

ENSAYO

Emociones, sociedad aspiracional y estética de la existencia. Convergencias de pensamiento entre Martha Nussbaum, Michel Foucault y Friedrich Schiller

Convergences of thought between Martha Nussbaum, Michel Foucault and Friedrich Schiller

*Francisco Isaías Camacho Rodríguez **
Universidad Centroccidental Lisandro Alvarado,
República Bolivariana de Venezuela
francisco.camacho@ucla.edu.ve
<https://orcid.org/0000-0002-0528-9523>

Recepción: 15 de septiembre de 2024
Aprobación: 27 de diciembre de 2024

Resumen

El presente ensayo está centrado principalmente en el pensamiento de la filósofa estadounidense Martha Nussbaum en lo atinente a las emociones, la sociedad aspiracional y el desarrollo humano. Tras un ejercicio de debate imaginario entre esta intelectual y sus colegas Michel Foucault y Friedrich Schiller, que entronca de estos últimos su estética de la existencia humana con la filosofía nussbaumiana, se aborda críticamente el papel de las emociones para la construcción de la sociedad aspiracional y la democracia, único sistema que ofrece posibilidades reales para el desarrollo humano.

Palabras clave: Emociones, sociedad aspiracional, estética de la existencia, democracia, Martha Nussbaum.

Abstract

It is presented an essay focused mainly on the thought of the American philosopher Martha Nussbaum's thought on emotions, aspirational society and human development. Following an exercise of imaginary debate between this intellectual and her colleagues Michel Foucault and Friedrich Schiller, which connects the latter's aesthetics of human existence with Nussbaumian philosophy, the role of emotions in the construction of an aspirational society and democracy, the only system that offers real possibilities for human development, is critically addressed.

Key words: Emotions, aspirational society, aesthetics of existence, democracy, Martha Nussbaum.

Notas de Autor

* Licenciado en Comunicación Social, Universidad Cecilio Acosta, Maracaibo, Venezuela. Magister Scientiarum en Historia, Universidad Centroccidental Lisandro Alvarado (UCLA), Venezuela. Doctor en Historia, Universidad Central de Venezuela. Docente Titular del Decanato Experimental de Humanidades y Artes de la UCLA (DEHA-UCLA). Barquisimeto, Venezuela. Profesor del Doctorado en Cultura Latinoamericana y Caribeña de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador- Instituto Pedagógico de Barquisimeto. Director de Mayéutica Revista Científica de Humanidades y Artes DEHA-UCLA.

Las emociones de Nussbaum y la biopolítica de Foucault

Dos importantes figuras de la filosofía contemporánea han pensado la política moderna con marcadas diferencias de análisis; distintas, sí, aunque no necesariamente contradictorias. Uno, Michel Foucault, explica cómo opera el poder y sus *dispositivos* para el control de la población (o, sus cuerpos), a través de la *biopolítica*, que, desde el siglo XVIII sostiene el andamiaje de la sociedad moderna con determinadas *técnicas y prácticas sociales* (a su vez, *discursivas*). La otra, Martha Nussbaum, más que detenerse en cómo funciona el poder, se plantea la posibilidad de mejorar lo que se ha alcanzado en las naciones regidas por la democracia liberal; esto es, imaginar sociedades más *justas* que ofrezcan más y mejores oportunidades para la gente, y en condiciones de dignidad. Es, *grosso modo*, parte de su teoría de las *capacidades* o del *desarrollo humano* que transversaliza la prolífica obra de esta excepcional mujer.

Si se hiciera un ejercicio imaginativo de un debate entre Michel Foucault y Martha Nussbaum, con miras a encontrar, hasta donde sea posible, similitudes en sus enfoques y hallar aspectos en los que estarían de acuerdo o no acerca de la política y los fenómenos en torno a ella como la libertad, la democracia, los partidos, el Estado y sus instituciones o la violencia, ¿podría apuntarse un análisis que permitiera presentar nuevos aportes a la filosofía política? La tarea luce ambiciosa si se considera que Foucault se enfoca en el cómo funciona y ha funcionado históricamente el poder; mientras que, Nussbaum plantea cómo es posible otra sociedad, o, para ser más precisos, cómo hacer perfectible la sociedad que se tiene.

No obstante, puede que la dualidad entre lo histórico y lo normativo no impida un ejercicio de síntesis de los planteamientos de estas dos personalidades en lo que a este ensayo respecta. De hecho, la misma Nussbaum reconoce que Foucault tiene coincidencias con sus planteos: este, como filósofo historiador, arguye reconstruyendo procesos y cambios en el tiempo, y ella hace lo propio de forma sincrónica, echando mano de obras y discursos del pasado, sí, pero para encontrar su utilidad en el tiempo presente. Por ejemplo, en su libro *La ira y el perdón*, Nussbaum explica filosóficamente cómo opera el perdón judeo cristiano, cuya práctica tiene mucho peso en la cultura occidental y que ella no recomienda, porque es esencialmente un enfoque basado en el estatus y la humillación del que comete la falta con respecto al ofendido. La pensadora estadounidense presenta un contraste entre la manera de sostener sus tesis su colega francés y el modo en que ella lo hace con las suyas. Veamos:

“Mientras que mi explicación ha sido en buena medida sincrónica, Foucault argumenta que vale la pena estudiar estas prácticas (del proceso de perdón dirigido hacia Dios), de modo diacrónico [...]. Su investigación del desarrollo se enlaza con mi explicación sinóptica, pues pone énfasis en ciertas características de la tradición monástica como si fueran esenciales. En primer lugar, resalta la asimetría de las relaciones de poder: el escucha tiene una ventaja y el hablante se humilla. En segundo lugar, insiste en el carácter interminable de la confesión: no hay manera de agotarla, nunca se llega a un punto en que se pueda estar seguro de que se han averiguado y confesado verdaderamente todos y cada uno de los pecados ocultos. En tercer lugar, y lo más importante, insiste de modo convincente, todo el proceso es una práctica de humillación y anulación de uno mismo, así como de deshonor, pues el mundo interior se expone a la comunidad (o, más tarde, al confesor)” (Nussbaum, 2018, p. 101).

En que la práctica de la confesión es una forma de humillación al pecador, coinciden ambos filósofos. La vía del estatus (el confesor como representante de Dios está por encima del penitente o el ofendido se siente reivindicado si el ofensor le pide perdón), como respuesta a la ira por una ofensa, no es lo que recomienda Nussbaum ante esta emoción. Al contrario de esta acción retributiva o del estatus para humillar, ella opta por una visión prospectiva a la que denomina pensamiento “*de transición*”, en el sentido de abonar a la prevención de que se cometan nuevas ofensas, por ejemplo, educando a las personas para el control de sus *emociones*. Ello puede hacerse, afirma, por medio del arte para imaginar sociedades más justas, de discursos de líderes democráticos comprometidos con la igualdad ante la ley para todos, de instituciones con políticas públicas adecuadas y del cambio de patrones culturales.

Retomando el encuentro imaginado con el que empezamos, en *El cultivo de la humanidad*, Nussbaum reconoce los aportes de Foucault para estudiar la manera en que opera el poder; no obstante, cuestiona aspectos de su obra como la dificultad para la comprensión conceptual o el énfasis historicista del pensador francés, al que considera el más importante filósofo posmoderno.

“Michel Foucault desarrolló más estas ideas (referidas a las influencias políticas en la búsqueda del conocimiento). Aunque se podría discrepar en muchos aspectos del trabajo de Foucault, desde su insuficiencia histórica hasta su falta de claridad conceptual, hay en él valiosas percepciones acerca de la naturaleza de las cosas, y perdura como la única obra verdaderamente importante que se haya abierto camino hacia la filosofía bajo el estandarte de «posmodernismo» (Nussbaum, 2012b, p. 44) (Entre paréntesis y subrayado del autor).

