

UN ESTUDIO CRÍTICO DE *POLITICAL EMOTIONS* DE MARTHA NUSSBAUM

Martha Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press.
Cambridge, Mass., London, England, 2013, 457 pp.

GUILLERMO LARIGUET

Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales
Universidad Nacional de Córdoba
gclarigu@ gmail.com

El libro que tengo por objeto someter a estudio crítico es el último texto importante que Martha Nussbaum ha publicado. No se trata de un hito aislado. El libro supone una continuidad —a la vez que un notable avance— de una investigación que la autora realiza desde hace muchos años sobre un conjunto de temas conectados entre sí, a saber: las emociones, el papel de la literatura o la música en la educación sentimental de los hombres como ciudadanos y como agentes morales, su visión del liberalismo político. Así, por ejemplo, textos como *La fragilidad del bien* (1995), *Justicia poética* (1997), *La terapia del deseo* (2003), *El conocimiento del amor* (2006a), *El ocultamiento de lo humano* (2006b), *Paisajes del pensamiento* (2008), *Sin fines de lucro* (2010), por mencionar sólo algunos de los más pertinentes para el abordaje de los temas que señalé antes, constituyen antecedentes teóricos que un estudioso de la obra de la profesora de la Universidad de Chicago debería tener en cuenta.

La primera página del libro que tengo el gusto de comentar comienza con una oración elocuente: “las sociedades están llenas de emociones; las democracias liberales no son la excepción”.¹ Como se puede apreciar en las obras que mencioné en el párrafo anterior, la temática de las emociones ha llamado por largo tiempo la atención de la autora en terrenos que los filósofos morales —y en este caso políticos— habían dejado en manos, más bien, de filósofos de la mente, científicos cognitivos y sicólogos sociales.²

¹ La traducción de todas las citas de este texto es mía.

² Si Hegel tenía alguna intuición correcta, ésta parece marchar en sintonía con

Pienso que la menor atención filosófica en emociones se manifestó a través de un rasgo de tipo normativo omitido: el papel del carácter —moral— de las personas; carácter que está cincelado por un conjunto de emociones típicas, o disposiciones para actuar que explicarían, en buena medida, la *motivación* para la acción. Es hora, dirían los teóricos de las emociones, de ser más *aristotélicos*, de pensar no sólo en la arquitectura de nuestros principios morales y políticos *abstractos de justicia*, sino plantearnos cómo es posible dotarlos de eficacia vía la motivación para actuar.³ No es importante sólo *volver inteligible o comprensible* por un frío ejercicio intelectual la importancia social de la justicia como principio; es preciso *quererla*. Y para quererla, para tenerla como objeto conativo, es preciso exponer un temple emocional peculiar; una disposición adecuada para actuar en cierta forma —correcta—; forma alentada también por una educación adecuada.

Nussbaum, como se verá, está influida por un enfoque *deontologista* en el que también importan de manera estelar los *principios* de justicia. La base de su obra es en este caso el liberalismo político rawlsiano. Todavía más: en buena medida su propósito en *Political Emotions* es contar con un liberalismo político rawlsiano *más completo* en dos sentidos. Que en general dé más cabida a las emociones y que en particular se concentre en la emoción del amor y su importancia para el diseño de una sociedad justa. Con el fin de precisar más este punto se trata, en sus propias palabras, de lo siguiente: “Cómo una sociedad decente puede hacer más de lo que hicieron Kant y Locke por la estabilidad y la motivación sin convertirse en iliberal y dictatorial como es el caso de Rousseau” (p. 5).

Atento a lo anteriormente citado, una preocupación central del libro de *Political Emotions* es que las sociedades democráticas liberales sean *estables*. Es aquí donde la autora, como en otros de sus textos tales como *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre*

la verdad de que las épocas tienen un *espíritu*. El *geist* de nuestra época parece mostrar un interés acentuado por las emociones en campos prácticos como el *moral* (Roberts 2003; Camps 2011), el *jurídico* (Deigh 2008; González Lagier 2009), el *estético*, por ejemplo literario y musical (Levinson 2010; Gaut 2009; Alcaraz 2010) y el *político* como en este caso puntual. En parte, algunos podrían ver este espíritu de la época como un signo de que la filosofía práctica durante un buen tiempo, quizá por influencias *protokantianas*, al menos en sus versiones *estereotipadas*, había prestado menos atención sistemática a las emociones, como datos de nuestra psicología individual y social que son relevantes para la evaluación moral y política.

³ Cuando digo “aristotélicos”, empleo sólo una forma de hablar que nos permita etiquetar este *acento* puesto por teóricos como Nussbaum en las emociones; acento que el Estagirita plasmó particularmente en el libro II de *Retórica* (2005).

la exclusión (2007), se basa en la obra de John Rawls para ir más allá de ella. En efecto, *Political Emotions*, al igual que *Las fronteras de la justicia*, *Sin fines de lucro* o *El ocultamiento de lo humano*, parte del pensamiento de Rawls para llegar más lejos, buscando así complementar la obra del gran filósofo estadounidense.

Es importante indicar lo anterior desde el inicio para valorar si la obra de Nussbaum cumple con su núcleo focal prometido: ofrecer una *teoría del liberalismo político más completa que la de Rawls*, pero con base en la obra de este filósofo. En mi opinión, Nussbaum procura mostrar que es preciso tomar premisas incompletas —y a veces meramente sugeridas— de la obra rawlsiana para ir a través de ellas más lejos y obtener las conclusiones prácticas correctas en coherencia —si no con la letra— al menos con el *espíritu* de *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político*.

Antes de avanzar sobre algunos aspectos que considero importantes del libro, es útil explicar la forma en que organizaré el presente estudio crítico. En la primera parte es menester contar con un esquema muy general sobre la *estructura* que posee el texto. En la segunda parte haré un repaso algo más detallado por algunos lugares significativos del libro. En la tercera parte pondré a la vista tres tipos de aspectos de la obra que podrían sugerir la necesidad de mayor debate filosófico. En esta parte presentaré tres contrapuntos a temas como la compatibilidad entre el liberalismo político y la postura de Nussbaum, así como preguntas sobre el tipo de educación sentimental al que propende la autora y a las consecuencias que podría implicar el carácter cognitivo que le asigna a las emociones como el amor. Finalmente, expondré unas brevísimas palabras de cierre.

I

El libro consta de una introducción general, tres capítulos y un apéndice. La introducción versa sobre el problema —de las emociones— en la historia del liberalismo. Con respecto a los capítulos, el primero, como su título “Historia” indica, ofrece una mirada del valor político de la emoción del amor en la historia de las ideas políticas y religiosas de occidente. El segundo “Objetivos, recursos, problemas” discute el modo en el que el amor puede ser una emoción con capacidad motivacional eficaz de conductas que propendan a la satisfacción de aquellos principios políticos que son parte esencial del corazón del liberalismo político: libertad e igualdad. El tercero “Emociones públicas” trabaja sobre un conjunto acotado de emociones, siempre teniendo como telón de fondo la que constituye parte del subtítulo

del libro: el amor. Por esto, dicho capítulo, inicia con la defensa de un amor patriótico bien entendido, esto es, que se distingue de uno que lleve al chauvinismo, al fanatismo o a fenómenos como la discriminación arbitraria o la exclusión injustificada. Posteriormente, aborda el tema de la tragedia, particularmente el género literario clásico, de la mano de poetas como Sófocles, para mostrar cómo la misma desarrolla la emoción de la compasión que también constituye un sentimiento público que puede robustecer en nuestras sociedades un clima de liberalismo político. La compasión puede ser un antídoto contra emociones problemáticas para una sociedad liberal: el miedo, la envidia, la vergüenza. Al mismo tiempo, se examina la importancia de la comedia. Con ejemplos de Aristófanes se explica cómo la misma ayuda a trascender emociones poco fiables desde un punto de vista cognitivo como es el caso de la repugnancia. Al finalizar el capítulo se centra en el tema estrella: por qué el amor es importante para la justicia. Por último, el apéndice desarrolla algunas notas sobre su teoría del valor de la música en una educación sentimental que nos haga mejores moralmente y aliente una sociedad política más justa.

