

**Las emociones en la política.**  
**Una visión crítica de la teoría de Martha Nussbaum desde la visión  
postfundacional de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe**

**Universidad Santo Tomás**  
**Sede Bogotá**

Jhon Alejandro Pérez Jiménez

Universidad Santo Tomás  
Facultad de Filosofía  
Doctorado en Filosofía  
Bogotá D.C.  
2020

**Las emociones en la política.**  
**Una visión crítica de la teoría de Martha Nussbaum desde la visión  
postfundacional de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe**

Jhon Alejandro Pérez Jiménez

Trabajo presentado como requisito para optar por el título de Doctor en  
filosofía

Director:

Edgar Antonio López

Línea de Investigación en filosofía política

Universidad Santo Tomás

Facultad de Filosofía

Doctorado en Filosofía

Bogotá D.C

2020

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAP. 1 LAS EMOCIONES EN LA POLÍTICA Y EN LA ARGUMENTACIÓN.....	11
1.1 CON NUSSBAUM Y CONTRA NUSSBAUM.....	19
1.2 EMOCIONES, ANTAGONISMO Y AGENTES POLÍTICOS .....	28
CAP. 2 LA POTENCIA POLÍTICA DE LAS EMOCIONES.....	35
2.1 SPINOZA: LA MULTITUD AFECTIVA.....	35
2.2 HOBBS: EL TERROR DEL LEVIATÁN.....	40
2.3 KANT: EL MAL RADICAL Y LA INSOCIABLE SOCIABILIDAD.....	46
CAP.3 LA NATURALEZA AGONISTA DE LAS EMOCIONES.....	58
3.1 EMOCIONES Y PODER.....	66
3.2 SOBRE LA PSICOLOGÍA DE LA MULTITUD.....	73
CAP. 4 AGENCIA EMOCIONAL EN LA DEMOCRACIA.....	81
4.1 ¿MULTITUD O PUEBLO?.....	81
4.2 EL POPULISMO EMOCIONAL.....	90
5. CONCLUSIONES.....	100

6. BIBLIOGRAFÍA..... 117.

A mis Padres...



## INTRODUCCIÓN

La oposición es la verdadera amistad

William Blake. *El matrimonio del cielo  
y el infierno*

En el sentido común de una época, desde el punto de vista filosófico, podemos evidenciar que cada pensador, con sus reflexiones, textos, o intervenciones en cualquier medio audiovisual, plasma sus deliberaciones desde un contexto determinado. En ese sentido podemos decir que esos pensadores son hijos de su tiempo. Esta investigación doctoral en torno a la vida emocional y sus dinámicas conflictivas en la vida política de una sociedad democrática responde a su tiempo. Esta reflexión parte de la idea de que la filosofía se encarga de disolver más que resolver problemas; pero dicha disolución suele darse en un nivel de generalidad que obedece a una razón meta-física que aborda los problemas desde una teoría general del discurso y de la razón argumentativa. Una reflexión sobre la política, hecha desde su dimensión dinámica y conflictiva, a partir de las notas emocionales que la caracterizan tiene varias consecuencias.

La más relevante es ir contra de la visión liberal que Nussbaum retoma del liberalismo político de Rawls según la cual la política se encarga del establecimiento *a - priori* y racional de consensos a partir de la razón pública que debe caracterizar toda disputa política. Contra esta idea está otra que critica esta posición al afirmar que el consenso no es un *a-priori* que está en la razón humana, sino que es un problema *a-posteriori* que se disputa lejos de una razón universal. Se trata de reconocer los conflictos que encarna toda disputa política desde las emociones. Otro punto que será objeto de la crítica en esta investigación es la visión negativa que tiene cierta tradición kantiana sobre la vida afectiva y las mediaciones

emocionales como elementos centrales para la elaboración de juicios de valor político y social.

Desde este punto de vista, la presente investigación centra su argumento en la crítica a la separación entre razón y emoción; escisión que no tiene en cuenta la realidad monista que vivimos en nuestros cuerpos. Esta visión monista entiende la razón y la emoción como un conjunto y no admite una separación como la propuesta al hacer énfasis en la distinción entre la dimensión pública y la privada del actuar de los individuos en una sociedad liberal. Dicha visión de Nussbaum neo-aristotélica y neo-estoica del liberalismo político de Rawls, desconoce que los individuos viven las dinámicas políticas desde su corporalidad como totalidad, pues la vida racional y la vida emocional van de la mano y se apoyan mutuamente.

.Si bien Nussbaum rescata el valor de las emociones, su teorización resulta insuficiente porque no logra incluir la visión antagónica y conflictual de las mismas; esto se da porque su visión de las emociones es moral y no política. “John Rawls se remite primariamente a la filosofía moral de Kant, y a su idea central de que los seres humanos deben ser tratados siempre como fines, nunca como medios”. ( Nussbaum, 2007, p. 66).

Entre los antecedentes más importantes están las obras de Aristóteles y los estoicos; así como las de Adam Smith, David Hume, Jean-Jacques Rousseau y John Stuart Mill; las cuales permiten ver críticamente la tradición liberal kantiana de John Rawls a la hora de teorizar sobre el orden y deber ser de una sociedad liberal.

No es fortuito que Nussbaum haya incluido las emociones dentro de su lista de las capacidades básicas:

Emociones: Poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotras y nosotros mismos; poder amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, y sentir duelo por su ausencia; en general, poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. Que no se malogre nuestro desarrollo emocional por culpa del miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad significa defender, a su vez, ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en el desarrollo de aquella) (Nussbaum, 2012, p. 54).

En esta investigación doctoral, se indaga filosóficamente acerca del papel que juegan las emociones en la vida política de los agentes que conforman una comunidad democrática plural. Se pretende aportar elementos filosóficos de análisis para la comprensión de las dinámicas de la política y la vida emocional.

También se pretende argumentar la siguiente hipótesis, esperando que al final de la investigación se logre consolidar con buenas razones como tesis: Nussbaum en lugar de postular unas emociones políticas, postula unas emociones morales; esto es, ayudada por el liberalismo político, antepone la dimensión moral como condición de posibilidad del marco político consecuente, basado en una especie de consenso entrecruzado entre posturas comprensivas, como lo postura Jhon Rawls desde su liberalismo político. Lo anterior, relega la dimensión emocional, moralizando lo político y no, politizando la moral, que sería la condición de posibilidad de marcos de posibilidad que se disputen el marco de comprensión social.

Antes de comenzar, es necesario hacer una aclaración conceptual. Al emplear el concepto de emoción, Nussbaum no explicita la distinción que la literatura filosófica de las emociones ha planteado para diferenciarlas de las pasiones, afecciones o afectos.

La palabra “emoción” por lo general revela una perspectiva contemporánea, mientras que el antiguo término “pasión” indica una perspectiva histórica, el nombre que se le daba al mismo objeto hasta la época moderna (Modzelewski, 2017, p. 36).

Martha Nussbaum propone una teoría cognoscitiva-evaluadora de las emociones en la que estas aparecen como componentes fundamentales del razonamiento político. Decide nombrarlas como emociones porque esta acepción implica la idea de movimiento; mientras que la noción de «pasiones» remite a las ideas de pasividad y de padecimiento.

La hipótesis que sirve como base para esta investigación doctoral propone que, al analizar el papel político de las emociones en una comunidad democrática, Nussbaum desconoce las características conflictivas propias de la vida emocional que constituyen la esencia de lo político mismo. Nussbaum decide «domesticar» lo político al valorar la emocionalidad bajo

el esquema racional de la filosofía política liberal. Este segundo tema se muestra a partir de la obra de Ernesto Laclau

El recurso a la dimensión conflictiva para entender la política desde su dimensión afectiva se realizará desde la argumentación ofrecida por Ernesto Laclau en *La razón populista* (2005). En este texto, Laclau hace énfasis en la dimensión antagónica y contingente de todo orden político y de todo consenso político. Tal contingencia se caracteriza por sus dimensiones para-rationales, como los elementos retóricos que caracterizan los discursos políticos. Estas dimensiones van acompañadas por la dimensión afectiva, como una especie de cemento social.

Otro punto importante para esta investigación es el papel protagónico que Laclau da al conjunto de los individuos, quienes desde su unión colectiva realizan acciones políticas. Este conjunto es llamado por Laclau «pueblo», categoría en que retoma la noción de «multitud», empleada por Spinoza. El giro a la multitud, organizada bajo la categoría de pueblo, es crítico de la visión común según la cual la muchedumbre en su conjunto solo es sinónimo de desorden e irracionalidad, porque el individuo pierde su control racional al dejarse contagiar de la pasión inútil de la multitud vulgarizada. Esta visión generalizada, que responde a la matriz liberal de la racionalidad universal, desconoce el poder creador y potencial de la multitud para poner en marcha proyectos democráticos desde un nivel marginal, molecular y social.

La presente investigación se justifica por dos razones. La primera es la preocupación filosófica que surgió en mis lecturas previas sobre la importancia que tiene la aclaración conceptual y filosófica sobre la identificación común de la noción de democracia con la de liberalismo; pues en la tradición liberal se ha impuesto una especie de isomorfismo o equivalencia entre las dos tradiciones políticas. La segunda razón es que siempre ha llamado mi atención la relación que debe tener la filosofía con la realidad social de su tiempo; en este caso, de mi tiempo. Según una tradición consolidada desde tiempos socráticos, se trata de llevar una vida examinada que merezca la pena ser vivida.

Los acontecimientos ocurridos recientemente en Colombia y en el mundo me llaman a hacer una reflexión responsable sobre el valor que encierran las emociones en la política, así como sobre las consecuencias que deberían tener presentes quienes apelan a ellas al actuar

políticamente en las sociedades. En el transcurso de 2016, dos acontecimientos tuvieron que ver con el tema de las emociones y la vida política tanto en Colombia como en Estados Unidos.

En el caso colombiano, es relevante lo acaecido el 2 de octubre de 2016 en el plebiscito para la ratificación de los acuerdos firmados en La Habana entre el gobierno y la guerrilla de las FARC, pues se trataba del cese de un conflicto armado que ha durado más de 50 años. Este plebiscito arrojó como resultado una votación popular mayor a favor del “no” como respuesta a la pregunta contenida en el decreto 1391, del 30 de agosto del 2016, mediante el cual se convocó al pueblo colombiano para refrendar los acuerdos de paz con las FARC.

Más allá de los análisis hechos desde la ciencia política, la comunicación social, la politología y otros campos, análisis necesarios, pero no suficientes; la presente investigación indaga acerca de la naturaleza de las emociones que contribuyeron a obtener estos resultados en el mecanismo democrático conocido como voto popular. En palabras de Andrei Gómez-Suárez consignadas en su libro *El triunfo del no. La paradoja emocional detrás del plebiscito*: “Un país donde tres de cada mil personas saben leer de manera crítica, no se mueve con ideas y argumentos, sino con emociones primarias como el miedo, la ira o la venganza. A la comprensión de esa realidad Uribe y el Centro Democrático le deben su triunfo en el plebiscito del 2 de octubre de 2016” (Gómez-Suárez, 2016, p. 10).

En el caso de los Estados Unidos, la candidatura y posterior llegada a la presidencia de Donald Trump es un resultado inesperado para una nación de tradición democrática. En la presente investigación se indaga acerca de la naturaleza de las emociones que contribuyeron a obtener estos resultados mediante el mecanismo democrático de los colegios electorales. En este caso norteamericano, resulta interesante el análisis que realiza Martha Nussbaum en su libro *La monarquía del miedo (2019)*. Acerca de las consecuencias políticas de la gestión de esta emoción a nivel político, dice la autora:

En Estados Unidos, actualmente hay mucho miedo, y es un miedo que está a menudo entremezclado con la ira, la culpa (que se atribuye a otros) y la envidia. El miedo tiende con demasiada frecuencia a bloquear la deliberación racional, envenena la esperanza e impide la cooperación constructiva en pos de un futuro mejor (Nussbaum, 2019, p. 21).

En este libro, Nussbaum analiza la fuerza retórica que una emoción, como es la del miedo, tiene a nivel político en los individuos para inhibir sus potencialidades colectivas.

El miedo a los musulmanes es un buen terreno en el que poner en práctica lo que hemos aprendido hasta aquí, pues en él podemos ver cómo un poco de temor racional (el temor a la violencia terrorista de unos criminales movidos por una ideología extremista conectada con el Islam) puede escalar hasta miedos irracionales y perniciosos que producen un clima de desconfianza que amenaza con invalidar nuestros preciados valores democráticos. El miedo suele estar manipulado por la retórica, usada por líderes que motivan a su público por medio de la confianza (Nussbaum, 2019, p. 75-76).

Estos dos casos sirven como pretexto para analizar la dinámica de la vida emocional en contextos políticos, en los cuales es vista como irracional y sinsentido; como una conciencia falsa que obnubila la recta razón de las personas y perturba su buen juicio. A lo largo de esta disertación, se verá cómo estas proposiciones acerca de las emociones y el componente retórico que las alimenta, descansan en dos grandes falacias argumentativas:

- 1) La retórica no es un saber importante y fiable a la hora encaminar empresas de estudio y análisis.
- 2) Las emociones carecen de cualquier contenido proposicional; son obstáculos para el buen juicio y el racionamiento de los agentes sociales.

Estas falacias hacen parte misma de las narrativas discursivas que ayudan a persuadir y transmiten mensajes con contenidos diversos, según el interés de quien esté emitiendo determinado discurso.

A continuación, son presentados *grosso modo* los contenidos de los cuatro capítulos en los que se divide la presentación de esta investigación doctoral.

En el primer capítulo se despliega la importancia de las emociones en la argumentación política. Para lograr dicho objetivo, las emociones son consideradas como componentes centrales de un argumento, criticando la postura según la cual las emociones conducen a equívocos en cualquier argumentación. Para tratar el tema de las emociones en la vida política, se esboza críticamente la postura filosófica de Martha Nussbaum y su valoración de

las emociones políticas en el contexto del liberalismo político de John Rawls. Este acercamiento crítico servirá para enfatizar la tesis sobre la importancia del componente antagónico de dichas emociones, así como su rol en el contexto político y social. En realidad, las emociones políticas sirven como aquellas mediaciones, o representaciones, que tienen los agentes políticos a la hora de poner en práctica sus demandas sociales.

En el segundo capítulo son presentadas las visiones que tienen los filósofos modernos Thomas Hobbes, Baruch Spinoza e Inmanuel Kant del papel de las emociones en la vida política porque representan esa entrada y reconocimiento del conflicto antagónico como condición de posibilidad de todo orden social desde la perspectiva y reflexión de la filosofía política

Con Hobbes, podemos evidenciar la fuerza que ejerce una emoción como el miedo en los miembros de una comunidad política, hasta entregar su libertad para construir el Leviatán, soberano que se sostiene mediante la coerción de los ciudadanos y su manipulación por medio del miedo. Hobbes aún ancla su análisis bajo el paradigma dualista que ve las emociones aparte de la razón; ellas obnubilan y enceguecen en el camino de la luz natural de la razón. Esta visión dualista y pesimista sobre las emociones será compartida por Kant porque, según este autor, las emociones impiden a los ciudadanos hacer un uso público de la razón. Pese a las valoraciones negativas de estos dos autores sobre las emociones, resulta interesante su reconocimiento del papel que juega el antagonismo en la constitución de todo orden político.

Ante los planteamientos de estos dos autores, entra en escena la reflexión realizada por Spinoza. En su crítica a la concepción dualista, Spinoza considera la razón y la pasión como modulaciones de una sola unidad, tal como corresponde a su monismo filosófico. A su vez, se destaca el papel activo y potencial de las emociones para la construcción de proyectos políticos, de ahí la importancia dada por al concepto de multitud.

En el tercer capítulo se analiza la naturaleza agonista de las emociones, así como las dinámicas que las convierten en germen de conflictos en toda comunidad política. La vida emocional, como cualquier dimensión del ser humano, está sujeta a diversas relaciones de poder que reflejan las dinámicas asimétricas propias de la convivencia entre seres humanos con distintas concepciones y gustos. Lo que debe importar en política es lograr grados

razonables de compatibilidad entre esas asimétricas concepciones de una vida buena y feliz para obtener un marco general, en el cual los distintos individuos que comparten un mismo espacio político puedan convivir en torno a bienes comunes compartidos por todos. Lograr una transición desde lo particular hacia lo común no resulta fácil, pues las distintas individualidades de una comunidad política entran en disputa para salvaguardar sus propias concepciones de bienestar y de felicidad.

Para explicar lo anteriormente expuesto, se acude a los acercamientos teóricos realizados desde el campo de la psicología, sobre todo la psicología social; pues permiten abordar el fenómeno complejo de las masas, entendidas no como yuxtaposición informe de individuos sino como un conjunto coherente con características propias de todo agente político. El pueblo, como organización de la multitud, será entendido entonces como un agente colectivo capaz de realizar cambios políticos.

En el capítulo cuarto, son analizadas la vida afectiva y las emociones como medios para el desarrollo de la vida política, por su componente racional y argumentativo, en el marco de una democracia plural. Se analiza la pertinencia del concepto «pueblo» para abordar temáticas relacionadas con la acción política en los niveles colectivo e institucional. Este concepto resulta pertinente por recoger la dinámica política frente a las relaciones antagónicas que se dan en una sociedad a la hora de definir identidades que se construyen a partir de prácticas discursivas, caracterizadas por ejercicios de inclusión y de exclusión. En este sentido, acerca del partido político español Podemos, comenta Chantal Mouffe:

Las identidades políticas no están dadas, no responden a esencias rígidas, sino que se están construyendo constantemente. Esta mirada dinámica y antiesencialista de la política como establecimiento de fronteras y constitución de identidades colectivas, es una de las claves para aprehender la estrategia política de Podemos y su objetivo: Construir un pueblo (Mouffe y Errejón, 2016, p. 8).

Dichas dinámicas aluden a un doble movimiento al interior del pueblo, doble movimiento asociado a la disputa por el liderazgo de una agenda política y la representación de los agentes conglomerados en el concepto «pueblo».

Etimológicamente, este doble movimiento al interior del pueblo puede verse desde dos raíces: *plebs* y *populus*. La dinámica que se gesta en el pueblo es llamada populismo, lógica interna de toda ideología política. En esta lógica también hay espacio para las emociones, entendidas como mediaciones de los agentes en toda dinámica popular. En este sentido, las emociones serían «ayudas» en la argumentación orientada a lograr las demandas políticas de los agentes en toda comunidad democrática.

Entonces, se podría hablar de un populismo emocional, en el cual las demandas del pueblo se formulan desde la dimensión afectiva de los agentes sociales con ayuda de sus emociones, mediaciones de las acciones políticas que afectan el sentido común de los miembros de una comunidad política.

Antes de finalizar esta introducción, debo resaltar la importancia que tuvo para la investigación la pasantía doctoral realizada en la Universidad Arturo Jauretche, en Buenos Aires. Con el apoyo y la orientación de la profesora Emilce Cuda, gracias a su amabilidad y acogida, pude profundizar el estudio del populismo y sus estrategias, así como la consolidación de hegemonías, a la luz del pensamiento Ernesto Laclau en sus diálogos con la psicología y con la filosofía política.

Con esta investigación se espera haber hecho un aporte significativo desde la filosofía política a la academia y a la sociedad colombiana. También se espera haber contribuido a la investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás, particularmente al trabajo investigativo del Grupo Bartolomé de Las Casas.

Las investigaciones en filosofía deberían tender hacia reflexiones de naturaleza universal. En otras palabras, poseer un grado suficiente de generalidad y un alcance teórico que les permita convertirse en herramientas para el análisis filosófico de problemáticas sociales. Sin embargo, deben perdurar en el tiempo gracias a categorías y conceptos de análisis que no las hagan exclusivamente instrumentales. A salvo del servilismo a poderes particulares, parafraseando aquella máxima kantiana, la filosofía no debe ser solo un medio, sino siempre un fin en sí misma.

Por otra parte, las investigaciones en filosofía también deben ser sensibles al contexto que las rodea, junto con sus problemáticas y conflictos característicos. Deben mostrar humildad

teórica y epistemológica al aceptar la condición de falibilidad de su conocimiento, pues solo así podrán modificar sus formulaciones para dar respuesta nuevos o viejos problemas de investigación.

La sensibilidad del filósofo a la hora de realizar sus pesquisas es la condición de posibilidad para entender la razón de ser de sus preocupaciones. La actividad cotidiana de filosofar vincula dos aspectos que usualmente suelen dissociarse: la vida y el discurso, la carne y el verbo. Tal vez esta sea la tarea de la actividad filosófica en su actitud permanente de crítica y reflexión, No debe centrarse solo en temas de la filosofía, sino en el tratamiento filosófico de problemas cotidianos, que ameritan esfuerzo permanente por construirse a sí mismo, al mundo y a los otros, como una especie de obra de arte.

La ambición socrática de conocerse a sí mismo deviene conocimiento que amplía la concepción universitaria y disciplinar de la filosofía, incapaz de abrirse a dominios prohibidos, como las emociones, la corporalidad, el sentido común, y los saberes ancestrales. Un pensamiento integral que permita a la filosofía disciplinar, o de salón, «enlazarse» con otras formas de saberes alimenta la esperanza de que la filosofía sea menos un ejercicio teórico, descarnado y carente vitalidad, y más un ejercicio práctico de constante tratamiento reflexivo. Si se me permite la analogía jurídica, la filosofía es cuestión del mundo y sus afanes y no, como pretenden algunos, solo de terminología.

Esta investigación es un intento de indagar por preocupaciones existenciales en torno a la filosofía política. Aquí se presenta una reflexión sobre la razón de ser de la convivencia de distintas personas en una misma comunidad, asegurando tanto la libertad individual como la cohesión colectiva en torno al bien común. De esta reflexión salieron nuevas apuestas y visiones para realizar posteriores indagaciones respecto a la naturaleza y el sentido de la vida emocional, sus consecuencias políticas y discursivas en contextos de movilización, la creación de iniciativas movidas no solo desde nuestra característica racionalidad, sino desde nuestra emocionalidad.

En el devenir de esta tesis, la traducción de un libro de Martha Nussbaum fue muy importante para la investigación. Me refiero al libro titulado “La monarquía del miedo” (2019), en el cual Nussbaum manifestó su interés por emociones políticas negativas, particularmente las interconexiones entre el miedo, la ira y la angustia.

De cualquier forma, su propuesta filosófica de ampliar el espectro de las emociones, debería contemplarlas desde lo político, no solamente desde lo moral.

Las emociones morales tienen que ver con un involucramiento personal en eventos que nos tocan de cerca (piénsese en una ofensa o en una amenaza a mi persona) mientras que las emociones políticas las define como necesariamente enlazadas con las relaciones de poder de una sociedad y una visión sustantiva de lo que es una sociedad justa. (Modzelewski, 2019, p. 207, nota 5)

Esta separación entre emociones políticas y emociones morales servirá como distinción analítica para enmarcar la diferencia entre, por un lado, las concepciones que Nussbaum quiere realizar a partir de su desarrollo de la propuesta rawlsiana de un liberalismo político enfocada en el desarrollo de las emociones para la vida pública; y por el otro, la perspectiva que reconoce la dimensión protagónica del antagonismo como condición de posibilidad del conflicto que entraña la disputa por el control de la política entre distintos proyectos que luchan entre sí para ganar el derecho de guiar políticamente a una comunidad democrática

## 1. LAS EMOCIONES EN LA POLÍTICA Y EN LA ARGUMENTACIÓN

Las emociones son elementos fundamentales para comprender la forma de actuar y tomar decisiones, se encuentran en estrecha relación con nuestras intenciones y nuestros intereses como agentes. ¿Cómo podríamos, por ejemplo, emitir un juicio, tomar una decisión o actuar sin contar con las emociones que ayudan a persuadir de que tal acción, decisión o juicio son los adecuados frente a otras posibilidades?