Volvamos al encuentro recreado de nuestros personajes: Si, para Nussbaum (2014) la política se entiende “*desde el punto de vista inclusivo como algo que comprende a todas aquellas instituciones que influyen notablemente en las oportunidades vitales de las personas*” (p.32), y que si esas instituciones pueden ser más justas si se potencia la emoción de la *compasión* en quienes las dirigen y que se puede promover una *simpatía extendida* entre la mayor cantidad posible de los miembros de una determinada sociedad; y si para Foucault (1988), donde hay poder hay resistencia, y que el ejercicio de poder es “*como un modo de acción sobre las acciones de los otros*” (p. 15), acciones que se caracterizan “*por el ‘gobierno’ de los hombres, de los unos por los otros*” y en los que “*se incluye un elemento importante: la libertad, (pero), el poder se ejerce únicamente sobre ‘sujetos libres’ y sólo en la medida en que son ‘libres’*” (p.15), podría entonces especularse que en el debate imaginado la filósofa norteamericana sostendría que no pueden soslayarse las *emociones* a la hora de hacer resistencia al poder. *Emociones* como el miedo, el resentimiento, la ira, o la vergüenza, limitarían la resistencia (que es consustancial a la libertad, como señala su interlocutor francés), porque tales *emociones* están en todas partes y porque pueden coartar la libertad del sujeto y convertir en inútiles sus estrategias de resistencia al poder.

Por un lado, para Foucault el control de la vida entra en el juego político; la biopolítica es consustancial al sujeto “*sujetado*” por medio de mecanismos intangibles, pero con poder. Por el otro, la política en la óptica de Nussbaum es una entidad fuera del sujeto, es institucional, y, en todo caso, desde el punto de vista normativo su razón de ser es brindar condiciones para que la gente logre procesos de florecimiento humano, lo que a la postre lleva a sistemas sociales más justos.

Añadamos algunas definiciones para esbozar una hoja de ruta que contraste el pensamiento de ambos filósofos. Para Foucault, el poder moderno es un “*ámbito de relaciones*” entre la sociedad civil

(la nación), el Estado y la *biopolítica*, para garantizar no solo la “*ley y el orden*” sino la *gubernamentalidad* liberal, esa nueva “*razón gubernamental*” del liberalismo que no solo se ocupa de elementos tangibles como las tierras, las cosas, las riquezas, las personas, sino de los intereses entre estas últimas. Esto es lo que da el matiz político a tales relaciones: “*aquello por lo cual tal individuo, tal cosa, tal riqueza, etc., interesan a los otros individuos o a la colectividad*” (Foucault, 2007, p. 65).

La *gubernamentalidad* liberal, la nueva “*razón de Estado*” que se configura desde finales del siglo XVII y todo el siglo XIX, tiene, al entender de Foucault, un principio de “*autolimitación*”, que opera con el interés colectivo en un juego complejo entre “*derechos fundamentales e independencia de los gobernados. El gobierno, en todo caso el gobierno en esta nueva razón gubernamental, es algo que manipula intereses*” (Foucault, 2007, p. 64).

A esta explicación, respondería Nussbaum en el imaginado debate con su colega francés, que la democracia liberal, efectivamente, se ocupa de los intereses de los miembros de la Nación, pero no es solo ese su papel. Es un sistema político perfectible, y para que las instituciones del Estado garanticen la permanencia en el tiempo de tal sistema, se deben tomar en cuenta otros aspectos en el complejo funcionamiento del engranaje institucional. Uno de ellos, es el de las *emociones políticas* que, direccionadas a “*mejorar*” el “*contrato social*” de John Rawls, la filósofa estadounidense plantea como un pivote para potenciar la *sociedad aspiracional*, la cual:

“...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 que Rawls denominó el ‘consenso entrecruzado’ ” (Nussbaum, 2014, p. 19).

Volviendo a Foucault, parece tener sentido la existencia de la sociedad civil y el Estado en el complejo juego de la *gubernamentalidad* liberal. Pero, ¿cómo entender el papel de la *biopolítica* en esta triada del poder moderno, según Foucault? El pensador francés explica que la *gubernamentalidad* es el marco de la *biopolítica* moderna, que es, la *discontinuidad* del poder del Soberano medieval que disponía de la vida y cuerpos de sus súbditos.

Expliquémoslo mejor: Los mecanismos de castigo del Antiguo Régimen pasaron del control directo del cuerpo al “*control del alma*” en la modernidad. El marcaje de los cuerpos, el suplicio hasta la muerte, la hoguera o la guillotina, fueron sustituidos por la cárcel, el hospital, la escuela, la disciplina científica, el estamento militar, la estadística, etc., como las nuevas formas de control social. La *biopolítica*, esa “*voz desnuda y sin órganos*” o “*gobierno de nadie*”, que controla la vida de los gobernados, consiste en términos modernos, en:

“No tocar ya el cuerpo, o lo menos posible en todo caso, y eso para herir en él algo que no es el cuerpo mismo. [...] El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien. El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de prohibiciones” (Foucault, 2008, p. 20)

En esta línea argumentativa de una respuesta ética de Nussbaum a los dispositivos controladores de la *biopolítica* foucaultiana en el debate imaginario entre estos dos intelectuales, puede pensarse a partir de la siguiente cita en los puntos en común entre ambos filósofos. Veamos:

*“Presumiblemente, quien eso objeta (los posibles cuestionadores a las **sociedades aspiracionales** cimentadas en buenas emociones políticas) piensa que las naciones necesitan unos cálculos técnicos: un pensamiento económico, un pensamiento militar, un buen uso de la informática y la tecnología. Entonces, ¿las naciones precisan de estas cosas, pero no del corazón? ¿Precisan de conocimientos técnicos, pero no de la emotividad cotidiana, la simpatía, las lágrimas y la risa que se requieren de nosotros mismos como padres, amantes y amigos, ni de ese asombro con el que contemplamos la belleza? Si las naciones son así, tal vez nos interese más vivir en otro sitio”* (Nussbaum, 2014, p. 479)

La estética del ser

Hecha una primera aproximación en términos foucaultianos al tema de cómo opera el poder moderno y su *biopolítica*, es dable detenerse en la premisa de este pensador: “*donde hay, poder hay resistencia*”, y esa resistencia del sujeto puede revertir la “*objetivación*” de este por medio de una *estética del ser* (recordando a los griegos antiguos) que le haría realmente humano. Ello, pareciera ser un filón de trabajo que abarque la obra del intelectual francés y de la filosofía de Martha Nussbaum, a fin de enriquecer la “*discusión imaginaria*” entre ambos personajes. Esa *estética del ser*, podría acercar a Nussbaum a Foucault, pero también a otro filósofo, Schiller, como veremos más adelante.

En una entrevista publicada en el libro *La inquietud por la verdad* (2013), Foucault hace un planteamiento ético que asoma coincidencias con la propuesta de Nussbaum de la *sociedad aspiracional* y el papel de la imaginación para tal sociedad y para las mismas personas, según su enfoque de las *capacidades*. El abordaje de las emociones es consustancial a la perspectiva de las *capacidades* para el *desarrollo humano*, que Martha Nussbaum y Amartya Sen han posicionado en el debate filosófico contemporáneo. La *capacidad*, potencialmente hablando, es: “*aquello que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser según una idea intuitiva de lo que es una vida acorde con la dignidad del ser humano*” (Nussbaum, citada en Vélez Gutiérrez, 2024, p. 6). Nussbaum enlista 10 “*capacidades básicas*” para que las personas entren al umbral de la dignidad, lo cual requiere de condiciones complejas del entorno asociadas a las instituciones, la economía, la política y a las propias personas como agentes del proceso de desarrollo.