II

Nussbaum repite una y otra vez que dos de sus más importantes objetivos en el libro consisten en mostrar lo siguiente: que hay *emociones políticas* y que es posible conectar dichas emociones con principios que forman el *corazón* del liberalismo político rawlsiano. Justamente. Pese a lo que una mirada superficial pudiese pensar, quiero destacar con pie en la obra de Nussbaum que el liberalismo tiene *corazón*, que no está solamente estructurado sobre unos “fríos” y “abstractos” principios políticos (pensemos en los dos principios canónicos de la justicia rawlsianos), sino que éstos requieren, por una demanda interna del propio liberalismo, una conexión con ciertas emociones. Para ello, según la autora, las emociones deben satisfacer dos condiciones.⁴ Estas dos condiciones definen lo que la autora llama una “sicología moral razonable” (p. 9). Estas condiciones son las siguientes: primera, exhibir capacidad *motivacional*: esto es, deben ser el combustible que explique nuestro *deseo* de ser justos, de respetar libertades, o *querer* la inclusión de sectores social o naturalmente desfavorecidos. Segunda, deben tener una conexión conceptual idónea con los principios nucleares del liberalismo político, que es el modelo teórico de sociedad justa que Nussbaum toma como axioma de su propia teoría.

⁴ Sobre esta parte y las siguientes consideraciones que haré, véase la introducción general llamada “Un problema en la historia del liberalismo”.

Tales principios forman parte de un *overlapping consensus* o cultura política compartida (p. 6). En otras palabras: cuando hablo de “conexión conceptual idónea” con el liberalismo político, quiero decir que las emociones no tienen que entrar en contradicción con metacriterios centrales para el liberalismo político, a saber: la necesidad normativa de un estado *neutral* respecto de las concepciones *densas* del bien y un diseño institucional que se base en un *consenso superpuesto* de concepciones *no comprensivas*; es decir, un consenso basado en posturas de valor que tienen aptitud para ser presentadas y debatidas razonablemente en la esfera pública o en lo que la filósofa argentino-mexicana Nora Rabotnikof (2000) llama el “lugar común” (Lariguet 2008, pp. 75–84).

La relevancia estelar de las emociones políticas de Nussbaum se manifiesta en la posibilidad de demostrar que una teoría —como la rawlsiana— que busca la *estabilidad política* requiere, por ello, el oxígeno de ciertas emociones como el amor. El amor, precisamente, es parte del subtítulo de la obra *Why Love Matters for Justice*. Es por esta razón que antes de proseguir debo aclarar entonces en qué sentidos Nussbaum habla de esta emoción.

En la obra no se advierte un deseo analítico de purificar sistemáticamente los sentidos que cabe atribuir a la emoción del amor. Es como si a veces se diese *por supuesto*. Recién se recogen las líneas de la importancia del amor para la justicia en la p. 378 y ss. Sin embargo, saltan a la vista dos sentidos focales. Primero, el amor es un sentimiento que se explica por el deseo del amador de conectar con el bien del amado (p. 378 y ss). Es una manera altruista de relacionarse con los demás en tanto un yo político trasciende sus fases egóticas (como las del niño en sus primeras etapas) para pensar en los demás *qua* “demás”. Es decir, conectar con los intereses intrínsecos de los demás. “Los demás”, al principio, son los hijos, las parejas, la familia, pero luego es una sociedad, la patria, una sociedad cosmopolita internacional, etc. Segundo, el amor también se puede ver en la obra como un rasgo de empatía o compasión (p. 314 y ss). Es decir, como la capacidad imaginativa y emocional de ponerse en el lugar de los demás y compartir su sufrimiento o su dolor. Es la empatía el motor que nos *motiva* a querer cambiar estados de injusticia como la pobreza o la humillación que hacen a una sociedad, como sostenía Margalit, una sociedad *indecente*.

En mi opinión el acierto de Nussbaum radica en concentrarse en el amor como núcleo de una teoría liberal de la justicia. El odio o la apatía no parecen ser buenos candidatos. El primero porque genera ciudadanos rencorosos inhábiles para el diálogo democrático. El segundo

porque genera ciudadanos indiferentes a los problemas que una sociedad democrática tiene que enfrentar, como el hambre, la guerra, el desacuerdo, etc. Es decir, creo que la elección del amor está muy justificada racionalmente porque entre el rencor y la indiferencia traída por la apatía, se encuentra la emoción nuclear del libro: el amor.

En cualquier caso, como decía anteriormente, el interés de Nussbaum está atravesado por la necesidad de conectar la emoción del amor con uno de los objetivos del libro *Liberalismo político* de John Rawls, a saber: la estabilidad política. Como ya sostuve antes, basándose en Rawls ella quiere ir un poco más lejos y completarlo. Porque la estabilidad no sólo es derivación de la *legitimidad* de las instituciones políticas; de su grado de justificación, sino también de la *catadura emocional*, esto es, de la psicología moral y política, de los propios sujetos que actúan dentro de dichas instituciones. Según mi reconstrucción de Nussbaum, ellos deberían *interiorizar* los principios de justicia, lo cual equivale a lo que se indicó antes: la necesidad de que los agentes de una sociedad democrática actúen en forma motivada por emociones *adecuadas*. Son emociones “adecuadas”, al menos parcialmente, y tal como ya se dijo, si resultan lógicamente compatibles con los principios nucleares del liberalismo político, en este caso de linaje rawlsiano.

Ahora bien, en el primer capítulo de *Political Emotions* (“Historia”), Nussbaum practicará, si se me permite la expresión, una labor arqueológica consistente en mostrar el modo en que la familia liberal tiene raíces históricas complejas. Para esta tarea, la autora revisará dos grandes *concepciones*. Por una parte, una de tipo *coactiva* como la de Rousseau; por otra, una no coactiva como la dada por la tetralogía Comte-Tagore-Mozart-Mill. Ambas concepciones, la de Rousseau y la que llamo la de la tetralogía, comparten la idea de que ciertas emociones son esenciales para la motivación política. Las dos, a su vez, tienen en común el ideario de una *religión de la humanidad o religión civil*. O, para parafrasear a Ronald Dworkin (2013) una religión *sin Dios*.