Sin el temor, por ejemplo, que acompaña la inminencia de un peligro; el sentimiento de compasión, que permite advertir que una desgracia sufrida es inmerecida; sin el amor, que nos vincula a los bienes que nos son comunes; sin el odio, que por el contrario, nos lleva a rechazar el mal y las acciones dañinas; o sin la ira, que suscita con el desprecio que sufrimos o sufren los que nos son cercanos; sin la vergüenza, que nos lleva a rechazar lo que es indigno; sin el favor, que nos lleva a procurar el bienestar del otro. O la envidia, que conduce a desearle el mal al otro (Cárdenas, 2015, p. 41).

El papel protagónico de las emociones en el ámbito político y social es acentuado por Martha Nussbaum: “Todas las sociedades están llenas de emociones. Las democracias liberales no son ninguna excepción. Algunos episodios emocionales tienen como objeto la nación, las instituciones y los dirigentes de esta, su geografía, y la percepción de los conciudadanos como habitantes con los que se comparte un espacio público común.” (Nussbaum, 2014, p. 14). Desde la valoración que hace esta filósofa norteamericana de las emociones como elementos inteligentes que ayudan en nuestros razonamientos, propone una teoría cognoscitiva y evaluadora en que estas aparecen como componentes fundamentales del razonamiento político.

Su teoría es cognoscitiva porque reconoce las emociones como componentes activos en nuestra cognición de seres racionales; y es evaluadora porque dichas emociones contienen elementos que nos permiten evaluar acciones, intenciones y decisiones acorde con nuestros intereses y beneficios; o, como la autora lo sugiere, nuestro florecimiento humano (2008).

En la teoría de Nussbaum, las emociones son muy importantes para la elaboración de juicios de valor por parte de los agentes. Así lo describe la autora en *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*:

¿Qué es, entonces, lo que distingue a las emociones? En primer lugar, son acerca de algo: tienen un objeto. En segundo lugar, este objeto es de carácter intencional: esto es, figura en la emoción tal como es percibido o interpretado por la persona que la experimenta. En tercer lugar, las emociones no encarnan simplemente formas de percibir un objeto, sino creencias, a menudo muy complejas, acerca del mismo. En cuarto lugar, hay algo notable en las percepciones intencionales y las creencias características de las emociones: El valor, es decir, contemplar al objeto de la emoción como investido de valor o importancia (Nussbaum, 2008, p. 52).

A partir de estos atributos, reconoce las emociones como elementos activos de la capacidad racional de los seres humanos. Al enfatizar el contenido cognoscitivo como elemento fundamental de las emociones, Nussbaum admite que las emociones no son algo que padezco o sencillamente algo que me ocurre, sino son algo que yo genero. Esta es una crítica a la visión dualista según la cual, la independencia entre razón y sentimiento marca la división entre racionalidad y emocionalidad a la hora de actuar y de tomar decisiones. Contra esta visión dualista, Nussbaum seguirá la tesis siguiente: entre emoción y razón no existe una división, por el contrario, existe un continuo. Este continuo es de corte cognoscitivo y le otorga a la emoción un grado de racionalidad e inteligencia

Dicha concepción sobre las emociones es tematizada desde el punto de vista causal y desde el punto de vista racional. Desde el punto de vista causal, las emociones solo son respuestas de nuestros estados fisiológicos; lo característico de la emoción sería, entonces, su expresión fisiológica. Desde la perspectiva racional, las emociones son concebidas como estados cognoscitivos del sujeto racional. De la siguiente manera Vendrell resume estas posturas en torno a la naturaleza de las emociones:

En la filosofía contemporánea de las emociones se dejan reconocer principalmente dos tipos de respuesta. Un primer tipo de respuesta se centra en los aspectos cualitativos e intenta definir las emociones por el modo fenoménico en el que son sentidas corporalmente. A este tipo de teorías se las denomina Teorías del sentir. El segundo

tipo de respuesta se centra en los aspectos cognitivos de las emociones y, por ello, reciben el nombre de Teorías cognitivistas (Vendrell, 2009, p. 219).

A partir de la anterior distinción entre teorías del sentir y teorías cognoscitivas; podemos indicar que la teoría de Nussbaum es de corte cognoscitivo por postular las emociones como estados, mas no como experiencias. Al concebir las emociones como estados cognoscitivos, postulados a partir de una visión neo aristotélica, Nussbaum ofrece una definición individualista de las emociones; al concretar qué es una emoción, enfatiza más el contenido esencial que sus rasgos complementarios y característicos.

Las emociones perciben el mundo desde el punto de vista del sujeto, trasladando los acontecimientos a la noción de este de lo que posee valor o importancia de carácter personal [...] Puedo aceptar o abrazar la apariencia de las cosas e incorporarla como el modo en el que las cosas son: en este caso, la apariencia se ha convertido en mi juicio y tal acto de aceptación es aquello en que consiste el raciocinio (Nussbaum, 2008, p. 60).

El énfasis de Nussbaum en el contenido cognoscitivo de la emoción puede verse, por ejemplo, cuando la autora considera los juicios en que están implicadas emociones como la compasión: “La compasión tiene, pues, tres elementos cognitivos: El juicio de la magnitud, (a alguien le ha ocurrido algo malo y grave); el juicio del inmerecimiento, (esa persona no ha provocado su propio sufrimiento); y un juicio eudaimonista, (esa persona o criatura es un elemento valioso en mi esquema de objetivos y planes, y un fin en sí mismo cuyo bien debe ser promovido)” (Nussbaum, 2008, p. 361).

La compasión que Nussbaum toma como ejemplo sirve para ilustrar la estructura cognitiva de las emociones y su relación con las valoraciones y creencias que los agentes realizan para desenvolverse en sus contextos. Así lo expresa Victoria Camps en su texto titulado *El gobierno de las emociones* (2011): “Las emociones tienen, en efecto, una estructura cognitiva por la que vemos y valoramos los objetos de un modo o de otro. Y esa valoración o modo de ver las cosas puede ser modificada” (Camps, 2011, p. 58).

Esta modificación se puede lograr porque nuestras emociones no son solo racionales, sino también agónicas y sensitivas. Estas características de las emociones constituyen un aspecto

básico en la experiencia humana a la hora de formular juicios sobre situaciones que afectan nuestra realidad.

Nussbaum afirma: “Las emociones son levantamientos geológicos del pensamiento” (Nussbaum, 2008, p. 114). Tales levantamientos geológicos indican grados de importancia que los agentes otorgan a los objetivos trazados por ellos para realizar una acción. Según la autora, estas valoraciones contienen dos ideas importantes:

Este planteamiento sostiene que 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 persona una gran importancia para el florecimiento de la misma. Contiene dos ideas relevantes: La idea de una valoración cognitiva o evaluación, la idea del florecimiento propio o de los propios objetivos (Nussbaum, 2008, p. 24).

Tales valoraciones de las emociones pueden ampliarse hacia el ámbito de lo público. Nussbaum toma el liberalismo político de John Rawls, pero hace énfasis en el aspecto moral

Si las emociones están imbuidas de inteligencia y discernimiento no pueden, por ejemplo, dejarse fácilmente a un lado a la hora de dar cuenta del juicio ético. En lugar de concebir la moralidad como un sistema de principios que el intelecto imparcial ha de captar como motivaciones que apoyan o bien socavan nuestra elección de actuar según esos principios, tendremos que considerar las emociones como parte esencial del razonamiento ético (Nussbaum, 2008, p. 22).

Las emociones conforman uno de los aspectos constitutivos y omnipresentes de la experiencia humana. Tienen muchas facetas, involucran el sentimiento y la experiencia, la fisiología y el comportamiento, las cogniciones y las conceptualizaciones.

En los capítulos iniciales de *Paisajes* defiende una concepción de las emociones según la cual todas implican un pensamiento o una percepción intencionales dirigidos a un objeto, y algún tipo de valoración evaluativa de ese objeto realizada desde el punto de vista personal del propio agente. Esa valoración atribuye significación al objeto en términos del esquema de objetivos y fines del agente (Nussbaum, 2014, p. 481).

Las emociones, así entendidas, comprenden un trasfondo tanto doxástico como axiológico porque comportan creencias y valoraciones de los agentes sobre sus objetos. En este sentido, podríamos decir que las emociones no son fuerzas ciegas que arrollan nuestra existencia de una forma abrupta; sino que son reacciones que sentimos y que pensamos.

Las emociones son afecciones que revisten ante todo formas de reacción frente a sucesos y situaciones que el agente enfrenta. Sin embargo, a diferencia de las sensaciones, no son reacciones puramente orgánicas. Una reacción emocional no es como la reacción orgánica de quitar la mano del fuego. Para que se produzca una reacción emocional, el agente tiene que percatarse de que algo sucede, algo que él evalúa con mayor o menor fuerza, positiva o negativamente (Tomasini, 2016, p. 87).

Se podría concluir, entonces, que una emoción es compleja por los distintos elementos que la componen. Su naturaleza es psicósomática porque involucra componentes corporales y también involucra elementos propios de la psique, como lo cognoscitivo. En otras palabras, las emociones son inteligencias sentientes.

Porque como los sentidos nos dan en el sentir humano cosas reales, con todas sus limitaciones, pero cosas reales, resulta que esta aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas es una aprehensión sentiente; pero en cuanto es una aprehensión de realidades, es aprehensión intelectual. De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno un completo en su orden sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente (Zubiri, 1980, p. 12).

Si partimos de la idea zubiriana de que el sentir humano y la intelección no son distintos, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real; entonces son aceptadas las emociones como componentes fundamentales de dichas aprehensiones humanas de realidad que pueden repercutir en la toma de decisiones políticas.

Somos seres sociales y políticos que convivimos en comunidades como ciudadanos; por nuestra condición de vulnerabilidad, necesitamos de los otros para subsistir en sociedad y procurar un bien común por encima del bien particular. Esto lo había establecido claramente

Aristóteles, quien se había percatado ya del papel de las emociones en la formulación de los juicios. “Las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto de ellas se siguen pesar y placer. Así son, por ejemplo, la ira, la compasión, el temor y otras de naturaleza semejante y sus contrarias” (*Retórica*, 20, 1378a).

Según lo anterior, las emociones constituyen un elemento importante en el ámbito político y en el ámbito argumentativo. Argumentar, en el sentido de dar y pedir razones, por lo general buenas razones, es una actividad que hace parte de nuestra interacción cotidiana como seres humanos que nos comunicamos a través de un lenguaje particular con un fin particular: incidir en la acción de los demás.

La capacidad argumentativa, para Chaïm Perelman (1989), estriba en la fuerza que posea un argumento para persuadir a un auditorio de aceptar o de rechazar una postura que el orador quiera defender o criticar. Esta fuerza argumentativa dependerá de varios factores como la aceptación de dicho auditorio; la relevancia o pertinencia del argumento para los propósitos del orador y del auditorio; y, la posibilidad de ser refutado. Estas variables dependerán, a su vez, de la valoración de las emociones a la hora de presentar argumentos que lleven a actuar en favor o en contra según lo argumentado.

La valoración de las emociones como componentes de la argumentación es resaltada por Martha Nussbaum en el ámbito de la política. La filósofa acude a *La Retórica*, de Aristóteles, particularmente al Libro II, en que el estagirita expone el tema de las pasiones y su significación para el discurso. En la concepción aristotélica existe una racionalidad ampliada, en que la argumentación es comprendida como un asunto que desborda los aspectos dialécticos o científicos al incorporar los silogismos retóricos o entimemas. En estos silogismos retóricos entran como componentes las pasiones y las emociones, que serían medios a los que se acude en la formulación de argumentos.

También resulta importante considerar el papel del auditorio en la formación de juicios, ya que sobre este recae la acción del orador: “La opinión va siempre acompañada de convicción. Además, de que toda opinión implique convicción, la convicción implica haber sido persuadido y la persuasión implica la palabra” (*Retórica*, 6, 1356a.).

Si la opinión es capaz de producir ciertas pasiones, es claramente posible producir un efecto persuasivo en el auditorio con base en las emociones. Algunas opiniones suscitan determinadas emociones: “Se persuade por la disposición de los oyentes, cuando estos son movidos a una pasión por medio del discurso. Pues no hacemos los mismos juicios estando tristes que estando alegres, o bien cuando amamos o cuando odiamos” (*Retórica*, 14-161356a).

Lo anterior supone una visión más rica de racionalidad; que no se limita únicamente a sus aspectos lógico-formales, que no olvida cómo la noción de racionalidad es más compleja que su mera formalidad lógica. “Si bien la retórica hace uso de la dialéctica para poder elucidar los diferentes problemas que se presentan a la consideración del auditorio, sin embargo, esto no basta para lograr la persuasión” (Cárdenas, 2015, p. 90).

La visión compleja que ofrece Aristóteles contempla tres elementos que se debe tener en cuenta en todo discurso desde el punto de vista retórico: *Ethos*, *pathos* y *logos*. “Las tres preguntas aristotélicas -quién habla, a quién se habla y qué se dice- constituyen un buen esquema para hacer un análisis de una nueva retórica que, con otros soportes, otros medios y técnicas, modula igualmente los mensajes que deben llegar al público y persuadirle de que haga, diga o compre algo” (Camps, 2011, p. 51).

El primer aspecto, el *ethos*, se vincula directamente con quien habla o dirige el discurso, con su carácter y su capacidad de persuasión. En segundo lugar, tenemos el *pathos*, centrado en las pasiones y la psicología de los oyentes o receptores del discurso. Finalmente, el *logos*, el discurso, la palabra.

[...] los que quieren calmar a un auditorio deben obtener [...] argumentos para disponerlos en el sentido de que aquellos contra quienes sienten ira, son tales que o bien inspiran temor y respeto, o bien les han hecho favores, o bien obraban sin querer, o bien ya están arrepentidos de lo que han hecho (Ret. 1380b 31–14)

Con base en esta visión de la retórica, podemos decir que el punto desde el cual Nussbaum retoma la propuesta aristotélica muestra la importancia de la naturaleza del *pathos* en la

psicología emocional, pero centrándose en el carácter moral de dicha emocionalidad. Proponer una formación emocional moral le conviene a la autora al pensar en sociedades con aspiraciones de corte liberal.

Todos los principios políticos, tanto los buenos, como los malos requieren para su materialización y su supervivencia de un apoyo emocional que les procure estabilidad a lo largo del tiempo, y todas las sociedades decentes tienen que protegerse frente a la división y la jerarquización cultivando sentimientos apropiados de simpatía y de amor (Nussbaum, 2014, p. 15).

Si bien Nussbaum no desconoce tanto las emociones negativas como positivas o afirmativas, sí deja de lado el carácter conflictual de las mismas a la hora de constituir ayudas importantes en la disputa heterogénea por proyectos de vida política en común que no se reducen únicamente a la simpatía y el amor; eso sería tener una visión ingenua sobre la dinámica emocional y pasional que opera en los niveles político y discursivo.

¿Cómo puede una cultura pública de las emociones reforzar el aspecto hacia todas esas normas (cultivar emociones virtuosas como el amor y la simpatía)? Y, en sentido negativo, una sociedad decente puede inhibir razonablemente la formación de emociones de asco hacia grupos de conciudadanos ya que esa clase de repudio y la creación asociada de jerarquías subvierten los principios compartidos de igualdad y respeto de la dignidad humana de todas las personas (Nussbaum, 2014, p. 20).

Lo anterior, solo sucede dentro de la postura de Nussbaum, porque, al postular las emociones como estados cognoscitivos, la pensadora norteamericana tiende a aislarlas de su ámbito contingente, ya que no logra problematizar el papel antagónico del dinamismo emocional en el contexto político; porque no se puede inhibir razonablemente, como pretende la autora, porque la emocionalidad no es una entidad a parte de la razón. .

Como se espera mostrar, la teorización que Nussbaum realiza desde el marco del liberalismo de Kant y Rawls, contempla solo el ámbito racional de la política, inhabilitando razonablemente el antagonismo porque no lo contempla para una sociedad democrática.

Pero, al inhibir ese antagonismo propio de las emociones, Nussbaum desconoce la dimensión constitutiva de toda política, esto es, lo político.

Concibo “lo político” como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a “la política” como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político (Mouffe, 1999, p. 16).

### **1.1. Con Nussbaum y contra Nussbaum**

¿Cómo opera esta inhibición? No es desde su falta de atención teórica, pues Nussbaum tiene en cuenta el rol de emociones negativas tales como el miedo, la repugnancia o la vergüenza en la construcción de comunidades políticas. Nuestra naturaleza vulnerable y contingente, susceptible de los conflictos sociales, es considerada por Nussbaum como fuente de variación social en la vida emocional entre los individuos de culturas diferentes.

Las normas sociales que guardan relación con la vida emocional varían. Si las emociones son valoraciones evaluadoras, podemos esperar que los puntos de vista culturales sobre lo valioso afecten a éstas muy directamente. Los estoicos estaban en lo cierto al pensar que, cuanto más se valoran los bienes externos que no se encuentran de manera permanente bajo el propio control, más ocasiones se producen para todo tipo de emociones, tales como el temor, la aflicción, el miedo, la cólera, la envidia y la esperanza (Nussbaum, 2008, p. 186).

Para Nussbaum existen diversas sociedades como diversas doctrinas comprensivas de la vida emocional. Sin embargo, tal como sucede en el análisis de Rawls (1996), dichas doctrinas comprensivas no tienen necesidad de rivalizar entre sí porque las necesidades particulares deben ser dejadas de lado por el velo de la ignorancia a la hora de elegir los principios básicos, ya que existe un mecanismo formal de imparcialidad conocido como la posición original, que ayuda en la configuración de la estructura básica de una sociedad liberal. “Las partes en la posición original (tal como la diseña Rawls) conocen hechos generales acerca del mundo, y

saben, por lo tanto, que ciertas deficiencias, como, por ejemplo, los problemas de espalda, son muy comunes, mientras que otras, como la ceguera y la sordera, no lo son” (Nussbaum, 2006, p. 128).

Pero esta pretensión de imparcialidad y generalidad, propia del liberalismo es aparente porque no hay nada en la sociedad ni en su representación política que exista antes de su institución antagonica, resultado del choque entre varias visiones comprensivas que se disputan el lugar institucional de poder. Esta es la base de la crítica que Ernesto Laclau dirige a teorías como las de Rawls y Habermas.

La principal dificultad con las teorías clásicas de la representación política es que la mayoría de ellas concibió la voluntad del pueblo como algo constituido antes de la representación. Esto es lo que pasa con el modelo agregativo de la democracia que reduce el pueblo a un pluralismo de intereses y valores con el modelo deliberativo (Rawls y Habermas), que encontró tanto en la *justice as fairness*, como en los procedimientos dialógicos, las bases de un consenso racional que eliminaría toda opacidad en los procesos de representación (Laclau 2005, p. 207).

Otra razón por la cual la teoría liberal de Nussbaum no puede contemplar una visión antagonica de las emociones es la carga moral que el liberalismo quiere aplicar a los asuntos políticos en términos de justicia y psicología política:

¿Cómo es posible entonces promover una compasión apropiada en una sociedad así, y qué cualidades debería tener dicho sentimiento? Dado que hay razones para pensar que la compasión dota a la moralidad pública de los elementos esenciales de la concepción ética, elementos sin los cuales toda cultura pública estaría peligrosamente vacía y desarraigada ¿Cómo podríamos hacer que esta compasión tuviera el mejor comportamiento posible de acuerdo con las instituciones liberales y democráticas? (Nussbaum, 2008, p. 447).

La respuesta que ofrece Nussbaum a estos interrogantes va de la mano del liberalismo político de Rawls. La filósofa toma categorías rawlsianas como la posición original, el consenso entrecruzado, la estructura básica, la psicología política racional y la concepción

de los bienes primarios, y las complementa con aportes de la tradición filosófica. Es así como elabora su teoría de las emociones políticas para explicar la construcción de una sociedad bien ordenada con bases racionales.

La sociedad decente tiene que ser una forma de liberalismo político y que, como tal, en ella los principios políticos no deben erigirse sobre ninguna doctrina comprensiva concreta, ni religiosa ni laica, del sentido y del propósito de la vida y como corolario que se desprende del respeto por la igualdad de todas las personas (Nussbaum, 2014, p. 19).

Esta postura de Nussbaum en favor del liberalismo es problemática porque quiere hacernos ver la política como asociación dialógica y racional basado en la maximización del beneficio individual, considerando al individuo como autónomo por la facultad que debe tener de ejercer libremente su capacidad racional. Pero, la política no consiste solo en esa dimensión del dialogo racional puro, como si los seres humanos fuéramos seres ideales y formales; ella consiste en el reconocimiento real, no solo formal, de la pluralidad de intereses en disputa y su legitimidad concreta mas no abstracta.

Una política democrática, y no sólo liberal, no puede limitarse a erigir sus compromisos a partir de la formalización sobre cómo podrían ser los agentes quienes se verían beneficiados en el acuerdo político; sino a partir de cómo los agentes son realmente, con sus intereses, sus emociones y sus capacidades para realizar acciones políticas.

Esta es una realidad que no se debe desconocer al comprender cómo la toma de decisiones afecta el terreno de lo político.

Como veremos en el siguiente apartado, al analizar el papel político de las emociones en una comunidad democrática, Nussbaum deja de lado las características agónicas propias de la vida política su pensamiento filosófico está orientado a la pregunta por la posible “creación” de emociones políticas afines a su entendimiento del liberalismo político de corte rawlsiano

Así se evidencia en su obra *El ocultamiento de lo humano: Repugnancia, vergüenza y ley* (2006), en la que mantiene el criterio de razonabilidad, propio del liberalismo político de John Rawls: “¿Qué tipo de cultura pública y legal encarnará la psicología política apropiada

para un régimen liberal? ¿Qué normas de razonabilidad en las emociones son las indicadas para incorporar las leyes, por expresar y nutrir emociones apropiadas en los ciudadanos?” (Nussbaum, 2006, p. 29).

Como hacíamos referencia en páginas anteriores, Nussbaum opta por el marco de análisis liberal, particularmente el de John Rawls. Su propuesta, fundada sobre el liberalismo político, que desconoce las dinámicas conflictivas de las emociones y acude a una especie de individualismo metodológico, excluye esta comprensión plural y antagónica de las emociones.

Chantal Mouffe, advierte que este individualismo metodológico se caracteriza por dos paradigmas principales:

El primero de ellos, denominado en ocasiones agregativo, concibe a la política como el establecimiento de un compromiso entre diferentes fuerzas en conflicto. Los individuos son descritos como seres racionales, guiados por la maximización de sus propios intereses y que actúan en el mundo político de una manera básicamente instrumental. Es la idea del mercado aplicada al campo de la política. El otro paradigma, el deliberativo, desarrollado como reacción a este modelo instrumentalista, aspira a crear un vínculo entre la moralidad y la política. Se presenta el debate político como un campo de aplicación de la moralidad y se piensa que es posible crear en el campo de la política un consenso moral racional mediante la libre discusión. En este caso, la política es aprehendida no mediante la economía sino mediante la ética o la moralidad” (Mouffe, 2011, p. 20).

Si la política es aquella instancia institucional que organiza las diferentes prácticas políticas, lo político sería aquella instancia previa que funciona como su condición de posibilidad; la dimensión antagónica constitutiva de los seres humanos, así como de sus relaciones sociales y políticas. Tal dimensión antagónica de lo político es excluida del análisis liberal porque este adhiere al individualismo y al moralismo político, al considerar dicho pluralismo antagónico como un hecho empírico y no como una dimensión constitutiva de naturaleza ontológica. En palabras de Carl Schmitt, extraídas de su texto *El concepto de lo político*,

Existe una política liberal en la forma de una antítesis polémica contra el Estado, la iglesia u otras instituciones que limitan la libertad individual. Existe una política liberal comercial, eclesiástica y educacional, pero absolutamente ninguna política liberal en sí misma, tan solo una crítica liberal de la política. La teoría sistemática del liberalismo trata casi únicamente la lucha política interna contra el poder del Estado (Schmitt, 1998, p. 70).