Una de las *capacidades* de Nussbaum es, precisamente, la de *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Si bien no es Nussbaum de la tradición de su colega francés (más cercano a Nietzsche que a los liberales anglosajones de los que abreva Nussbaum) y, como se ha visto, sus enfoques son diferentes, ello no es óbice para hilar ideas con miras a una convergencia de sus planteamientos. Foucault afirma lo siguiente en la referida entrevista a objeto de explicar su *estética*:

“Ahora bien, si el trabajo del pensamiento tiene un sentido -diferente del que consiste en reformar las instituciones y los códigos-, es el de retomar en su raíz la manera en que los hombres problematizan su comportamiento (su actividad sexual, su práctica punitiva, su actitud para con la locura, etc.). Sucede a veces que la gente toma ese esfuerzo de reproblematición

como un 'antireformismo' que descansa sobre un pesimismo del tipo 'nada cambia'. Es todo lo contrario. Es la adhesión al principio de que el hombre es un ser pensante, aun en sus prácticas más mudas, y que el pensamiento no es lo que nos hace creer en lo que pensamos o admitir lo que hacemos, sino lo que nos hace problematizar incluso lo que nosotros mismos somos. El trabajo del pensamiento no es denunciar el mal que supuestamente habita en secreto en todo lo que existe, sino presentir el peligro que amenaza en todo lo que es habitual, y hacer problemático todo lo que es sólido. El 'optimismo' del pensamiento, si se quiere utilizar esa palabra, es saber que no hay edad de oro" (Foucault, 2013, p. 199) (Entre paréntesis del autor).

En ese devenir que entraña el pensar, se puede entonces redimensionar nuestra propia existencia hacia algo ontológicamente mejor. Dice más adelante:

"Lo que me sorprende es que en nuestra sociedad el arte ya solo tenga relación con los objetos y no con los individuos o la vida; y también que el arte sea un dominio especializado, el dominio de los expertos que son los artistas. Pero, ¿no podría la vida de cualquier individuo ser una obra de arte? ¿Por qué un cuadro o una casa son objetos de arte, pero no nuestra vida?" (Foucault, 2013, p. 205).

Partiendo de esta inquietud de Foucault, cabe especular que Nussbaum diría que fomentando buenas *emociones* se puede hacer de la vida de los humanos una obra de arte. *"No sólo las acciones virtuosas, sino también aquellas relaciones recíprocas, tanto personales como cívicas, de amistad y amor, en los que se ama y se beneficia al objeto por sí mismo, pueden considerarse partes constitutivas de la eudaimonía de una persona"* (Nussbaum, 2008, pp. 54-55). Es más, la *capacidad* de la *razón práctica*, fundamental para el resto de las nueve *capacidades* básicas de su lista, tiene como principio la imaginación de la persona proyectando su vida para el florecimiento propio, pero también el florecimiento de sus congéneres. En el *eudaimonismo* nussbaumiano de la felicidad propia se incluye al otro, en primera instancia el otro que está en el círculo de interés de la persona, pero que, con educación y fomentando *emociones* buenas, se puede extender la *eudaimonía* a *esferas* más amplias, como la *esfera* política.

Pues bien, ¿cómo fomentar buenas *emociones*? Nussbaum sostiene que - sobre la base de que estas son fundamentalmente cognitivas y no fisiológicas-, una manera de hacerlo es a través del arte y la literatura que recrea situaciones humanas extremas y nos activa la imaginación, pudiendo suscitar cambios en nuestro interior, como sucede con la lectura de la tragedia griega. Así:

"Cuando examinamos la concepción ética incorporada en el texto trágico, nuestra actividad cognoscitiva va acompañada, en un sentido fundamental, de una respuesta emotiva. En parte descubrimos lo que pensamos sobre los acontecimientos que se nos muestran apercibiéndonos de lo que sentimos; la investigación de nuestra geografía pasional constituye un elemento importante de la actividad de conocernos a nosotros mismos. (E incluso esta sería una versión demasiado intelectualista: sostendremos que la respuesta de las pasiones puede ser a veces no sólo un medio para el conocimiento ético, sino una parte constitutiva del tipo óptimo de reconocimiento de la propia situación práctica)" (Nussbaum, 2004, p. 43) (Entre paréntesis de la autora).

Agreguemos esta otra inquietud: ¿Cabría pensar en la posibilidad de hacer de una persona una obra de arte al estilo foucaultiano o una persona con *eudaimonía* como propone Nussbaum, si está condicionada por la propensión humana a hacer el mal? Respecto al “*mal que supuestamente habita en secreto en todo lo que existe*”, que señala Foucault, veamos lo que dice la filósofa norteamericana cuando se plantea cómo imaginar *sociedades aspiracionales* en las que el “*mal radical*” -que Nussbaum (2008), parafraseando a Kant, lo explica como esa “*ansia de competitividad*” y de hacer daño a otros-, se presenta como un obstáculo. Para ella, lejos de lo que suele creerse, actuar con ira cuando se es ofendido o sentir asco hacia otra persona no es un asunto sustancial de la naturaleza humana.

“*La fuente primaria de nuestras dificultades morales*”, afirma la filósofa, “*no radica en el hecho de que seamos animales*” (p. 203); tampoco es algo que va en los genes; hay un largo peso de la tradición histórica que de alguna manera incita a *emociones* como la ira y el pensamiento retributivo de venganza en torno a ella. Tales dificultades, asevera, se pueden contrarrestar estimulando la imaginación para neutralizar el lado virulento de las *emociones* (Nussbaum reivindica el papel de las artes, las humanidades y la literatura, para formar ciudadanos que sean capaces de sentir *compasión* por los miembros de su especie y los de especies no humanas). Para la intelectual norteamericana:

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

Para nuestra filósofa, hay un sistema (externo al sujeto) “*fundamentalmente egoísta*”, que está antes que las personas mismas, lo que hace pensar en la importancia de la cultura, la historia y los valores en torno a ellas que configuran la forma en que tales personas entienden el mundo y el modo de actuar en él. Desde el enfoque de Nussbaum, la emoción de la *compasión* (la más importante) debidamente cultivada vira a otra dirección el potencial emotivo para que, con acciones buenas haya sociedades más justas. En sus *Paisajes de pensamiento*, ella afirma que:

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

Partiendo de las ideas planteadas, es dable acometer un estudio con miras a abordar comparativa y críticamente la obra de estas dos figuras del pensamiento contemporáneo y la reflexión ética sobre la política en las sociedades liberales. Hemos hecho un ejercicio de analogías entre la *sociedad aspiracional* basada en las *emociones políticas* y la *estética de la existencia* en la obra de Michel Foucault. Puede sostenerse que habría contribuciones en doble sentido entre la *estética de la existencia* de Foucault y el enfoque de las *capacidades humanas* de Nussbaum asociadas a la vida misma y a la imaginación, tales como *vida, salud corporal, emociones, razón práctica y, sentidos imaginación y pensamiento*, entre otras.

Toca el turno a Schiller

Hagamos ahora un cotejo de ideas entre Martha Nussbaum y otro de sus colegas, este de un tiempo más lejano que el de ella: Friedrich Schiller, autor de las *Cartas para una educación estética del hombre*, publicadas en 1795. Este renombrado filósofo humanista, advierte acerca de la necesidad de fomentar una “*unidad moral*” que propugne una “*ley social*” fundada en la razón que se contraponga al “*salvajismo y la apatía*” del “*estado cambiante*” de la naturaleza. La *persona* como sustancia permanente se enfrenta al *estado cambiante* de la naturaleza.

Así, se pregunta Schiller en su “*Novena carta*”: “¿cómo puede ennoblecerse un carácter que se halla bajo la influencia de una constitución política degenerada?” (Schiller, 2016, p. 17), pues, a través de un “*instrumento*” que el Estado no lo proporciona: el arte, que como la ciencia, goza “*de absoluta inmunidad respecto de la arbitrariedad de los hombres*” y que tiene “*una fuerza vital indestructible*” (p.17). Pero, no se trata de la pintura o una obra de teatro, es otra obra de arte: la estética o belleza del ser humano en sentido pleno.

En su “*Decimosexta carta*”, Schiller nos habla de una *belleza* ideal (indivisible, única y permanente) que está en un único equilibrio con la *belleza* de experiencia (que está en potencia en el mundo de las apariencias), pero que el hombre debe hacerla realidad en la acción. La una es la energía de la otra, que se hace acto. Veamos:

“La belleza ideal, aun siendo indivisible y simple, muestra en diversas situaciones tanto una propiedad relajante, como enérgica; pero en la experiencia hay una belleza relajante y otra enérgica. Así es, y así será en todos los casos en los que lo absoluto se halle dentro de los límites del tiempo, y mientras las ideas de la razón hayan de realizarse en el seno de la humanidad. Así, el pensador medita la virtud, la verdad, la felicidad; pero el hombre activo se limitará únicamente a poner en práctica las virtudes, a comprender las verdades, a disfrutar de días felices” (Schiller, 2016, p. 35).