Empero, las diferencias entre las dos concepciones antes aludidas radican en que para Rousseau, el estado se encuentra habilitado a imponer por la fuerza ciertas disposiciones emocionales, mientras que para la segunda no. En este sentido, el liberalismo político sería, desde un punto de vista de reconstrucción histórica, compatible con la segunda concepción y no con la primera, esto es, con aquella desarrollada por autores como Auguste Comte (con su teoría social), Rabindranath Tagore (con sus odas para una India plural y unida a la

vez), Mozart y da Ponte (con *Las bodas de Fígaro*), planteando entre líneas el cambio del *ancien régime* hacia una sociedad más democrática) y John Stuart Mill (con su liberalismo político menos radical que el de Bentham). Todos estos autores, con diversos instrumentos, y con sus diferentes matices, apuntaban a una religión de la humanidad o civil. En mis propias palabras: las apelaciones a *contenidos densos* de una religión, por ejemplo, la católica, son *transmutados* en una religión que *todos puedan aceptar*; tal es el caso ejemplificado por Nussbaum de Martin Luther King quien, repetidamente, cita a los profetas o pasajes bíblicos en su discurso político. En el caso del mártir americano, se trata de lo que estoy denominando una “transmutación” en el sentido de que las citas religiosas se expresan en una forma *razonable*, es decir, una forma que permite abrigar esperanza en cuanto a lograr la cooperación social y la tolerancia.

En el segundo capítulo “Objetivos, recursos, problemas” la filósofa destaca cuáles son los objetivos comunes de sociedades *aspiracionales*. Estas sociedades aspiran a la igualdad mediante la inclusión de aquellos sectores sociales que están peor situados debido a factores que no se encuentran bajo su control. Además, tales sociedades aspiran a una distribución de la riqueza justa lo que, en términos rawlsianos, es equiparable a establecer discriminaciones justificadas para lograr que los peores situados asciendan a mejores condiciones de vida; condiciones de vida que Nussbaum tabula en su famosa lista de las *capacidades*.

Con respecto a las sociedades aspiracionales, el amor es fundamental. Aquí la filósofa estadounidense entiende el término amor a partir del segundo sentido que planteé anteriormente. Se trata de una emoción entendida ahora como empatía o compasión. La misma permite “ponerse en los zapatos de los otros”; el sufrimiento del “otro” entra a *formar parte de nuestro propio círculo de preocupaciones*. Por lo tanto, la compasión es una forma emocional que tiene la imaginación moral de desempeñar un papel estrella.

De acuerdo con Nussbaum, el amor —en tanto que compasión— es el contrapeso necesario en la evolución moral humana para contrarrestar aquello que Kant llamó el “mal radical”, una tendencia de nuestra naturaleza a saltarse las leyes morales del altruismo. En la sección 7 del capítulo segundo, la filósofa estadounidense cita a Kant, aunque plantea un campo de aplicación más amplio que el que plantea el filósofo de Königsberg para el sintagma “mal radical”. Cuando la autora habla de mal radical está pensando en patrones emocionales que no resultan extraordinarios sino todo lo contrario:

se trata de conductas *ordinariamente* reconocibles. Así, el narcisismo y el sentimiento de contaminación militan, más de lo que podemos darnos cuenta, contra la búsqueda de una sociedad estable, objetivo del liberalismo que Rawls y Nussbaum comparten. Por ejemplo, el sentimiento de contaminación suele estar vinculado a la repugnancia, o a las fobias hacia ciertos miembros de las sociedades que, sin saberlo, nos reprochan nuestra fragilidad y debilidad corporal.

Como recordaremos, Nussbaum ya mostró en su libro *El Ocultamiento de lo humano*, que existen ciertas emociones que poseen un sesgo *no cognitivo*; ese sesgo es *no cognitivo* porque precisamente *nos oculta nuestra genuina constitución antropológica o naturaleza humana*. Con otras palabras, nos oculta nuestra animalidad o parte de ella; especialmente la que tiene que ver con aspectos de nuestra *corporalidad*. Una antropología más compleja, sin embargo, es la que permitiría mantener a raya nuestro constitutivo mal radical, permitiendo aspirar a algo *recto*, aunque tal rectitud se proyecte de una naturaleza tendencialmente *torcida*, para usar la expresión pesimista de autores como Kant.

En contra de la nomenclatura tradicional que ve al liberalismo político cómodamente asentado en una antropología pesimista (pensemos en Hobbes como un emblema de esto), Nussbaum defiende la *real posibilidad* de emociones como el amor, sin la cual sería imposible explicarse —desde un punto de vista empírico y no meramente analítico— como es que una sociedad puede ser estable. La antropología de Nussbaum es más compleja, y lo es porque no es ingenua. No descarta por prurito analítico la envidia, el miedo o el odio como rasgos de carácter. Recuérdese en este punto, que estas emociones explican el mal radical en los términos de nuestra autora. Pero, sin embargo, una visión empírica sofisticada, por ejemplo, una que tome en cuenta inclusive datos etológicos, llegaría a la segura conclusión de que los hombres, cuando reconocemos nuestra fragilidad, somos, alegraría Nussbaum, seres *interdependientes* al mismo tiempo que reconocemos el *factum* de nuestra fragilidad constitutiva.⁵

Ahora bien, como se ha señalado antes, no cualquier emoción es candidata para el liberalismo político. Sólo lo son aquellas que merecen el rótulo de emociones “adecuadas”. La noción de “adecuación” es, se podría decir, *normativa*. Así interpreto esta noción, mientras que, en primer lugar, la filósofa opta por una concepción que en

⁵ En otras palabras, somos seres que advertimos que nos necesitamos mutuamente. En una línea de semejanza con el argumento de Nussbaum se halla MacIntyre (2001).

varios de sus trabajos, por ejemplo, en su *Conocimiento del amor*, ha asumido como *aristotélica*. Concepción con arreglo a la cual las emociones conforman lo que, en la tonalidad de Bach, llamaré un *clavecín bien temperado*. Se podría arrojar la atrevida tesis de que está temperado por *virtudes* intelectuales y morales,⁶ ya que las emociones deben ser adecuadas, cognitivas, compatibles con el liberalismo político y esto se logra con un espacio de educación propicio en el que el arte desempeña un papel protagónico. En segundo lugar, dichas emociones bien educadas ayudan a que los agentes morales —o los ciudadanos de nuestras *politeias* contemporáneas— *perciban y deliberen en forma adecuada*.

Según mi reconstrucción, para Nussbaum (2006a) *percibir* en forma *adecuada* presupone que el agente en cuestión es capaz de *captar* los rasgos normativos sobresalientes que una situación demanda. O, para decirlo en los términos poéticos de Henry James, autor que la autora admira, tal agente exhibe una “delicada conciencia” por los particulares. Esto es aristotelismo y no hay aristotelismo sin una *teoría de la virtud*. Además, como han explicado, entre otros, los filósofos Amalia Amaya y Ho Hock Lai (2013), un virtuoso es capaz de deliberar en forma correcta sobre los medios y fines adecuados de la acción política. Las emociones, repito, son para la autora *cognitivas y adecuadas*.

Alguien podría atacarme diciendo que mi tesis, consistente en ligar a Nussbaum con la teoría de la virtud es atrevida, si no problemática. Porque, ¿cómo conciliar una concepción ligera de las polis contemporáneas con una concepción densa del bien como la sustentada por la teoría de la virtud aristotélica? ¿Conviven ambas posiciones en Nussbaum? Y, si es así, ¿esto no torna incoherente su posición teórica a nivel global?