La teoría liberal desconoce la dimensión antagónica de lo político, porque al centrarse en los aspectos racionales de la elección individual, supone una igualdad racional y moral de carácter necesario y moral de la colectividad sobre la contingencia y heterogeneidad de la misma, que no se agota en su dimensión empírica u óptica, sino que trasciende hacia una dimensión constitutiva y ontológica. Se trata de la condición de posibilidad de aquellas instancias institucionales y prácticas propias de la política. Esta dificultad aparece en la teoría de Martha Nussbaum, en su intento de dar un enfoque moral al proyecto liberal de John Rawls, a propósito del cultivo de las emociones.

En el tipo de sociedad liberal que aspira a la justicia y la igualdad de oportunidades para todos, dos son las tareas imprescindibles para la cultivación política de las emociones. Una es la generación y el sostenimiento de un compromiso fuerte con proyectos valiosos que requieran de esfuerzo y sacrificio, como pueden ser la redistribución social, la inclusión plena de grupos excluidos o marginados, protección del medio ambiente, ayuda exterior y defensa nacional. La otra labor central (y relacionada con la anterior) para la cultivación de las emociones públicas es la de mantener bajo control ciertas fuerzas que acechan en todas las sociedades y, en último término, en el fondo de todos nosotros: me refiero a las tendencias de proteger nuestro frágil yo denigrando y subordinando a otras personas (A esta tendencia es a la que, parafraseando a Kant, denominaré aquí “Mal radical”) (Nussbaum, 2014, p. 15).

Las normas de razonabilidad referidas por Nussbaum simplifican así el núcleo moral de la vida política al suponer cómo los ciudadanos con diferentes concepciones de lo bueno –o diferentes doctrinas omnicomprensivas- pueden vivir juntos en asociación política. En

realidad, dicho núcleo no se basa en un mero *modus vivendi* que regule el conflicto entre los diferentes puntos de vista con base en un pluralismo simple.

Aquí se considera que, en la teoría de Rawls, dicho criterio de razonabilidad es más bien impuesto que consensuado ¿por qué? Porque aquellas visiones que escapan a lo razonable, como criterio de distinción moral en un consenso sobre la justicia, al oponerse a la moralidad, son expulsadas de la posición original. Por ejemplo, cuando Rawls postula como condición de posibilidad de la sociedad la aceptación por todos de los principios básicos, tras el velo de la ignorancia, no permite la puesta en cuestión de la configuración contingente de dichos principios. Es decir, estos principios políticos ostentan un grado considerable de abstracción y de racionalización que permite el desconocimiento de las dinámicas contingentes, dinámicas y falibles que caracterizan las relaciones de poder que entran en juego dentro de una comunidad política de intereses heterogéneos.

Esta exigencia de excluir las visiones “no razonables” oculta la opción política en la opción liberal, en la cual los ciudadanos son capaces solo de suscribir una idea particular del bien y de participar en la construcción de una noción compartida de justicia.

Las personas razonables son las personas que han tomado conciencia de sus dos potencias morales en un grado suficiente para ser ciudadanos libres e iguales en un régimen constitucional, y que tienen un sólido deseo de atenerse a unos justos términos de cooperación y de ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad (Rawls, 1996, p.18).

Según Nussbaum, esta conciencia garantiza el carácter moral de un consenso que evitaría establecer un compromiso con los puntos de vista no razonables; esto es, aquellos que se oponen a los principios básicos de la moralidad política. Tal como explica Nussbaum en su libro *Emociones políticas, ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* su proyecto no elimina ni sustituye la empresa desarrollada por Rawls sobre la concepción política de sociedades liberales, sino la complementa:

[...] imaginar vías a través de las cuales las emociones puedan servir de apoyo a los principios básicos de la cultura política de una sociedad imperfecta pero

aspiracional, (es decir, que aspira a cumplir con unos ideales), un área de la vida en la que puede esperarse que todos los ciudadanos coincidan siempre que respalden unas normas básicas de igualdad de respeto para todos y todas: El área de lo que Rawls denominó el consenso entrecruzado (Nussbaum, 2014, p. 19).

La concepción que Nussbaum tiene de las emociones está enmarcada por la aceptación del liberalismo político. “Los principios políticos deberían ser tales que pudieran ser objeto, potencialmente, al menos, de un consenso entrecruzado entre todos los ciudadanos razonables, que respeten a sus conciudadanos como sus iguales y estén dispuestos a acatar unos términos equitativos de cooperación” (Nussbaum, 2014, p. 159). Parece haber una contradicción en su propuesta al relacionar la visión eudaimonista (2014) con el liberalismo político de Rawls, pues esto eliminaría las condiciones de neutralidad en el consenso entrecruzado.

Nuestra autora no toma en cuenta la dimensión antagónica de las emociones en la vida política, es decir, su negatividad. Esta negatividad no es de naturaleza objetiva o material, como cree Nussbaum según el esquema agregativo de Rawls. La solución dada por Nussbaum de ampliar el marco del consenso para que puedan entrar más personas con distintas condiciones a las rotuladas como normales en la tradición contractualista no es suficiente (2007).

La desigualdad señalada por Nussbaum no es de un orden fáctico u óntico, como ella considera al referirse a las personas que por su condición física y mental son excluidas de toda situación de elección y participación política, sino que pertenece a un orden ontológico.

En el caso de muchas personas con deficiencias y discapacidades esta exclusión de la situación de elección básica aparece ya como una carencia desde el punto de vista de la justicia. No se las trata como iguales a los demás ciudadanos, sus voces no son escuchadas cuando se eligen los principios básicos [...] La tradición del contrato social confunde dos cuestiones que son en principio distintas: ¿Quién diseña los principios básicos de la sociedad? ¿Para quién están pensados los principios básicos de la sociedad? (Nussbaum, 2007, p. 36).

Nussbaum hereda de Rawls la noción de justicia como equidad bajo condiciones de normalidad racional: “La idea directriz es que los principios de la justicia son los principios que unas personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad” (Rawls, 1996, p. 11). Para Rawls y Nussbaum, la justicia es una cuestión de principios racionales y universales compartidos por aquellos que tengan la razón como capacidad fundamental de juzgar y discernir sobre lo bueno y lo malo. Esto hace que la justicia sea un principio ya instituido y no construido en las circunstancias reales al considerar la justicia a partir de prácticas justas o injustas según criterios políticos de florecimiento humano e integridad individual.

Al contrario de lo que él mismo se propone, Rawls presenta una prioridad de lo moral sobre lo político al establecer la justicia independientemente de las circunstancias que la generan. Así lo expresa Mouffe:

La causa hay que buscarla en el hecho de que principios antagónicos de legitimidad no pueden coexistir en el seno de una misma asociación política sin poner en cuestión la realidad política del Estado. Sin embargo, para formularla adecuadamente, esta tesis reclama un marco teórico que afirma que lo político es siempre constitutivo, que es precisamente lo que el liberalismo niega (Mouffe, 2003, p. 42).

Nussbaum, al retomar el proyecto de Rawls, concede prioridad a lo moral sobre lo político. La moral y sus doctrinas comprensivas tienen que ser sometidas al criterio de la racionalidad, mientras que el marco político en el cual dichas prácticas morales se gestan, no debe ser cuestionado.

Mi concepción opta por prescindir de esta ventaja en aras del principio de igualdad de respeto para todas las personas. Tendrá que convivir, pues, con un grado más elevado de tensión [...] Incluso en la sociedad bien ordenada ya consumada a la que se refirió Rawls podrían perdurar esas tensiones, según lo reconoció él mismo (Nussbaum, 2014, p. 162).

Estas tensiones entre las ideas comprensivas del bien (moral) y la vida política (justicia) pretenden ser invisibilizadas en las sociedades liberales, aunque no negadas. Es decir, son reconocidas, pero como ilegítimas en dicho orden liberal:

¿Cómo impone la esfera política sus ideales políticos? Incluso en nuestra concepción liberal política, que establece una marcada distinción entre el ámbito de lo político y el del resto de la sociedad (lo que Rawls llamó la cultura de fondo), hay márgenes para la distinción entre la coerción legal y la persuasión informal (Nussbaum, 2014, p. 163).

Una marcada distinción entre el ámbito de lo político y el resto de la sociedad, o la cultura de fondo, también se puede reconocer en la distinción que hace Rawls entre el *modus vivendi* y el *consenso entrecruzado* de dichas sociedades liberales.

Que un consenso entrecruzado es algo bastante diferente de un *modus vivendi* resulta claro de nuestro caso modelo. Vale la pena notar dos aspectos en ese ejemplo: primero, el objeto del consenso, la concepción política de la justicia, es ella misma una concepción moral. Y segundo, se afirma con razones morales, esto es, incluye concepciones de la sociedad y de los ciudadanos como personas, así como principios de justicia, y una descripción de las virtudes políticas, a través de las cuales aquellos principios se materializan en el carácter humano y se expresan en la vida pública (Rawls, 1996, p. 179).

Rawls parte de una especie de isomorfismo entre las virtudes políticas y la psicología moral de los ciudadanos que actúan en la vida pública de una sociedad liberal. El supuesto reside en que las virtudes políticas son buenas, o deberían serlo, por los poderes y facultades morales de las personas, independientemente de su simple *modus vivendi* particular, ya que como ciudadanos deben actuar moralmente encarnando una buena vida pública. Pero, entonces, ¿qué sucede cuando las posiciones de los demás no pueden o no quieren someterse a las reglas de juego?

Las concepciones de Rawls y de Nussbaum convierten lo moral en algo anterior a lo político, y al realizar esta operación, “castran” la posibilidad de disputar en un plano contingente y

diferencial, el orden político en el que se quiera vivir en comunidad al anteponer como algo necesario lo que en principio fue producto de una disputa contingente. Bernard Williams en su texto *En el principio era la acción: Realismo y moralismo en el argumento político* (2005) denomina esta argumentación como moralismo político.

El moralismo político no implica inmediatamente mucho acerca del estilo en que los actores políticos debieran pensar, pero de hecho sí tiende a tener la consecuencia de que deban pensar no solamente en términos morales, sino también en los términos morales que pertenecen a la teoría política misma (Williams, 2005, p. 27).

Según esta crítica, tanto Rawls como Nussbaum establecen unas condiciones morales de coexistencia bajo el poder de la hegemonía del Estado sin problematizar las condiciones *políticas* de coexistencia de las distintas doctrinas omnicomprensivas bajo el poder. Esto es así, por ejemplo, por el sentido de la justicia que ambos autores tienen. El poder moral fundamental de dicha justicia es muy abstracto con respecto a otros afectos, compromisos y proyectos que hacen a las personas ser lo que son. Pero mientras no se cuestione políticamente dichas condiciones de coexistencia no se podrá hablar de una sociedad que acepte democráticamente el pluralismo.

Es necesario admitir el conflicto y el disenso entre opciones políticas de naturaleza contingente, pertenecientes al orden de lo político, de lo falible y lo cambiante.

Lo que caracteriza a la política democrática es la confrontación entre proyectos políticos en conflicto, una confrontación sin ninguna posibilidad de reconciliación final [...] Esto es lo que puede denominarse el momento de lo político (no de lo moral) el reconocimiento del carácter constitutivo de la división social y de la inerradicabilidad del antagonismo (Mouffe, 2013, p. 35).

## **1.2. Emociones, antagonismo y agentes políticos**

Para comprender mejor el papel de las emociones en la política, desde su naturaleza plural y conflictual, resultan esclarecedores los análisis que han hecho, desde la filosofía política, teóricos como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

El papel que desempeñan las pasiones en la política nos revela que, a fin de aceptar “lo político”, no es suficiente que la teoría liberal reconozca la existencia de una pluralidad de valores y exalte la tolerancia. La política democrática no puede limitarse a establecer compromisos entre intereses o valores, o la deliberación sobre el bien común; necesita tener un influjo real en los deseos y fantasías de la gente” (Mouffe, 2007, p. 13).

El problema de la teoría liberal, en lo que concierne a las emociones estriba en que únicamente contempla y acepta el punto de vista meramente *empírico* y no el *ontológico*. Otro problema de los teóricos liberales consiste en el desconocimiento del papel que juegan el antagonismo, la confrontación y la negatividad en una asociación política. La teoría liberal, al hacer énfasis en la discusión racional para establecer un consenso, elimina el conflicto y la dimensión antagónica para asegurar una armonía racional entre los miembros libres de una comunidad democrática. Contraria a esta visión liberal de la política, tenemos otra visión que critica el énfasis unívoco que la teoría liberal da a la razón y al rol aséptico de la libertad racional en la toma de decisiones políticas.

El liberalismo político de John Rawls reconoce la distinción de la concepción racional entre libertad personal y libertad política, esto es claro en la alusión a la distinción analizada ya por Benjamín Constant entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Constant insistía en la separación de dos conceptos de libertad, la libertad de los modernos (el disfrute personal de una independencia privada considerada libre) frente a la libertad de los antiguos (el disfrute personal de ser miembro de una comunidad política).

Podemos entender ese desacuerdo como un conflicto interno de la tradición del pensamiento democrático mismo, un conflicto entre la tradición vinculada a Locke, que concede mayor peso a lo que Constant llamó “las libertades de los modernos” (libertad de pensamiento y de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de la propiedad, y el imperio de la ley), y la tradición vinculada

a Rousseau, que da más importancia a lo que Constant llamó “las libertades de los antiguos” (la igualdad de las libertades políticas y los valores de la vida pública) (Rawls, 1996, p. 34).

Oliver Marchart, en su libro *El pensamiento político posfundacional*, enfatiza la distinción entre lo político y la política. Es decir, reconoce la dimensión del antagonismo y no se limita a la dimensión meramente institucional y empírica de la política. Al decir del autor:

El posfundacionalismo implica una constante interrogación de las figuras metafísicas fundacionales tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento. Lo que llevado al campo de la presente reflexión se traduce en la constante interrogación, no destrucción, de la política como ámbito instituido: El posfundacionalismo [...] no debe confundirse con el antifundacionalismo o con un vulgar posmodernismo del «todo vale, dado que un enfoque posfundacional no intenta borrar por completo esas figuras del fundamento, sino debilitar su estatus ontológico» (Marchart, 2009, p. 15).

Más que un debilitamiento de la dimensión institucional de la política, lo que intenta realizar Laclau en el plano de lo político es rescatar ese momento antagónico que no señala lo ya dado, sino lo que hay por construir. El autor argentino propone que las cosas siempre pueden ser de otra manera y no, como algunos fundacionalistas creen, que ese orden político, al ser algo ya dado por una razón suficiente de naturaleza racional, es inmodificable porque ya determina el horizonte único de posibilidad.

Dicho antagonismo sería una negatividad; ese momento antagónico sería el *abgrund*, según el término de Heidegger.

No faltan intentos, en el pensamiento contemporáneo, de aprehender los rasgos estructurales y las formas de operatividad de esta diferencia ontológica [...] La categoría central es la de *Abgrund* –un fundamento que es a la vez un abismo- Esta ausencia, en cuanto presencia, necesita ser representada. Esta representación, no puede, sin embargo, ser directa, porque lo que es representado

es una ausencia; por lo tanto, solo puede ser representada como un proceso de des-fundamentación (Laclau, 2014, p. 146).

Este proceso de des-fundamentación es importante porque “[t]oda relación social es una relación de significación. El campo de la significación y el campo de la sociedad pasan a ser términos equivalentes” (Laclau, 2002, p. 71). Al comprender lo social como un conjunto de elementos discursivos, Laclau señala un aspecto fundamental en el proceso de configuración social de las relaciones políticas: “Toda práctica social es, por tanto, en una de sus dimensiones, articuladora, ya que, al no ser el momento interno de una totalidad autodefinida, no puede ser puramente la expresión de algo adquirido de manera esencial o fija” (Laclau, 2004, p. 154).

Al comprender lo social desde el ámbito de lo discursivo, se puede entender mejor que la constitución política y social es una condición de construcción permanente de sentido. Dicho sentido no es dado por unos pocos, sino que es construido por todos desde un punto de vista político.

Laclau propone, pues, pensar lo social como el terreno de las prácticas discursivas sedimentadas. Lo político, en cambio, se define como el momento de la institución de lo social y, asimismo, como el momento de la reactivación de la naturaleza contingente de cada institución. Al apuntar a la naturaleza contingente de lo social, lo político interviene y deja claro que lo social no puede sustentarse en un fundamento estable. De ahí que lo político señale el fundamento ausente de lo social (Marchart, 2009, p. 185).

Las prácticas discursivas, entendidas como prácticas contingentes, responden a dinámicas diferentes a aquellas que son entendidas desde un paradigma racionalista. Este paradigma entiende la realidad no como contingente, sino como necesaria. La concibe como un orden ya dado y de naturaleza racional; es así como, desde una lógica formal o monotónica, descarta los aportes de la lógica informal o no monotónica.

El razonamiento monotónico posee características de la lógica deductiva, no es de naturaleza práctica. Según Walton, este razonamiento no modifica un argumento, sino que solo lo refuerza:

No importa cuántas nuevas premisas se agreguen a un argumento, éste permanecerá válido. El razonamiento no-monotónico es un razonamiento práctico, donde todo nuevo conocimiento o nuevas premisas que se agreguen a un argumento, no solo lo refuerzan, sino que lo pueden modificar brindando así nueva información” (Walton, 1992, p. 22).

Al relacionar los componentes discursivo y lingüístico con lo social y lo político, Laclau hace énfasis en la importancia de los elementos retóricos en los procesos de constitución de lo político. Elementos retóricos como los efectos performativos y persuasivos que puede tener el lenguaje en el campo político son muy relevantes a la hora de llevar a cabo una acción política. Aristóteles identificaba ya esta realidad en los elementos del discurso retórico (*logos, ethos y pathos*).

[L]a imposibilidad de fijar la unidad de una formación social en un objeto que sea conceptualmente aprehensible conduce a la centralidad de la nominación en la constitución de la unidad de esa formación, en tanto que la necesidad de un cemento social que una los elementos heterogéneos - Unidad que no es provista por ninguna lógica funcionalista o estructuralista- otorga centralidad al afecto en la constitución social [...] (Laclau, 2005, p. 10).

Como lo veremos, este papel central del afecto, de la capacidad de ser afectados, parafraseando a Spinoza, es retomado por Laclau a partir del rol que el psicoanálisis otorga a la pulsión libidinal como lazo o cemento social. Son particularmente valiosos los análisis que Freud y Lacan hacen de los efectos libidinales y del goce en el manejo de los afectos hacia la masa, el colectivo de una asociación. Desde los procesos psicoanalíticos de sugestión, imitación e identificación en el nivel colectivo de la política, Laclau analiza los procesos de cohesión entre los miembros de una comunidad.

Para analizar la agencia colectiva que pueden producir las emociones en los sujetos capaces de acciones colectivas de naturaleza política, es importante comprender la noción de agencia política y la noción de agente como sujeto que es capaz de acción.

Martha Nussbaum acoge estas dos nociones en el siguiente sentido: “Yo sostengo que la presencia en un ente de cualquier tipo de capacidad de acción (agencia) o de conación, acompañadas de su condición de ser sensible, hacen que sean pertinentes las cuestiones relacionadas con la justicia” (Nussbaum, 2012, p. 110). Al relacionar la agencia con la capacidad, Nussbaum sigue la teoría aristotélica de la agencia entendida como potencia para la acción.

Aristóteles, particularmente en el libro IX de su *Metafísica*, elabora una explicación del movimiento entendido como cambio de estados y acciones, a partir de nociones como *potencia* y *acto*. Entendida la agencia como capacidad para actuar, es necesario reconocer aquello que es capacitado para dicha acción. A quien es capaz de realizar dicha acción se le conoce con el nombre de agente.

La capacidad de acción permite al agente significar, es decir, darle un sentido, a su acción. Pero esta capacidad potencial de acción no es algo determinado y fijo, sino indeterminado y dinámico, pues posibilita la creación de algo nuevo, en lugar de repetir lo viejo y fijado de antemano. Douglas Niño, en su libro *Elementos de una semiótica agentiva*, distingue entre dos nociones, a saber, la agencia intrínseca o primaria y la agencia operativa:

Hay que diferenciar la agencia intrínseca o primaria, entendida como la capacidad para actuar de un agente, de la puesta en marcha de dicha agencia por esos seres en sus acciones y actos concretos, que llamamos agencia operativa. Así, aunque cada agente tenga una agencia primaria propia, puede compartir el sentido de sus actos en virtud de la agencia operativa porque los actos y las acciones son identificables públicamente. (Niño, 2015, p. 40).

Esta capacidad de transición de una agencia intrínseca o primaria hacia una agencia operativa, en la cooperación de una multitud de agencias intrínsecas, permite a Douglas Niño señalar dos condiciones que resultarán importantes a la hora de hablar de una agencia

emocional en el ámbito de lo político. Tales condiciones son la animación y la afectividad, fundamentales a la hora de analizar cómo resulta posible la coordinación colectiva entre agencias internas y diferentes entre sí. A partir de la capacidad de coordinación entre el elemento intrínseco y el elemento operativo, se transita hacia una agencia operativa que gire en torno a lo común.

A continuación, delinearemos estas dos condiciones en relación con la dinámica de lo político en una sociedad democrática. Frente a la condición de la animación de una agencia política:

Siempre estamos haciendo algo. Eso, en términos agentivos, significa que nuestra agencia operativa está operando siempre. Y una de las razones por las cuales eso es así es porque los seres humanos somos seres animados, lo cual quiere decir, antes que nada, que somos seres vivos, entes vivientes que se mueven en un entorno (Niño, 2015, p. 50).

En la medida en que somos agentes animados, vivientes y sentientes, podemos realizar acciones, acciones en inteligencia sentiente. Esta interacción entre cognición y emoción ya fue advertida por la ciencia cognitiva.

[N]o habrá una distinción tajante entre cognición y emoción, ya que, como ha descubierto la ciencia cognitiva, los procesos que antes se pensaban como exclusivamente cognitivos, tales como sumar, requieren de estados afectivos para poder realizarse; mientras que en los estados típicamente emocionales, como el miedo, también están involucrados mecanismos que supuestamente solo son típicamente cognitivos, como la atención y categorización de aquello que nos parece miedoso (Niño, 2015, p. 55).

De lo anterior, se puede concluir que una de las maneras como generamos sentido, o constituimos nuestras experiencias, por ejemplo, las experiencias políticas, es una manera afectiva. Nuestra aprehensión de realidad es siempre aprehensión afectiva, sentiente, de dicha realidad. Esto puede ayudarnos a comprender un poco mejor aquella dimensión

afectiva señalada por Laclau, que es la condición de posibilidad, o el elemento de cohesión social, para emprender acciones políticas.

En el siguiente capítulo, se abordará dicha dimensión desde la óptica de Hobbes, Spinoza y Kant, quienes consideran las emociones como objeto digno de análisis filosófico. Son ellos, principalmente Spinoza, los filósofos en los que Nussbaum se centra para abordar la problemática de la vida emocional desde el ámbito de la filosofía política; pero sin abordar el ámbito del antagonismo o conflicto que caracteriza a dicha vida emocional. Es por esta razón, que el abordaje del siguiente capítulo se centrará en resaltar esta dimensión antagónica que Nussbaum no teoriza en las menciones a estos autores. Para mediar sobre esta ausencia, se escogió la apuesta investigativa de la interlocución mediante los comentaristas señalados en el capítulo; sin abandonar, claro está el diálogo con las fuentes primarias de los autores.