Si comparamos esto que afirma Schiller con el doble carácter de las *emociones* de la teoría de Nussbaum (el asentimiento de la apariencia del objeto de la *emoción* y la integración del asentimiento a la estructura cognitiva de quien se emociona), hallamos una coincidencia. Schiller dice que para alcanzar la estética del ser humano:

“...en primer lugar, habrá de proporcionar a la facultad receptiva los contactos más variados con el mundo, y llevar a su cota más alta la pasividad del sentimiento; en segundo lugar, habrá de procurar a la facultad determinante la máxima independencia respecto de la receptiva, y llevar a su cota más alta la actividad de la razón. Si se unen ambas cualidades, el hombre enlazará la máxima autonomía y libertad con la máxima plenitud del ser y, en lugar de perderse en el mundo, lo aprehenderá más bien junto a la totalidad infinita de sus fenómenos, dentro de sí, y lo someterá a la unidad de su razón” (Schiller, 2016, p. 27).

Para Schiller, el impulso de la razón y el impulso del sentimiento en sus “*cotas más altas*”, pueden fusionarse para formar un “*tercer carácter*” gracias a la misma razón para alcanzar la plenitud o la “*belleza*” humana que neutraliza la arbitrariedad del mundo real. En sus *Cartas*, Schiller propone la idea

del “*impulso de juego*”, que combina los otros dos impulsos y que es la “*forma viva*” de la *belleza*, forma y materia: en lo abstracto de la moral y en lo concreto del mundo real.

“Lo bello no ha de ser simple vida, ni simple Forma, sino Forma Viva, es decir, belleza, y, de este modo, le impone al hombre la doble ley de la formalidad absoluta y de la realidad absoluta. Con ello sentencia también: el hombre sólo debe jugar con la belleza, y debe jugar sólo con la belleza” (Schiller, 2016, p. 33).

Ahora veamos esto que explica Nussbaum para referirse a la virtud asociada a la *emoción*:

“...es la propia razón la que extiende el brazo y toma la apariencia para sí, afirmando, por así decirlo: «Sí, ésta me la quedo. Así es como son las cosas en verdad». Incluso podría afirmarse que se trata de un buen modo de concebir el raciocinio: la capacidad en virtud de la cual nos comprometemos con una visión de cómo son las cosas en realidad” (Nussbaum, 2008, p. 61).

Es verdad que ambos filósofos son de tiempos y tradiciones distintas. Schiller está en la línea de Kant y Nussbaum abreva de su maestro Rawls, de Mill, de Smith y de Aristóteles (el enfoque de las capacidades recuerda la doctrina aristotélica de la potencia y la acción). No obstante, no puede decirse que la estética del hombre de Schiller colide con la filosofía de Nussbaum, quien no habla de una estética de la existencia, pero sí de una belleza interior del ser humano e incluso de los objetos. Por ejemplo, en *La fragilidad del bien* la pensadora estadounidense dice que:

*“Con su símil, Alcibíades (en el **Banquete** de Platón) nos recuerda que la necesidad de abrir cosas, de explorar un interior oculto, constituye uno de nuestros deseos primigenios y más intensos; en ese tipo de deseo, las necesidades sexual y epistemológica parecen inseparables. Anhelamos explorar y sacar a la luz lo que se oculta en el secreto; y cuando descubrimos una abertura, ello es señal de que nuestra aspiración puede cumplirse en el objeto. Queremos abrir, hacer la belleza del otro menos esférica y más expuesta, explorar el mundo que imaginamos, conocerlo con nuestros sentimientos, pasiones, sensaciones e intelecto”* (Nussbaum, 2004, p. 258).

Con en el énfasis en las emociones, Nussbaum, una estudiosa profunda de la filosofía griega, esta pensadora brinda estas reflexiones a partir de la obra de Platón:

“Las pasiones, y las acciones inspiradas por ellas, son componentes intrínsecamente valiosos de la mejor vida humana. Por lo dicho hasta ahora, cabría pensar que Platón corrige sólo sus concepciones sobre la motivación y la educación, y no sus tesis sobre la vida buena. Una vez que el intelecto ha sido conducido por la pasión hasta las normas de la belleza y la justicia, tal vez debiéramos dejar de confiar en la locura y dedicarnos a la clara contemplación de la verdad. Ciertamente, afirmar que la manía nos proporciona los mayores bienes no equivale a afirmar que aquella y las acciones enloquecidas sean en sí mismas buenas intrínsecamente. Sin embargo, el Fedro atribuye a las pasiones y al estado de manía una función que excede con mucho de lo mera mente instrumental” (Nussbaum, 2004, p. 291).

Y hay otro elemento llamativo en la teoría de nuestra filósofa: la belleza del ser humano fundada en su vulnerabilidad:

“El problema se torna más complejo si se considera otra sugerencia de la imagen poética, a saber, que la peculiar belleza de la excelencia humana reside justamente en su vulnerabilidad. La delicadeza de una planta no es la dureza deslumbrante de una gema. Aquí parecen coexistir dos tipos de valor, tal vez incompatibles. Quizá la belleza del verdadero amor humano tampoco sea del mismo tipo que la belleza del amor que puede suscitarse entre los dioses inmortales; es decir, el primero no sólo se distinguiría del segundo por su brevedad. El húmedo cielo que cubre a los mortales y restringe sus posibilidades confiere al mismo tiempo a su medio un esplendor fugaz que, sospechamos, se halla ausente del universo divino. [...] Las contingencias que hacen problemático el elogio son también, de algún modo todavía poco claro, constitutivas de aquello merecedor de nuestras alabanzas” (Nussbaum, 2004, pp. 29-30).

Visto así, ¿cabe la posibilidad de asemejar el *levantamiento* del que habla Nussbaum en su obra, que fusiona el doble carácter de las emociones, referido, por un lado, al asentimiento de la apariencia del objeto que produce la emoción y por el otro, a la integración de ese asentimiento a nuestra estructura cognitiva con la *estética* schilleriana que fusiona la belleza ideal con la belleza de la experiencia? ¿Puede afirmarse que ambos filósofos siguen la doctrina kantiana que aglutina lo singular sensorial de la naturaleza con lo universal conceptual de la razón? Si la respuesta es afirmativa, creemos que podría abrirse un filón con miras a hallar los planteamientos kantianos que les une.

Al ser de tradiciones distintas, puede entenderse que en sus libros *Justicia poética la imaginación literaria y la vida pública*, *Sin fines de lucro Por qué la democracia necesita de las humanidades* y *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Nussbaum no mencione a Schiller. Solo lo hace en *Paisajes del pensamiento...*, pero no lo cita ni parafrasea; escribe un comentario a pie de página sobre una carta que el compositor Mahler dirige a Arthur Seidl en la que dice que el texto de Schiller (no dice cuál), resulta insuficiente para explicar la música de Beethoven.

En otro orden de ideas y, a propósito de la educación, veamos esto que dice Schiller en un esfuerzo por comparar su pensamiento con el de Nussbaum, referido al tema que nos ocupa:

“Hacer que se pase de una cosa a la otra, es decir, colocar la moralidad en el lugar de las costumbres, el conocimiento en el lugar de los conocimientos, la felicidad en el lugar de los momentos felices, es tarea de la educación física y moral; hacer surgir la belleza de las cosas bellas, es el cometido de la educación estética” (Schiller, 2016, p. 35).

Vemos que, como con Foucault, hay elementos que permiten vincular el pensamiento de Friedrich Schiller, en concreto, lo que dice en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, con la teoría *eudaimónica* y la *sociedad aspiracional* de Martha Nussbaum. La relación viene dada por la preocupación de este filósofo humanista por hacer frente a la arbitrariedad del mundo real, tan propio del lado natural del ser humano. Schiller propone ante esa *“arbitrariedad de los hombres”* una *“ley moral”* emanada de la *“unidad de la razón”* donde está la *belleza* del ser humano, que es esencia, pero también, potencialmente, presencia.

