momentos. La tensión entre la selección, por un lado, y la libertad artística, por el otro, es muy real, pero existen muy buenas vías para abordarla.

La del apoyo emocional a una cultura política pública decente no ha sido una cuestión totalmente ignorada por los pensadores liberales. John

Stuart Mill (1806-1873), para quien la cultivación de las emociones era un tema de gran importancia, imaginó una «religión de la humanidad» que pudiera enseñarse en la sociedad como sustituta de las doctrinas religiosas existentes y que sirviera de base para aquellas políticas que exigieran un sacrificio personal y un altruismo no selectivo.⁷ En un sentido muy similar, el poeta, educador y filósofo indio Rabindranath Tagore (1861-1941) imaginó una «religión del hombre» que inspirara a las personas a promover la mejora de las condiciones de vida de todos los habitantes del mundo. Tanto el uno como el otro concebían sus «religiones» respectivas como doctrinas y prácticas que podían encarnarse en un sistema de educación compartida y en obras de arte diversas. Tagore dedicó buena parte de su vida a crear una escuela y una universidad que fueran representativas de sus principios y a componer aproximadamente dos mil canciones que influyeran en la emoción popular, y que aún continúan influyendo en ella (él es el único poeta/compositor que ha escrito, no una, sino dos canciones que son hoy sendos himnos nacionales de dos Estados distintos, como son la India y Bangladesh). No es de extrañar la similitud entre las ideas de Mill y de Tagore, pues ambos estaban muy influenciados por la obra del filósofo francés Auguste Comte (1798-1857), cuya concepción de una «religión de la humanidad», que incluiría rituales públicos y otros símbolos de fuerte carga emotiva, tuvo una enorme incidencia en el pensamiento del siglo xix y principios del xx. Tanto Mill como Tagore criticaron la forma intrusiva y plagada de reglas que Comte había imaginado para poner en práctica sus ideas: ambos insistieron en la importancia de la libertad y la individualidad.

Precisamente el tema de la emoción política recibió un tratamiento fascinante en la obra más grande de la filosofía política del siglo xx: *Teoría de la justicia*, de John Rawls (1971).⁸ La sociedad bien ordenada teorizada por ese autor exige mucho de sus ciudadanos, pues sólo permite las desigualdades de riqueza y renta cuando estas sirven para mejorar la situación de los que están peor. El compromiso con la igualdad de libertad de todos los ciudadanos y ciudadanas, que los principios de Rawls priorizan, suele ser también un principio que los seres humanos respetan de forma bastante desigual. Aunque la que Rawls imaginó es una sociedad que comienza de cero, sin restos de actitudes jerárquicas negativas heredadas de periodos históricos de exclusión previos, él era bien consciente de que su modelo social plantea grandes exigencias para los seres humanos que participen en él y de que, por consiguiente, necesitaba pensar en cómo una

sociedad tal formará a ciudadanos que apoyen a sus instituciones a lo largo del tiempo y garanticen así la estabilidad. Esa estabilidad, además, tiene que verse garantizada, sí, pero «por las razones correctas»: ⁹ es decir, no porque la ciudadanía ceda al hábito sin más o la acepte a regañadientes, sino porque da un respaldo real a los principios y las instituciones de la sociedad. En realidad, y puesto que mostrar que la sociedad justa puede ser estable forma necesariamente parte de la justificación misma de esta, la cuestión de las emociones es consustancial a los argumentos justificadores de los principios de la justicia.

Rawls imaginó entonces de qué modo ciertas emociones que surgen inicialmente en el seno de la familia pueden evolucionar en último término hasta convertirse en emociones dirigidas a los principios mismos de la sociedad justa. Su convincente e inspiradora tesis al respecto, adelantada a su tiempo en este aspecto en particular, se basa en una sofisticada concepción de las emociones similar a la que yo usaré aquí, según la cual las emociones implican unas evaluaciones cognitivas. ¹⁰ Rawls pondría más tarde entre paréntesis toda esa sección de su libro para reconsiderarla, junto con otro material incluido también en *Teoría de la justicia* que, a su juicio, estaba demasiado estrechamente ligado a su propia doctrina ética comprensiva particular (de corte kantiano). Así, en su posterior *Liberalismo político*, ya no parecía suscribir todos los detalles de esa tesis particular. Pero continuó recordándonos que aquella deja un espacio en blanco que debería ser llenado por una muy necesaria concepción o teoría de la «psicología moral razonable». ¹¹ En el fondo, el presente libro pretende llenar ese espacio haciendo referencia a una concepción de una sociedad decente que difiere de la de Rawls en los detalles filosóficos, pero no en su espíritu subyacente, si bien mi atención se centra en las sociedades que aspiran a instituir la justicia, antes que en una sociedad bien ordenada ya consumada. Esta diferencia afectará a la forma precisa que adoptarán mis propuestas normativas, pues tendré que lidiar con cuestiones de exclusión y estigmatización que en la sociedad bien ordenada podrían darse por resueltas. Aun así, sostendré aquí que la tendencia a estigmatizar y a excluir a otras personas está presente en la naturaleza humana en sí y no es simplemente el producto de una historia defectuosa o deficiente; Rawls no se pronunció sobre esa cuestión, pero afirmó que su tesis era compatible tanto con esta forma de psicología pesimista como con una visión psicológica más optimista. De lo que no hay duda, en cualquier caso, es de que el proyecto rawlsiano y el mío, aunque distintos, están estrechamente

relacionados, ya que la propuesta de Rawls implica una sociedad de seres humanos, no de ángeles, y él sabía muy bien que las personas no actúan automáticamente en pos del bien común. Así pues, aun cuando en su sociedad bien ordenada, los problemas de exclusión y jerarquización estén ya superados, han sido superados por seres humanos que continúan poseyendo las tendencias subyacentes que producen tales problemas. *Incluso allí*, en tan ideal escenario, la estabilidad pasa por lidiar con las complejidades de la psicología humana real.