Una respuesta fuerte en contra de mi tesis recordaría que Martha Nussbaum podría contestar negativamente a mis preguntas. En *Political Objectivity* (2001, pp. 883–906), la autora declara una abstinencia epistémica que es contraria a asumir una noción de virtud que, como sabemos, es parasitaria de alguna concepción densa de lo bueno. Sin embargo, insisto para enfatizar más en este punto, su idea de emoción adecuada difícilmente, en mi opinión, podrá desembarzarse fácilmente de una noción mínima de virtud: tanto moral como epistémica (véase Valdés y Fernández 2011). Lo anterior porque las

⁶ No es éste el lugar para discutir el rasgo confiabilista o responsabilista que los teóricos del conocimiento discuten en asignar a las virtudes. Sobre esto véase Valdés y Fernández (comps.), 2011.

emociones de Nussbaum tienen que ser cognitivamente adecuadas y tener un rendimiento perceptual idéntico al que se registra en la percepción que hace un virtuoso de los rasgos sobresalientes de una situación particular. No obstante, dado que mi tesis confronta las propias declaraciones de la autora en el pasado, seré prudente y dejaré por un momento lo dicho al margen.

Sea como fuere, en contra de la ya estereotipada idea de modelos humanos basados en la dicotomía entre razón y emoción, entre creencia y deseo, como si se tratase de compartimentos cerrados sin comunicación alguna, Nussbaum ve entrelazadas ambas categorías. Hay una relación estrecha entre creencias y pasiones. Las pasiones o emociones tienen para nuestra autora una *direccionalidad* o *intencionalidad*, es decir, tienen un *referente*, un “objeto” (*Political Emotions*, p. 17 y ss). Por ejemplo, *normativamente hablando*, uno siente “indignación” no por cualquier circunstancia —u objeto—, sino por aquellas que revelan una manifiesta injusticia. Esto desnuda un aspecto de nuestra *cognición* moral y política. Es preciso, primero, que nuestra *creencia* sea verdadera: es decir, que haya una verdadera injusticia.⁷ Segundo, que tal creencia esté conectada con la emoción normativamente adecuada: la indignación, por ejemplo. Tal emoción se justifica por sus vínculos racionales estrechos con la percepción de los objetos que disparan nuestras emociones. No se trata, en mi opinión, de una relación meramente *causal*. Sin *educación* adecuada, no hay garantías de que se active la emoción correcta. Esto nos conduce al último capítulo del libro: las emociones públicas.

Con respecto a las emociones públicas, Nussbaum (sección 1 del capítulo tercero) primero muestra que el amor a la patria (patriotismo) no necesariamente es una emocionalidad políticamente inconveniente. Siempre que tal emoción se ajuste al ideario liberal, es decir, que no fomente la intolerancia o cercene una *cultura crítica* puede ser bienvenida. Este tipo de amor puede ser la motivación adecuada para que advirtamos la necesidad de *sacrificar* a veces ciertos deseos particulares y personales en aras de lograr objetivos sociales que el propio liberalismo fomenta o admite. Nuevamente, como se ve, aparece un sentido focal de la emoción del amor: conectar con los intereses de los demás dejando a un lado nuestros intereses pequeños o personales.

⁷ La autora no discute en *Political Emotions* las paradojas de Gettier con respecto a la noción platónica de “creencia verdadera justificada” y yo la seguiré en esta omisión.

Sin embargo, y contra lo anterior, como Nussbaum sostiene, hay parcelas de nuestra naturaleza que nos llevan en direcciones contrarias, por ejemplo, hacia el egoísmo extremo (narcisismo) o hacia sentimientos de belicosidad para con nuestros próximos, o sea, son expresión de lo que ella, siguiendo a Kant, denomina *radical evil*. Aquí es donde entra a desempeñar un papel protagónico lo que yo llamaría la “educación sentimental”.

La educación a la que apunta la autora es, según sus palabras, “eudeimonista”, en el sentido de que tiene una conciencia de que el florecimiento moral personal presupone conceptualmente la necesidad de tener *empatía* con los infortunios injustos que otros sufren⁸ (por ejemplo en la p. 11 de *Political Emotions*). Tal empatía, como se dijo oportunamente, es el segundo de los sentidos focales del amor.

La perspectiva de Nussbaum sobre la educación sentimental es que la literatura (véase el capítulo 3 de *Political Emotions*) y la música (abordada con detalle teórico en el apéndice) desempeñan un papel esencial aquí. No se trata de una tesis nueva de esta filósofa. En textos como *El conocimiento del amor*, *Justicia poética o Paisajes del pensamiento*, uno encuentra retratada —de diversos modos— esta postura. Por ejemplo, pensando en la música, no es casual que la autora ya en el primer capítulo de *Political Emotions* realice un pormenorizado estudio de la ópera que Mozart —en música— y Da Ponte —en letra— tomaron de la obra de Beaumarchais. *Las bodas de Fígaro*, particularmente en su expresión musical estricta, y no sólo en su textualidad o letra, pueden para Nussbaum tener la capacidad de motivar emociones idóneas para experimentar la necesidad de una sociedad más democrática, por ejemplo, una basada en la amorosa igualdad entre hombres y mujeres o una sociedad sin distinciones basadas en títulos nobiliarios hereditarios. Lo anterior porque tal ópera ya está planteando la configuración del paso de una sociedad jerárquica premoderna a una sociedad que rompa estas estructuras opresivas sobre la base de una nueva comprensión basada en el amor. Remito al lector al examen detallado que ella hace para demostrar esta tesis en relación con *Las bodas de Fígaro*.

Como se acaba de señalar, la literatura también posee su protagonismo.⁹ Las tragedias presentan para la autora una manera particular

⁸ En este sentido ella se aleja de las concepciones que tradicionalmente autores como Kant o Schopenhauer tenían con respecto a concepciones eudeimonistas. Ellos las veían como recipiendarias del egoísmo y, por lo tanto, no las consideraban como bases idóneas para la construcción plausible de un sujeto moral. Véase Samamé 2011, pp. 140–159.

⁹ Otro autor que tiene enorme importancia en la literatura para impulsar emo-

de suscitar la compasión, es decir, una de las caras del amor (p. 261 y ss. de *Political Emotions*); la misma es una emoción que ayuda a ponerse *en los zapatos* del otro, nos ayuda, además, a evitar tratos injustos, como el que, por ejemplo, querían dar los griegos al pobre Filoctetes, en una obra sofóclea (*Political Emotions*, p. 261 y ss.). En mi opinión, en esta obra el *amor* de Neoptólemo —entendido en los dos sentidos ya explicados al comienzo del trabajo, esto es, como conexión con los intereses del otro y como compasión, ayuda a evitar que se cometa una injusticia en contra de este guerrero abandonado en una isla solitaria; esto en contra de la mirada estratégica de Odiseo que quiere engañarlo a cualquier precio para obtener la espada de Heracles; espada que permitirá decidir la batalla contra Troya a su favor.

Otra forma de decir lo anterior es señalar que el género trágico contribuye a una manera más sabia de *percibir* las cosas desde *ambos lados*; tal como ocurre, cuando vemos el conflicto entre Antígona y Creonte, poniéndonos en los puntos de vista incompatibles de ambos (p. 269 y ss. de *Political Emotions*).¹⁰

Según Nussbaum, la tragedia también enseña humildad y una *mejor comprensión de la complejidad de una situación moral conflictiva*. Nos permite comprender que puede haber situaciones en las que no tengamos todo el control, donde ocurren acontecimientos que nos *fuercen a* tomar decisiones inevitablemente malas. Malas no sólo por ser inevitables, sino también porque estamos forzados a sacrificar algo valioso. Así le ocurre, como ella misma nos recuerda en un análisis penetrante, a Arjuna en el *Bhagavad Gita*. El héroe debe enfrentarse en batalla a familiares y amigos. *Krishna* es quien está a cargo de persuadir a Arjuna de que el caso no es trágico, pues existe un *singular deber* que cumplir que consiste en destronar a los ilegítimos e inmorales detentadores del trono. Para Nussbaum (p. 267 y ss), en cambio, la visión antitrágica de *Krishna* no es tan sabia ni tan ajustada a las cosas. Para ella, Arjuna, en contraste con *Krishna*, muestra más amplitud de juicio moral porque es consciente de los *dos lados del conflicto* y, por esta razón, su juicio moral, aunque expone una enorme dificultad para fundar una conclusión concreta que llevar a la práctica, revela una sensibilidad por la complejidad moral.

ciones morales adecuadas es Richard Rorty (1991). A futuro sería interesante poder dedicarme a contrastar las posturas que sostienen Rorty y Nussbaum en este aspecto.