Schiller, propone una *“conciliación”* entre lo sensible y lo moral; esto es lo que conduce a lo *“estético”* del hombre en el sentido pleno de la palabra. Hay unas consideraciones de Schiller sobre la naturaleza humana y la moral que merecen observación en este intento de concommitar su pensamiento con el de Nussbaum. En su *Tercera carta*, Schiller afirma que *“el hombre físico es real, y el moral tan*

sólo un supuesto”, pero, no se trata de una brecha insalvable, ya que: “*el gran inconveniente es que, mientras la sociedad moral se forma en la idea, la sociedad física no puede detenerse en el tiempo ni por un momento, no puede poner en peligro su existencia en pro de la dignidad humana*” (p.5).

Por ello, Schiller explica que sería necesaria una suerte de síntesis entre la arbitrariedad, que forma parte del carácter natural del hombre y la libertad, y que está en el carácter moral del mismo. Sería necesario, pues, dar forma a un “*tercer carácter*” que, afín a los otros dos, “*haga posible el tránsito desde el dominio de las fuerzas naturales al dominio de las leyes (morales) y que, sin poner trabas al desarrollo del carácter moral, sea más bien la garantía sensible de esa invisible moralidad*” (Schiller, 2016, p. 6)

Pero, las dos fuerzas contrapuestas de la moral y la naturaleza no harían del todo satisfactoria la imposición del “*tercer carácter*”, ya que “*la razón exige unidad, pero la naturaleza exige variedad, y el hombre es reclamado por ambas legislaciones*” (p. 7). Por ello, hay que buscar la convergencia entre ambas fuerzas, una síntesis que permita su convivencia.

Así, pues, si el hombre quiere conservar esa capacidad de elección (la libertad de la dimensión moral), sin dejar de ser por ello “*un eslabón seguro en el encadenamiento causal de las fuerzas naturales*”, es necesario que los efectos de aquellos dos impulsos (el natural y el moral):

“*...coincidan plenamente en el reino de los fenómenos y que, a pesar de su extrema diferencia formal, la materia de su voluntad continúe siendo la misma; es decir que los impulsos del hombre coincidan lo suficiente con su razón, como para hacer posible una legislación universal*”. (Schiller, 2016, p. 6).

En su quinta *Carta*, reivindicando el papel de la razón para hacer que coincidan los impulsos de la naturaleza y los de la moral con arreglo a la *belleza humana*, Schiller afirma que:

“*En las clases más bajas y numerosas de la sociedad se advierten impulsos primitivos y sin ley que, una vez deshechos los lazos del orden social, se desencadenan y apresuran con furia indomable a satisfacer sus impulsos animales. Puede que la humanidad objetiva haya tenido motivos para lamentarse de la existencia del Estado; pero la subjetiva ha de honrar sus instituciones*” (Schiller, 2016, p. 8) (Subrayado del autor).

En tal sentido, vale sostener que Nussbaum, además del componente kantiano del doble carácter que mencionamos anteriormente (lo sensible y lo abstracto como dimensiones de la realidad), tiene varios puntos en común con Schiller, aunque no lo cite en su vasta obra. Kantiana también es la coincidencia de considerar el “*mal radical*” de la especie humana como lo plantean Nussbaum y Schiller. Otro elemento de encuentro entre ambos, como se ve, es su valoración de la institucionalidad para el orden social y un mundo mejor.

La importancia de las *emociones*

Ahondemos en lo cabe en la teoría de las *emociones*. En la *Retórica*, dice Aristóteles que las *emociones* son “*afecciones del alma*”, que “*no tienen que ver con el asunto, sino con el juez*”. (Aristóteles, 2002, p. 64). Acá el juez no se refiere a un magistrado como lo entenderíamos hoy, sino a

la persona que es capaz de establecer un juicio sobre el objeto que genera la emoción (la otra persona, el acontecimiento o la cosa fuera de nuestro control). Para el estagirita, las *emociones* son pasiones, pero también, sentimientos, y forman parte de los tres elementos del alma, junto con las facultades y los hábitos.

En la *Ética nicomaquea*, Aristóteles llama pasiones: “*al deseo, a la cólera, al temor, al atrevimiento, a la envidia, a la alegría, a la amistad, al odio, al pesar, a los celos, a la compasión; en una palabra, a todos los sentimientos que llevan consigo dolor o placer*” (Aristóteles, 2016, p. 41). El pensador antiguo habla igualmente de las facultades, que son: “*potencias que hacen que se diga de nosotros, que somos capaces de experimentar estas pasiones; por ejemplo, de encolerizarnos, de afligirnos, de apiadarnos*”, y por cualidad adquirida o hábito, “*la disposición moral, buena o mala, en que estamos para sentir todas estas pasiones*”. Y sigue a modo de ejemplo:

“*...en la pasión de la cólera, si la sentimos demasiado viva o demasiado muerta, es una disposición mala; si la sentimos en una debida proporción, es una disposición que se tiene por buena. La misma observación se puede hacer respecto a todas las demás pasiones*” (Aristóteles, 2016, p. 41).

En la *Retórica*, dice el filósofo:

“*Las necesidades son los deseos, especialmente los que comportan sufrimiento si no se cumplen. A este grupo pertenecen las pasiones como el amor y también las que se suscitan en las vejaciones del cuerpo y en los peligros, pues el que está en peligro es víctima de la pasión, igual que el que sufre*” (Aristóteles, 2002, p. 166).

Saltando la línea del tiempo de la antigüedad a los albores de la modernidad, destaca Rene Descartes, quien en *Las pasiones del alma*, libro escrito en 1649, dice que las pasiones son: “*percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren a ella y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus*” (Descartes, 1997, pp. 95-96). Mientras que el liberal Adam Smith ofrece una explicación que se aproxima más a la definición de la *compasión* que hace Martha Nussbaum. Como ella, Smith recuerda a Aristóteles y sostiene que: “*En toda pasión que el alma humana es susceptible de abrigar, las emociones del espectador siempre se corresponden con lo que, al colocarse en su mismo lugar, imagina que son los sentimientos que experimenta el protagonista*” (Smith, 1997, p. 52).

Smith, de quien abreva Martha Nussbaum, explica la simpatía como una facultad que, estimulada por la imaginación (otro punto en común entre ambos, como veremos), nos hace sentir como propias las sensaciones o “*tormentos*” ajenos:

“*La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor. Cuando incorporamos así su agonía, cuando la hemos adoptado y la hemos hecho nuestra, entonces empieza a afectarnos, y temblamos y nos estremecemos al pensar en lo que él está sintiendo. Así como el dolor o la angustia de cualquier tipo provocan una pena que puede ser enorme, el hacernos a la idea o imaginar que los*

padecemos suscita la misma emoción en algún grado, en proporción a la vivacidad o languidez de dicha concepción” (Smith, 1997, p. 50).

Afirma igualmente este filósofo de la Ilustración Escocesa en su *Teoría de los sentimientos morales*, publicada en 1759, que:

“Cualquiera sea la causa de la simpatía, cualquiera sea la manera en que sea generada, nada nos agrada más que comprobar que otras personas sienten las mismas emociones que laten en nuestro corazón y nada nos disgusta más que observar lo contrario” (Smith, 1997, p. 57).

Pues bien, Aristóteles y Smith son algunos de los filósofos de los que se nutre Martha Nussbaum para el desarrollo de su teoría política. Para esta prolífica pensadora, las *emociones* son: *“Evaluaciones o juicios de valor, los cuales atribuyen a las cosas y a las personas que están fuera del control de esa (una) persona una gran importancia para el florecimiento de la misma” (Nussbaum, 2008, p. 24) (Entre paréntesis nuestro).*

Las *emociones*, añade la filósofa estadounidense, contienen tres ideas relevantes:

“La idea de una valoración cognitiva o evaluación, la idea del florecimiento propio o de los propios objetivos y proyectos importantes, y la idea de la relevancia de los objetos externos en tanto elementos en el esquema de los propios objetivos. Lo característico de las emociones es combinar estas ideas e información acerca de los sucesos del mundo; son nuestra forma de registrar cómo son las cosas con respecto a los elementos externos (esto es, incontrolados) que consideramos relevantes para nuestro bienestar” (p. 24).