## **2. LA POTENCIA POLÍTICA DE LAS EMOCIONES**

Este capítulo presenta una revisión de las principales reflexiones que en torno a la relación entre vida emocional y política han hecho tres de los principales autores de la filosofía política moderna: Spinoza, Hobbes y Kant. Estos tres autores enfilan sus reflexiones teóricas en torno a un tema clave en la presente investigación; este es el antagonismo político, entendido como el conflicto fundamental o primigenio de todo proyecto político que tenga como meta el bien común de una sociedad. Los tres filósofos conciben la emocionalidad como un factor importante en la empresa política ya que es considerada como protagónica

en la toma de decisiones políticas. También, porque estos autores reflejan aquello que Nussbaum, al referenciarlos cuando aborda el tema de la empatía a nivel político, no tiene en cuenta; esto es, la dimensión principal que estos autores le dan al tema del antagonismo y la importancia del conflicto como elemento importante de configuración y condición de posibilidad de una comunidad política.

Esto cambia un poco, lo constata Nussbaum en su texto *“Justicia poética”* (1995), cuando aborda la noción de simpatía y la figura del espectador juicioso que A Smith desarrolla e en su teoría de los sentimientos morales como forma de introducir la manera imparcial y filtración que supone el manejo emocional por parte del Estado para poder así regular cuáles emociones son dignas o no de promoción de valores que beneficien la cohesión y el bienestar desde la compasión. Este dispositivo o mecanismo llamado espectador juicioso asegura esa “toma de distancia” para poder así filtrar la negatividad que engendra el antagonismo, como lo vieron esos autores modernos.

### **¿Pasiones, emociones o afectos?**

Antes de esbozar dicho capítulo y recorrido llegó la hora de desarrollar con más detalle el esbozo tratado brevemente en la introducción acerca de la distinción no solo etimológica de los términos usados para poder dar nombre y significado a estas fuerzas catalogadas como emociones por Nussbaum y para explicar ese carácter de movilidad propio de esas mediaciones afectivas denominadas emociones.

Porque resulta interesante ver esos cambios conceptuales y terminológicos porque, en un momento, dichos movimientos recibieron el nombre de pasiones, por ejemplo, desde Aristóteles y gran parte de los pensadores modernos, como Hobbes mantuvieron dicha nominación de pasiones para connotar el carácter pasivo con el que estas fuerzas hacían disminuir la actividad del hombre racional. De esa nominación, Spinoza ayudaría a complejizar la idea con la noción de afectos, cuando nos habla de aquellos afectos tristes o afectos alegres en contraposición a las pasiones. Luego, Kant hablaría de las pasiones como aquellas “patologías” de la razón, conservando la acepción pasiva y negativa del término pasión. Posteriormente, se incluiría la noción de sentimiento para hacer énfasis en la afección que debería tener en los seres humanos sentimientos como la benevolencia o la compasión, como lo podemos ver en la teoría de los sentimientos morales de Adam Smith.

Martha Nussbaum incorpora en su obra la noción de emoción para a distanciar la acepción pasiva y negativa que el término pasión guardaba; para ello, aprovecha los adelantos interdisciplinarios que el campo de la psicología y de la biología ya empezaba a iniciar para rescatar el valor activo y creativo que guardaban ya las emociones y su acepción que versaba en ser facilitadoras o mediadoras de la acción y del movimiento

En primer lugar, alrededor de 1850 la categoría “emociones” ya había eclipsado el de “pasiones”, afectos y sentimientos” en la filosofía de habla inglesa habiendo comenzado esta tendencia los escoceses David Hume, Thomas Brown y Thomas Chalmers; a partir de éstos filósofos, adoptaron la noción las figuras más influyentes de la ciencia y la psicología secular, es decir, no homologadas por la iglesia, del siglo XIX como Charles Darwin, Alexander Bain y Herbert Spencer. Todos estos pueden ser considerados los primeros teóricos de las “emociones”. De hecho, fueron los primeros en poner a las emociones en el centro de las discusiones filosóficas y científicas. ( Modzelewski, 2017, p. 17).

Según lo anterior, entonces, cuando Martha Nussbaum escoge el término emociones para elaborar su visión teórica, adopta una perspectiva interdisciplinaria de las mismas a la hora de conceptualizar las emociones entendidas como juicios de valor que realizamos los agentes.

Lo anterior se puede evidenciar cuando Nussbaum realiza un diálogo de saberes tanto psicológicos como neurológicos en su argumentación sobre la importancia de las emociones, como cuando dialoga con autores como Joseph Deloux o Antonio Damasio.

Este recurso a la psicología es usado también por autores como Chantal Mouffe y Ernesto Laclau pero para referirse en lugar de emociones a pasiones, rescatando el valor de término dado por la filosofía moderna y la psicología de las masas; particularmente a las obras de la temática esbozadas por autores como S. Freud o Gustave Lebon,

## **2.1. Spinoza: la multitud afectiva**

En el capítulo siete de su libro *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones* (2008), Nussbaum hace una revisión de la tradición filosófica moderna que valora las emociones como elementos políticamente importantes para que los individuos conformen una comunidad. Sin embargo, la autora pasa por alto la naturaleza heterogénea y dinámica de emociones negativas como el miedo o la ira; y de emociones positivas como la compasión o la esperanza.

Es curioso que Nussbaum considere a Kant y a Spinoza desde un punto de vista denominado por ella como la tradición de la anti-compasión. La filósofa norteamericana no menciona siquiera los aportes que Hobbes hiciera a la reflexión sobre los afectos y las emociones en la política, particularmente en el primer, cuarto y sexto capítulos de la primera parte de *Leviatán*.

La tradición de la anti compasión efectivamente considera esta emoción [la compasión] (y, de hecho, en el caso de los estoicos y de Spinoza, todas las demás emociones)

irracional en el sentido normativo. Es verdad que realiza una distinción entre razón y emoción; pero lo hace de una manera totalmente diferente al modo en que la razón y la emoción suelen oponerse en las discusiones modernas en derecho y en política (Nussbaum, 2008, p. 411).

Es llamativa la valoración de Nussbaum sobre Spinoza y las discusiones modernas en derecho y en política, pues presenta las emociones como elementos separados de la razón; con lo cual estipula una especie de dualismo entre razón y emoción. No es cierto que Spinoza se ubique en la tradición dualista a la hora de distinguir entre razón y emoción, otorgándole a la emoción un papel irracional

Por el contrario, Spinoza habla de una razón afectiva, vista como una virtud de los seres humanos, caracterizada por su potencia de ser. En este sentido, Spinoza nos habla de la potencia de los afectos en los siguientes términos:

He contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire (Spinoza, 1986, p. 85).

En esta cita de la introducción al *Tratado político*, Spinoza establece que los afectos son propiedades de la naturaleza humana concebida como unidad, no como dualidad. Lo anterior se puede comprender mejor con la crítica que Spinoza dirige al dualismo cartesiano que postula la *res extensa* y la *res cogitans* como componentes de la naturaleza humana. Frente al dualismo cartesiano, Spinoza afirma que estas dos realidades son propiedades de una única sustancia. “El cuerpo es un modo que expresa la esencia de Dios en tanto que es una cosa extensa. El alma expresa esa misma esencia en tanto que es una cosa pensante, y lo hace formándose una idea del cuerpo y de las afecciones que el cuerpo recibe” (Spinoza, 1977, p. 30).

Al reconocer el alma y el cuerpo como unidad complementaria, no como dualidad, Spinoza ubica en el mismo plano las afecciones que recibimos del exterior, y que se “imprimen” en nosotros, junto a las ideas que nos formamos producto de dichas afecciones “impresas”.

Para Spinoza, los afectos son perjudiciales –afectos tristes- cuando proceden de ideas inadecuadas, es decir, ideas que no son consistentes con nuestra percepción y que disminuyen nuestra potencia para actuar. Son afectos alegres, cuando las ideas adecuadas nos permiten aumentar nuestra potencia para actuar. Así entendidos, los afectos no son vicios que se deba eliminar, sino fuerzas que pueden potenciar o disminuir nuestra acción.

Porque es cierto, tal como lo hemos demostrado en nuestra *Ética*, que los hombres están necesariamente sometidos a los afectos. Y así, por su propia constitución, compadecen a quienes les va mal y envidian a quienes les va bien; están más inclinados a la venganza que a la misericordia; y, además todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio, y que aprueben lo que uno apruebe y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros (Spinoza, 1977, [1677]p. 86).

Estas fuerzas afectivas proceden de la esencia humana que es el deseo; eso es lo que denomina Spinoza ley del *conatus* o esfuerzo. Tal ley haría posible que “[c]ada cosa se esfuerce cuanto esté a su alcance por perseverar en su ser” (Spinoza, 1977, p. 110). En esta dinámica afirmativa el filósofo neerlandés establece una diferencia entre los deseos que surgen de la razón y las pasiones.

[...] Pero los hombres se guían más por el deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan por conservarse. Reconozco, sin duda, que aquellos deseos que no surgen de la razón, no son acciones, sino pasiones humanas (Spinoza, 1987, [1677] p. 91).

Los afectos también pueden cumplir un rol destacado en los asuntos relacionados con el bien común, como lo reconoce Spinoza en su *Tratado político*. Estos afectos sociales están originados en la ley del *conatus*, que en el nivel político se prolonga en el Estado y que puede aumentar o disminuir la potencia de actuar en la cohesión o la separación del conjunto social.

Por consiguiente, un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos asuntos sólo son bien administrados si quienes los dirigen quieren hacerlo con fidelidad, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión no pueden actuar de mala fe por la virtud del Estado que es la seguridad (Spinoza, 1986, p. 88).

Como lo expone Javier Peña, en un comentario sobre la concepción política de Spinoza, “la política no deja de ser el arte de la dominación, entendiendo que dicho arte consiste en el uso inteligente de las pasiones humanas en vincular a los hombres mediante el temor al castigo o la expectativa de beneficio” (Peña, 2007, p. 443).

Los miembros del conjunto social, al poseer afectos tristes y alegres, pueden reaccionar con sus iguales mediante afectos que bien pueden rivalizar e individualizar, o bien pueden agrupar y fortalecer principios de cooperación y de simpatía. A este proceso Spinoza lo denomina la imitación de los afectos.

Tal imitación es la base social para dicha cohesión y se origina en la capacidad de ser afectados por afectos tristes o afectos alegres, al desear lo que los otros desean. Al conjunto social Spinoza lo denomina multitud, que por esa imitación puede reproducir tanto afectos tristes como afectos alegres, de ahí su naturaleza ambigua. Así lo expone el filósofo esloveno Slavoj Žižek:

En Spinoza, el concepto de multitud (multitude) en tanto que muchedumbre (Crowd) es fundamentalmente ambiguo: la multitud es resistencia ante el uno que impone, pero, al mismo tiempo, designa lo que llamamos turba (Mob), una explosión salvaje e irracional de violencia que a través de la imitación de los afectos, se alimenta y propulsa a sí misma (Žižek, 2006, p. 53).

La capacidad de ser afectada, tanto por afectos tristes como afectos alegres, hace que el alma, ya sea por simpatía o antipatía, reaccione favorablemente hacia otras almas; o, por el contrario, reaccione negativamente.

Una cosa cualquiera puede ser por accidente causa de alegría, tristeza o deseo. Pues solo por ello sucede que el alma, al imaginar posteriormente esa cosa, será afectada por un afecto de alegría o tristeza [...] Por donde entendemos cómo puede suceder que amemos ciertas cosas o les tengamos sin causa alguna conocida por nosotros; sino sólo por simpatía o antipatía (Spinoza, 1977, p. 159).

La ambigüedad de la multitud radica en la predisposición natural de los hombres por lo pasional y lo sensible, dado según Spinoza desde el derecho natural. “[C]omo cada uno goza de tanto derecho como poder posee, cuanto intenta hacer y hace uno cualquiera, sea sabio o ignorante, lo intenta y lo hace con el máximo derecho de la naturaleza” (Spinoza, 1986, p. 95).

Esta fuerza pasional referida por Spinoza puede ser aprovechada también para la construcción común: “Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo” (Spinoza, 1986, p. 97).

Existe otra diferencia establecida por Spinoza para explicar el potencial creativo de los afectos a la hora de construir políticamente una afectividad común e institucional; dicho en otras palabras, para construir política. Esta diferencia es la establecida entre *potestas* y *potentia*

El poder, en Spinoza, es la recurrente capacidad de producción del ser, sin que la misma sea íntegramente utilizada o agotada. Ahora bien, la potencia es el poder mismo en su determinación, a producir, en acto. La distinción consiste en que *la potencia* es siempre íntegramente utilizada, mientras que un quantum de *poder* pueda restar o mantenerse disponible (Kaminsky, 1990, p. 82).

Este poder entendido como *potestas* es la “fase de condensación” de la *potentia* de los afectos, que en política son más alegres y propositivos, que tristes y destructivos. El condensador de los afectos en general, en el ámbito del poder político es, para Spinoza, el Estado. “[...] El derecho de las supremas potestades viene determinado por su poder, y

hemos visto que consiste principalmente en que es como el alma (mens) del Estado, por la que todos deben ser guiados (Spinoza, 1986, p. 120).

Para establecer cuándo los afectos y las fuerzas son objeto de esta imitación en un orden político, Spinoza debate tesis contractualistas como las de Hobbes. En *El gobierno de las emociones*, Victora Camps lo explica así: “Para Spinoza, la sociabilidad humana es intrínseca a su condición, es una ley de la naturaleza. También aquí Spinoza lucha contra otro dualismo, la división clásica entre naturaleza y sociedad” (Camps, 2011, pg.74). Este dualismo es propio de visiones contractualistas como la de Thomas Hobbes, cuyo pensamiento político es objeto del siguiente apartado.

## **2.2. Hobbes: el terror a Leviatán**

La movilidad razonada de las pasiones, según Hobbes, se da entre los seres humanos a través de un orden artificial. Un orden que equipara las nociones de libertad, seguridad y poder soberano. Esta relación era entendida por Hobbes como legitimación de la obediencia subordinada a un poder establecido, que encarnaban la espada y el báculo. Así lo corrobora Victoria Camps en su libro, ya citado, *El gobierno de las emociones*: “Hobbes instrumentalizó el miedo a la muerte para construir sobre tal pasión su filosofía política. Pero el miedo tiene un componente más ontológico y esencial, al margen del temor a la guerra o a la destrucción perpetrada por otros hombres” (Camps, 2011, p. 178). El mismo Hobbes refiere esto cuando habla del miedo, asociado a la sensación de inseguridad y vulnerabilidad.

Y como la condición del hombre es una condición de guerra de cada hombre contra cada hombre, en la que cada uno se gobierna según su propia razón, en una condición así, cada hombre tiene derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo (Hobbes, 1992, p. 347).

El miedo con rasgos ontológicos puede equipararse al poder ambivalente que encierra la multitud para Spinoza, ambivalencia que depende del cultivo de las pasiones tristes o de

las alegres. Lo que en Hobbes es un orden artificial, en Spinoza es la extensión del conatus o la ley de las potencias alegres en el nivel político.

Hobbes propone la creación del Estado mediante un contrato que ayuda a fundar una sociedad a partir de un estado de naturaleza primitivo en el que reinan el caos y la guerra. La necesidad de pasar del estado de naturaleza a un estado civil es producida por nuestras pasiones, que nos llevan a buscar la paz como situación de seguridad. “Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir. Y la razón sugiere convenientes normas de paz, en las cuales los hombres pueden llegar a un acuerdo” (Hobbes, 1992, p. 111).

Este acuerdo referenciado por Hobbes es el origen de la sociedad civil. El contrato es un acuerdo recíproco en que se pacta una transferencia de derechos naturales al soberano para garantizar así la vida y la seguridad de los miembros de la nueva sociedad política.

La seguridad se garantiza por medio de la coerción ejercida, según Hobbes, por el soberano. Este soberano tiene la función de garantizar la vida y la seguridad de todos aquellos que son miembros de la sociedad, habiendo pactado renunciado a sus libertades con el fin de garantizar su propia seguridad. La doctrina de la transferencia se basa en el miedo a los demás, pues en el estado de naturaleza pueden destruir la vida propia.

A partir del miedo, Hobbes propone garantizar la seguridad del conjunto. Esto sería parte de aquellas fuerzas catalogadas por Spinoza como afectos tristes que disminuyen la potencia de acción y que por la imitación suelen reproducirse. El miedo, paradójicamente, ayuda a garantizar la seguridad como potencia del Estado. En eso radica la negatividad del conflicto entre las potencias de los individuos y la potencia del Estado, se trata de la coerción como garantía de derechos.

Así lo expone Hobbes al referir las dimensiones dichas y no dichas del contrato; o de las partes explícitas e inferidas de dicho pacto:

Los signos contractuales pueden ser explícitos o inferidos. Los signos explícitos son palabras que no se pronuncian con entendimiento de lo que significan; y esas

palabras se refieren al presente o al pasado. Los signos inferidos son a veces las consecuencias de las palabras, a veces las consecuencias del silencio, a veces la consecuencia de acciones, y a veces la consecuencia de abstenerse de actuar. Y, en general, un signo inferido, en cualquier contrato, es todo aquello que da a entender suficientemente la voluntad del contratante (Hobbes, 1992, p. 351).

Debido a la condición tan pobre y vulnerable en que los miembros de una comunidad se encuentran en el estado de naturaleza, surge la necesidad –argumenta Hobbes- de un estado artificial que garantice la seguridad y la supervivencia amenazadas en aquel estado en que el hombre es un lobo para el hombre. Por esta razón, el ser humano necesita pasar de ese estado salvaje a un estado de civilización en el cual los demás no sean ya lobos para él. “Un hombre debe estar deseoso, cuando los otros lo están también, y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él” (Hobbes, 1992, p. 348).

A partir del argumento anterior, se puede observar una diferencia entre la naturaleza de las pasiones en Spinoza y en Hobbes. Mientras para Spinoza los afectos alegres o conscientes, extienden la potencialidad de ser para materializarse en un Estado; para Hobbes, estas pasiones deben ser “corregidas” por nuestra capacidad racional y del lenguaje porque son impulsos salvajes que necesitan de un gobierno.

Resulta interesante el papel que Hobbes le reconoce al lenguaje para lograr los fines de seguridad y de control. En el capítulo cuarto de *Leviatán*, Hobbes presenta el lenguaje como instrumento para comunicar las intenciones del soberano:

El uso general del lenguaje consiste en trasponer nuestros discursos mentales en verbales: o la serie de nuestros pensamientos en una serie de palabras, y esto con dos finalidades: Una de ellas es el registro de las consecuencias de nuestros pensamientos. Otro uso se advierte cuando varias personas utilizan las mismas palabras para significar lo que conciben, desean, temen o promueve en ellos otra pasión (Hobbes, 1992, p. 23).

Todo actuar humano posee su génesis en el deseo, pero gracias a las facultades racionales y lingüísticas podemos discernir sobre los objetos de nuestro deseo. Como todos desean lo mismo, el querer poseerlo genera un conflicto social por obtenerlo. Tal antagonismo hace necesario la creación de ese Estado artificial –Leviatán– para que controle el conflicto mediante la coerción a partir del miedo.

Esta apelación al miedo, similar a las pasiones tristes de Spinoza, logra una mayor efectividad debido a la capacidad del Estado por el contrato pactado entre los miembros, quienes ceden sus libertades para buscar una protección contra los vejámenes propios del estado de naturaleza y la hostilidad de una guerra de todos contra todos. Gracias a la coerción y al miedo, Leviatán logra su efectividad; razón por la cual los miembros de la sociedad lo aceptan. Es así como el Estado pasa a ser un dios para el hombre.

Los deseos son movidos debido a la capacidad racional y del uso de la palabra. El *logos* se puede materializar en un discurso:

Pero la más noble y provechosa invención de todas fue la del lenguaje, que se basa en nombres o apelaciones, y en las conexiones de ellos. Por medio de esos elementos los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado, y los enuncian uno a otro para mutua utilidad y conversación (Hobbes, 1992, p. 22).

A través del discurso se logra la persuasión de esa naturaleza psíquica del ser humano. Para Hobbes, lo que permite el tránsito del estado de naturaleza al estado civil es un contrato social. Ese contrato es una ficción que Hobbes emplea para poder explicar dicho tránsito y la necesidad de un orden social dentro de una sociedad civil

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir restricción sobre sí mismos (En la que los vemos vivir formando estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que es consecuencia de las pasiones naturales de los hombres (Hobbes, 1992, p. 137).

El recurso de Hobbes para fundamentar el contrato da cabida a algunos teóricos de la tradición liberal, como Nussbaum, de marginarlo de dicha tradición. Los motivos son la apelación al criterio racional, la necesidad de fundar principios políticos básicos desde el consenso racional y la defensa de las instituciones como el Estado. También es de rescatar, que Nussbaum señala la apelación Hobbesiana a una emoción negativa como la del miedo como garante del control político y mantener la seguridad dentro del Estado.

Para Hobbes, a diferencia de sus sucesores liberales, la única forma plausible que puede tomar un contrato de este tipo es la de atribuir todo el poder a un soberano, sin que sus súbditos se reserven ningún derecho para sí. La función del soberano consiste en mantener bajo control las pasiones de los individuos mediante el miedo al castigo y preservar, de este modo, la seguridad que les permite convivir (Nussbaum, 2007, p. 58).

Si bien, Nussbaum reconoce la existencia de emociones negativas como el miedo, no centra su reconocimiento en la confrontación e importancia política que encierra la negatividad en la constitución interna de la emocionalidad política

Cuando las personas se temen unas a otras, y temen lo que les depara un futuro desconocido, el miedo los lleva fácilmente a culpar a unos cabeza de turco, a fantasear con venganzas y a que cuando una tóxica envidia de la suerte de los afortunados ( ya sean estos los vencedores de unas elecciones o aquellas personas u organizadores que ejercen el dominio social y económico) [...] Tras respirar hondo, todos debemos entendernos a nosotros mismos lo mejor que podamos y aprovechar ese momento de cierta toma de distancia con la realidad para comprender de dónde procede el miedo y las emociones con él relacionadas, y a dónde nos está conduciendo” ( Nussbaum, 2019, p. 27).

Siguiendo esta línea argumentativa de Nussbaum acerca de la apuesta hobbesiana por el miedo, podemos ver cómo es que hace de las emociones políticas, unas emociones morales; con adjetivos como “tóxico” o “malo” al señalar los aspectos negativos de las emociones,

pareciera que Nussbaum quiere neutralizar la dimensión política de la emoción al contenderla en la cúpula moral.

Pero Hobbes no resguarda esta negatividad a la moral, sino que la reconoce como constitución central de la política.

Porque discrepando las opiniones concernientes al mejor uso y aplicación de su fuerza, los individuos componentes de esa multitud no se ayudan, sino que se obstaculizan mutuamente, y por esa oposición mutua reducen su fuerza a la nada; como consecuencia, fácilmente son sometidos por unos pocos que están en perfecto acuerdo (Hobbes, 1992, p. 138).

Nuevamente, encontramos la causa eficiente de la confrontación y creación de acuerdos, contratos y sociedades. Esta causa es el conflicto.

Es cierto que determinadas criaturas vivas, como las abejas y las hormigas, viven en forma sociable una con otra y no tienen otra dirección que sus particulares juicios y apetitos, ni poseen el uso de la palabra mediante la cual una puede significar a otra lo que considera adecuado para el beneficio común: por ello, algunos desean inquirir por qué la humanidad no puede hacer lo mismo. A lo cual contesto: Que los hombres están en continua pugna de honores y dignidad y las mencionadas criaturas no, y a ello se debe que entre los hombres surja, por esta razón, la envidia y el odio, y finalmente, la guerra (Hobbes: 1992: 139).