¹⁰ Sobre la importancia de una percepción o discernimiento de la complejidad de un conflicto, véase Nussbaum 2006a y su concepción del tipo de discernimiento de la percepción en el marco de una concepción aristotélica de la racionalidad pública y privada.

Por su parte, en lo concerniente a la comedia, Nussbaum nos trae a examen *Acarnienses* de Aristófanes. Para la autora la comedia es una forma *desembozada* de poner al desnudo literalmente aspectos de nuestra animalidad; desnudo que ayuda a *explicitar y reformular* los sentimientos de miedo o repugnancia sobre nuestra corporalidad (*Political Emotions*, p. 272 y ss.). Sentimientos que coadyuvan al mal radical que se trata de conjurar con la emoción del amor. Se trata de sentimientos como la repugnancia o la vergüenza sobre los que la autora ya dio cuenta en *El ocultamiento de lo humano*. Allí ya explicaba que, *a posteriori*, estas emociones —que nos ocultan de nosotros mismos— sirven para establecer barreras o etiquetamientos discriminativos con ese *otro que percibimos como animalidad pura*: se trate de pobres, delincuentes, homosexuales y lesbianas, disminuidos en sus capacidades mentales y/o motoras, etc.). En contraposición con tales sentimientos sesgados, la comedia es una vidriera sin tapujos de estos aspectos animales que ocultamos. Los actores, por ejemplo, exhiben sus cuerpos de manera flagrante, acudiendo, inclusive a recursos como la utilización de grandes falos que cuelgan de sus atuendos. Todo apunta a *desocultar*, si se me permite decirlo así, aspectos que vemos como vergonzantes o repugnantes. La risa es una catarsis, como la compasión en la tragedia, que nos permite liberar emociones problemáticas como la repugnancia: emoción que coadyuva a una poco justa y racional estratificación social.

III

Como prometí al comienzo, quiero señalar tres líneas de cuestiones que, a partir de la obra reseñada, pueden someterse a debate y un mayor escrutinio filosóficos.

La primera cuestión se vincula con la pregunta sobre la compatibilidad conceptual entre la propuesta de motivación emocional que la autora defiende con el liberalismo político rawlsiano.

Al respecto, es verdad que la noción de *religión de la humanidad*, o *religión civil*, tiene un grado mucho menor de densidad que las tradicionales concepciones metafísicas o religiosas de carácter comprehensivo que un buen liberal intenta mantener fuera de la vida pública. Sin embargo, inmediatamente, se podría objetar, que hay que reconocer que el hecho de que el Estado promueva canales que induzcan, influyan o busquen educar o desarrollar determinadas emociones, *podría* conllevar alguna clase de *perfeccionismo*. Recordemos que la emoción que en particular Nussbaum quiere resaltar es la del amor, entendido éste como conexión del amador con el bienestar

del amado y también como empatía o compasión. Es esta emoción, así entendida, la que desempeña un papel en la civilidad mediante una religión de la humanidad. ¿No es esto demasiado difícil de masticar para el liberalismo político que Nussbaum dice profesar?

Si lo que acabo de señalar en el párrafo anterior es inteligible, la pregunta que hay que formularse, entonces, es si acaso no hay una tensión entre el liberalismo político rawlsiano, con la propuesta específica de las emociones propugnada por la misma Nussbaum.

Antes que nada hay que indicar que la profesora de la Universidad de Chicago (2001, pp. 883–906) rechazaría ser una perfeccionista en cualquiera de los sentidos de esta palabra. Más bien, ella sostendría una “abstinencia epistémica” en la materia que preservara su obra como un todo coherente con el liberalismo político (Barclay 2003, pp. 5–24). Retomaré este último punto de la abstinencia, en relación con la noción de Nussbaum de emociones adecuadas, en un inciso que introduciré brevemente un poco más adelante.

Pero, antes que nada, es preciso hacer tres cosas: 1) definir qué entiendo por perfeccionismo; 2) distinguir dos tipos de perfeccionismo; 3) preguntarse si Nussbaum suscribe alguno de estos tipos de perfeccionismo.

Con respecto a 1) por “perfeccionismo” entiendo la idea según la cual el Estado puede intervenir en el desarrollo de los planes de vida de la gente mediante la introducción de un baremo axiológico sustantivo al que estos planes debieran adecuarse si es que quieren satisfacer un ideal vital de perfección.

En relación con 2) hay dos clases de perfeccionismo. Uno en sentido débil y otro en sentido fuerte. El de sentido débil es aquel que algunas familias de liberales aceptan cuando alegan que el fomento de planes de vida *autónomos* encierra una forma de perfeccionismo. En otras palabras, así sería en cuanto autonomía, libertad, serían valores no vacíos que arrastran nociones al menos mínimas de bien, nociones que desplegadas por cierto Estado, quebrarían su presunta *neutralidad*, neutralidad demandada por una teoría de liberalismo político estándar (Wall 2012). En cambio, en sentido fuerte, la idea sería que el Estado está legitimado para promover formas de vida sustantivas que conlleven una noción densa de bien, a la que la gente debe adecuarse. Por ejemplo, promover que la gente viva en comunidades pensando todo el tiempo en el bien común o comunidades donde la vida privada y la pública no se distinguan, etcétera.

Establecidos 1) y 2), para 3) la respuesta se divide. Para el punto 1), tentativamente diría que Nussbaum sí es perfeccionista. Su

Estado no es neutral o indiferente a una sicología moral determinada. Sólo que, contestando ahora a 2), su sicología moral se presenta como “razonable”, en el sentido de que las emociones que integran dicha sicología deben ser compatibles con una cultura pública liberal ampliamente compartida. Siendo así, una primera respuesta a la interrogante planteada por 3), diría que la respuesta más estándar, sería que Nussbaum no es perfeccionista en un sentido fuerte (alentando formas de vida moralmente densas y exigentes), sino en un sentido mínimo o débil compatible con el liberalismo político.

Sin embargo, uno podría presionar un poco más allá y preguntarse si el perfeccionismo de Nussbaum es tal en realidad como estoy arguyendo. Mi respuesta en este punto es vacilante y lo que presente a continuación debe leerse como un boceto tentativo, más que como un conjunto de convicciones.