La concepción expuesta por Rawls demuestra una impresionante comprensión por su parte de las emociones y del poder de estas. Es muy razonable, además, el requisito rawlsiano de que esas emociones sirvan de apoyo a los principios y las instituciones de la sociedad no de manera mecánica, es decir, sólo porque dicha sociedad se entienda meramente como un *modus vivendi* útil para todos, sino desde un respaldo entusiasta a las ideas básicas de justicia que en ella se valoran especialmente. Una sociedad que se mantenga unida solamente sobre la base de la adhesión a un compromiso coyuntural, considerado útil desde el punto de vista instrumental, no tiene muchas probabilidades de permanecer estable por mucho tiempo. De ahí que no sea de extrañar que las emociones imaginadas por Rawls tengan como objeto principios generales y no detalles particulares: para que la sociedad sea estable por los motivos correctos, sus principios básicos deben ser adoptados y aceptados con entusiasmo por sus miembros.

Ahora bien, es perfectamente plausible pensar que los sentimientos morales en los que Rawls confió no podrán ser netamente racionalistas (entendidos como una simple y exclusiva adhesión a unos principios abstractos presentados como tales) si lo que se pretende es que cumplan la función que él les asignó. En su breve y esquemática exposición de la cuestión, Rawls no llegó a reconocer explícitamente (aunque, desde luego, tampoco negó) la posible necesidad de que otras invocaciones más indirectas a las emociones, ya sea mediante el uso de los símbolos, las conmemoraciones, la poesía, las narraciones o la música, desempeñen un papel motivador clave en relación con el amor a las instituciones justas: la posible necesidad, en definitiva, de unas invocaciones emocionales que encaucen nuestras mentes hacia los principios generales y en las que esos principios mismos estén a veces incrustados. De todos modos, creo que él admitiría sin problemas esa posibilidad y, de hecho, yo misma trataré de mostrar aquí que ese papel de las emociones que tienen por objeto deta-

lles particulares es plenamente compatible, en último término, con la adopción del principio que él tenía en mente. A las personas reales las mueve a veces el amor por los principios justos presentados simplemente como tales, en su versión abstracta; pero la mente humana es extravagante y particularista, y es más fácilmente capaz de concebir una adhesión fuerte si esos principios elevados son conectados con un conjunto particular de percepciones, recuerdos y símbolos más hondamente enraizados en la personalidad y en la sensación que las personas tienen de su propia historia. Esa manera de fomentar y encauzar las emociones puede descarrarse con facilidad y propiciar la estabilidad, sí, pero por las razones equivocadas (por ejemplo, para afirmar la superioridad de una determinada tradición histórica o lingüística particular). Ahora bien, si se amarran firmemente las fuentes de la memoria histórica a los ideales políticos, siempre es posible trascender ese tipo de problemas y los símbolos pueden adquirir un poder motivador que las crudas abstracciones nunca podrían exhibir. Esto pasaría también incluso en la sociedad bien ordenada, pues sus ciudadanos serían, a fin de cuentas, seres humanos, dotados de imaginaciones humanas limitadas. Pero en las sociedades imperfectas que, aun siéndolo, aspiran a la justicia, la necesidad de relatos y símbolos particulares se hace más imperiosa si cabe.

Otra manera de explicar esto mismo, a la que recurriré a menudo, es que todas las grandes emociones son «eudemónicas», lo que quiere decir que evalúan el mundo desde el punto de vista de la propia persona y, por consiguiente, desde la perspectiva de la concepción (en evolución) que tiene esa misma persona de lo que es una vida que vale la pena.¹² Lloramos la pérdida de aquellas personas que nos importan, no la de las que son unas perfectas extrañas para nosotros. Tememos los daños a los que nos arriesgamos nosotros y aquellos individuos que nos importan, pero no los terremotos que puedan acaecer en Marte. El eudemonismo no es egoísmo: podemos entender que otras personas tienen un valor intrínseco. Pero las que suscitan hondas emociones en nosotros son aquellas con las que estamos conectados, por así decirlo, a través de nuestra imaginación de lo que es una vida valiosa, y que forman lo que de aquí en adelante llamaré nuestro «círculo de interés» o de preocupación. Así pues, para que tanto las personas que nos son distantes como los principios abstractos lleguen a captar nuestras emociones, hay que conseguir que estas sitúen a las primeras y a los segundos en ese círculo de interés, y crear así la sensación de que en «nuestra» vida esas personas y esos acontecimientos in-

portan porque son parte de «nosotros» mismos, de nuestro bienestar y nuestra prosperidad. Y los símbolos y la poesía son cruciales para que se produzca ese movimiento de inclusión.

Consideremos los dos epígrafes que encabezan el presente capítulo. Tras imaginarse el féretro de Lincoln cruzando los múltiples parajes y rincones de la nación que tanto amaba, Whitman se pregunta qué ofrenda podría hacer a su fallecido presidente, qué imágenes podría él «colgar de las paredes / para adornar el sepulcro de ese a quien amo». La respuesta la encuentra en forma de cuadros con palabras sobre la belleza de Estados Unidos. La estrofa del epígrafe es uno de esos cuadros. Describe la belleza de Manhattan y, en una especie de recorrido radial desde la isla neoyorquina, retrata también la hermosura de otras regiones del país: la belleza física y la de la actividad humana. Las imágenes de la belleza natural resultan siempre conmovedoras por su conexión con la mortalidad y el paso del tiempo. Aquí lo son aún más profundamente por su vinculación con el imaginario ritual de duelo por Lincoln detallado previamente por Whitman y, por supuesto, por su relación implícita con todo aquello que Lincoln representaba: una nación de trabajadores libres y la igualdad de todos los estadounidenses sin distinción. Estas ideas se funden en una cristalización del amor y la aflicción por la pérdida de un ser querido casi imposible de soportar. (Por alguna extraña razón, el verso «Mirad, el excelso sol, tan tranquilo y soberbio» me parece el más desgarrador en la poesía en lengua inglesa y no puedo reprimir las lágrimas cada vez que lo leo: la idea del sol en toda su majestad, eternidad y resplandor, yuxtapuesto a la imagen de Lincoln, inmóvil, en un pequeño cajón oscuro.)