Es debido a esta condición latente del conflicto que se requiere un artificio superior a las individualidades en disputa, que logre el control y la subordinación por medio de un contrato. Este contrato social de naturaleza racional ayuda a gobernar las pasiones naturales, caóticas y violentas por su naturaleza irracional que ayudan a que el conflicto sea latente entre los miembros de una sociedad civil.

Dícese que un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona

de todos. Cada uno de ellos debe autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres (Hobbes, 1992, p. 42).

Este autoritarismo (encarnado en el monarca como soberano) requiere para su legitimación de un pacto o consenso de los súbditos para hacer que su soberanía sea legítima desde una fundamentación racional. Hobbes apela a la razón y a los principios políticos básicos que los hombres encuentran gracias a ella, pero esta consideración sobre lo bueno y lo necesario aparece en un nivel diferente al instrumental en la propuesta de Immanuel Kant.

### **2.3. Kant: el mal radical y la insociable sociabilidad**

El contractualismo de Hobbes dista mucho de ser democrático y va en contra de la idea central del kantiano, según el cual las personas son fines en sí mismos y no medios. La idea central de la prioridad del conflicto, de la negatividad y del antagonismo como motores de todo orden social será retomada por Kant a partir de las nociones de *mal radical* y de *insociable sociabilidad*. Estas nociones kantianas resultarán más afines al proyecto de Nussbaum porque Kant sí le da un papel importante a la moral sobre lo político, al otorgarle primacía categórica al deber moral como ley universal. A parte de las raíces kantianas que adopta Rawls en su liberalismo político, teoría que rescata Nussbaum en sus teorizaciones respecto a la consolidación de sociedades liberales.

Kant sostenía que las raíces de la mala conducta penetran en lo más hondo de los seres humanos, a mayor profundidad que ninguna formación social particular. En realidad, están incrustadas en la naturaleza misma de la vida humana. Fue en *la religión dentro de los límites de la mera razón* donde Kant postuló su famosa doctrina del mal radical (Nussbaum, 2014, p. 202).

Las siguientes son las palabras de Kant, contenidas en el texto que Nussbaum menciona y que vale la pena citar:

Ahora bien, puesto que esta propensión misma tiene que ser considerada como moralmente mala, por lo tanto no como disposición natural sino como algo que puede ser imputado al hombre [...] podremos, pues, llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma, un mal radical innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana (Kant, 1969, p. 42).

Esta doctrina del mal radical parte de la idea según la cual los seres humanos tenemos una propensión natural tanto para el bien como para el mal. “Somos así seres que pueden seguir la ley moral y tratar a otros como iguales nuestros y como fines en sí mismos, pero también hay algo en nosotros que hace que resulte prácticamente inevitable que, en determinadas circunstancias, ignoremos esa ley y nos comportemos mal” (Nussbaum, 2014, p. 203).

Para Kant básicamente son tres las disposiciones que ayudan a que ese mal radical se geste y permanezca en nosotros: 1) la animalidad 2) la humanidad 3) la personalidad. Al igual que Hobbes, Kant fundamenta su contractualismo en la naturaleza humana y sus pasiones.

En relación a su fin, podemos reducirla a tres clases como elementos de la determinación del hombre: 1) La disposición para la animalidad del hombre como ser viviente. 2) La disposición para la humanidad del mismo como ser viviente y a la vez racional 3) la disposición para su personalidad como ser racional y a la vez susceptible de que algo le sea imputado (Kant, 1981, p. 35).

En su indagación sobre la naturaleza humana, Kant argumenta que el sentido del bien común y la cooperación humana no residen *a priori* en la naturaleza humana.

Pues bien, en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío

y, por tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; y a la vez, como propensión natural, no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas [...] Sin embargo, ha de ser posible prevalecer sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente (Kant, 1981, 47).

Esta inversión de los motivos que dicta la ley moral es atribuida por Kant a un problema clave para el desarrollo del presente trabajo: la libertad. Si todos los seres humanos tenemos la propensión en libertad de actuar para el mal, guiándonos por la razón que nos da la autonomía moral ¿por qué tendríamos que actuar libremente para asegurar el bien común de otros que no conocemos? ¿por qué tendríamos que ampliar nuestros círculos emocionales a terceros?

Nuevamente nos vemos avocados al tema del antagonismo. Sin embargo, lo que llama la atención de esta perspectiva kantiana sobre el conflicto es que, a diferencia de Hobbes, dicho antagonismo no es solo externo, es de naturaleza interna y moral. “La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto como está entre hombres y ni siquiera es necesario suponer ya que estos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él” (Kant, 1981, p. 118).

Si los seres humanos en conjunto son envidiosos por el bienestar de sus vecinos y codiciosos por los bienes de estos ¿por qué existen las sociedades? ¿de dónde esa necesidad de constituirnos como seres sociales?

Kant probablemente imaginó una tendencia innata, pero el espíritu de su tesis central sobre el tema se mantiene básicamente intacto aun si ponemos de relieve que esas tendencias innatas son activadas por ciertos elementos estructurales generales de la vida humana (La mortalidad, la escasez, las interdependencias diversas) y que la proclividad a la mala conducta es producto de esa interacción (Nussbaum, 2014, p. 204).

La teoría kantiana del contrato social también tiene las pasiones como centro. A partir de la insociable sociabilidad de las comunidades políticas, Kant describe el papel de las pasiones en su texto *Ideas para una historia en clave cosmopolita*.

Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio. El hombre tiene una tendencia a socializarse, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a individualizarse (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho (Kant, 1987, p. 8).

Según Kant, la razón y la libertad no son los únicos móviles para actuar; el ser humano también se mueve por una disposición moral.

El hombre (incluso el peor) en cualesquiera máximas de que se trate, no renuncia a la ley moral en cierto modo como rebelándose. Más bien, la ley moral se le impone irresistiblemente en virtud de su disposición moral. Pero él depende también, por disposición natural suya, de motivos impulsores de la sensibilidad y los admite también en su máxima (según el principio subjetivo del amor a sí mismo) (Kant, 1969, p. 45).

Esta ambivalencia adquiere un carácter de antagonismo y encarna aquella ambigüedad del ser humano en su naturaleza. Tal vaguedad es la que ya Spinoza ilustraba en la multitud con su idea de la imitación de afectos tristes o de afectos alegres. Dicha relación antagónica es la condición de posibilidad para que los seres humanos construyan un orden cosmopolita cuando hayan llegado a la ilustración, o mayoría de edad; en que se piensen y piensen a los demás como fines en sí mismos y no como medios para lograr un interés común, conscientes de su condición ambivalente.

Son hombres, esto es, seres racionales sin duda de mala índole, pero, sin embargo, dotados de capacidad inventiva, al igual que una capacidad moral, quienes con el progreso de la cultura no harán sino sentir tanto más intensamente los males que se infieren por egoísmo unos a otros y, al mismo tiempo que no ven ante sí otro medio contra ellos que someter, aun cuando a disgusto, el interés privado (de los individuos aislados) al interés común (de todos juntos), a una disciplina (de coacción civil) a la que solo se someten, empero, según leyes, dadas por ellos mismos (Kant, 2004, p. 270).

Para Kant, no todos los ciudadanos tienen las aptitudes ni las facultades para poder llevar a cabo esta labor cosmopolita. Lo anterior, según este pensador, obedece a las capacidades racionales de los seres humanos; seres humanos de una mayoría o de una minoría de edad, ciudadanos activos o pasivos frente al ejercicio de su ciudadanía.

Esta distinción kantiana entre mayoría y minoría de edad, entre ciudadanos activos o pasivos, evidencia aquella insociable sociabilidad con la que Kant relaciona el mal radical de todos los seres humanos.

Según Kant, la vida humana contiene un “mal radical”: una propensión a hacer daño (a otros) que no se aprende en la cultura, sino que forma parte de nuestra esencia humana misma. (Nussbaum 2019, p. 167).

Los seres humanos pueden ver a las otras personas como medios o como fines. La insociable sociabilidad es para Kant pasajera, ya que el deber ser de toda sociedad civil es hacer de sus miembros ciudadanos activos, con una mayoría de edad que adecúe sus criterios civiles según la ley moral y la ley civil. Estos ciudadanos actúan según el imperativo categórico de toda sociedad que se rija por criterios civiles y morales. La naturaleza de este imperativo categórico se basa en el cumplimiento de una especie de obligación interiorizada como deber moral.

Todo hombre tiene conciencia moral y un juez interno que le observa, le amenaza y le mantiene en el respeto (respeto unido al miedo), y este poder, que

vela en él por las leyes, no es algo que él se forja arbitrariamente, sino que está incorporado en su ser (Kant, 2008, p. 30)

Esta distinción interna entre otro que le ordena, que a la vez hace parte del ser del sujeto, se constituye como otro antagonismo, otra disputa que Kant reconcilia al postular el autogobierno como aquella forma libre de obedecer. Pero esta reconciliación Kant la realiza en el nivel de los conceptos, no en el de las emociones, llamadas por Kant inclinaciones

Las inclinaciones, que Kant desprestigia son en realidad una importante pieza de lo social. En ellas se basa justamente el hábito social. La dicotomía sensibilidad vs razón o inclinación vs deber, a la que Kant se aferra, es abstracta. Lo hace ciego para determinados mecanismos de eficacia de lo social o también de lo moral. (Han, 2018, p. 89).

Pero al postular el antagonismo como pasajero, Kant elimina el papel de las pasiones por considerarlas negativas para la sociabilidad en una comunidad ilustrada. Así lo describe en su *Antropología*: “El principio de la apatía, a saber, que el sabio no debe nunca ser presa de la emoción, ni siquiera de la piedad hacia los males de su mejor amigo, es un principio moral sumamente justo y elevado de la escuela estoica; pues la emoción deja más o menos ciego” (Kant, 2004, p. 187). Tal como señala Kant en *La metafísica de las costumbres*, particularmente en la parte titulada *Doctrina de la virtud*, en que señala los deberes perfectos del hombre adoptando algunos aspectos de la visión estoica de las emociones, dicha piedad es una “benevolencia que se llama conmiseración y que no debería producirse en modo alguno entre seres humanos” (Kant, 2005, p. 275).

Este aspecto kantiano es puesto por Nussbaum en relación con la tradición del liberalismo político de Jhon Rawls. En el libro *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión* (2007), Nussbaum afirma que esta conexión se da en Rawls desde dos elementos:

La teoría de Rawls es híbrida. Por un lado, los juicios morales comunes que la teoría pretende capturar, en especial a través del diseño de la posición original, son profundamente kantianos y ponen en un lugar destacado la idea de que toda persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera la

sociedad como conjunto puede anular. Por otro lado, el compromiso de Rawls con la tradición clásica del contrato social, con su énfasis en el beneficio mutuo como meta de la cooperación social (Nussbaum, 2007, p. 119).

De esta propuesta del liberalismo político rawlsiano, Nussbaum mantiene dos aspectos, a saber: la idea del consenso entrecruzado y la cuestión sobre las teorías omnicomprensivas a la hora de estipular dicho consenso. Según Rawls, el liberalismo político responde a la siguiente pregunta: “¿Cómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales pero profundamente divididos por razonables doctrinas religiosas, filosóficas y morales?” (Rawls: 1996: 41). Para dar respuesta a esta pregunta, Rawls establece la noción de consenso entrecruzado que implica un mayor grado de consenso que un simple *modus vivendi*. Un consenso de mayor raigambre moral en torno a unas instituciones liberales básicas.

En palabras de Chantal Mouffe, tomadas de su texto *La paradoja democrática* (2000):

La creación de dicho consenso entrecruzado de doctrinas razonables, en una sociedad bien ordenada, en torno a los principios de una justicia entendida como equidad, escogidos mediante la posición original con su velo de la ignorancia, satisface el principio liberal de legitimidad que demanda un respaldo por parte de los miembros de dicha sociedad ya que son individuos libres e iguales- así como razonables y racionales- De hecho, el fin del llamado velo de la ignorancia es evitar que los miembros de una asociación política conozcan sus conceptos generales de lo bueno y en forzarles a actuar partiendo de la base de las nociones ya compartidas por las personas razonables (Mouffe, 2000, p. 39).

Como se podrá ver en el siguiente capítulo, la tesis de este liberalismo político sostenida por Nussbaum para hablar de las emociones en una sociedad liberal, con su énfasis en la moral sobre lo político, prefiere optar por las características positivas de las emociones; discriminando las dinámicas negativas de las mismas al considerarlas moralmente malas, malogradas y deficientes

Al considerar las emociones como evaluaciones eudaimonistas, he presentado un yo como constituido (al menos en parte) por sus compromisos evaluativos con áreas del mundo que están fuera de él. Ahora, al pensar de este modo las cosas, podemos advertir que hay una bifurcación en las emociones. Algunas expanden las fronteras del yo, representándolo como compuesto en parte por apegos intensos a cosas y a personas independientes. El amor y la aflicción son paradigmas de tales emociones; y, como veremos, la compasión empuja los límites del yo más lejos todavía que ciertos tipos de amor. Por otro lado, algunas emociones tienden más bien a establecer fronteras bien demarcadas en torno al yo, aislándolo de cualquier contaminación procedente de objetos externos. El asco es paradigmático de este tipo de emociones. Bien es verdad que hace juicios evaluativos sobre la importancia de objetos incontrolados para el propio florecimiento de la persona, pero tales juicios son generalmente negativos y el proyecto del asco es mantener esos objetos a raya. (Nussbaum, 2008, p. 338).

Nussbaum concibe las emociones desde una visión según la cual todas poseen un contenido intencional o percepción dirigida a un objeto, de acuerdo con un tipo de valoración y de opinión del agente que las experimenta. Estas valoraciones las realiza un agente según el criterio normativo de reflexión trazado por la autora

En los términos de las categorías propias de la filosofía contemporánea, pues, me propongo examinar la compasión de acuerdo con una forma de liberalismo político, una concepción política que trata de alcanzar un consenso entrecruzado entre muchos tipos diferentes de ciudadanos, respetando los espacios en los que cada uno puede elaborar y perseguir sus diversas concepciones del bien, siempre que sean razonables (Nussbaum, 2008, p. 445).

La opción por el criterio de razonabilidad como condición de posibilidad de todo consenso entrecruzado descansa, a juicio de la presente investigación, en un supuesto teórico de Nussbaum, según el cual las emociones, al ser parte de la razón privada de los individuos,

solo pueden ser gestadas por el Estado en asuntos políticos; desconociendo la libertad y autonomía de los agentes que conforman dicho Estado en el manejo de sus emociones.

Lo anterior, se podría entender por el uso que Nussbaum realiza de aquél espectador imparcial que A. Smith introduce en su teoría de los sentimientos morales como ese dispositivo con el que el Estado gestaría estas emociones.

Nussbaum reconoce que no todas las emociones, ni todas sus intensidades, ni todas sus direccionalidades son idóneas para ser admitidas en la racionalidad pública, y de este modo se topa con el problema de encontrar un dispositivo confiable de filtración como criterio normativo de discriminación (Modzelewski, 2017, p. 131).

Este dispositivo confiable que permitiría la “filtración” de las emociones que favorezcan la creación de un ambiente democrático de las que no, sería el “espectador juicioso” de Adam Smith; esta filtración contribuiría aún más a la prioridad moral sobre lo político de estas emociones

Pero, aunque no tengamos un dispositivo confiable de filtración, aún podríamos preguntarnos si debemos confiar en las emociones. Ahora, argumentaré que dicho dispositivo puede encontrarse en el concepto de “espectador juicioso” de Adam Smith, y que la lectura literaria (como sugiere el propio Smith) constituye un buen sucedáneo de la posición de dicho espectador. Ofrece un dispositivo de filtración de las emociones como el que Smith creía necesario para que aquéllas desempeñaran el valioso papel que debían tener para la vida pública (Nussbaum, 1995, p. 107).

Como nos lo recuerda el propio Smith en “La teoría de los sentimientos morales” sobre la forma en que operaría dicho discernimiento o “filtración”

Como carecemos de la experiencia inmediata de lo que sienten las otras personas, no podemos hacernos ninguna idea de la manera en que se ven afectadas, salvo que pensemos cómo nos sentiríamos nosotros en su misma

situación. Aunque quien esté en el potro sea nuestro propio hermano, en la medida en que nosotros no nos hallemos en su misma condición nuestros sentidos jamás nos informarán de la medida de su sufrimiento. Ellos jamás nos han llevado ni pueden llevarnos más allá de nuestra propia persona, y sería solo mediante la imaginación. (Smith, 2013, p. 50).

La anterior, sería una de las principales características de este espectador juicioso que Nussbaum retoma de Smith como dispositivo que permite filtrar las emociones para que se permitan solo aquellas que favorezcan una vida pública y democrática.

Las reacciones del espectador no son meras actitudes voluntarias de preocupación, sino emociones, y evidentemente Smith cree que el cultivo de las emociones apropiadas es importante para la vida ciudadana [...] Por otra parte, no todas las emociones son buenas guías. Para ser una buena guía, la emoción debe ante todo estar informada por una visión verdadera de lo que sucede: los datos del caso, su significación para los actores y todas las dimensiones de su sentido o importancia que puedan resultar elusivas o distorsionadas en la conciencia de los actos. Segundo, la emoción debe ser la emoción de un espectador, no de un participante. (Nussbaum, 1995, p. 109).

Esta diferencia entre espectador y participante, es el criterio que permite a Nussbaum introducir la noción de evaluación reflexiva sobre la vida emocional y su relación con la vida pública. Si este dispositivo del espectador juicioso debe ser un espectador, mas no un participante, quiere decir que el dispositivo debe ser un agente externo a los participantes. Es decir, que el filtro emocional debe poseer un criterio de reflexividad y de razonabilidad que permita decantar las emociones convenientes de las inconvenientes.

El método del espectador juicioso apunta ante todo a filtrar esas facetas de la cólera, el miedo y otras emociones que se centran en el yo. Si mi amigo sufre una injusticia me encolerizo en nombre de él, pero según Smith esa cólera carece de la intensidad vengativa que puede tener la cólera ante agravios

dirigidos contra mí mismo. Si mi amigo llora la pérdida de un ser querido, compartiré su pesar, pero no su exceso cegador y paralizante. Smith está convencido de que pensar en esta distinción nos ayuda a pensar en aquello que deberíamos aspirar a ser como ciudadanos: personas apasionadas por el bienestar de los demás, pero que no se insertan desmedidamente en el cuadro que contemplan. (Nussbaum, 1995, p. 110).

Pero ¿quién o qué instancia debería ejercer ese filtro Smithiano para diseccionar la vida emocional y permitir así las emociones que favorezcan una vida pública y censurar las que no? Nussbaum piensa en la incursión de las emociones en una vida pública pero en sociedades liberales, desde el paradigma del liberalismo político rawlsiano y esta inquietud frente a la libertad de gestionar autónomamente las emociones no es ajena a sus reflexiones

Debemos, por tanto, confiar en individuos compasivos que mantengan con vida y ante nuestra vista las nociones políticas esenciales. Los sistemas políticos son humanos, y solo son buenos si se mantienen vivos en un sentido humano.

Si producimos un bienestar social excelente, pero poblado de ciudadanos inertes, obedientes y del todo sometidos a la autoridad, esto constituirá un fracaso independientemente de lo bien que funcione dicho sistema. No se mostraría estable y tampoco podría lograr el fin de toda sociedad política, a saber, capacitar a los ciudadanos para que persigan una vida buena. (Nussbaum, 2008, p. 448).

Dicho apasionamiento por el bienestar es muy loable para tenerlo presente en política, pero desafortunadamente, la mayoría de las veces nuestros gobernantes, y nosotros mismos no ejercemos estas nobles prácticas en la vida pública; nuestra experiencia nos dice constantemente que cuesta imaginarnos en los zapatos del otro porque optamos por conservar un egoísmo narcisista que nos priva muchas veces del bienestar que proporciona ayudar a los demás.

Pero ¿cómo garantizar que estos individuos compasivos sean garantes del bienestar y de la vida buena que debe regir toda institución pública? Nussbaum ofrece unas posibles direcciones al respecto

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 [...] Del mismo modo, las instituciones enseñan concepciones definidas de los bienes elementales, de la responsabilidad y del interés adecuado por los demás, las cuales darán forma a la compasión que aprendan. (Nussbaum, 2008, p. 449).

Estas concepciones definidas de los bienes elementales no son dadas por un criterio de necesidad, sino que son construidas a partir de un criterio de contingencia donde reconozcan las vulnerabilidades, sesgos y condiciones de falibilidad propia de los seres humanos con deseos de constituir una vida en sociedad y no eliminar dichas condiciones por una especie de “velo de la ignorancia” donde dichos individuos deben ignorar sus situaciones contingentes de existencia en aras de una normatividad que garantice justicia y equidad en una sociedad debido a criterios de racionalidad y de simpatía ingenuas ante la realidad conflictiva y antagónica de las partes que conforman toda comunidad política. “Lo que parece entonces que hace falta es una concepción que responda a la venerable pregunta sobre el valor de los diferentes bienes externos: ¿Cuáles son verdaderamente importantes, y hasta qué punto?” (Nussbaum, 2008, p. 460).

Una sociedad liberal pluralista debería abstenerse de proponer una concepción totalmente comprensiva del bien que ofreciera una respuesta completa a esta pregunta. En cambio, la respuesta tendrá que venir dada por las múltiples y variadas comprensiones comprensivas del bien que los ciudadanos alberguen, concepciones tanto seculares como religiosas. (Nussbaum, 2008, p. 460b).

Estas leyes y normas sociales consideradas como buenas para dichos ciudadanos democráticos no deben ser impuestas, sino construidas a partir de las ideas que entran en

conflicto, ya que encarnan valores e ideas tan diferentes como los distintos individuos que conforman tal ciudadanía. Puesto que deben considerar las distintas concepciones de bien y de florecimiento que las partes tienen como formas de vida buenas en una sociedad.

El próximo capítulo está dedicado a examinar la relación existente entre la emocionalidad y las formas de relación política de los individuos en una sociedad civil. Como se ha visto, esta relación entre las emociones y la interacción política de los individuos no es pacífica ni armoniosa, supone un conflicto y un choque que hace parte del vacío o división que hace posible que la configuración de una comunidad política se vea como una necesidad que intente reconciliar, siempre de manera falible y contingente, un orden social. También, se revisará la posición de Martha Nussbaum frente a esta relación y cómo, con su apuesta, si bien reconoce una división entre un ellos y un nosotros; dicha separación es la razón de aquellos miedos u odios que las personas proyectan hacia los demás como fuente y causa de sus males, lo que origina los brotes de racismo, sexismo y xenofobia que Nussbaum ve con indignante mirada. Sin lugar a dudas, estas expresiones sexistas, xenófobas, machistas y racistas no contribuyen al desarrollo plural que caracteriza a una democracia, pero si se deja de lado la causa eficiente y arquimédica de dichas reacciones se seguirá con la actitud como del que mira la punta del dedo índice en lugar de mirar al objeto que se está señalando.

### 3. LA NATURALEZA AGONISTA DE LAS EMOCIONES

Martha Nussbaum se ocupa de la negatividad de las emociones en su libro *La monarquía del miedo* (2019) en que admite la insuficiencia que hasta entonces había tenido su analítica de la vida emocional; ya no resulta útil la revisión individual y aislada de las emociones, pues desconoce la naturaleza compleja e interconectada de la vida emocional.