Veamos. Si bien es cierto que su teoría procura una compatibilidad con el liberalismo político en el marco de una sicología moral razonable. Y si bien, además, también es cierto que ella se ha declarado en algún momento de su carrera como “epistémicamente abstinentes”, no es menos cierto que en su obra ha ido más allá de las meras ideas formales de autonomía moral y libertad. Para ella, la autonomía moral no es un cheque en blanco. Por ejemplo, en la vida doméstica (2007, p. 65) nuestra filósofa repulsa formas ostensibles de violencia o ultraje como el maltrato a la mujer. Además, como se verá más adelante, su explícita declaración de la influencia del sicólogo Winnicott, que ha explorado formas en que se puede trascender el narcisismo, llevando a un yo preocupado por el bienestar de los demás, no parecen encerrar meras manifestaciones de un perfeccionismo en sentido débil. Atento a esto, ¿no se podría barruntar en un perfeccionismo fuerte subyacente en la obra de Nussbaum? Y, si es así, ¿no habría que medir con dudas la compatibilidad entre tal presunto perfeccionismo y su proclamado liberalismo político rawlsiano? Repito: los ciudadanos de Nussbaum no son meramente agentes autónomos. Son —o deben ser— amorosos y esto explica, inclusive, cosas como el patriotismo o amor a la patria. Una eventual contrarréplica a mi boceto podría ser ésta: en el estado rawlsiano también hay virtudes y exigencias. Los ciudadanos se guían por un “sentido de justicia” y buscan encontrar principios de “justicia” en un marco de razonable “cooperación”. Pese a esta contrarréplica mi pregunta sería ésta: pero, ¿no es el amor de Nussbaum algo más exigente que este marco de razonable cooperación? Una cosa es esperar de un agente racional que coopere y otra que todos sean como la Madre Teresa de Calcuta. Sin embargo, como he dicho, no tengo una respuesta segura sobre este tipo de preguntas.

Por esta razón me contento con dejar hecho este planteamiento para pasar entonces a la segunda cuestión.

En efecto, la segunda cuestión que quiero formular se conecta con la mentada “educación sentimental”. No estoy hablando de Flaubert, sino de Nussbaum. Uno podría criticarle a la autora que su tesis sobre esta educación es *muy fuerte*. Existe por lo menos la apariencia de que alguien que se eduque escuchando *Las bodas de Fígaro*, tendrá *ipso facto* una mirada más democrática de la sociedad francesa prerrevolucionaria, será más sensible a las necesidades de respeto a las mujeres o tendrá una mayor sensibilidad por el valor de la paz. O, para poner otro caso, que la asistencia al teatro trágico desarrollará en nosotros la compasión. O, por último, que leer *El señor de los anillos* nos animará a llevar una vida noble y heroica. Pero, se podría objetar, que no es sencillo establecer una relación analítica entre audición musical, expectación teatral o lectura literaria y un *buen carácter moral y político*. La realidad podría sugerir que la tesis es más débil. Posiblemente, esta educación deba complementarse con algo así como *las terapias del deseo*, de las que hablaba Nussbaum años atrás. Con otras palabras, no hay necesariamente un vínculo de hierro entre leer o escuchar obras de arte y convertirse en agente moral, por ejemplo, en uno amoroso en los dos sentidos que a esta emoción le da Nussbaum. Por ejemplo, Katerina Deligiorgi ha planteado esto cuando afirma lo siguiente: “Poniendo las cosas de manera diferente, podría ser verdad que un buen lector es perceptivo y también que un buen agente es perceptivo, pero es incorrecto concluir de aquí que un buen lector y un buen agente son una y la misma cosa” (2007, p. 4).

La sentencia recogida del razonamiento precitado de Deligiorgi apunta al tipo de problema que uno podría encontrar en una tesis fuerte de vinculación entre arte y educación emocional adecuada. Para ver mejor el problema necesito aquí abrir un (pequeño) inciso sobre la noción de “emoción adecuada”, inciso que apenas dejaré esbozado por razones de espacio. La “adecuación” de las emociones, en la obra de Nussbaum, depende de la relación de ciertas disposiciones emocionales con un objeto, es decir, con una percepción (o digamos creencia) de que un objeto —un estado de cosas del mundo— *debe* disparar un tipo de emoción y no otra. Más adelante, cuando me refiera al tema del realismo moral, volveré a este punto con algo más de detalle.

Además de lo anteriormente expuesto, señalé páginas atrás, que la emoción desplegada de que se trate debe ser conceptualmente coherente con los principios de la cultura política liberal. Sin embargo,

hay otro sentido, se podría agregar, de adecuación de emociones, a saber: que hay emociones moralmente adecuadas cuando se satisface la siguiente condición: su compatibilidad con juicios morales bien considerados, es decir, juicios morales derivados de una deliberación reflexiva o racional hecha por un agente moral individual más allá o con independencia de su respectiva cultura política. O, si no se prefiere este tono kantiano, producto de una percepción virtuosa de lo que una situación —objeto o estado del mundo— demanda en nosotros. Éste es, en mi opinión, el sentido aristotélico que hay en la obra de Nussbaum; sentido problemático para su abstinencia epistémica en tanto que filósofa autoasumida como *liberal* en términos políticos rawlsianos.

En cualquier caso, en este sentido que acabo de referir, el *arte* —para nuestra filósofa— no está necesariamente desvinculado del enjuiciamiento moral. Más aún, en Nussbaum, el arte *parece hacernos mejores personas, personas amorosas*, cuestión ésta que, a su tiempo, tiene buen rédito para una psicología moral razonable en el ámbito de la teoría política liberal rawlsiana.

No obstante lo anterior, lo que quiero insinuar es que la conexión entre arte y emociones adecuadas no parece analítica o necesaria (o fuerte, como dije antes). Por ejemplo, como repetidamente se ha señalado en la literatura de estética, el arte puede provocar *emociones inadecuadas* desde el punto de vista moral y tratarse, desde este punto de vista, de un arte “corrupto”. Esto por tratarse de obras de arte moralmente condenables. Como es sabido, de este tema hay una larga discusión en estética entre dos grandes posiciones: el *moralismo* que somete las consideraciones artísticas al tribunal de la moral, como yo acabo de presuponer por *mor de mi argumentación*, y el *autonomismo* (que tiene distintas variantes) que presupone que el arte es un reino autónomo, es decir, con sus propios valores o juicios estéticos independientes del juicio moral (véase Pérez Carreño 2006, pp. 69–92). En cualquier caso, Nussbaum tendría que responder qué sucede si se admite la hipótesis de que la relación entre arte y emociones —moralmente adecuadas— es más débil de lo que uno podría suponer leyendo su obra. En consecuencia, mi planteamiento, si es correcto, indica que la obra de Nussbaum está atrapada por la discusión ya referida entre moralismo y autonomismo.

La objeción en cuestión que planteo, empero, podría ser contestada por la autora por dos vías. La primera es que, en *Political Emotions*, ella le da un lugar connotado a ciertos símbolos, rituales, etc., de ca-

rácter público, que realizan las sociedades democráticas.¹¹ Por ejemplo, la conmemoración de la liberación de la India por parte de los ingleses, o recordar la fecha de un genocidio, o celebrar el día de la tolerancia, o visitar museos (antes centros clandestinos de detención como los que vivía Argentina en la dictadura de los setenta) etc., pueden ayudar a tener una educación sentimental basada en el amor. Esto es, en la comprensión de aquellos aspectos que vinculan a las personas más allá de su egoísmo natural; egoísmo que es un buen candidato a explicar el mal radical que, como se vio antes, preocupa a Nussbaum.