Lo que Whitman trata de crear en esas líneas es un ritual público de duelo que exprese una renovada dedicación a la inacabada tarea de hacer realidad los mejores ideales de Estados Unidos: una «poesía pública» que dé cuerpo al esqueleto de la libertad y la igualdad. En ese poema se pide al lector que imagine a una persona concreta que simboliza la difícil lucha por la igualdad y la justicia —esa «alma dulce y grande, ya ida»— y se liga ingeniosamente a esa persona moralmente simbólica con rasgos físicos ya queridos del país y con las personas diversas que lo habitan. El poema evoca emociones que sostienen e inspiran la difícil búsqueda de la justicia. (De hecho, contienen en sí mismas la idea de justicia, como bien sugiere la metáfora del cuerpo y el esqueleto.) Ese es un cometido que dicha composición no cumpliría eficazmente si no desplegara toda una serie de imágenes que resultan un tanto misteriosas, que se dejan sentir en lo más hon-

do de la personalidad de quien las lee, que suscitan pensamientos sobre la mortalidad y la añoranza, sobre la pérdida y la belleza intensa. Participando emocionalmente del poema de Whitman, los lectores son llamados a dedicarse en cuerpo y alma a la búsqueda de un Estados Unidos que no existe aún, pero que bien podría hacerse realidad.

El poema de Tagore (que, por desgracia, los lectores anglófonos sólo podemos estudiar como es debido a partir de su traducción)¹³ fue escrito en un principio sin que hiciera referencia alguna a la nación de Bangladesh, pero gran parte del pensamiento del autor ha demostrado tener una relevancia política no expresada en su momento. Según sabemos a partir de sus propios comentarios al respecto, otra composición suya, su poema «Jana gana mana», que posteriormente se convertiría en el himno nacional de la India, fue inspirado por el deseo de no rendir honor alguno al monarca británico en su visita al subcontinente indio. Invitado a colaborar en una celebración en homenaje al imperio, Tagore escribió esa canción con un fin muy distinto al de dicho homenaje: concretamente, con el de hacer hincapié en que todos los indios deben obediencia a un poder superior, el de la ley moral. Puede decirse en ese sentido que se trata de un documento marcadamente kantiano, estrechamente ligado a su «religión del hombre». Por su parte, *Amar shonar Bangla* (1906) es más indirecto, pero igualmente político. Cercano en cuanto a sus estrategias poéticas a la lírica de Whitman, es un poema de deleite extasiado, erótico casi, ante la belleza natural de Bengala. Su narrador se imagina a su nación como si fuera una deliciosa amante atrayente, seductiva y excitante. La canción se inspiró en la música de un cantante *baul*, miembro de una comunidad de cantores itinerantes (que reúne a hindúes visnuistas con musulmanes sufistas)¹⁴ conocida por su visión extática y emocional de la religión, por su celebración poética del amor físico y por sus prácticas sexuales poco convencionales. Como veremos en el capítulo 4, Tagore otorgó a los *baul* un lugar central en su concepción de la «religión del hombre». La música de *Amar shonar Bangla*, la asociación tanto de las palabras como de la música con los *baul*, y las palabras mismas, son todos elementos que potencian una imagen del narrador —un habitante representativo de Bengala— como persona de sexualidad lúdica y alegre, nada agresiva: la clase de sexualidad ejemplificada por la figura de Krishna en numerosas obras clásicas del arte visual indio, así como en la gran obra lírica erótica de Yaíá Deva, el *Guitá Govinda* (del siglo XII). (Caracterizando a ese bengalí representativo como una figura andrógina, Tagore también dedicó un gesto

al empoderamiento social y político de las mujeres, una de las pasiones de su vida, como se describe con mayor detalle en el capítulo 4 de este libro.) Tagore imaginó un tipo de sexualidad que, en otros escritos suyos, contrapuso al imperialismo británico y a ese otro nacionalismo agresivo que lo imitaba en la propia India.

¿Qué propósito tenía todo ello? El poema se escribió en 1906, poco después de que Gran Bretaña decidiera partir Bengala en dos por razones administrativas. Esa división, que se corresponde aproximadamente con la posterior frontera entre el Estado federado indio de Bengala Occidental y el Estado soberano de Bangladesh (antiguo Pakistán Oriental), pretendía separar a los hindúes de los musulmanes, amén de poner en práctica la habitual política británica del «divide y vencerás» para debilitar a un pueblo sometido. Tagore instaba en aquellos versos a imaginar la belleza de una Bengala sin divisiones —sin divisiones geográficas y sin divisiones por animosidad interreligiosa—, a amarla y a sentir su dolor cuando sufre. Despertaba así en sus lectores un espíritu de resistencia al imperio, si bien el suyo era un nacionalismo compasivo y no belicoso: no se trataba ni del nacionalismo violento que el autor imputaba a las tradiciones europeas en sus escritos sobre el tema, ni del discriminatorio nacionalismo prohindú que criticó durante toda su vida.¹⁵ Su uso de la sincrética tradición *baul* pone un marcado acento sobre la concordia y la inclusión religiosas. El objetivo de la canción es cultivar el espíritu capaz de sustentar ese nuevo nacionalismo indio: un espíritu de amor, inclusión, equidad y autocultivación humana.

La música que compuso Tagore para acompañar a *Amar shonar Bangla* es también muy sensual: una lenta y mesurada danza erótica. Hay varias buenas versiones de la misma en YouTube y, en todas ellas, se acompaña de una combinación de bellas imágenes del país con otras de mujeres y hombres bailando de forma seductora, mostrando de qué modo entienden el espíritu de dicha pieza las ciudadanas y los ciudadanos de esa nación. Tagore y Whitman son claramente primos hermanos en ese terreno, si bien la del artista y educador indio es una contribución multidimensional, pues no sólo fue un poeta laureado con el Nobel, sino también un compositor y un coreógrafo de primer orden mundial.