En eso tiene usted toda la razón, y en los capítulos de este libro se abordarán precisamente esas diversas emociones y sus interconexiones, pero llevo ya muchos años trabajando sobre cada emoción más o menos por separado de las demás y he llegado a la conclusión de que mi estrategia previa no dejaba ver ciertas relaciones causales importantes en las propias emociones. En particular, me he dado cuenta (y trataré de convencerle) de que el miedo es la emoción primordial, tanto genética como causalmente, y de que es por la infección que en ellas genera el miedo por lo que las otras tres emociones que usted ha mencionado se vuelven tóxicas y amenazan la democracia. (Nussbaum, 2019, p. 32).

Con esas palabras le responde Nussbaum a un interlocutor ficticio, a quien llama Defensor del Miedo; las tres emociones mencionadas por la autora son la ira, la culpa y disgusto; entre

estas emociones, el miedo es la principal, ya que ella infecta las otras emociones y las pone en contra de toda iniciativa democrática.

Ahora bien, los monarcas se alimentan del miedo de sus súbditos. El miedo al castigo del monarca garantiza la obediencia. Y el miedo a las amenazas exteriores garantiza la servidumbre voluntaria: cuando las personas tienen miedo quieren protección y cuidado. Y, en busca de esa protección, recurren a un gobernante absoluto fuerte. En una democracia, sin embargo, debemos considerarnos unos a otros en pie de igualdad, lo cual significa que debe establecerse una confianza horizontal que conecte a los ciudadanos. [...] La confianza de la que aquí hablo es la disposición a exponerse, a permitir que nuestro propio futuro esté depositado en manos de nuestros conciudadanos. Los monarcas absolutos no necesitan ni quieren esta confianza. (Nussbaum, 2019, p. 30).

Martha Nussbaum se ocupa de las emociones desde el registro moral, eliminando su dimensión antagonista como condición de posibilidad de proyectos políticos en una sociedad democrática, dando por sentado y como necesario tan solo una opción contingente dentro del espectro político, como lo es el liberalismo político, ya que, como espero haber expuesto, Nussbaum relaciona de manera unívoca la democracia con el liberalismo, sin dar cabida legítima a otras formas de democracia. Como se ve en este caso de esa confianza horizontal se requiere una especie de exposición voluntaria hacia una ciudadanía democrática.

Pensemos en un matrimonio. En un matrimonio de corte tradicional, en el que el varón cabeza de familia era como un monarca, no se precisaba confianza alguna. Su esposa y sus hijos solo tenían que obedecer. Pero los matrimonios que las personas aspiran a tener hoy en día son más equilibrados y exigen una vulnerabilidad, una reciprocidad y una confianza auténticas por ambas partes. Y si algo mina la confianza es el miedo. Desde el momento en que yo vea a la otra persona como una amenaza para mi vida y mis metas, comenzaré a protegerme

de ella en vez de confiar en ella. Lo mismo ocurre en política. (Nussbaum, 2019, p. 30).

Esta especie de isomorfismo que Nussbaum entabla entre un matrimonio y la política, al basarlo solo desde su dimensión moral, da como resultado invisibilizar las dinámicas de poder que estas instituciones poseen en materia de conflicto y antagonismo internos.

Para analizar lo anterior, tomemos una emoción política observada por nuestra autora, a saber: el patriotismo norteamericano.

El patriotismo es una especie de dios Jano, el de las dos caras. Por un lado, mira hacia afuera, llamando a veces al yo a cumplir con obligaciones para con los otros, a atender la necesidad de hacer un sacrificio por un bien común. Pero, al mismo tiempo, y con igual obviedad, también mira hacia adentro invitando a quienes se consideran a sí mismos buenos o verdaderos estadounidenses a distinguirse de los foráneos y los subversivos, para luego excluir a esos extraños. Igual de peligroso resulta por el hecho de que sirve para definir la nación por contraposición a sus rivales y enemigos exteriores, y agita sentimientos bélicos contra ellos (Nussbaum, 2014, p. 249).

Llama la atención la comparación que realiza Nussbaum entre el patriotismo y la doble cara del dios Jano, destacando los dos lados, tanto el positivo, como el negativo de dicha emoción. Si bien es cierto que Nussbaum realiza sus análisis filosóficos sobre las emociones afirmativas como el amor o la compasión y de las negativas, como el miedo, la vergüenza, o el odio; las analiza bajo el prisma de la moral y no desde el antagonismo político.

Soy cautelosamente optimista sobre nuestro futuro, y el análisis filosófico de la esperanza sugiere ciertas estrategias para nutrir la esperanza, la fe y el amor por la humanidad, justo cuando más difícil parece creer que podamos guiarnos por esas emociones positivas ( Nussbaum, 2019, p. 39).

Esta cautela optimista sobre el análisis filosófico que realiza Nussbaum de dichas emociones positivas no tiene en cuenta la dimensión de la negatividad que antes señalábamos cuando se abordó el tema del antagonismo que tienen también las emociones políticas; esta adición del antagonismo emocional puede ser útil para ampliar el rango liberal de la teoría de las emociones políticas del proyecto Nussbauniano

Es desde este prisma moral que decide enforcar sus análisis sobre la vida emocional en la política por sus intereses teóricos enfocados en el cultivo altruista de las emociones en el ámbito público. “La nación puede conquistar los corazones y las imaginaciones de las personas debido a sus conexiones eudemónicas: Habla de un “nosotros” y de “lo nuestro” y, por consiguiente, hace posible una transición desde unas simpatías más estrechas hacia otras más extensas” (Nussbaum, 2014, p. 251).

Este análisis del “nosotros”, entendido como un todo homogéneo y armónico que permita esa transición de simpatías, contrasta con la ausencia en el planteamiento de Nussbaum de cuestionar la hegemonía del proyecto que origina la actual globalización

Los problemas que la globalización y la automatización crean a los estadounidenses de clase trabajadora son reales, profundos y, en apariencia, tienen muy difícil remedio. En vez de afrontar esas dificultades e incertidumbres, muchas personas que sienten que su nivel de vida empeora pueden optar por echar la culpa de todo ello a los “malos” de esta historia: Si “nosotros” conseguimos que “ellos” no entren (construyendo un muro) o logramos ponerlos “en su lugar” (en puestos subordinados a los “nuestros”), “nosotros” podremos recuperar nuestro orgullo y, en el caso de los hombres, nuestra masculinidad. El miedo conduce así, a estrategias agresivas de

“alterización” en vez de a un análisis mínimamente útil de la situación (Nussbaum, 2019, p. 24).

Ante esta postura de Nussbaum frente a la concepción de ese “nosotros”, vale la pena analizar la construcción hegemónica de las identidades sociales teorizadas por Laclau y retomadas por Chantal Mouffe:

Considero que una vez hemos comprendido que toda identidad es relacional y que la afirmación de una diferencia es la precondition de la existencia de cualquier identidad podemos entender por qué la política, que siempre trata con identidades colectivas, tiene que ver con la constitución de un “nosotros” que requiere como condición misma de posibilidad la demarcación de un “ellos”. Quienes se oponen dicen: “¿Por qué no vamos a crear un nosotros totalmente inclusivo”? La respuesta es que no es posible porque para tener un “nosotros”, hay que tener un “ellos”. Lo mismo podemos afirmar en contra de la idea de un consenso sin exclusión: para tener un consenso debes tener un exterior al consenso, porque un consenso que no tenga un exterior, está vacío (Mouffe & Errejón, 2016, p. 52).

Cabe destacar también que en su texto *“Sin fines de lucro”* (2010), Nussbaum anunciaba la importancia de un enfoque y cultivo humanista en la formación para afrontar la actual crisis al criticar el enfoque economicista con el que se miden el desarrollo y bienestar de los países con base en su Producto Interno Bruto (PIB), sigue con esa prioridad de lo moral sobre lo político, porque antepone a la crisis económica una crisis mayor y más grave aún:

Estamos en una crisis de proporciones gigantescas y de enorme gravedad a nivel mundial. No, no me refiero a la crisis económica global que comenzó a principios del año 2018. Al menos, en ese momento, todo el mundo sabía lo que se avecinaba y varios líderes mundiales reaccionaron de inmediato, desesperados por encontrar soluciones. En efecto, el desenlace para sus gobiernos sería arduo si no las encontraban, y a la larga, muchos de ellos fueron

reemplazados por causa de la crisis. No, en realidad me refiero a una crisis que pasa prácticamente inadvertida, como un cáncer. Me refiero a una crisis que, con el tiempo, puede ser mucho más perjudicial para el futuro de la democracia: la crisis mundial en materia de educación ( Nussbaum 2010, p.19-20).

Sin duda alguna estamos de acuerdo con Nussbaum en el énfasis que se debe tener en la educación como proyecto formativo para ayudar a remediar ese cáncer a la que se refiere nuestra autora; este proyecto de la educación de las emociones, si bien es importante, excede los alcances y pretensiones de esta investigación, enfocada más en la filosofía política, que en la propuesta pedagógica de Martha Nussbaum, cuestiones que ya han merecido la atención de otras muy interesantes investigaciones destinadas a la educación emocional en la formación y cultivación pedagógicas, trabajo desarrollado por ejemplo por Helena Modzelewski, en su trabajo titulado “Emociones, educación y democracia: Una proyección de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum” . (2017).

Siguiendo a Modzelewski, el diálogo entre filosofía y literatura es muy fructífero en materia de análisis existencial para construir una vida filosófica, así como una imagen proyectiva acerca del bien y las formas como podemos encaminar las emociones en la dirección del cultivo de una forma de vida democrática. Así lo deja claro Nussbaum en su obra *El cultivo de la humanidad* (2005) cuando nos recuerda sobre el *Filoctetes* de Sófocles que:

De esta forma, el drama en su totalidad cultiva el tipo de visión compasiva sobre la que hablan sus personajes. En la obra, este tipo de vívida imaginación impulsa una decisión política que se opone a utilizar a Filoctetes como un mero instrumento, e insta a la audiencia a creer que es un valioso resultado en lo político y en lo moral (Nussbaum, 2005, p. 119).

No considero que solo con la imaginación vívida sea suficiente para impulsar una decisión política; pues para ello, resultan necesarios otros medios, como la voluntad política de las partes y las políticas públicas fuertes. Pero sí resulta necesario en el análisis considerar la

imaginación literaria para la creación de formas posibles de racionalidad práctica, que permitan afrontar problemáticas políticas que afectan nuestra convivencia y nuestra vida.

Como la literatura desempeña un papel vital en la educación orientada a formar ciudadanos del mundo, tiene sentido preguntar de qué manera puede cumplir con esta función, y de la mejor forma posible; qué tipo de obras literarias y qué formas de enseñarlas deberían fomentar nuestras instituciones académicas para promover una visión informada y receptiva del otro, de quien es diferente a uno (Nussbaum, 2005, p. 121).

Es por esta razón que Nussbaum acompaña toda su analítica de la vida emocional en los asuntos políticos con la literatura. Ofrece una estructura narrativa desde la cual nosotros, como espectadores, gracias a nuestra capacidad imaginativa podemos cultivar emociones de empatía hacia otros en asuntos sociales que vemos ejemplificados en las obras literarias.

La literatura está asociada a las emociones. Los lectores de novelas, los espectadores de obras dramáticas, encuentran en estas un camino hacia el temor, la congoja, la piedad, la cólera, la alegría, el deleite, incluso el amor apasionado. Las emociones no solo constituyen respuestas probables ante el contenido de muchas obras literarias, sino que son inherentes a su misma estructura, como maneras en que las formas literarias solicitan atención. Platón, describiendo la “antigua querrela” entre los poetas y los filósofos, lo vio con claridad: los poetas épicos y trágicos cautivan al público presentando héroes que no son autosuficientes, y que por lo tanto sufren profundamente cuando los ataca la calamidad. Formando vínculos de compasión e identificación, inducen al lector o espectador a experimentar piedad y miedo por el trance del héroe, y también miedo por sí mismos, en la medida en que ven que sus posibilidades son similares a las del héroe ( Nussbaum, 1995, p. 85-86).

Es imposible concebir la transición de simpatías dentro de un “nosotros” cerrado porque una emoción como la simpatía también posee características conflictivas y antagónicas que hacen imposible aquella unificación a la que alude Nussbaum ya que ella debería reconocer que dentro de la universalidad existen particularidades que se caracterizan no por identidades, sino por identificaciones que chocan entre sí para obtener ese reconocimiento que se pretende universal. Pero, pareciera que Nussbaum no incorpora esta característica antagónica dentro de sus análisis sobre la vida emocional, solo reconoce la existencia de emociones negativas y positivas y la pertinencia democrática de estas sobre aquellas.

Es de interés hacer notar la visión que esta autora tiene de la idea de nación como algo positivo y cuyas connotaciones son eudaimónicas, puesto que, al realizar dicho ejercicio, nuestra autora prefiere descartar el aspecto tensional de un significante como “la nación” y lo que despierta en la emoción política conocida como patriotismo porque es moralmente mala, ya que agita sentimientos bélicos.

El alcance extenso de la simpatía, referido por Nussbaum como el rasgo principal de todos los seres humanos independientemente de su comunidad local, es moralmente atractivo; pero tiene algunas aristas que vale la pena problematizar para los efectos de la presente investigación.

A la mayoría de nosotros se nos educa en la creencia de que todos los seres humanos tienen el mismo valor. Al menos esto es lo que nos dicen las grandes religiones del mundo y la mayor parte de las filosofías laicas. Pero las emociones no lo creen así. Nos afligimos por las personas que conocemos, no por aquellas que desconocemos (Nussbaum, 2013, p. 14).

Para Nussbaum, pese a su reconocimiento de las particularidades de la vida emocional, adquiere mayor importancia el estatuto moral de las dinámicas políticas en torno a la cohesión simpática de la sociedad civil, que la politización de tales características emocionales; en palabras de la autora: “[t]enemos que ir más allá de los significados que comprendemos, pues de otro modo, nuestra vida moral quedaría desprovista de aliciente” (Nussbaum, 2013, p. 15).

Es necesario aclarar que la vida moral aludida por nuestra filósofa posee un horizonte de sentido dado por su apuesta teórica, resultante de una especie de eclecticismo teórico entre la filosofía moral kantiana y la filosofía moral propia del estoicismo.

Si queremos que nuestra vida con los demás contemple estas pasiones profundas (luchar por la justicia allí donde impera la injusticia, prestar ayuda en un mundo en el que habitan muchas personas sin ningún recurso), haríamos bien en empezar, cuando menos, con las profundas emociones hacia la familia, la ciudad y el país. Pero nuestro compromiso no debe detenerse en estos apegos locales (Nussbaum, 2013, p. 15).

Como Nussbaum lo menciona: “Cuando el genocidio en Ruanda estaba en pleno apogeo, nuestro propio sentido de autosuficiencia e invulnerabilidad nos impidió imaginarnos a los ruandeses como personas que podrían ser nosotros” (Nussbaum, 2013, p. 15). Al apelar al posesivo de la primera persona en plural, Nussbaum se presenta como autocrítica porque es una norteamericana que reconoce los límites morales de su nación “Lamentablemente, los estadounidenses somos propensos a esta estrechez emocional. Todas las personas lo son, pero el poder y la extensión geográfica de Estados Unidos han contribuido desde hace mucho tiempo a estas raíces especialmente aislacionistas” (Nussbaum, 2013, p. 15).

La actitud de Nussbaum al otorgar importancia a su condición existencial y local es consistente con su apuesta de realizar la reflexión teórica a partir de la experiencia personal como condición de posibilidad de una reflexión filosófica.

¿Cómo afrontaremos los estadounidenses el hecho de que es harto improbable que el alto nivel de vida del que disfrutamos se pueda universalizar, teniendo en cuenta los actuales costes del control de la contaminación y la situación actual de las naciones en vías de desarrollo, sin causar un problema ecológico? Si, como creo deberíamos hacer, adoptamos la moral kantiana con todas sus consecuencias, es preciso que eduquemos a nuestros hijos para que se preocupen por ello. De otro modo, no hacemos sino educar una nación de hipócritas morales que hablan en el lenguaje del universalismo pero cuyo universo, por el contrario, tiene un alcance restringido e interesado (Nussbaum, 2013, p. 32).

Las consecuencias de adoptar la moralidad kantiana para hablar de cosmopolitismo giran en torno a la idea del universalismo, como nuestra autora lo alcanza a señalar. Este cosmopolitismo habla del mundo como aquella gran nación o patria que desconoce las diferencias particulares.

Cuando Diógenes el cínico respondió “soy ciudadano del mundo” quiso decir, aparentemente, que se negaba a ser definido por sus orígenes locales y su pertenencia grupal, unos elementos que resultaban centrales para la imagen de sí mismo que tenía el hombre griego tradicional. En vez de ello, Diógenes se definió a partir de unas aspiraciones y preocupaciones de carácter más universal ( Nussbaum, 2013, p. 25).

Frente a esta idea del cosmopolitismo como universal, podría citarse a manera de ejemplo, al filósofo esloveno Slavoj Žižek cuando maneja el concepto de goce de la teoría lacaniana para entender un poco mejor la atracción de ese fenómeno. Cabe aclarar, que esa idea expuesta de Nussbaum no es errada porque Žižek expone otra definición; es equívoca porque excluye otras formas de concebir la universalidad que rebasan el cosmopolitismo kantiano, puesto que maneja una concepción totalizante y cerrada de universal

El elemento que mantiene unida a una determinada comunidad no puede ser reducido al punto de la identificación simbólica: El eslabón que mantiene unidos a sus miembros implica siempre una relación compartida hacia una cosa, hacia el goce encarnado. Esta relación respecto a la cosa estructurada mediante las fantasías es lo que está en juego cuando hablamos de la amenaza a nuestro “estilo de vida” planteada por “otro” (Žižek, 1993, p. 201).

Aquellos matices, alteraciones y antagonismos de las emociones tienen que ver con la dimensión afectiva de apego que despierta la naturaleza conflictual de una emoción como el patriotismo. Al respecto, Žižek añade: “El nacionalismo presenta entonces un terreno privilegiado para la erupción del goce en el campo social. La causa nacional finalmente no es otra cosa que la manera en la cual los sujetos de una comunidad étnica dada organizan su goce a través de mitos nacionales” (Žižek, 1993, p. 202).

Estas identificaciones colectivas operan siempre mediante una división antagónica y conflictual. Dicha división antagónica es ignorada por Nussbaum cuando hace alusión al “nosotros” como unidad compacta y cerrada, en lugar de entenderla como un conjunto heterogéneo y contingente, mas no unitario y necesario. Como lo argumenta en su texto *“La tradición cosmopolita”* (2019) cuando alude a la actitud del cosmopolita Diógenes

Un varón griego rechaza la invitación a definirse por su estirpe, su ciudad, su clase social o su condición de hombre libre o incluso su género. Insiste en definirse atendiendo a una característica que comparte con todos los demás seres humanos, hombres y mujeres, griegos y no griegos, esclavos y libres. Y al caracterizarse a sí mismo, no ya como habitante del mundo, sino incluso como ciudadano de este, Diógenes da a entender también, que es posible una política – o una aproximación moral a la política- centrada en la humanidad que compartimos más que en las marcas de origen local, el estatus, la clase y el género que nos dividen. Es un primer paso en el camino que nos conduce hasta la sonora idea kantiana del “reino de los fines”, una comunidad virtual de aspiración moral que une a todos los seres racionales ( Nussbaum, 2019, p. 11)

Frente a esta idea del nosotros unitario ( Esos reinos de los fines kantianos), que postula la teoría liberal que Nussbaum defiende, que consiste en un ideal racional que abstrae todas las diferencias particulares y concretas de raza, género y clase en aras de una universalidad que engloba y totaliza las diferencias, podemos encontrar una crítica que podría ayudar a argumentar en favor de la naturaleza conflictual y heterogénea que conlleva el choque de libertades individuales dentro de una asociación política. Esta visión es diferente al postulado liberal sobre la ausencia de conflicto a través de la dimensión racional de un consenso de no agresión.

La crítica de Carl Schmitt a la democracia liberal consiste en afirmar que la condición de posibilidad de una identidad política es una diferencia antagónica entre amigo y enemigo. El pensador alemán postula que dicha identidad, expresada en un “nosotros”, solo puede existir si hay otro diferenciador, un “ellos”. A esta diferencia Schmitt le asignará el nombre de lo

político, entendido como el lugar donde se gesta el antagonismo, la rivalidad entre amigo y enemigo.

En el terreno político no se enfrentan de forma abstracta las personas como tales, sino como personas con intereses políticos y políticamente determinadas, es decir como ciudadanos, ya sea en calidad de gobernantes o de gobernados, de aliados o de adversarios políticos –se enfrentan, por lo tanto, en cualquier caso, divididas en categorías políticas. (Schmitt, 1998, p. 16).

Esta condición de conflicto para definir todo campo simbólico está constituida por un conjunto de relaciones de poder que operan desde un nivel micro, desde la dimensión de la afectividad caracterizada por el componente psicológico de los miembros de una asociación política. Tal dimensión afectiva, al ser el cemento social que ayuda a cohesionar una comunidad, está inmersa también en estas interacciones de micro-poder, de jerarquización y de subordinación.

Los sentimientos no sólo se ligan con reglas (en contextos normativos) y con expresiones (en contextos expresivos), sino también con sanciones (en contextos políticos). Aquí podemos explorar la relación entre poder y sanción, por un lado, y el objeto del sentimiento y la expresión, por otro lado. En tanto que los primeros dos niveles se relacionan con sentimientos y con pensamientos conscientes (el yo sensible y cognitivo), este tercer nivel se vincula con sentimientos que suelen ser inconscientes (Hochschild, 2008, p. 125).

Esta vinculación entre emoción y poder no es del interés de Nussbaum debido a su enfoque filosófico, pero sin duda resulta un tema de interés a esta investigación debido a esas relaciones contingentes y reales que conllevan las relaciones de poder concretas que acontecen en toda comunidad política a propósito de los sentimientos, que suelen ser inconscientes, está ausente en las reflexiones de nuestra autora en torno a las emociones políticas. Si bien es cierto que dedica gran parte de sus análisis a la relación entre miedo y política, no dedica suficiente atención a las características del poder a un nivel micro-físico,

nivel desde donde se pueden entender un poco mejor las relaciones asimétricas de poder que entraña el mundo emocional en relación con la política.

La filósofa norteamericana ve en la emoción un factor social y político igualador, ya que presupone que la emoción está desvinculada del poder y de su componente psíquico. Esta relación es la que exploraremos en el siguiente apartado.

### **3.1. Emociones y poder**

Martha Nussbaum no se interesa ya que da por supuesto el vínculo existente entre las emociones y la dimensión libidinal del poder sin cuestionar dicho vínculo. Ella parte del supuesto según el cual las emociones, por ser reconocidas solo desde su aspecto racional, son un factor igualador social y político dentro de una sociedad liberal. También, desde su visión del poder como monopolio y no como capacidad, presenta esa relación en términos estructurales y macro físicos; desconociendo las fuerzas micro físicas y capilares del poder de las emociones. Los análisis que realiza Nussbaum del miedo y su relación con la política ponen énfasis en el monopolio que tienen personajes públicos como Trump o Bush para manipular y persuadir a su auditorio; y a esta manipulación y persuasión Nussbaum la sigue catalogando desde la moralidad como algo “malo” o “peligroso”.

Es por esa razón, que acude a figuras como Martin Luther King o Gandhi para mostrar esa relación de poder, pero ya no para el mal sino para el bien, siguiendo en el mismo registro de la moralidad.

Si las personas interesadas en la paliación de la pobreza, la justicia para las minorías, la libertad política y religiosa, la democracia y la justicia global evitan los símbolos y la retórica porque temen que toda invocación de la emoción y la imaginación sea inherentemente peligrosa e irracional, otras personas con propósitos menos agradables monopolizarán esas fuerzas en detrimento de la democracia y de las personas mismas (Nussbaum, 2014, p. 309).