Entonces, el valor del objeto de la *emoción* y la evaluación de lo que le pasa a ese objeto (las cosas, las otras personas, los animales, las entidades que están o no fuera de nuestro control), junto con la convicción o creencia de que tales objetos son relevantes para nuestro *florecimiento*, son componentes consustanciales de la *“emoción verdadera”*, que Nussbaum califica como política y moral. La *emoción* más importante, en tal sentido, para la *sociedad aspiracional* planteada por Nussbaum es la *compasión*, que ella define como *“dolorosa orientada hacia el sufrimiento grave de otra criatura o criaturas” (Nussbaum, 2014, p. 173).*

Desde una perspectiva cognitivista -distinta a la corriente fisiologista de William James ⁽¹⁾-, Nussbaum se ocupa, fundamentalmente, de las *emociones* de la aflicción, el temor, el amor, la alegría, la esperanza, la ira, la gratitud, el odio, la envidia, los celos, el asco, la compasión y la culpa. Vale resaltar que estas *emociones*, son distintas a los apetitos corporales como el hambre o la sed o a los estados de ánimo como la irritación o la depresión. (Nussbaum, 2008).

Lejos de extirpar las emociones siguiendo el consejo de los antiguos estoicos para evitar perturbaciones del espíritu ante *“bienes externos”* de los que no se tiene control, como la salud o la enfermedad, Nussbaum sostiene una concepción filosófica política de una *“justicia neoestoica”*, que valora el papel de las *emociones*; una justicia que hace *“hincapié en la comunidad entre los humanos y otros animales, en el papel de las normas sociales y en la complejidad de toda historia humana individual” (Nussbaum, 2008, p. 25).*

Parafraseando a Nussbaum, decimos que el proceso de *florecimiento humano* debe pasar por el tamiz de imaginar las condiciones del entorno del otro, lo que nos llevaría a una dimensión social de la *eudaimonía* aristotélica, ya que no solo “*las acciones virtuosas, sino también aquellas relaciones recíprocas, tanto personales como cívicas, de amistad y amor, en los que se ama y se beneficia al objeto por sí mismo, pueden considerarse partes constitutivas de la eudaimonía de una persona*” (Nussbaum, 2008, pp. 54-55). El concepto de *eudaimonía*, como se ve, tiene un sentido más complejo que el de la felicidad de los antiguos; se asocia a una forma de virtud, destacando que los otros son importantes para una “*vida humana plena*”.

“*El punto que ahora nos importa es éste: en una teoría eudaimonista, las acciones, relaciones y personas incluidas en ella no son valoradas simplemente debido a la relación instrumental que puedan guardar con la satisfacción del agente. Éste es un error común en relación con tales teorías, en el que se incurre por influencia del utilitarismo y del uso engañoso de «felicidad» como traducción de eudaimonía*” (Nussbaum, 2008, p. 54)

Como señalamos anteriormente, Nussbaum -basada en Aristóteles-, explica que la emoción de la *compasión* se asienta en tres componentes o juicios evaluadores y que ella prefiere llamar pensamientos: uno, “*según el cual el sufrimiento es grave, no trivial*”. Un segundo, fundado en la “*convicción de que la persona no merece ese sufrimiento*”; y el tercero, “*la creencia según la cual las posibilidades de las personas que experimenta la emoción son parecidas a las del que padece el sufrimiento*” (Nussbaum, 2008, p. 345).

Ya hemos destacado que para Nussbaum la emoción más importante es la *compasión*, y en tal sentido, el puente que incluye al “*otro*” en nuestro “*círculo de interés*” según la *eudaimonía* nussbaumiana es la imaginación, ya que esta nos acerca “*a un individuo distante a la esfera de nuestros objetivos y proyectos, humanizando a la persona y creando la posibilidad de apego. [...] (la imaginación) permite al otro convertirse en objeto de nuestra compasión*” (Nussbaum, 2008, p. 90). (Entre paréntesis nuestro).

También señalamos la importancia que ella da a la literatura para fomentar *emociones* positivas. En su obra *Justicia poética, la imaginación literaria y la vida pública*, esta autora habla de la “*imaginación literaria como imaginación pública*” que sirve para “*guiar a los jueces en sus juicios, a los legisladores en su labor legislativa, a los políticos cuando midan la calidad de vida de gentes cercanas y lejanas*” (Nussbaum, 1997, p. 27).

Afirma Nussbaum que el género de la novela (más que el cine o la poesía), como los *Tiempos difíciles* de Charles Dickens o *Cumbres borrascosas*, de Emily Bronté, puede contribuir a la vida “*moral y política, representando y encarnando su triunfo sobre otras maneras de imaginar el mundo*” (p.27). La literatura, asegura parafraseando a Aristóteles, “*se centra en lo posible, invitando al lector a hacerse preguntas sobre sí mismo*”, y agrega: “*como suscita emociones poderosas, desconcierta e intriga. Inspira desconfianza por la sensiblería, y provoca una confrontación a menudo dolorosa con nuestros pensamientos e intenciones*” (p. 30).

Esta disertación conceptual sirve de marco para aproximarnos al planteo de Nussbaum sobre las *emociones* y cómo idealizar la *sociedad aspiracional*, a nuestro entender y el suyo, un asunto ético

político. Como bien afirma la filósofa: “*En definitiva, en una criatura ética y socio-política, las propias emociones son éticas y socio-políticas, componentes de la respuesta a las preguntas «¿Sobre qué vale la pena interesarse?» y «¿Cómo he de vivir?»*”. (Nussbaum, 2008, p. 177).

Ahora bien, esta *sociedad aspiracional*, no tiene como indicador de calidad de vida solamente el PIB, que, si bien es importante, no es suficiente para que las personas tengan vidas ricas y gratificantes. Se trata de sociedades que aspiran al *desarrollo humano*; esto es, a la ampliación de oportunidades para que la gente alcance metas valiosas para sí. En los términos de Amartya Sen y Marta Nussbaum, *desarrollo humano* es potenciar capacidades para lograr funcionamientos (logros) valiosos (Nussbaum, 2014)

Por otra parte, recordando al Kant ético, Nussbaum sostiene que en la *sociedad aspiracional*, “*cada persona es un fin en sí misma y que ninguna constituye un simple medio para los objetivos y fines de otras*” [...]. En estas sociedades no sería apropiado: “*hacer la vida imposible a un grupo de sus ciudadanos, aunque con ello se incrementara el nivel total agregado (o medio) de bienestar*” (Nussbaum, 2014, p. 147).

En el “*núcleo central*” de la concepción de las *sociedades aspiracionales* está la idea de la *igualdad humana*. Se trata de que las personas tengan igual oportunidad de elección y acción, y no que sean “beneficiarios” pasivos de políticas que atiendan necesidades básicas, la cuales suelen terminar en mecanismos de dependencia y neutralización de su capacidad de *agencia*.

“Todos los seres humanos tienen la misma valía y ese valor es inherente o intrínseco: no depende de la relación de una persona con respecto a otras (como el hecho de que sea la esposa de X o el vasallo de Y). Ese valor es universalmente igual: todos los seres humanos son merecedores de igual respeto o consideración, simplemente en virtud de su humanidad misma” (Nussbaum, 2014, p. 148).

En sus reflexiones la filósofa nos recuerda lo vulnerable que somos ante la “*fortuna*” de lo que depara la vida; tal *vulnerabilidad* puede frustrar la *conación* o el anhelo de llevar vidas gratificantes. Nadie está exento de ello, es verdad, pero no todos son vulnerables de la misma manera; verbigracia, los que nacen y viven en contextos de pobreza, dictaduras y guerras, las mujeres, los niños y personas mayores, los discapacitados, los analfabetos, en fin todos los que padecen privación de oportunidades.