¿Qué significa convertir una canción como *Amar shonar Bangla* en el himno nacional de un país soberano? Bangladesh se lamenta actualmente de toda esa historia previa de imperialismo que dividió a la India del Pakistán, y al «Pakistán Oriental» de la Bengala a la que está culturalmente

unido. Pero también celebra la independencia de una joven nación bengalí, una democracia pluralista. La canción pide a toda la ciudadanía de ese país que asuma en sus cuerpos y en sus voces un espíritu compasivo de amor e interés por la suerte de esa tierra y de su gente, un espíritu que retenga cualidades como la ternura, el juego y el asombro.

Al igual que el de Whitman, el poema de Tagore es culturalmente específico y se inspira en una serie de imágenes que tienen hondas raíces bengalíes. Parte de lo que hace que ambas composiciones funcionen es precisamente esa particularidad. Sería ilógico suponer que se puede generar una motivación particularmente fuerte con un arte, una música o una retórica que sean moneda de uso común para todas las naciones, como si de una especie de esperanto del arte se trataran, por así decirlo. Con gran acierto, ninguno de los dos poetas intenta seguir ese camino. Las canciones de Tagore no conmoverían a un estadounidense, al menos, no sin que antes hubiera pasado por años de inmersión en las culturas india y, especialmente, bengalí. Y aun entonces, la tradición *baul* y su música le seguirían resultando raras e inaccesibles. La poesía de Whitman traspasa fronteras un poco mejor, pero, de todos modos, sus recuerdos e imágenes son evocadores sobre todo para los propios norteamericanos, más empapados que nadie de las visiones y los sonidos de esa nación y muy conscientes de lo que fue su guerra civil (la guerra de Secesión) como acontecimiento nacional fundamental. Las palabras elegidas por ambos poetas dan a entender que cualquier construcción válida de una emoción política debe basarse en los materiales de la historia y la geografía de la nación en cuestión. Martin Luther King Jr. se inspiró en buena medida en Gandhi, pero tuvo la sagacidad necesaria para entender que las ideas del gran líder indio debían pasar por una transformación cultural integral si quería conmover con ellas a sus conciudadanos americanos.

Ahora bien, ambos poetas son también radicales culturales, pues piden a sus lectores que desechen unas concepciones muy arraigadas de las relaciones sociales (que implican jerarquías por razón de religión, casta y género). Mantienen inteligentemente la atención del público al que tratan de dirigirse sin perder en ningún momento un arraigo suficiente en la cultura y la historia locales: de hecho, resulta bastante asombroso que figuras tan radicales como Whitman y Tagore fuesen queridas y aceptadas de forma tan generalizada e intensa. Pero lo cierto es que retaron a sus respectivas culturas a dar lo mejor de sí mismas y a ser mucho mejores de lo que habían sido hasta entonces. Así pues, un tipo particular de amor político,

enraizado en tradiciones específicas, puede ser también aspiracional e incluso radical. «Yo soy aquel —escribió Whitman— que provocador insto a hombres, mujeres, naciones, / llorando, a que de un salto os levantéis y luchéis por vuestras vidas.»^{*16}

Ambos poetas sugieren por sus respectivas elecciones de términos que los problemas de sus turbulentas sociedades tienen que ser afrontados desde un espíritu de amor, y lo hacen a través de obras que escarban en las raíces mismas de la temerosa confrontación de las personas con su propia mortalidad y finitud. Ese será, en esencia, el argumento del presente libro. La del tipo, o tipos, de amor adecuado y la de los medios e instituciones a través de los que transmitirlo será una indagación larga y, en último término, abierta. Esa indagación se expandirá hasta incluir en su ámbito de estudio a toda una familia de emociones interrelacionadas, como la compasión, la aflicción, el miedo, la ira, la esperanza, y la inhibición del asco y la vergüenza, y con ellas, el espíritu de un cierto tipo de comedia, aquella que se deleita divertida en la idiosincrasia humana. Varios tipos diferentes, aunque interconectados, de amor están justamente implicados en ese proceso, adecuados cada uno de ellos para ocasiones y problemas distintos. El Discurso de Gettysburg, de Lincoln, fue muy apropiado para la solemne ocasión en que se pronunció, y una canción de Tagore no habría podido transmitir lo que la retórica del entonces presidente de Estados Unidos logró (y logra) transmitir. Pero el amor es también un elemento central del Discurso de Gettysburg, y sostendré aquí que todas las emociones fundamentales sobre las que se sustenta una sociedad decente tienen sus raíces en el amor o son formas del mismo (y por amor entiendo unos apegos intensos que están fuera del control de nuestra voluntad). Mis ejemplos son bien indicativos de entrada de lo que argumentaré: por ejemplo, que las emociones dependientes de principios generales, según las imaginaba Rawls, serán demasiado calmadas y no hollarán más allá de la superficie de la mente de las personas para que cumplan la función que el filósofo estadounidense les quería atribuir si no las complementamos con (y las imbuimos de) un amor del tipo antes descrito, pues la función que Rawls pretendía reservarles requiere de todas ellas capacidad suficiente para acceder a la extravagante, tensa y, en cierto sentido, erótica relación que todos mantenemos en formas diversas (tanto

* La traducción de esta cita en concreto es mía, a diferencia de las otras citas de poemas de Whitman que aparecen en el libro. (*N. del t.*)

cómicas como trágicas) con el sentido de nuestras vidas. El amor, sostendré en este libro, es lo que da vida al respeto por la humanidad en general, convirtiéndolo en algo más que un envoltorio vacío. Y si el amor es necesario incluso en la sociedad bien ordenada de Rawls (como yo creo que lo es), cuanto más no lo será en las sociedades reales, imperfectas, que aspiran todavía a la justicia.