Pero en lo que respecta a los componentes accidentales de esas características valorativas existen matices. Uno de estos matices es la relación entre emoción y poder. La relación de la vida emocional con el poder opera en el plano que va más allá del sensible y del cognoscitivo, opera en el plano de lo afectivo. “Cuanto más poderoso sea el poder, con más sigilo opera. Cuando tiene que hacer expresamente hincapié en sí mismo, ya está debilitado” (Han, 2016, p. 12).

El poder que está en relación con la vida emocional, entonces, es más sigiloso; funciona en una forma distinta. La forma coercitiva y física de entender el poder es reduccionista, ya omite aspectos sutiles propios de la complejidad del poder. Tal complejidad consiste en seducir a las demás partes en su disposición no solo física, sino también anímica, a la aceptación voluntaria; sin necesidad de la coerción. “Es un signo de poder superior cuando el súbdito quiere expresamente, por sí mismo, lo que quiere el soberano, cuando el súbdito obedece a la voluntad del soberano como si fuera la suya propia, o incluso la anticipa” (Han, 2016, p. 13).

Esta especie de servidumbre voluntaria, lograda a través de la persuasión afectiva y emocional, en el marco más pequeño del poder, escapa al análisis de Nussbaum. La pensadora norteamericana solo valora como buenas y necesarias las emociones que contribuyan a la consolidación de una sociedad liberal, como lo sugieren sus referencias a figuras públicas como Mahatma Gandhi, Martin Luther King y Rabindranath Tagore. Lo anterior, no significa que ignore las dimensiones negativas de emociones primarias como el miedo o el odio; solo que no las considera como buenas para la consolidación de su proyecto liberal.

Nussbaum reflexiona bajo un sesgo de reduccionismo político y antropológico, que proviene de una concepción liberal de la naturaleza humana y de su interacción en una comunidad política.

Todas las sociedades, pues, tienen que pensar en sentimientos como la compasión ante la pérdida, la indignación ante la injusticia o la limitación de la envidia o el asco en aras de una simpatía inclusiva. Ceder el terreno de la conformación de las emociones a las fuerzas anti-liberales otorga a estas una

enorme ventaja en el ánimo de las personas y conlleva el riesgo de que esas mismas personas juzguen insulsos y aburridos los valores liberales (Nussbaum, 2014, p. 15).

La simpatía inclusiva a la que hace alusión Nussbaum en el fragmento anterior, sigue manteniendo el esquema de totalidad que el sistema liberal quiere imponer en sus visiones de realidad política y social. No existe una inclusión total sin que existan ciertos grados de exclusión, no existe un nosotros total y cerrado sin la alusión a un ellos. Lo político entendido como un antagonismo entre un amigo y un enemigo define el marco de lo posible en materia política.

La presente investigación no desconoce este momento agonista que Nussbaum postula dentro de una sociedad liberal, lo que está poniendo en crítica es la ausencia de ese antagonismo previo que es la condición de posibilidad de esa rivalidad antes señalada. Lo anterior, sería un ejemplo de lo que, por ejemplo, la autora Chantal Mouffe en su texto “Agonística” (2014) denomina como un agonismo sin antagonismo

Esto no significa, por supuesto, que esta relación sea necesariamente antagónica. De hecho, muchas relaciones nosotros /ellos son meramente una cuestión de reconocer las diferencias. Pero significa que siempre existe la posibilidad de que esta relación nosotros / ellos, se convierta una relación de “amigo / enemigo”. Esto ocurre cuando los otros, que hasta el momento eran considerados como diferentes comienzan a ser percibidos como cuestionando *nuestra* identidad y como una amenaza a *nuestra* existencia. A partir de ese momento, como lo señaló Carl Schmitt, toda forma de relación nosotros / ellos – ya sea religiosa, étnica o económica – se convierte en el *locus* de un antagonismo ( Mouffe, 2014, p. 24 – 25).

El antagonismo, consistente en una negatividad como condición de posibilidad de todo orden político, es desconocido por Nussbaum. Su pensamiento se inserta en el parecido de familia del liberalismo político de Rawls en la tradición liberal que concibe una justicia y una igualdad como totalidades cerradas para un nosotros enmarcado en criterios racionales y razonables.

Las emociones que tienen por objeto la nación y los objetivos de esta suelen ser muy útiles para conseguir que las personas piensen con mayor amplitud de miras y modifiquen sus lealtades comprometiéndose con un bien común más general (Nussbaum, 2014, p. 16).

Sin embargo, en la realidad, para modificar sus lealtades y para pensar con mayor amplitud de miras, las personas necesitan móviles que van más allá, o mejor más acá, de los delineados por el pensamiento liberal que Nussbaum sigue del liberalismo político de Rawls con rasgos kantianos, como por ejemplo, la tesis según la cual las personas en una sociedad no deberían considerarse como medios, sino como fines. Esta visión liberal gira en torno a la capacidad razonable y racional que tienen los individuos libres de trascender el ámbito privado hacia el ámbito público del bien común. Pero esta transición de lo privado a lo público no se da de una manera tan racional. Nussbaum deja claro su proyecto liberal, en su libro “*Las fronteras de la justicia*” (2007), dedicado a la memoria de Rawls como intento de ampliar y reformular en algunas ideas este proyecto del liberalismo político.

Los lectores comprobarán que tomo varias ideas centrales de John Rawls para articular mi propia versión del enfoque de las capacidades, como ya hice en *Las mujeres y el desarrollo humano: La idea del liberalismo político* ( Una forma del liberalismo no basada en principios metafísicos o religiosos capaces de crear división) y la idea de consenso entrecruzado (La idea de que personas con diferentes concepciones metafísicas y religiosas pueden aceptar dicha concepción política en lo fundamental) Rawls insistió siempre, y cada vez hacia el final de su vida, en que el *liberalismo político* no tenía que ver únicamente con su concepción de la justicia, sino más bien con una familia de concepciones liberales entre las cuales la suya era solo una más. Espero que se vea que mi enfoque de las capacidades es otro miembro de esta familia, y, por lo tanto, que mi propuesta de incorporarla a la concepción rawlsiana pretende desarrollar, no desplazar, el proyecto más general de Rawls ( Nussbaum, 2007, p. 25-26)

Entre estos parecidos de familia del liberalismo, Nussbaum se auto identifica dentro de uno más de dichas familias del liberalismo desde su enfoque de las capacidades, pero sin renunciar al proyecto rawlsiano del liberalismo político. Como se ha visto, es este liberalismo político que toma como tesis central la concepción individual de los seres humanos como agentes racionales. Pero, como bien lo señala Juan Carlos Monedero en su texto *El gobierno de las palabras*

La posición emancipatoria ante la crisis de la civilización no puede ser meramente racional. También reclama su contenido emocional, la política institucional no entiende que hay demandas que solo pueden ser satisfechas de otra manera. ¿Puede ganarse con la razón a quién está pidiendo corazón? [...] El filósofo B. Spinoza supo expresar su acertada idea de lo que ocurre: una emoción que acarrea consecuencias negativas sólo puede ser contrarrestada por otra emoción más fuerte (Monedero, 2009, p. 55).

Es verdad que Nussbaum ve cómo las demandas emocionales solicitan más corazón (expresado en emociones tales como el amor, la compasión y la simpatía), pero no deja de sorprender cómo ella insiste en la naturaleza racional de su marco teórico rawlsiano.

Aquellas fuerzas que nos acechan – el mal radical que Nussbaum retoma de Kant- no pueden mantenerse bajo el control de la razón liberal, que dicta un consenso racional entre las partes de una sociedad. Dichas fuerzas no siguen la lógica formal de la razón, son fuerzas que obedecen a unas lógicas de naturaleza no monotónica ni formal, pues responden a parámetros afectivos no racionales de naturaleza contingente e informal. Expresan su poder como micro-poder que apela a elementos pequeños de interacción; o, para usar una metáfora química, pasan de unos mecanismos molares a unos mecanismos moleculares en los que se ejerce dicho psico-poder.

Las emociones no son estables. Una emoción como la ira cambia de dirección frente al objeto que la causa. Por ejemplo, cuando el objeto que nos causa ira es “desviado” hacia otro u otros, sean estos individuos u objetos, por una especie de vacío de poder. “La ira está bien fundada cuando todo su contenido cognitivo es correcto, excepto por la idea de venganza: es correcta la información que tiene la persona en torno a quién hizo qué a quién, a qué es

injusto y también sobre la magnitud del daño que se cometió injustamente” (Nussbaum, 2018, p. 154).

Los agentes pueden tener buenas razones para experimentar ira por frustración o por injusticia a nivel íntimo o a nivel social. Lo anterior, también dependerá del contexto en que se experimenta dicha emoción y de las personas a las que va dirigida. Por ejemplo, las injusticias sociales que despiertan las malas políticas de gobernantes que no saben manejar el bien público, despiertan ira y descontento en los miembros de la comunidad; pero no siempre este descontento va dirigido hacia el gobernante, sino hacia otras personas o instancias que no necesariamente afectan al gobernante que origina tal frustración.

Por esta razón es más factible que dicha emoción caiga en personas cuyo poder es menor al nuestro, siendo poco probable que caiga en personas más poderosas que nosotros. Lo anterior ocurre ya que estas emociones primarias, como el enojo o la ira, se encaminan por vías que ofrecen una menor capacidad de resistencia.

Nussbaum aboga por un cultivo político de las emociones positivas en contra de las negativas como la ira, la vergüenza y el odio públicos. En su libro *El ocultamiento de lo humano: Repugnancia, vergüenza y ley* (2006), la autora discute contra el paradigma del derecho sustentado en una ley sin emoción. Este paradigma es confrontado con una idea de la tradición filosófica basada en la concepción de la vulnerabilidad de los seres humanos como su condición natural, una vulnerabilidad que “está estrechamente relacionada con la idea de emoción. Las emociones son respuestas a estas áreas de vulnerabilidad” (Nussbaum, 2006, p. 19).

El análisis de las emociones realizado por Nussbaum desde el marco liberal, le impide visualizar las relaciones moleculares que se establecen entre las emociones y el psicopoder. Una de las razones de este impedimento es la aplicación de la teoría de Rousseau sobre la condición natural de los seres humanos hacia una socialización armónica como condición común a toda la humanidad.

Rousseau sostuvo que para que una sociedad buena permanezca estable y motive a llevar a cabo proyectos que impliquen algún tipo de sacrificio, necesita una

profesión de fe puramente civil entendida como un conjunto de sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano. En torno a este credo público, el Estado crearía una serie de ceremonias y rituales que generarían vínculos fuertes de un amor cívico ligado a obligaciones para otros ciudadanos y para el país en su conjunto (Nussbaum, 2014, p. 18).

En palabras de Rousseau:

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Sea que una inclinación natural haya llevado a los hombres a unirse en una sociedad, sean que hayan sido forzados a ello por sus necesidades mutuas, lo cierto es que de este comercio han nacido sus virtudes y sus vicios y en cierto modo, todo su ser moral. (Rousseau, 1998, p. 155).

Los vínculos fuertes señalados por Nussbaum no se agotan en aquello que ella, retomando a Rousseau, llama amor cívico; caracterizado por una extensión pública de emociones como la compasión y la simpatía. Estos vínculos fuertes no se caracterizan por su poder de fuerza molar y coercitiva, sino por su fuerza molecular y persuasiva que despierta emociones por medio de la seducción. Esto no ocurre por medio de la sujeción coercitiva, tal como cree Nussbaum al insistir en que sea el poder del Estado el que obligue por medio de rituales y ceremonias públicas a cultivar emociones políticas.

El Estado no debe ser ajeno a los individuos que conforman la sociedad civil, debería ser una construcción colectiva y voluntaria entre las individualidades que conforman la asociación civil.

Para Rawls el Estado debería ser neutral y político, no metafísico frente a todas las concepciones omnicomprehensivas de los individuos. Pero Nussbaum y Rawls no tienen en cuenta que esa concepción racionalista del liberalismo es ya sesgada de antemano. Tal concepción es una construcción contingente producto de intereses particulares y accidentales, que siempre están en disputa a la hora de postularse como el relato triunfador.

Lo anterior, es abordado por la autora desde el otro aspecto señalado por Rawls en su liberalismo político, a saber, el criterio de razonabilidad. Recordemos que para Rawls el criterio de razonabilidad sirve como complemento al criterio de racionalidad de los ciudadanos libres en una asociación liberal, que excluye a aquellos ciudadanos no racionales por considerarlos un obstáculo contra dicha estructura básica.

Según Rawls, estos criterios forman parte necesaria de la naturaleza humana de individuos autónomos que deciden libremente permanecer en una asociación política para establecer un consenso entrecruzado. Para ello se parte de una posición original, a través de un equilibrio reflexivo, para que las partes acepten el consenso que garantiza una noción de justicia entendida como imparcialidad. Es así como estas partes cooperan para el funcionamiento de dicha estructura básica.

La teoría de las emociones políticas de John Rawls no es mecanicista: como la mía, se basa en la imaginación y en el relato de un objeto (político). Él también reconoció el obstáculo que una emoción altruista estrecha representaba para el interés de unas personas por las otras en general. Su solución adoptó la forma de una detallada teoría sobre cómo el amor familiar puede extenderse con el tiempo hasta convertirse en un amor asociativo de alcance más amplio, y cómo este amor puede hacerse extensivo a su vez a los principios políticos que conforman una nación (Nussbaum, 2014, p. 266-267).

En la cita anterior, se puede ver el mismo esquema dual del liberalismo, esa separación entre el ámbito privado y el ámbito público. También es evidente la reducción de las emociones a aquellas positivas y afirmativas como el amor, desconociendo las relaciones de poder que operan en una dimensión molecular entre emociones y afecciones de carácter psicológico y libidinal. Este desconocimiento por parte de Rawls y de Nussbaum responde a ese reduccionismo antropológico señalado en páginas anteriores. Como en el caso de Rousseau, dicho reduccionismo antropológico considera la naturaleza humana como buena.

El primer lugar en el que se manifiesta ese hecho es en la familia: los hijos reconocen el amor y el interés de sus padres por ellos y, como consecuencia, aprenden a amar a sus progenitores. Posteriormente, siempre y cuando el sistema

de asociaciones sociales en el que estén situadas sea justo y sea públicamente reconocido por todos como justo, las personas desarrollan lazos de sentimiento amistoso de acuerdo con los ideales correspondientes con su posición y función (Nussbaum, 2014, p. 267).

Nuevamente se mantienen los dos tipos de relación humana para el liberalismo: el ámbito privado de la familia y el ámbito público de las asociaciones políticas. Pero en este ejemplo, Rawls postula una actitud algo diferente, a saber, una especie de isomorfismo entre el amor privado de los padres a hijos y viceversa, por un lado; y la relación entre ciudadanos en asociación pública, por el otro.

Posteriormente, siempre y cuando el sistema de asociaciones sociales en el que estén situadas sea “justo y sea públicamente reconocido por todos como justo”, las personas desarrollan “lazos de sentimiento amistoso y confianza hacia otros miembros de la asociación cuando estos cumplen de forma obviamente intencionada con sus deberes y obligaciones y viven de acuerdo con los ideales correspondientes con su posición y función” (Rawls, 1971, p. 490-491).

Esta idea resulta, por demás, problemática porque no somos ni buenos ni malos por naturaleza; las conductas sociales llamadas buenas o malas dependen de las circunstancias que determinen el comportamiento en sociedad y los intereses que se tenga para promover o no vínculos comunitarios.

Si por el contrario, la lógica de la educación de padres a hijos funciona igual a la lógica de gobernadores y gobernados, y siendo conscientes del valor de la formalización de las teorías del contrato social, el amor y los valores que los padres profesaron a varios personajes de la política colombiana y los cientos de casos de corrupción de las altas cortes colombianas transmitirían valores de responsabilidad, de confianza y de respeto por lo público; no como ahora lo conocemos, transmitiendo malos ejemplos de irrespeto y de irresponsabilidad en los casos de corrupción ya conocidos por la opinión pública.

Por lo anterior, el próximo problema que será tratado está en relación con aspectos de naturaleza psicológica, ya no centrados en el individuo –tesis central del liberalismo que apropia Nussbaum- sino, la multitud. Es decir, la colectividad que es componente central de todo orden social.

### **3.2 Sobre la psicología de la multitud**

Como vimos en la sección primera del capítulo dos, el concepto de multitud y su relación con el comportamiento político de los seres humanos fueron analizados por Baruch Spinoza para explicar la potencia de los afectos.

Para analizar las repercusiones que la imitación de los afectos tienen en el terreno de lo político, resulta pertinente el estudio que de Ernesto Laclau en su texto *La razón populista* (2005) sobre la psicología de las masas y la forma como han sido objeto de reflexión teórica hasta adoptar la categoría explicativa de pueblo, el centro y la razón de ser de todo populismo.

Una de las razones por las cuales el populismo ha sido visto con recelo y mezquindad es la acusación de irracionalidad y exceso de retórica, que obnubila la razón y hace innecesaria toda argumentación lógica.

El populismo no sólo ha sido degradado también ha sido denigrado. Su rechazo ha formado parte de una construcción discursiva de cierta normalidad, de un universo político ascético del cual debía excluirse su peligrosa lógica. Pero, desde este punto de vista, las estrategias básicas de la ofensiva anti-populista se inscriben en otro gran debate más amplio. Me refiero a la discusión general sobre la psicología de las masas (Laclau, 2005, p. 35).

En el cuarto capítulo expondremos la discusión en torno al populismo y su relación política con la democracia. Para los propósitos de la presente sección, nos centraremos en el debate señalado por Laclau en torno a la psicología de las masas, pues constituye un elemento

importante para nuestra investigación sobre los efectos de las emociones en la conducta y la agencia de los miembros de una comunidad política.

El análisis del fenómeno conocido como la masa ha tenido varias interpretaciones que parten de la idea según la cual los seres humanos, cuando se reúnen en tumultos desorganizados, fomentan la irracionalidad colectiva. Este supuesto inicia con la segmentación entre racionalidad e irracionalidad, así como con la división entre el individuo y la colectividad. Según esta división, cuando el individuo comienza a integrar grandes colectividades, automáticamente pierde sus atributos individuales y se somete a la masa irracional. Pero, ¿por qué ocurre esto? ¿cómo explicar esta especie de mutación del individuo en la colectividad?

Ernesto Laclau, en *La razón populista* (2005), ofrece una explicación desde la psicología de las masas para dar una explicación de la noción de populismo. Según este autor, mediante la psicología de las masas podemos rastrear una evolución desde la forma de masa hasta la forma de pueblo, propia del populismo, pasando por conceptos como grupo, multitud y público. “Las multitudes eran presentadas por los teóricos de masas anteriores como tendientes a la disolución de las diferenciaciones propias de la organización racional de la sociedad y a la absorción del individuo por una masa indiferenciada” (Laclau, 2005, p. 68).

Esta división teórica era anterior a los análisis del fenómeno de las masas, hecho por Freud. Laclau toma como referentes los resultados de los teóricos Gabriel Tarde y Gustave Le Bon sobre el devenir de los conceptos de individuo, masa, multitud, grupo y público.

Le Bon percibió a la multitud como una parte inevitable de la comunidad y concibió una especie de catecismo manipulativo para mantenerla dentro de sus límites. Para Tarde, el momento de equivalencia de la homogeneización se hallaba en lo que él denominó “la imitación”, es decir, en las prácticas repetitivas que generalmente siguen a los momentos de creación o invención (Laclau, 2005, p. 86).

Esta especie de catecismo manipulativo consistía principalmente en tres recursos retóricos: 1) la repetición 2) la afirmación 3) el contagio. Tales recursos operan desde la división entre

individuo y masa, pues se supone que el individuo pierde sus facultades racionales y de buen juicio al contagiarse de la pasión de la masa.

La afirmación pura y simple, libre de todo razonamiento y de toda prueba, es uno de los medios más seguros de introducir una idea en la mente de las masas. Cuando más concisa es una afirmación cuanto más carente de toda apariencia de prueba y demostración, mayor es su influencia. En cuanto a la repetición, su poder se debe al hecho de que la afirmación repetida se fija, en el largo plazo en aquellas regiones profundas de nuestro yo inconsciente en las cuales se forjan las motivaciones de nuestras acciones. Finalmente, el contagio consiste en que las ideas, sentimientos, emociones y creencias poseen en las masas un poder contagioso [...] En el caso de los seres humanos reunidos en una multitud todas las emociones se contagian rápidamente (Laclau, 2005, p. 41).

Estos mecanismos retóricos pueden tener diversas formas de expresión y de divulgación debido al alcance de los medios actuales de comunicación. La divulgación y la expresión en el plano discursivo se plantean desde dos niveles: el nivel de las palabras y el nivel de las imágenes, correspondientes tanto a los discursos orales como escritos. Según lo anterior, ¿qué se puede decir de la diferencia entre el significado de un término y las imágenes relacionadas?

Para que haya una correspondencia uno a uno entre significante y significado, el lenguaje debería tener la estructura de una nomenclatura [...] El lenguaje se organiza en torno a dos polos, el paradigmático (al cual Saussure denominó asociativo) y el sintagmático; esto quiere decir que las tendencias asociativas subvierten la posibilidad de un significado puramente denotativo (Laclau, 2005, p. 41).

La anterior distinción es importante para nuestra discusión porque el lenguaje como instrumento de comunicación por medios, orales o escritos, implica una semántica; es decir, la dimensión de los significados con sus significantes.

Es importante para nuestro propósito destacar el hecho de que este proceso asociativo no opera sólo en el nivel gramatical, sino también en el semántico. En realidad, ambos niveles se cruzan constantemente entre sí y conducen a asociaciones que pueden avanzar en diversas direcciones. Éste es el proceso que explora el psicoanálisis (Laclau, 2005, p. 42).

Estas asociaciones son analizadas desde la psicología de las masas a partir de tres conceptos principales: 1) imitación 2) sugestión y 3) identificación. A partir de estos conceptos se perfilan el análisis y la comprensión del fenómeno de masas, consistente en la movilización, la participación y la agencia de los sujetos colectivos desde su dimensión afectiva o pulsional. Esta relación la ilustra Laclau, a manera de ejemplo, como la relación entre el publicista y su público.

La influencia que ejerce el publicista sobre su público, aunque es menos intensa que la que ejerce el líder en un momento determinado sobre su multitud, en el largo plazo es más profunda y persistente. Da expresión y cristaliza en imágenes un estado difuso de los sentimientos que no había encontrado antes ninguna forma de representación discursiva (Laclau, 2005, p. 66).

Resultan fundamentales para los análisis de la psicología de las masas en el ámbito político las nociones de intensidad, profundidad, persistencia; ya que refieren la gradación que posee la dimensión afectiva de los individuos cuando experimentan fenómenos como la imitación, la sugestión y la identificación.

En primer lugar, la imitación hace referencia a la habilidad que se posea de reproducir en una colectividad diversos aspectos que ayuden a la cohesión y la movilización social, que consiste en subordinar los momentos racionales y creativos a otros más bajos y no creativos. “Los aspectos cognitivos de las creencias, por ejemplo, ocupan un rol secundario respecto de los afectivos, y la posibilidad real de la imitación depende de la acentuación de las funciones mentales más bajas a expensas de las más elevadas” (Laclau, 2005, p. 61).

Estos rasgos señalados por Laclau corresponden a las dos figuras que caracterizan el aspecto movilizador de las masas: la figura de un líder y la multitud. Las creencias necesitan ser

movilizadas y transferidas a la multitud mediante los afectos que ayudan a persuadir mejor. “El mecanismo de la imitación tiende a crear relaciones equivalenciales a través del espectro social total; lo que explica la imitación es una predisposición humana que debe ser entendida en términos de sugestibilidad” (2005, p. 62).