De esta manera, la población de países autoritarios violadores de derechos humanos, es más vulnerable que la de países democráticos, aun siendo estos más pobres, porque la libertad de expresión puede ser un mecanismo para presionar a los gobiernos a que diseñen más y mejores políticas públicas en favor de los más débiles, y además, porque cuando hay garantías de transparencia, una de las *libertades instrumentales* de Amartya Sen ⁽²⁾, el manejo de los recursos públicos es más controlado y se pueden minimizar hechos de corrupción. Siguiendo a Nussbaum, *Vulnerabilidad* y *conación*, son, pues, realidades que se deben tomar en cuenta en los juicios valorativos de las *emociones*, sobre todo, en la *compasión*.

“Los seres humanos no son meros receptores pasivos de los golpes de la fortuna. Son seres activos que persiguen metas y tratan de llevar vidas que sean ricas en actividad. Al mismo tiempo, sin embargo, también son pasivos en no poca medida, pues los golpes de la fortuna significan algo para ellos, inciden seriamente en la calidad de sus vidas” (Nussbaum, 2014, p. 149).

A propósito de la vulnerabilidad, la *sociedad aspiracional* también incluye la preocupación por la dignidad de las personas que tienen compromisos físicos y mentales que no les permiten valerse por sí mismas, y por las emociones negativas que suelen brotar en torno a ellas. Busca esta *sociedad aspiracional* respetar las relaciones de *“cuidado y asistencia por las que todo ciudadano pasa durante una parte significativa de la vida. Así pues, la eliminación de la vergüenza y el estigma que suelen asociarse a la dependencia será un objetivo muy importante de todas esas sociedades”* (Nussbaum, 2014, p. 150).

La diversidad de aspiraciones (la *conación*) y objetivos, como se ve, no tiene límites. Incluso, el propio Estado puede ser y es, objeto de las *emociones políticas* aun fuera de sus fronteras. Así, por ejemplo, la paz mundial sería un anhelo de las *sociedades aspiracionales*, y ello hace a los ciudadanos miembros de una nación susceptibles de la *compasión* por las personas de otras naciones que padecen hambre o guerras, o incluso, que se ven obligados a huir de sus países en busca del bienestar o la seguridad que el suyo no les brinda.

En un esfuerzo de ampliar el contrato social de John Rawls, el proyecto nussbaumiano de la *sociedad aspiracional* contiene también una suerte de cosmopolitismo, es decir, motivar acciones que amparen a los desplazados por las guerras, la persecución política o el hambre, entre otros males. De esta manera, la *sociedad aspiracional* no se circunscribe a un determinado territorio, ya que sus ciudadanos pueden presionar a sus gobiernos para que se ocupen de temas allende sus territorios, porque considerarían a otras personas como valiosas para sí, de acuerdo al *eudaimonismo* de Nussbaum.

La igualdad para cada persona también envuelve la garantía de libertades políticas y civiles, como la libertad de expresión, el derecho a votar y ser elegido en las condiciones de participación deben ser igual para todos, las garantías de los procesos legales y protección de las instituciones de justicia. Si bien las naciones democráticas liberales han avanzado mucho al respecto en el plano real, persisten las desigualdades. Estos derechos, *“suelen tener una relevancia particular para las minorías o para grupos tradicionalmente subordinados, que han sido así clasificados por razón de su raza, su etnia, su religión o su sexualidad”* (Nussbaum, 2014, p. 152).

De allí la importancia de la *simpatía extendida* y de la *compasión* de parte de quienes toman las decisiones en nombre de los gobernados más vulnerables. Para ello, es importante hacer frente a *emociones* como el odio y los prejuicios. El compromiso de la *sociedad aspiracional* llega incluso hasta los hogares *“desde la premisa de que la violencia doméstica y el abuso sexual son uno de los mayores impedimentos para una igualdad humana plena”* (p. 152).

Otro componente importante en esta red de conceptos en torno a las *emociones* y la *sociedad aspiracional* nussbaumiana, es la inclusión en su definición *eudaimonista* de los animales no humanos, que, a su entender, también tienen *emociones*. *“Se preocupan y se afligen; experimentan la compasión y*

la pérdida” (Nussbaum, 2014, p. 170), afirma la filósofa, a la par de señalar que debido a la visión desapasionada de nuestra especie en esta materia, al igual que el desconocimiento de nuestra condición animal, se nos ha hecho ver a las otras especies como entes inferiores.

Al entender de Nussbaum, en el animal se esboza una protoética que explicaría la conducta de algunos elefantes y chimpancés para con sus similares, como ocurre con los humanos. Acá un aspecto importante de nuestra raíz animal, como vemos. Para ella, la escisión de la naturaleza hecha por la ciencia y reforzada en la cultura, *“inhibe también el estudio desapasionado de las raíces animales de la moralidad y la emoción humanas”* (p.195). En otro apartado del mismo libro sobre las *emociones políticas*, leemos de nuestra filósofa este argumento sobre *“el pensamiento eudomónico”* de la gravedad⁽³⁾ que tienen algunos animales: *“Los elefantes piensan que el bienestar de su compañera es importante y la conducta que despliegan delata esa sensación de importancia”* (p.187).

Sobre el pensamiento *eudomónico* de la *compasión* en los animales, referido a la similitud de posibilidades de que lo que afecta a otro también les puede afectar a ellos, Nussbaum asevera que en muchos casos estos asimilan desde muy jóvenes cuán vulnerables son, sobre todo, en aspectos de orden fisiológico o de su entorno que limitan o llegan a segar su existencia. Como los animales, sostiene Nussbaum, *“los seres humanos aprenden, a edad bastante temprana, que la vida humana contiene ciertas formas de vulnerabilidad que afectan a todas las personas sin excepción: la debilidad corporal y la enfermedad, el dolor, las heridas, la muerte”* (Nussbaum, 2014, p. 189).

Tomemos en cuenta también que esta premisa tiene una lógica interespecie; es decir, del humano al animal, que es más sólida, dada la verificada experiencia de amor de muchas personas hacia los animales, incluso lo que no son sus mascotas. Por cierto, una de las *capacidades* básicas de la renombrada lista de Nussbaum para el *desarrollo humano* es la de *“Otras especies”*, que consiste en *“poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural”* (Nussbaum, 2012a, p. 54).

Ahora bien, Nussbaum reconoce que el pensamiento *eudomónico* en los animales no puede ser del mismo calado que el de los seres humanos con capacidad de razón.

“No podemos esperar que los elefantes aprendan a preocuparse por la supervivencia de otras especies africanas; tampoco podemos esperar que los animales depredadores aprendan compasión por las especies a las que matan; y desde luego no podemos esperar que los perros se vinculen a una persona o a otro perro sin que medie una experiencia de contacto prolongado” (Nussbaum, 2014, p. 188).

Por otra parte, nuestra filósofa advierte que su concepción liberal abarca a las otras especies, pero eso no implica un desinterés por el resto de la naturaleza, o que contravenga a otros enfoques ecologistas. Simplemente no es prioridad en su argumentación filosófica. No obstante, podemos decir que si los seres humanos que se ocupan de proteger el ambiente y de defenderlo, como un plan de agencia colectiva y son apoyados por las instituciones para alcanzar esta meta como algo valioso para ellos, pues, se estaría hablando de un proceso de *desarrollo humano* en tanto se logren funcionamientos valiosos para estas personas asociados a la defensa de la naturaleza.

También es oportuno señalar que nuestra autora considera plausible la teoría de la construcción social de la realidad ⁽⁴⁾, ampliamente desarrollada en la antropología y la psicología social, y que, según sus propugnadores, la gente produce sentidos acerca de sus acciones a través del lenguaje y objetiva el mundo y sus vivencias en la interacción social. Por ejemplo, se puede cultivar socialmente la compasión y la empatía hacia alguien que sufre. Las prácticas sociales pueden determinar la valoración de las emociones, como se ha señalado.