El actual es un momento propicio para escribir sobre este tema, pues los psicólogos cognitivos han efectuado durante las últimas décadas una amplia gama de investigaciones excelentes sobre emociones concretas, que, complementadas por el trabajo de los primatólogos, los antropólogos, los neurocientíficos y los psicoanalistas, nos proporcionan abundantes datos empíricos que resultan sumamente útiles para un proyecto filosófico normativo como este. Tales hallazgos empíricos no dan respuesta a nuestras preguntas normativas, pero sí nos ayudan a comprender qué puede ser posible y qué no, qué tendencias humanas generalizadas pueden ser perjudiciales o beneficiosas: en definitiva, de qué material disponemos para trabajar y hasta qué punto es susceptible de ser «trabajado».

Parte de la justificación de un proyecto político normativo pasa por mostrar que este puede ser razonablemente estable. Las emociones son interesantes en este sentido, en parte, por nuestras dudas e interrogantes a propósito de la estabilidad. Pero, a partir de ahí, tenemos que preguntarnos qué formas de emoción pública pueden ser estables a lo largo del tiempo, es decir, sin necesidad de someter nuestros recursos humanos a una presión excesiva. Argumentaré que tenemos que investigar, y saber apreciar, todo aquello que nos ayude a ver el desigual y, con frecuencia poco agraciado, destino de los seres humanos en el mundo con humor, ternura y goce, en vez de con un furor absolutista por una perfección imposible. La fuente primaria de las dificultades políticas radica en ese omnipresente deseo humano de vencer ese desvalimiento tan crucialmente consustancial a la vida humana en sí: en ese afán de alzarse (por así decirlo) sobre eso tan desagradable que es lo «meramente humano». Muchas formas de emoción pública alimentan fantasías de invulnerabilidad, pero todas esas emociones resultan perniciosas. El proyecto que concibo aquí funcionará únicamente si halla vías para hacer que lo humano pueda inspirar amor y para inhibir el asco y la vergüenza.

Ningún proyecto así podría salir adelante si no ligara la cuestión de las emociones públicas a un conjunto definido de objetivos normativos. Yo concibo en todo momento un tipo de liberalismo que no es moralmente

«neutral», pues está dotado de cierto contenido moral definido, en el que destacan la igualdad de respeto por todas las personas, el compromiso con la igualdad de la libertad de expresión, asociación y conciencia para todos los ciudadanos, y una serie de derechos sociales y económicos fundamentales. Estos principios y compromisos limitarán necesariamente las posibles vías a través de las que puedan cultivarse las emociones. La sociedad que imagino debe lidiar con el problema de Rousseau sin desatender los compromisos y principios de un Estado lockeano/kantiano. Habrá quien piense que la idea de una «religión civil» no es sostenible bajo tan restrictivas condiciones, o que no puede materializarse de un modo mínimamente interesante o atractivo. Pero ya veremos.

El foco de este proyecto está centrado en la cultura política de la sociedad, no en las instituciones informales de la sociedad civil. Con ello no quiero decir que la sociedad civil no sea pródiga en influencias sobre las emociones de los ciudadanos: lo único que digo es que no es lo que investigo aquí. Sin embargo, sí entiendo el concepto de lo político desde un punto de vista inclusivo, como algo que comprende todas aquellas instituciones que influyen notablemente en las oportunidades vitales de las personas y lo hacen permanentemente, a lo largo de sus vidas (algo que coincidiría con la noción de la «estructura básica» expuesta por John Rawls). Lo político incluye así a la familia, aunque las relaciones del Estado con la familia estén limitadas por los ya mencionados compromisos con la libertad de expresión y de asociación de las personas adultas. Dentro del ámbito general de la cultura política, este proyecto investigará desde la retórica política hasta toda una serie de manifestaciones y expresiones de carácter público: las ceremonias y los rituales públicos; las canciones, los símbolos, la poesía, el arte y la arquitectura públicos; el diseño de parques y monumentos públicos; y hasta los deportes públicos. También tomará en consideración cómo se moldean las emociones en la educación pública. Por último, es posible crear instituciones que encarnen las ideas e intuiciones transmitidas por un tipo particular de experiencia emocional, y este libro, aun cuando no se centre en esa parte del proyecto, reconoce su importancia.

La unidad primordial de análisis aquí considerada es la nación,¹⁷ dada su importancia fundamental a la hora de fijar condiciones de vida para toda persona sobre la base de la igualdad de respeto, y por tratarse de la mayor unidad política conocida hasta el momento que ha podido ser mínimamente responsable ante las voces del pueblo y capaz de expresar el

deseo de este de procurarse a sí mismo aquellas leyes por él elegidas. También será importante el plano internacional: parte de la evaluación correcta de una cultura pública determinada nos la proporciona el examen de los sentimientos que esta promueve hacia otras naciones y pueblos. No obstante, coincidiré con Giuseppe Mazzini y otros nacionalistas decimonónicos en considerar que la nación es un «fulcro» necesario sobre el que impulsar el interés por el ámbito global en un mundo en el que el más inextricable obstáculo al interés y la preocupación por los otros es la inmersión egoísta en los proyectos personales y locales. Otro motivo para centrarse en la nación es la necesidad de la presencia de particularidades históricas en toda buena propuesta para la formación de emociones políticas.

Como se puede deducir a partir de este emparejamiento de Whitman con Tagore, mi proyecto se concentrará en Estados Unidos y la India, dos naciones muy diferentes que, aun así, son ambas, cada una a su modo, democracias liberales prósperas como tales, y que se sustentan sobre ideales políticos más que sobre una conciencia de homogeneidad étnica. Ambas contienen grandes desigualdades en su seno y deben, por tanto, alimentar la motivación necesaria para promover proyectos redistributivos, además de otros proyectos que impliquen una mayor preocupación por el ámbito global mundial. Ambas contienen también hondas divisiones por razones de religión, raza, casta y/o género. Necesitan, pues, inhibir las fuerzas internas que convierten esas divisiones en jerarquías nefastas, cuando no en motivos de violencia.¹⁸

Cuando escribí sobre las emociones en *Paisajes del pensamiento*,¹⁹ defendí la tesis de que todas ellas implican necesariamente valoraciones cognitivas, formas de percepción y/o pensamiento cargadas de valor y dirigidas a un objeto u objetos. Como veremos, los psicólogos cognitivos cuyo trabajo sobre emociones como la compasión y el asco será central para mi análisis sostienen una tesis similar, a la que los estudios de los antropólogos sobre el papel de las normas sociales en las emociones dan un sólido apoyo adicional.