Lo último se ligaría con la segunda respuesta que podría dar Nussbaum a mi planteamiento, en este caso de la mano de Winnicott. Con base en los trabajos de este psicólogo Nussbaum demuestra de qué modo el narcisismo o egoísmo de las edades tempranas puede ir retrocediendo y dando lugar a lo que ella denomina el “espacio potencial”. Se trata de un espacio adulto en que el arte desempeña el papel de romper con comprensiones angostas o egoístas de la realidad. En p. 181, por ejemplo, ella afirma que la experiencia adulta de trascender el narcisismo infantil es posible merced a la interacción con la cultura y el arte que desarrollan en nosotros confianza, reciprocidad y creatividad (la traducción —no literal— de esta reflexión es mía).

Acontecimientos artísticos, en otras palabras, que serían algo así como acontecimientos que pueden tener un impacto causal promisorio, en general, en nuestra sicología moral, alentando emociones públicas favorables a los objetivos nodales del liberalismo.¹² En otras palabras, moldeando lo que la autora llama la “sicología moral razonable”; sicología a la que me referí anteriormente.

Por último me quiero referir al carácter *cognitivo* de las emociones preconizado por nuestra filósofa. Nussbaum defiende que las emociones, no obstante, suelen tener manifestaciones corpóreas (sonrojarse, sentir dolor en el pecho, sentir calor en las manos, transpirar, temblar, etc.), tales manifestaciones no son un rasgo absolutamente necesario para la definición de emoción *moralmente adecuada*. Lo que resulta importante es que las emociones son vehículos de *conocimiento* del mundo; nos dicen mucho de quiénes somos y de qué cosas están bien (una distribución justa de la riqueza, sea lo que

¹¹ Esta repetición, propia del ritual, sería un análogo de la liturgia estrictamente religiosa (por ejemplo, la católica). Tal ritualización, que ya había sido anticipada con mucho detalle por Comte, tiene una obvia explicación. Un temperamento emocional virtuoso requiere repetición de conductas nobles.

¹² Cuando digo impacto causal no hago mío el *mito de lo dado*. Uno puede luego volver más complejo el punto meditando en la vinculación entre el impacto causal y la justificación normativa proporcionada por determinados conceptos.

esto signifique) o están mal (la discriminación de otras personas por razón de sus credos, raza, color, o religión). Son un conocimiento del mundo en tanto las emociones tienen un *objeto* al que responden y se vinculan con creencias sobre ese objeto (por ejemplo, cierto estado de injusticia). Esta vinculación emoción-creencia-objeto se explica en que las creencias pueden ser verdaderas o falsas y las emociones ser adecuadas o inadecuadas.

Teniendo a la vista lo que se acaba de indicar del pensamiento de la autora, un aspecto sobre el que se podría llamar la atención es el siguiente. Afirmar que una emoción es “cognitivamente adecuada” en realidad, podría argüirse, solapa un *juicio evaluativo*. Reconstruyámoslo del siguiente modo. Primero, las emociones aptas para la motivación moral y política tienen que ser *adecuadas*. La idea de Nussbaum expresamente retrotrae a la postura que en este asunto tiene Aristóteles. La ira, por ejemplo, puede ser una respuesta emocional adecuada, dada por la persona adecuada, en el momento adecuado. Pero la pregunta es ¿adecuado con respecto a *qué*? Nussbaum, como el Estagirita, dice que a un *objeto*, pues las emociones tienen direccionalidad e intencionalidad por su relación con creencias que, respecto al mencionado objeto, pueden ser verdaderas o falsas. Para volver a la ira. Si se ha producido una grave injusticia social (objeto), esto podría ocasionar una ira *justificada o adecuada*, pues además el agente tiene la creencia verdadera del daño que produce tal grave injusticia. Aquí la emoción tiene carácter precisamente *evaluativo*, pues la afectividad en cuestión juzga moralmente incorrecta esa grave injusticia. Por último, Nussbaum pide que tales emociones adecuadas sean compatibles con los principios de la cultura pública del liberalismo político entendido en los términos rawlsianos.

Ahora bien, si la adecuación de las emociones depende de la relación entre estas disposiciones y un objeto que les es externo, ¿no se podría conjeturar que su obra presupone alguna variante de *realismo moral*? Lo anterior es porque para Nussbaum lo que haría adecuadas a las emociones serían objetos con respecto a los cuales ellas están direccionadas en relación con creencias que pueden ser verdaderas o falsas con respecto a dichos objetos. Si son así las cosas, alguien podría señalarle a Nussbaum que tiene que haber una suerte de *presuposición conceptual* de hechos duros, hechos básicos sobre nuestra constitución humana, que ofician de baremos de verdad de nuestros juicios.¹³

¹³ Dichos hechos, desde un punto de vista lógico, tendrían que suponer, a mi juicio, una exquisita combinación de aspectos naturales (nuestra efectiva constitución

Ahora bien, el carácter cognitivo no es un tema del todo cristalino en la obra de la filósofa. Esto es así en tanto el señalamiento de realismo moral que acabo de hacer choca con lo que la propia Nussbaum (1992, pp. 202–246) ha dicho en el sentido de rechazar explícitamente esta doctrina metaética. Más bien, en el trabajo precitado ella parece sentirse mejor con un “realismo de tipo interno” como el de Putnam y un método que denomina “narrativo” mas no con la postulación de un estricto realismo moral. Aun así, uno podría decir dos cosas. Primero que en su evolución filosófica Nussbaum podría haber dejado atrás este rechazo y segundo que su noción de emociones adecuadas —en el sentido antes explicado— sí que podría presuponer un realismo moral no meramente interno en los términos de Putnam. A fin de cuentas, a veces hay un trecho entre lo que los filósofos afirmamos y lo que realmente hacemos.

De todos modos, mi afirmación de realismo moral enfrentaría una dificultad que ya señalé: que la propia autora rechazó el realismo moral con el que sugiero comprometerla. Y hay algo más: la aplicación de un principio de coherencia entre su empresa y el liberalismo político, tal como ella pretende, deberían descartar mi duda de si no hay un realismo moral subyacente en su obra. Esto porque tal liberalismo debería ser independiente de una concepción sustantiva y epistémica de la moral para dejar el campo político abierto a una cultura compartida. Dejemos entonces a un lado esto y volvamos, brevemente, al núcleo de su idea, a saber: que hay emociones cognitivamente adecuadas. Retomar esto es importante por lo siguiente: Nussbaum habla de emociones que pueden ser adecuadas incluso si *no exponen un carácter obviamente cognitivo* (*Political Emotions*, pp. 402–403). Pienso que nuestra autora aquí apunta a la idea según la cual ciertas respuestas emocionales son tales aunque no puedan ser formuladas *lingüísticamente*.¹⁴ En lo que a esto concierne quiero concluir el tra-

empírica y la efectiva realidad del mundo *qua* entorno) más el dato de aspectos normativos o evaluativos (qué tipo de humanidad queremos ser). Si la percepción moral puede ser *incorrecta* es porque, pienso, tiene que poder pensarse en la posibilidad de una analogía entre la percepción meramente empírica y la moral. Las *Müller-Lyer* pueden suceder en el mundo moral, y más todavía en el político; un mundo afectado por intereses individuales o sociales brutos de poder. Dichos intereses pueden operar como “sesgos distorsivos” de una percepción moral correcta, una que, por ejemplo, afecte negativamente, en forma contingente o habitual, nuestra capacidad de percibir los intereses de los otros. Esto puede suceder, por ejemplo, debido a un narcisismo exacerbado que orienta mal nuestra brújula perceptual.