“...las sociedades humanas transmiten prácticas de denominación de las emociones y de valoración normativa que de hecho se introducen en el contenido de las emociones que sus miembros experimentarán. La tesis de la «construcción social», en su forma más plausible, postula que estas prácticas, en su especificidad, marcan una diferencia en el repertorio emocional de una sociedad” (Nussbaum, 2008, p. 179).

La vulnerabilidad de la democracia, una reflexión final

Los planteamientos delineados en este texto tienen especial interés en el pensamiento de la filósofa Martha Nussbaum. Desde su propuesta normativa, se puede reflexionar sobre los desafíos para la *sociedad aspiracional*, dadas las amenazas a la democracia liberal en el mundo actual. A la par, vale también su obra para pensar la *estética de la existencia humana* (así no sea este su propósito) en medio de determinadas formas que limitan el *desarrollo humano* -quizás más eficaces que los tradicionales dispositivos de control social-, de la biopolítica actual, palmariamente materializadas en los regímenes totalitarios que se están fortaleciendo en buena parte del planeta. Esta situación se agrava en medio de los emergentes intereses geopolíticos que sucedieron a la Guerra Fría, las nuevas tecnologías que conllevan un verdadero cisma para el periodismo tradicional, el exponencial uso de la ciencia al servicio de la muerte, el terrorismo, el cambio climático y la industria armamentista, por referir algunos de los grandes problemas de nuestro tiempo.

La *vulnerabilidad* es también de la democracia. Se hace ostensible en los retrocesos a regímenes autoritarios en países donde antes convivían la pluralidad política y la libertad de expresión, pero también en lo que parece una creciente despolitización de la gente de los países democráticos que no siente como suya la corresponsabilidad de preservar y fortalecer lo conquistado con un sentido político que concrete el bienestar común.

Siguiendo a Martha Nussbaum y partiendo de la premisa de que la democracia liberal es el “*menos malo*” de los sistemas políticos contemporáneos y de que no solo las instituciones del Estado deben garantizar la permanencia en el tiempo del propio sistema, sino también sus ciudadanos y líderes, se deben tomar en cuenta los muchos aspectos de la compleja realidad que afectan para bien o para mal el funcionamiento del engranaje institucional que sostiene a la propia democracia. En tal sentido, las buenas *emociones* y su cultivo tienen un rol de primer orden, como explica la filósofa acá estudiada.

De esta manera, la universidad y puertas afuera de ella, y quienes forman a las nuevas generaciones, tienen (tenemos) sus (nuestros) propios desafíos para coadyuvar a la *sociedad aspiracional*. De hecho, muchos son los maestros que así lo hicieron antes, aunque no se lo hayan propuesto, como lo demuestra la amplia historiografía.

Cerramos estas disquisiciones con una invitación que nos hace Nussbaum y que bien vale interpretarse como un impulso a la *estética de la existencia humana*:

“Nos corresponde a nosotros, como educadores, mostrar a nuestros estudiantes la belleza y el interés de una vida abierta al mundo entero, mostrarles que, después de todo, hay más alegría en el tipo de ciudadanía que cuestiona que en la que simplemente aplaude, más fascinación en el estudio de los seres humanos en toda su real variedad y complejidad que en la celosa búsqueda de estereotipos superficiales, que existe más amor y amistad verdaderos en la vida del cuestionamiento y de la autonomía que en la de la sumisión a la autoridad. Es mejor que les mostremos esto, o el futuro de la democracia en el mundo lucirá muy sombrío” (Nussbaum, 2012b, p. 84).

Notas

- (1) James asevera que las manifestaciones corporales como el temblor de la piel o el rubor ante estímulos externos son las causas de las emociones que se expresan en actitudes. En sus *Principios de psicología*, afirma lo siguiente: *“Un estado mental no es inducido inmediatamente por el otro, las manifestaciones corporales deben interponerse primero y que la enunciación más racional es que sentimos tristeza porque lloramos, golpeamos o temblamos porque estamos tristes, irritados o temerosos, según el caso. Si los estados corporales no siguieran a la percepción, esta última sería puramente cognoscitiva en cuanto a su forma, pálida, sin color, carente de tibieza emocional”* (James, 1989, p. 915).
- (2) En su libro *Desarrollo y libertad*, Sen clasifica cinco libertades instrumentales para el desarrollo: Oportunidades sociales, libertades políticas, libertades económicas, garantías de transparencia y seguridad protectora (Sen, 2009).
- (3) Recordemos los tres pensamientos de la *eudaimonía*.
- (4) Hay varias corrientes del construccionismo social o socioconstruccionismo devenidas después de la obra de los sociólogos del conocimiento Berger y Luckmann en los años 60. Una de ellas -con influencias de Michel Foucault y Mijail Batjin-, se ocupa de las *“prácticas discursivas”* de la gente en su cotidianidad y sus efectos en lo que hacen (prácticas sociales). Es una modalidad de análisis del discurso, aunque se diferencia por su interés en la producción de sentidos en la interacción social, más que el lenguaje institucionalizado como el de las disciplinas, las normas sociales o el derecho, lenguaje que es resignificado permanentemente. La brasileña Mary Jean Spink y su esposo, Peter Spink, han desarrollado interesantes investigaciones en este campo. Dice esta investigadora: *“Adotamos o termo Práticas Discursivas em preferência a discurso. Preservamos o termo discurso para falar do uso institucionalizado da linguagem e de sistemas de sinais do tipo linguístico (Davies e Harré, 1990). Essa proposta é interessante, porque permite fazer a distinção entre práticas discursivas – as maneiras pelas quais as pessoas, por meio da linguagem, produzem sentidos e posicionam-se em relações sociais cotidianas – e o uso institucionalizado da linguagem – quando falamos a partir de formas de falar próprias a certos domínios de saber, a Psicologia, por exemplo”* (Spink, 2010, p. 27).

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (2002). *Retórica*. España: Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2016). *Ética a Nicómaco*. Costa Rica: Imprenta Nacional de Costa Rica.
- Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. España: Tecnos S.A.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3), 3-20.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979)*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar*. 2° edición. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2013). *La inquietud por la verdad, escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (Edgardo Castro). Argentina: Siglo XXI Editores.
- James, W. (1989). *Principios de psicología*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (1997). *Justicia poética La imaginación literaria y la vida pública*. España: Editorial Andrés Bello Española.
- Nussbaum, M. (2004). *La fragilidad del bien Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. 2° edición. Argentina: Machado Libros, S.A.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento, la inteligencia de las emociones*. España: Paidós.
- Nussbaum, M. (2012a). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. España: Paidós.
- Nussbaum, M. (2012b). *El cultivo de la humanidad Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. España: Paidós.
- Nussbaum, M. (2014). *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* España: Paidós.
- Nussbaum, M. (2018). *La ira y el perdón Resentimiento, generosidad, justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schiller, F. (2016). *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras. Argentina.
- Sen, A. (2009). *Desarrollo y libertad*. Argentina: Planeta.

Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. España: Alianza Editorial.

Spink, M. J. (2010). *Linguagem e produção de sentidos no cotidiano*. Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Recuperado de: <http://www.bvce.org/>

Vélez Gutiérrez, J. (2024). *Las emociones en la política Exposición y crítica de las tesis de Martha Nussbaum* [Trabajo de Grado de Maestría]. Pontificia Universidad Javeriana. Colombia. Recuperado de: <https://repository.javeriana.edu.co>

Francisco Isaías Camacho Rodríguez

Emociones, sociedad aspiracional y estética de la existencia. Convergencias de pensamiento entre Martha Nussbaum, Michel Foucault y Friedrich Schiller

Convergences of thought between Martha Nussbaum, Michel Foucault and Friedrich Schiller

Compendium

vol. 27, núm. 52, 2024

Universidad Centroccidental Lisandro Alvarado, República Bolivariana de Venezuela

compendium@ucla.edu.ve

ISSN: 1317-6099 / **ISSN-E:** 2477-9725

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14642196>



CC BY-NC-ND 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercialSinDerivar 4.0 Internacional.