La primera parte del libro nos presenta el problema de las emociones políticas a través de tres capítulos de contenido histórico.

La época de la Revolución francesa fue también un momento de febril búsqueda de respuestas a la cuestión de la unidad social y el valor de la

«fraternidad». ¿Cuáles iban a ser las fuentes de cohesión de esas nuevas y más igualitarias sociedades futuras cuando la monarquía absoluta y la sumisión a la autoridad regia dejasen de serlo? Filósofos como Rousseau y el pensador alemán Johann Gottfried Herder se entregaron fervientemente en sus escritos a reflexionar sobre la forma de un hipotético nuevo patriotismo. En el capítulo 2, termino analizando sus propuestas, pero comienzo con una aportación muy diferente: la que W. A. Mozart y Lorenzo da Ponte hicieron con la ópera *Las bodas de Fígaro* (1786). Basada en una obra dramática de igual título escrita por Beaumarchais y que está generalmente considerada como uno de los grandes factores precursores de la Revolución, la ópera aborda la transición desde el feudalismo hacia la democracia de un modo que otorga una importancia central a la construcción de sentimientos. Beaumarchais insinuó que el problema del viejo orden era institucional y, hasta cierto punto, bastante sencillo de resolver: bastaba con derrocar la autoridad feudal y dar la bienvenida, a través de un cambio en las instituciones políticas, a una nueva sociedad de igualdad. Yo sostengo aquí que la ópera (y no sólo su ingenioso libreto, sino también la expresión musical de esas ideas, que, en ciertos aspectos clave, va más allá del propio libreto) debería ser considerada un texto filosófico formativo en el entonces incipiente debate sobre las nuevas formas de cultura pública. La visión que transmite esa obra es muy distinta de la de Beaumarchais. Al centrarse en los sentimientos y en el papel de las mujeres, la temática de la ópera ha sido entendida habitualmente como meramente doméstica, antes que política. Y, en mi opinión, no sólo es política, sino también acertada: el nuevo orden no puede ser estable si no se producen también cambios revolucionarios en el corazón de las personas, entre los que se incluyen tanto la adopción de nuevas normas en los roles de género masculino y femenino, como una nueva concepción del ciudadano que rompa contundentemente con las normas masculinas del *ancien régime*. Aunque las ideas que percibo en esa ópera están, en ciertos sentidos, muy avanzadas (años luz) a su tiempo, no es menos cierto que ya se respiraban en el ambiente durante aquella época de agitación: según mostraré aquí, la visión política de la ópera guarda una estrecha similitud con las ideas de «patriotismo purificado» expresadas por Herder en la década de 1790, y ambas son antecedentes de un tipo de liberalismo desarrollado posteriormente por John Stuart Mill y Rabindranath Tagore, en el que los principios políticos protegen espacios para la expresión, el juego y la locura individuales. Debería quedar claro que aquí trataré esa ópera como un

texto filosófico, como parte de una conversación que incluye como interlocutores a Rousseau, a Herder y, más tarde, a Mill y a Tagore. No estoy proponiendo, pues, que las democracias modernas usen la ópera como mecanismo de fomento de las emociones públicas correctas. Aunque bien podría servir para ello entre quienes la aman, la ópera no es hoy en día lo suficientemente inclusiva como para que se pueda esperar de ella que implante sus propios valores a gran escala. (Esto mismo puede decirse también de los escritos de los filósofos, por cierto.)

En el siglo XIX, continuó el debate sobre las emociones políticas, pero su carácter se transformó en global. Figura central del mismo fue Auguste Comte, con su idea de una «religión de la humanidad» que pudiera mover a las personas al altruismo y que proporcionara estabilidad a unos principios políticos ciertamente exigentes. Las ideas de Comte tuvieron una enorme influencia en prácticamente todos los rincones del mundo. En Europa, incidió considerablemente en el pensamiento de su amigo y colaborador, Mill, quien dedicó un libro entero a Comte y contribuyó por su propia parte a dotar de una expresión más articulada a esa «religión de la humanidad». Comte fue asimismo una figura de gran importancia para los intelectuales indios y una fuente primordial del concepto de «religión del hombre» de Rabindranath Tagore. Los capítulos 3 y 4 examinan la historia de estas ricas ideas. Yo secundo el argumento que se desprende de los escritos de Tagore y de Mill en el sentido de que la cultivación pública de la emoción tiene que estar sometida al escrutinio de una cultura pública vigorosamente crítica y firmemente comprometida con la protección de las expresiones disidentes. Las propuestas de ambos autores continúan siendo muy valiosas fuentes de ideas en la actualidad, aun cuando ambos, sobre todo Mill, hicieran gala en su momento de una ingenua fe en el progreso humano, producto de una teoría psicológica incompleta que ya no nos sirve en la actualidad.

Pero antes de pasar a nuestro momento presente, necesitamos un croquis de hacia dónde nos encaminamos con todo esto, es decir, una tesis normativa de lo que debe entenderse por una sociedad decente a la que valga la pena aspirar y sea digna de ser sostenida. La segunda parte comienza introduciendo una tesis de ese tipo en el capítulo 5. El modelo esbozado tiene mucho en común con las aspiraciones defendidas en mi enfoque «de las capacidades», pero también con las propuestas normati-

vas de Mill, con la teoría de Rawls, con el New Deal, con numerosos aspectos de las socialdemocracias europeas y con las aspiraciones contempladas en la Constitución india. Muchos de los aspectos del objetivo aquí imaginado, aunque, desde luego, no todos, forman parte también de la cultura pública de Estados Unidos, incluso de la actual. No sostengo aquí que esas normas sean la mejor manera de concebir una sociedad mínimamente justa; de hecho, lo que estipulo es un conjunto de normas muy generales. Y, a partir de ahí, formulo la pregunta: si quisiéramos obtener y mantener principios e instituciones políticas más o menos de ese tipo, que mostraran igualdad de respeto por todas las personas y garantizaran áreas clave de libertad y de sustento material, ¿qué deberíamos hacer para cultivar emociones que apoyaran y sostuvieran tales principios e instituciones?