¹⁴ Se me ocurre que esto podría ligarse, *a posteriori*, con la discusión que hay en filosofía del lenguaje y de la mente, a partir de Gareth Evans, entre la plausibilidad de sostener contenidos conceptuales o no conceptuales y entre percepciones gruesas

bajo señalando lo siguiente: aunque ella no haga ninguna precisión ulterior a la afirmación de emociones con contenido cognitivo y carencia de expresión lingüística, me atrevo simplemente a sugerir que aquí se podría ganar en mayor claridad si se comenzase por distinguir entre *actitudes proposicionales*, *sensaciones darwinianas* y *emociones propiamente dichas* (sobre esto véase Pérez 2013; para mayor ampliación Ezcurdia y Hansberg 2011). Las primeras son típicamente las creencias, las segundas estados corpóreos como el hambre, el frío que compartimos con los bebés o los infantes, y las terceras son estados intencionales en los términos de Nussbaum. Mientras las creencias y las emociones propiamente dichas tendrían carácter cognitivo, en el doble sentido de su intencionalidad y susceptibilidad de articulación lingüística, las sensaciones no. Éstas más bien parecen momentos psicológicos que no necesariamente van acompañados de contenidos conceptuales. En cualquier caso, posiblemente sería mejor si la teoría práctica de las emociones que Nussbaum defiende se acoplara con una teoría de filosofía de la mente que nos permitiera tener un estado del arte clasificatorio de todos los conceptos psicológicos doxásticos, conativos y perceptuales que pueden estar en juego en el escenario moral y político. En el fondo, el problema sobre la relación cuerpo-mente, que de últimas es de índole metafísica, parece inescapable para este debate sobre conceptos psicológicos relevantes para el ámbito práctico. Esto porque una buena distinción de aspectos metafísicos y de filosofía de la mente que nos lleve a una taxonomía fina de conceptos psicológicos en juego en el ámbito moral o político, nos permitiría, pienso, tener la zona de las emociones morales que le interesa a Nussbaum mejor iluminada.

Con base en la obra reseñada de Nussbaum me he referido una y otra vez a emociones con valencias positivas, como el amor y la compasión, y a emociones con valencias negativas, como la envidia o la repugnancia que forman parte del mal radical.

Las tres cuestiones que he trazado a modo crítico en este trabajo hacen referencia a la existencia de un posible perfeccionismo fuerte que está en tensión con el liberalismo político rawlsiano, a un eventual realismo moral latente en la obra de la autora y al carácter de la

o con fineza de grano. Esto porque para Nussbaum habría contenido cognitivo aun si no hay vinculación lingüística inmediata. Dejo esto como una observación marginal que no puedo desarrollar en el cuerpo del texto, sin riesgo de desviarme de la cuestión central tratada ahora (véase Peleteiro Prada 2010, pp. 281–299).

educación de emociones o sentimientos. Mi propósito en esta parte ha sido ofrecer argumentos para generar un mayor debate con las importantes ideas de la autora estudiada.

Una vez esbozado mi estudio crítico y resumido en esta conclusión, quiero terminar hablando de una emoción personal que he experimentado con la lectura de este libro y quiero hacerlo con total honestidad. Esta emoción ha sido el entusiasmo. Como sabemos, el mismo conforma una típica expresión de la alegría; la alegría que *sentí* al leer las páginas de *Political Emotions*. En mi profesión esto me pasa, por suerte, con muchísima frecuencia. Pero los latidos del entusiasmo aumentaron considerablemente cuando leí esta obra. Esto sucede porque *me sentí preocupado*. La obra, y no es cursilería decirlo, me tocó no sólo el cerebro sino también el corazón (¡los filósofos también lo tenemos!) No podía parar de leerlo como me sucede a menudo con las grandes novelas . . . *filosóficas*.¹⁵

BIBLIOGRAFÍA

- Alcaraz, María José, 2010, *Significado, emoción y valor. Ensayos sobre filosofía de la música*, Antonio Machado Libros, Madrid.
- Amaya, Amalia y Ho Hock Lai, 2013, *Law, Virtue, and Justice*, Hart Publishing, Londres.
- Aristóteles, 2005, *Retórica*, trad., presentación y notas Quintín Racionero, Gredos, Madrid.
- Barclay, Linda, 2003, “What Kind of Liberal is Martha Nussbaum”, *Scandinavian Journal of Philosophy*, vol. 4, no. 2, pp. 5–24.
- Camps, Victoria, 2011, *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona.
- Deigh, John, 2008, *Emotions, Values, and the Law*, Oxford University Press, Oxford.
- Deligiorgi, Katerina, 2007, “Literature and Moral Vision: Autonomism Reconsidered”, *Philosophical Inquiry*, vol. 29, no. 3–4, p. 4.
- Dworkin, Ronald, 2013, *Religion without God*, Harvard University Press, Harvard.
- Ezcurdia, Maite y Olbeth Hansberg, 2011, *La naturaleza de la experiencia. Sensaciones. Vol. 1*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.
- Gaut, Berys, 2009, *Art, Emotion, and Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- González Lagier, Daniel, 2009, *Emociones, responsabilidad y derecho*, Marcial Pons, Madrid.

¹⁵ Estoy más que agradecido con las múltiples recomendaciones de los dos árbitros anónimos a una versión anterior de este estudio crítico.

- Lariguet, Guillermo, 2008, “Reseña a *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea* de Nora Rabotnikof”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 40, no. 119, pp. 75–84.
- Levinson, Jerrold, 2010, *Ética y estética. Ensayos en la intersección*, Antonio Machado Libros, Madrid.
- MacIntyre, Alasdair, 2001, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Nussbaum, Martha C., 2010, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, trad. María Victoria Rodil, Katz, Buenos Aires.
- , 2008, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, trad. Araceli Maira, Paidós, Barcelona.
- , 2007, *Las fronteras de la justicia*, trad. Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona.
- , 2006a, *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, trads. Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz, Antonio Machado Libros, Madrid.
- , 2006b, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, trad. Gabriel Zadunaisky, Katz, Buenos Aires.
- , 2003, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, trad. Miguel Candel, Paidós Ibérica, Barcelona.
- , 2001, “Political Objectivity”, *New Literary History*, vol. 32, no. 4, pp. 883–906.
- , 1997, *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, trad. Carlos Gardini, Andrés Bello, Barcelona.
- , 1995, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía fría*, trad. Antonio Ballesteros, Visor, Madrid.
- , 1992, “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory*, vol. 20, no. 2, pp. 202–246.
- Peleteiro Prada, 2010, “Problemas abiertos en el debate percepción conceptual versus percepción no conceptual”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, pp. 281–299.
- Pérez Carreño, Francisca, “El valor moral del arte y la emoción”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 38, no. 114, pp. 69–92.
- Pérez, Diana, 2013, *Sentir, desear, crear. Una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Roberts, Robert, 2003, *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rabotnikof, Nora, 2005, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.
- Rorty, Richard, 1991, *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Sinnot, Paidós, Buenos Aires/Barcelona/México.

- Samamé, Luciana, 2011, “Moralidad y felicidad en Schopenhauer y en Kant: conciertos y desacuerdos”, *Revista Voluntas: estudios sobre Schopenhauer*, vol. 2, no. 2, pp. 140–159.
- Valdés, Margarita y Miguel Ángel Fernández (comps.), 2011, *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.
- Wall, Steven, 2012, “Perfectionism in Moral and Political Philosophy”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/perfectionism-moral/>]. Fecha de consulta: dd/mm/aa.]

Recibido el 14 de octubre de 2014; revisado el 11 de mayo de 2015; aceptado el 20 de agosto de 2015.