En ese punto de la argumentación introduzco la idea de «liberalismo político», que impone restricciones adicionales a la cultivación pública de las emociones y nos exige apartarnos del humanismo abiertamente anti-religioso de Comte y de Mill. También admito que la tarea de la creación de emociones públicas tiene dos aspectos diferenciados, el de la motivación y el institucional, y que ambos deben funcionar en estrecha armonía. Dicho de otro modo, los gobiernos pueden intentar influir directamente en la psicología de los ciudadanos (por ejemplo, mediante la retórica política, las canciones, los símbolos y el contenido y la pedagogía de la educación pública), o pueden idear instituciones que representen las percepciones profundas obtenidas a partir de una forma valiosa de emoción (por ejemplo, un sistema fiscal decente puede ser representativo de las percepciones profundas obtenidas a partir de una compasión debidamente equilibrada y apropiadamente imparcial). Este libro se centra en el aspecto de la motivación, pero es importante no perder de vista que dicho aspecto siempre se mantendrá en una especie de diálogo con el institucional.

En el resto de la segunda parte del libro se examinan los recursos de los que disponemos y los problemas psicológicos que obstaculizan nuestro camino. Resulta esclarecedor comenzar ese examen por nuestra propia naturaleza animal; por ello, el capítulo 6 hace un repaso de una serie de aspectos relevantes de lo que actualmente sabemos acerca de las tendencias y las capacidades emocionales de los animales más próximos a nosotros en inteligencia y modo de vida, como los chimpancés, los bonobos, los elefantes y los perros. El mundo humano contiene ciertas capacidades de las que esas otras criaturas carecen, pero posee igualmente pro-

blemas y deformidades de las que las vidas de esos otros seres están exentas. Reflexionar sobre esas diferencias, poniendo un énfasis particular en la compasión, nos retrotrae al desvalimiento de la infancia temprana humana, en el que están contenidas las semillas de numerosas dificultades posteriores, así como las de algunos recursos valiosos. El capítulo 7 aborda esas raíces tempranas de la emoción examinando el desarrollo de la capacidad de interesarse por los demás y la relación de esta con la capacidad para el juego imaginativo. Ambas son capacidades que se desarrollan en tándem, que se nutren mutuamente, y toda sociedad decente puede encontrar múltiples modos de fomentar su florecimiento.

La tercera parte del libro se ocupa de la realidad contemporánea y la historia reciente sin dejar de centrarse en Estados Unidos y la India. El capítulo 8 trata el tema de la emoción patriótica o el amor al país propio desde el argumento de que, pese a sus abundantes peligros, ninguna cultura pública decente puede sobrevivir y florecer sin cultivar esa emoción de una forma adecuada. Tras estudiar invocaciones de conceptos diversos de la nación y del amor a la nación en la retórica política de Abraham Lincoln, Martin Luther King Jr., Mohandas Gandhi y Jawaharlal Nehru —así como en la obra de Whitman y de Tagore—, elaboro una concepción particular de un patriotismo, humanitario y aspiracional, fortificado frente a los peligros que Herder advirtió en las formas agresivas y belicosas de patriotismo de las que él fue testigo ya en su momento. También investigo los diferentes tipos de amor que constituyen la mencionada concepción.

El capítulo 9 vuelve de nuevo sobre la emoción de la compasión, crucial para motivar y sostener la acción altruista y las instituciones igualitarias, y aborda también un concepto relacionado con esa emoción: el concepto de la experiencia de ser espectador de un espectáculo trágico (*tragic spectatorship*). A medida que maduran, los ciudadanos deben aprender en efecto a ser espectadores tanto trágicos como cómicos de las diversas situaciones difíciles de la vida. La perspectiva trágica aporta una visión privilegiada de nuestras vulnerabilidades compartidas; la perspectiva cómica (o, cuando menos, una perspectiva cómica determinada) acepta el carácter desigual de la existencia humana con flexibilidad y piedad, antes que con odio. (El odio a uno mismo se proyecta con demasiada frecuencia hacia fuera, hacia «otros» particularmente vulnerables; de ahí que las actitu-

des de la persona hacia sí misma sean un elemento clave de toda buena psicología pública, por escurridizas y difícilmente accesibles que nos resulten.) A partir de ciertas ideas intuitivas ya por los poetas trágicos y cómicos de la antigua Grecia y que mantienen fresca su validez aún hoy, me pregunto cómo podrían intentar las grandes democracias modernas (y como de hecho ya han intentado, algo análogo.

En el capítulo 10 se investigan tres emociones que plantean problemas especiales para la consolidación de una ciudadanía compasiva: el miedo, la envidia y la vergüenza. Tras analizar cada una de ellas y desligar sus aportaciones constructivas de aquellas otras funciones negativas que con frecuencia vienen a desempeñar, refiero algunas estrategias detectadas en nuestras sociedades modernas que combaten esos problemas, y otras que los empeoran aún más. Por último, el capítulo 11 pone broche final al argumento del libro.

En la última escena de *Las bodas de Fígaro*, la Condesa marca la pauta de lo que será el nuevo régimen asintiendo a una petición de *simpatía*: «Más dócil yo soy y digo que sí». Una actitud compasiva y generosa hacia las flaquezas de los seres humanos —que incluya de manera destacada a uno mismo— es un eje central de la cultura pública que aquí recomiendo, una actitud estrechamente ligada al espíritu cómico. El tipo de amor representado por ese generoso «sí» de la Condesa entraña en sí mismo flexibilidad, la voluntad de dar prioridad al amor y la comprensión sobre la rigidez de las normas. Requiere la búsqueda de unos objetivos admirables, sí, pero aceptando a las mujeres y a los hombres como son, sin odiar la imperfección. Su «sí» es una de las claves de la clase de amor político que subyace en el meollo mismo de este libro.

Dado que este es un libro largo, es importante que, de buen principio, salgamos al paso de posibles lecturas o interpretaciones erróneas del mismo poniendo de manifiesto ciertas cuestiones especialmente importantes para que no sean pasadas por alto.

1. *Mi tesis sobre las emociones políticas presupone un conjunto de principios o compromisos normativos.* Todas las concepciones políticas, desde la monárquica o la fascista hasta la liberal libertaria, tienen reservado un lugar para las emociones en la cultura pública como factores estabilizado-

res de sus principios característicos. Pero las estrategias concretas dependerán de los objetivos específicos. La tesis desarrollada en este libro se estipula sobre un conjunto general de principios políticos, descritos con cierto detalle en el capítulo 5, que son parecidos a (aunque más generales que) aquellos que he defendido en otros libros, y que se asemejan también a los objetivos del New Deal, a las concepciones políticas de J. S. Mill y John Rawls, y a las de muchas socialdemocracias europeas. Coinciden considerablemente con los objetivos de la cultura política estadounidense, incluso en la actualidad. Aquí no hago una defensa argumental de esa tesis normativa, aunque sí la explico. Lo que pregunto es cómo podrían las emociones ayudar a que esos principios estuvieran implantados de forma más estable. Las personas adheridas a normas políticas diferentes igualmente pueden aprender mucho de la tesis aquí expuesta, aunque tendrán que imaginar por su cuenta cómo habría que modificarla para que favoreciera y sustentara las normas de las que ellas son partidarias.

2. *Mi concepción del fomento de las emociones está enmarcada dentro de la aceptación del «liberalismo político».* Como se comentará más detalladamente en el capítulo 5, el ideal normativo es un conjunto de principios que no «oficializan» una «doctrina comprehensiva» (por usar la expresión de Rawls) religiosa o secular determinada, y que pueden ser objeto, al menos, potencialmente, de un «consenso entrecruzado» entre varias de esas doctrinas comprehensivas suscritas por los diversos ciudadanos, siempre y cuando estos estén preparados para respetarse mutuamente como ciudadanos que lo son en pie de igualdad.²⁰ Esta lealtad al liberalismo político aparta mis tesis de esa especie de «religión civil» recomendada en su momento por Rousseau y de la «religión de la humanidad» postulada por Auguste Comte y J. S. Mill. Todos esos pensadores presentaban sus particulares concepciones de la emotividad cívica como sustitutos de las religiones existentes, que, según ellos, la sociedad debía menospreciar y marginar.

3. *Emociones: genéricas y específicas.* Aquí expondré una tesis sobre el papel que desempeñan emociones como la compasión, el miedo, la envidia y la vergüenza en el contexto de una concepción normativa concreta. Esas mismas emociones genéricas cumplirán asimismo una función en otros tipos de cultura política: en regímenes monárquicos, fascistas o libertarios, por ejemplo. Así entendidas, las emociones son una especie de kit de herramientas multiusos. (El asco tal vez sea una excepción; aquí sostengo que el «asco proyectivo» no ejerce papel alguno en una sociedad

liberal, pero eso no significa que no siga siendo útil el «asco primario» que despiertan los desperdicios y la descomposición, por ejemplo.) Con respecto al global de emociones de nuestra especie, sin embargo, puede decirse que la sociedad liberal que imagino utiliza un conjunto de emociones diferenciado y característico. Así pues, tanto las perspectivas liberales como las antiliberales recurren a la vergüenza para motivar, pero unas y otras usan tipos distintos de vergüenza. Una sociedad liberal pedirá a las personas que se avergüencen de la codicia y el egoísmo excesivos, pero no que se abochornen por el color de su piel o por sus discapacidades físicas.

Las emociones son también generales y específicas a la vez en un sentido distinto: una compasión muy concreta como la que pueden despertar los soldados caídos en la guerra de Secesión puede conducir a (y, en un sentido más amplio, contener incluso) una adhesión compasiva a los principios más profundos de la nación. (Es en ese sentido en el que afirmo que mi proyecto no reemplaza al de Rawls, sino que lo complementa.)

4. *Ideal y real.* La cuestión a la que trato de dar respuesta es la de cómo hacer que los principios y las instituciones políticas sean estables, y eso significa que mi estudio presupone la existencia de instituciones básicamente buenas o que es posible hacerlas realidad más o menos en breve, aunque la forma en la que están presentes en la actualidad requiera de un continuado trabajo de mejora y perfeccionamiento. Aun así, y puesto que estamos tratando con sociedades y personas reales, no es la justicia ya alcanzada, sino la perentoria aspiración a un ideal de justicia sobre lo que se centra el foco de atención de mi argumento. Los ejemplos históricos toman como referencia lo real, no lo ideal, y, por lo tanto, tratan de personas que intentan llevar a la práctica una visión normativa que no es todavía efectiva en todos sus aspectos. (Esto es así incluso en el caso de Lincoln, quien dijo estar defendiendo lo que existía desde hacía mucho tiempo, pues hasta tal punto recharacterizó realmente la nación que de él se ha dicho con justicia que, en el fondo, la refundó.) En ese sentido, siempre podríamos preguntarnos si no podría haber factores no emocionales que impidieran que la sociedad que describo se hiciera realidad (factores económicos, por ejemplo). Creo que la sociedad que he descrito aquí no sólo es posible, sino que, en muchos aspectos, es ya real, y que algo bastante próximo a una versión íntegra de la misma ha existido en ciertos momentos y lugares. En cualquier caso, y aunque creo que no existen tales impedimentos, esa es una cuestión que cae fuera del ámbito del presente proyecto.