A partir de este análisis desde la psicología de las masas, cabe destacar la naturaleza de la sugestión como la condición de ser persuadido. Es la capacidad de persuasión lo que va a distinguir la composición de la retórica como un elemento constitutivo de toda lógica política, a la hora de desarrollar la capacidad discursiva y social para lograr fines. Al igual que el populismo, este elemento constitutivo es indispensable para lograr efectos políticos de impacto democrático. Todo movimiento social y todo partido político que quiera un impacto efectivo en una democracia debe apelar a un conjunto de mecanismos retóricos que le ayuden a alcanzar niveles de persuasión aceptables para actualizar en la población contenidos potenciales a nivel político.

Desde un punto de vista intransigente, el relato que hemos presentado es el de los sucesivos esfuerzos para hacer compatibles las lógicas sociales homogeneizantes (o equivalenciales de) con el funcionamiento real de un cuerpo social viable. La dualidad homogeneización / diferenciación se mantuvo, pero adoptó menos el carácter de un dualismo. Primero hubo un desdibujamiento de la distinción entre lo normal y lo patológico, y, paralelo a ello, una transferencia al grupo de muchas funciones que previamente habían sido concebidas como pertenecientes al individuo de manera exclusiva (Laclau, 2005, p. 86).

La importancia que tiene esta evolución de la psicología de las masas radica en hacer explícito cuál es el “cemento”, que hace las veces de elemento unificador y de cohesión fundamental para la acción en común. Este giro es notado por Laclau en los análisis de Freud sobre la naturaleza de dicho lazo social.

Freud afirma que la psicología social de sus predecesores había estado más interesada en describir los cambios que experimenta el individuo al pasar a formar parte de una multitud que en la naturaleza del lazo social. [...] Éste sería

un vínculo libidinal y como tal, estaría relacionado con todo lo referido al “amor”. (Laclau, 2005, p. 76).

El diálogo que Laclau establece con este descubrimiento freudiano tiene que ver con la naturaleza del lazo social, que ayuda a cohesionar las distintas individualidades en un todo homogéneo. Se trata de las demandas que realizan las colectividades entendidas como “pueblo”.

Esto requiere que estudiemos el tipo de lazo emocional que se establece entre los miembros de un grupo, y ello implica considerar más detenidamente el fenómeno del enamoramiento. Los lazos emocionales que unen al grupo son, obviamente, pulsiones de amor que se han desviado de su objetivo original y que siguen, de acuerdo con Freud, un modelo muy preciso: el de las identificaciones (Laclau, 2005, p. 85).

Pero estas identificaciones o demandas entre los miembros de un grupo, responden a móviles que van más allá de sentimientos de amor, porque indican dinámicas más complejas que la imitación mecánica por persuasión. Si analizamos solo las capacidades persuasivas y las habilidades que tiene un solo individuo para movilizar a los agentes, entonces no podríamos explicar las razones por las cuales los agentes optan por realizar acciones en común. En los términos de Laclau, nos quedaríamos describiendo meras diferencias singulares; mas no abordaríamos la lógica equivalencial que representan dichas diferencias en el momento de trabajar en conjunto hacia una agenda común. “Es como el proceso de condensación en los sueños: una imagen no expresa su propia particularidad, sino una pluralidad de corrientes muy disímiles del pensamiento inconsciente que encuentran su expresión en esa única imagen” (2005, p. 126).

Este símil con los sueños ayuda a aclarar el comportamiento que experimentan los individuos a la hora de converger en una agenda común. Es decir, la forma en que logran reconciliar sus diferencias, sin eliminarlas, hacia un objetivo común. “Las demandas surgen, aisladas al comienzo, en diferentes puntos del tejido social, y la transición hacia una subjetividad popular consiste en el establecimiento de un vínculo equivalencial entre ellas” (Laclau, 2005, p. 113).

Este vínculo equivalencial apela a los afectos para lograr una equivalencia exitosa hacia el objetivo o la agenda común que los distintos agentes sociales se han querido trazar como meta política. Dicha meta es la unión entre diferentes demandas que distintos sectores de la sociedad civil realizan ante la vulneración de derechos por parte del Estado.

La identidad popular se vuelve cada vez más plena desde un punto de vista extensivo, ya que representa una cadena siempre mayor de demandas, pero se vuelve intensivamente más pobre, porque debe despojarse de contenidos particulares a fin de abarcar demandas sociales que son totalmente heterogéneas entre sí (Laclau, 2005, p. 125).

La resonancia política que logran los distintos agentes sociales hacia una agenda común opera, desde un nivel psíquico, a través de lo que Spinoza llamara imitación de los afectos, o a través de una identificación emocional que apela a desplazamientos retóricos para su funcionalidad. Es así como los ámbitos de la nominación y el afecto son mutuamente dependientes.

Existe un desplazamiento retórico siempre que un término literal es sustituido por otro figurativo. En la retórica clásica, un término figurativo que no puede ser sustituido por otro literal se denominó catacrexis. Como veremos más adelante, la construcción del pueblo es, por esta razón, esencialmente catacrética. El afecto no es algo que exista por sí solo, independiente del lenguaje, sino que sólo se constituye a través de una cadena de significación (Laclau, 2005, p. 143).

Laclau apunta a una dimensión contemplada en la retórica; dicha dimensión radica en la habilidad que tiene el orador para persuadir a su público. El orador necesita de una especie de investidura para que los significantes y los significados que use puedan ser recibidos exitosamente por su auditorio. Dicha investidura es el afecto, entendido en términos de goce desde la teoría psicoanalítica.

El objeto de la investidura puede ser contingente, pero ciertamente no es indiferente, no puede ser cambiado a voluntad. Con esto logramos una explicación completa de lo que significa investidura radical: el hacer de un

objeto la encarnación de una plenitud mítica. El afecto (es decir, el goce) constituye la esencia misma de la investidura (Laclau, 2005, p. 148).

Esta dimensión afectiva, que se encarna desde el psicoanálisis a través de la figura del goce, representa aquella adhesión profunda que comparten los agentes a la hora de coordinar sus agendas hacia objetivos –demandas- comunes. Lo anterior ayuda a demostrar que no podemos descartar rápidamente los aspectos emocionales de estas acciones políticas en nombre de una racionalidad aséptica.

Como se podrá ver en el próximo capítulo, nuestra capacidad racional depende de nuestra capacidad emocional a la hora de enfrentar y solucionar problemas vitales, entre los cuales se encuentran, innegablemente, los problemas de naturaleza política. Soluciones y problemas que involucran a los integrantes de una colectividad política en torno a la noción de multitud y a la noción de pueblo; lo cual dependerá de los objetivos comunes y de las intenciones políticas de sus integrantes.

#### **4. AGENCIA EMOCIONAL EN LA DEMOCRACIA**

A continuación, se esbozarán los alcances y límites de la propuesta teórica de Martha Nussbaum sobre la dimensión emocional a partir de una aproximación a la noción de populismo que realiza el autor argentino Ernesto Laclau, particularmente desde su obra titulada *La razón populista* (2005).

Lo anterior, servirá como insumo para complementar la apuesta teórica que, desde el primer capítulo, se elaboró en torno a la noción de agente expuesta por Nussbaum para postular el concepto de agencia emocional como hipótesis de lectura frente al problema de la acción política colectiva en la democracia.

#### **4.1. ¿Multitud o pueblo?**

Como veíamos en el capítulo primero, al exponer el liberalismo político que Nussbaum toma de Rawls, resulta problemática su postura sobre la constitución de la sociedad y los agentes que la conforman. En las comunidades lingüísticas y políticas, no es tan cierto que todos los miembros sean solo agentes racionales y que sea solo su razón la que los mueve políticamente. La sociedad no es una totalidad reconciliada racionalmente, lo que permitiría armonizar y erradicar los conflictos sociales gracias a un consenso avalado por todos los miembros mediante argumentos y razones universales, desprovistos de todo tipo de intereses particulares. No es una sociedad cerrada necesariamente, ya que se construye a través de procesos contingentes y discursos, así como por movimientos que se disputan el control.

El argumento que he desarrollado es que, en este punto, existe la posibilidad de que una diferencia, sin dejar de ser *particular*, asuma la representación de una totalidad inconmensurable. [...] Esta operación por la que una particularidad asume una significación universal es lo que denominamos *hegemonía*. [...] Si la sociedad estuviera unificada por un contenido óptico determinado –determinación en última instancia por la economía, el espíritu del pueblo, la coherencia sistémica, etcétera–, la totalidad podría ser directamente representada en un nivel estrictamente conceptual. Como este no es el caso, una totalización hegemónica requiere una investidura radical –es decir, no determinable a priori– y esto implica involucrarse en juegos de significación muy diferentes de la aprehensión conceptual pura (Laclau, 2005, p. 95).

Estos juegos de significación a los que Laclau alude para nombrar esta totalidad hegemónica que llamará “pueblo”, consisten en representaciones de naturaleza contingente que escapan a la representación conceptual de una razón universal, un epifenómeno o una falsa

conciencia. Estas representaciones contingentes son de carácter simbólico ya que se inscriben en desplazamientos retóricos propios del lenguaje.

La terminología tradicional –que ha sido traducida al lenguaje común– ya aclara esta diferencia: el pueblo puede ser concebido como *populus* –el cuerpo de todos los ciudadanos–, o como *plebs* –los menos privilegiados– [...] A fin de concebir al “pueblo” del populismo necesitamos algo más: necesitamos una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo –es decir, una parcialidad que quiere funcionar como la totalidad de la comunidad (Laclau, 2005, p. 108).

Estos juegos de significación en torno a la noción de pueblo responden mejor a las dinámicas equívocas, fluctuantes e indeterminadas que caracterizan a los agentes sociales en la coordinación colectiva de sus agendas comunes. Dichas agendas comunes no dependen de una deducción lógica racional; sino de una abducción razonable, producto de las voluntades populares de los agentes que se reúnen en torno a lo común.

Una discusión sobre la cuestión de si una sociedad justa será provista por un orden fascista o socialista no procede como una deducción lógica a partir de un concepto de “justicia” aceptado por ambas partes, sino mediante una investidura radical cuyos pasos discursivos no son conexiones lógico-conceptuales, sino atributivo-performativas (Laclau, 2005, p. 126).

Habría que realizar aquí una aclaración en torno a la filosofía del lenguaje y la distinción que Laclau hace entre el aspecto lógico-conceptual y el aspecto atributivo-performativo. Aquello que Laclau denomina lógico-conceptual pertenece al ámbito de la lógica formal, caracterizada por argumentos monotónicos; y lo que denomina atributivo-performativo, al ámbito de la lógica informal, caracterizada por argumentos no monotónicos.

Razonamiento monotónico: Posee características de la lógica deductiva, no es de naturaleza práctica. Este razonamiento no modifica un argumento, sino que solo lo refuerza: No importa cuántas nuevas premisas se agreguen a un argumento, éste permanecerá válido. El razonamiento no-monotónico: es un razonamiento práctico, donde todo nuevo conocimiento o nuevas premisas que

se agreguen a un argumento, no solo lo refuerzan, sino que lo pueden modificar brindando así nueva información (Walton, 1992, p. 22).

Ahora bien, retomando la discusión sobre la importancia de la elección por parte de Laclau de la categoría “pueblo” y no la de “multitud”, podríamos establecer lo que se entiende por aquellos juegos de significación o aquellos desplazamientos retóricos antes referidos. Esto puede entenderse por la dupla de significantes que encarna el pueblo del populismo, a saber, *populus* y *plebs*, la totalidad y la particularidad que quiere asumir el lugar vacío del pueblo. Esta dupla representa simbólicamente los dos movimientos que caracterizarían, de una forma institucionalizada, a la multitud descrita por Spinoza cuando habla sobre la *potentia* y la *potestas* como dimensiones de todos los afectos a la hora de producir un movimiento en la multitud.

Este juego de significación que realiza Spinoza entre *potentia* y *potestas* resulta interesante porque remite al núcleo central del populismo y su concepto de pueblo. Según Laclau, el concepto de pueblo, bajo las nociones de *populus* y *plebs* representa la tensión contingente entre significante (pueblo) y sus significados (*populus* y *plebs*) que están en la representación simbólica en el campo popular, propio de toda acción política, a partir de un vacío constitutivo, de un significante vacío.

Por lo tanto, ¿qué forma toma la representación del “vacío”? Hemos sostenido que la totalización del campo popular –la cristalización discursiva del momento de plenitud/ vacío– solo puede tener lugar si un contenido parcial adopta la representación de una universalidad que es inconmensurable con él (Laclau, 2005, p. 137).

Esta tensión entre significante y significado, entre un referente particular y su función universal, siempre está dada en el campo simbólico de la realidad a través de una representación simbólica.

Sin embargo, cuando hablamos de “significantes vacíos” queremos decir algo enteramente diferente: que existe un punto, dentro del sistema de significación, que permanece vacío dentro del sistema de significación, que es constitutivamente irrepresentable; que, en ese sentido permanece vacío, pero es

un vacío que puede ser significado porque es un vacío *dentro* de la significación. (Es como en el caso del análisis que hace Paul de Man del cero de Pascal: el “cero” es la ausencia de número, pero al otorgar un nombre a esa ausencia estoy transformando el “cero” en un uno (Laclau, 2005, p. 136 - 137).

Este juego que consiste en un particular que encarna simbólicamente un universal es el mismo que opera en los discursos que representan simbólicamente una idea universal, encarnada en un elemento que es particular, y así, pretenden garantizar una mediación, una acción en la realidad; como lo veremos en el próximo apartado, una agencia. Esta agencia será de naturaleza afectiva.

Esta articulación entre universalidad y particularidad que es constitutivamente inherente a la construcción de un “pueblo”, no es algo que solo tiene lugar en el nivel de las palabras y las imágenes: también se sedimenta en prácticas e instituciones [...] Solo en Gramsci la articulación de ambas instancias, se vuelve posible: existe para él una particularidad –*una plebs*– que reivindica el constituir hegemónicamente un *populus*, mientras que el *populus* (la universalidad abstracta) solo puede existir encarnado en una *plebs*. Al llegar a este punto nos acercamos al “pueblo” del populismo (Laclau, 2005, p. 137-138).

El mecanismo hegemónico que opera en el populismo ilustra cómo funciona la articulación del pueblo en este discurso. Cabe aclarar que el populismo no es un tipo de orden político, sino que es la lógica con la que todo sistema político funciona, puesto que lo popular está en juego a la hora de convocar movimientos y acciones políticas independientemente de la ideología.

El «pueblo» del populismo, como categoría política, es la que mejor representa la dimensión popular de toda acción democrática y política.

Sin embargo, lo que podemos agregar ahora es que la unidad del conjunto equivalencial, de la voluntad colectiva irreductiblemente nueva en la cual cristalizan las equivalencias particulares, depende enteramente de la productividad social del nombre. Esa productividad deriva, exclusivamente, de la operación del nombre como significante puro, es decir, no expresando ninguna

unidad conceptual que la precede (como sería el caso si hubiéramos adoptado una perspectiva descriptivista) (Laclau, 2005, p. 139 - 140).

Lo que se ejemplifica aquí, al establecer el significante “pueblo” como significante puro, es decir, vacío de contenido alguno determinado de antemano; ayuda a ilustrar el carácter abierto y contingente de toda unidad popular a la hora de articular sus demandas y “agenciarlas” en un todo hegemónico que sirva para la construcción de agendas comunes para la construcción democrática de la política.

En otras palabras: si los nombres del pueblo constituyen su propio objeto –es decir, dan unidad a un conjunto heterogéneo–, el movimiento inverso también opera: nunca pueden controlar completamente cuáles son las demandas que encarnan y representan. Las identidades populares son siempre los sitios de tensión entre estos dos movimientos opuestos y del precario equilibrio que logran establecer entre ellos (Laclau, 2005, p. 140).

El precario equilibrio que Laclau refiere no responde a una especie de “falsa conciencia” del orden social del que hacen parte dichas demandas populares, sino que responde a su propia naturaleza equívoca y contingente. Como se ha visto a lo largo de la presente investigación, posee una naturaleza que excede el campo de la representación puramente conceptual y avanza hacia el campo de la performatividad y el de la retórica. Lo anterior no significa que estemos ante una “irrupción de la irracionalidad”; sino que contemplamos una racionalidad ampliada que comprende las múltiples posibilidades del ser social y político propias de la imaginación y la creatividad humanas.

Lo anterior, se puede visualizar en un ejemplo que Laclau propone cuando explica la configuración de los sindicatos en zonas donde existe injusticia y marginalidad sociales. Estos sindicatos operan como aquellos significantes vacíos en que las distintas demandas de los habitantes de esas zonas, donde existe injusticia y marginalidad, pueden tener una equivalencia entre sí a la hora de reclamar sus distintas demandas.

Una relación de desplazamiento entre términos, problemas, actores, etc. es lo que se denomina, en retórica, una metonimia. Supongamos ahora que esta conexión entre luchas antirracistas y sindicales continúa por un cierto periodo de

tiempo: en ese caso, la gente va a comenzar a sentir que existe un vínculo natural entre los dos tipos de lucha. Así, la relación de *contigüidad* va a comenzar a convertirse en una de *analogía*, la *metonimia*, en una *metáfora* (Laclau, 2005, p. 141).

Este proceso discursivo y retórico contempla tres etapas que Laclau describe así:

Primero, a pesar del particularismo diferencial de los dos tipos de luchas y demandas, se está creando entre ellas cierta homogeneidad equivalencial. Segundo, la naturaleza de los sindicatos se modifica en este proceso: dejan de ser la pura expresión de intereses sectoriales precisos y se vuelven en mayor medida –si se desarrolla una variedad de articulaciones equivalenciales– el punto nodal en la constitución de un “pueblo” (utilizando la distinción gramsciana: pasan a ser de una clase “corporativa” a ser una “hegemónica”). Tercero, la palabra “sindicato” se convierte en el nombre de una *singularidad*, en el sentido en que la hemos definido antes: ya no designa el nombre de una universalidad *abstracta*, cuya “esencia” se repetiría, bajo variaciones accidentales, en todos los contextos históricos, y se convierte en el nombre de un agente social concreto, cuya única esencia es la articulación específica de elementos heterogéneos que, mediante ese nombre, cristaliza en una voluntad colectiva unificada (Laclau, 2005, p. 141).

Estos pasos ayudan a aclarar la forma en que se constituye una voluntad popular, una agenda común, propia de toda articulación contingente entre las distintas agendas de los agentes sociales que conforman una comunidad. “Como resultado, ese sentido no puede ser entendido conceptualmente, si por «conceptual» entendemos un significado que eliminaría totalmente la opacidad del proceso de significación. Esto nos muestra nuevamente que los mecanismos retóricos [...] constituyen la anatomía del mundo social” (Laclau, 2005, p. 141).

Los desplazamientos retóricos en mención necesitan para su funcionamiento una especie de “condición de posibilidad” para poder funcionar; dicha condición de posibilidad no es dada *a-priori*, sino que es producto de una razón contingente *a-posteriori*. Esta condición de posibilidad es el afecto; que hace las veces de “cemento social”, que ayuda a que los agentes “sientan” como necesarios aquellos vínculos que les permiten construir sus agendas

y agenciar sus emociones a en el momento de realizar acciones políticas. Esta agencia se da debido a significantes simbólicos que ayudan a tejer esas adhesiones profundas que auxilian la movilización colectiva en el nivel popular.

No existe ninguna plenitud social alcanzable excepto a través de la hegemonía; y la hegemonía no es otra cosa que la investidura, en un objeto parcial, de una plenitud que siempre nos va a evadir porque es puramente mítica [...] [N]o hay populismo posible sin una investidura efectiva en un objeto parcial. Si la sociedad lograra alcanzar un orden institucional de tal naturaleza que todas las demandas pudieran satisfacerse dentro de sus propios mecanismos inmanentes, no habría populismo, pero, por razones obvias, tampoco habría política. La necesidad de constituir un “pueblo” (una *plebs* que reivindica ser un *populus*) solo surge cuando esa plenitud no es alcanzada y objetos parciales dentro de la sociedad (objetivos, figuras, símbolos) son investidos de tal manera que se convierten en los nombres de su ausencia (Laclau, 2005, p. 148-149).

El “pueblo” no es una totalidad cerrada de carácter universal; sino un constructo elaborado a partir de particularidades que se unen entre sí desde sus demandas comunes. Los miembros de una comunidad política se consolidan a partir de objetos parciales que son mediaciones o representaciones simbólicas que les permiten materializar y unificar dichas demandas heterogéneas.

Esta unión no es de naturaleza aditiva sino de naturaleza equivalencial. La equivalencia de estas particularidades o demandas se da por aquellos desplazamientos retóricos, antes mencionados, a partir de rasgos que dichas demandas poseen en común.

En términos psicoanalíticos: mientras el deseo no encuentra satisfacción y vive solo mediante su reproducción a través de una sucesión de objetos, la pulsión puede hallar satisfacción, pero esto solo se logra mediante la “sublimación” del objeto, elevándolo a la dignidad de la Cosa. Vamos a traducir esto al lenguaje político: Una determinada demanda, que tal vez al comienzo era solo una más entre muchas, adquiere en un cierto momento una centralidad inesperada y se vuelve el nombre de algo que la excede [...] (Laclau, 2005, p. 153).

Esta centralidad de la demanda que gana la hegemonía en la disputa no se da directamente, ya que todo campo social se constituye a partir de un campo simbólico, de una representación simbólica, que sirve de mediación.

Las emociones, entonces, también pueden cumplir una función de mediaciones porque cimientan la formación de una colectividad que contribuya en la puesta en común de un proyecto que luche por una voz dentro del concierto de las luchas hegemónicas y contra-hegemónicas de la política.

A partir de esto podemos deducir que el lenguaje de un discurso populista –ya sea de izquierda o de derecha– siempre va a ser impreciso y fluctuante: no por alguna falla cognitiva, sino porque intenta operar performativamente dentro de una realidad social que es en gran medida heterogénea y fluctuante (Laclau, 2005, p. 151).

Esta dimensión performativa del lenguaje, subrayada por Laclau para legitimar el discurso populista desde lo afectivo, resulta útil para mirar críticamente el lenguaje esencialista que nos ha dejado una versión dominante de la modernidad europea.

Es probable que no se trate de renunciar a los conceptos y problemas de la modernidad, sino apreciarlos desde una perspectiva diferente. Si la representación que nos hacemos de nuestra actualidad se ha vuelto irrespirable, quizá se deba a nuestra incapacidad para liberar las imágenes del pasado y convertirlas en un modo de interpretación de nuestro presente (Cadahia, 2017, p. 108).

El pueblo, como constructo, responde a una realidad antiesencialista y performativa, propia de la realidad contingente de la política y de su constitución social en el campo de lo político.

Desde este enfoque se puede entender la razón por la cual la retórica es un elemento importante para analizar lo político a partir de las acciones democráticas de los agentes sociales. En el ámbito retórico, las emociones hacen las veces de “mediaciones” entre los agentes y sus acciones concretas en la realidad. Lo anterior, se puede ver en una lógica que comparte toda ideología política que apele al “pueblo”; dicha lógica social es el populismo.

[...] a esta altura debería estar claro que por “populismo” no entendemos un *tipo* de movimiento –identificable con una base específica o con una determinada orientación ideológica– sino una *lógica política*– [...] ¿qué entendemos por “lógica política”? [...] entendemos las lógicas sociales como involucrando un sistema enrarecido de enunciaciones, es decir, un sistema de reglas que trazan un horizonte dentro del cual algunos objetos son representables mientras que otros están excluidos. [...] No obstante, la lógica política tiene algo específico que es importante destacar. Mientras que las lógicas sociales se fundan en el seguimiento de reglas, las lógicas políticas están relacionadas con la institución de lo social (Laclau, 2005, p. 150).

Para Laclau, lo político es la condición de posibilidad de lo social, como horizonte político de su constitución. Las relaciones sociales se constituyen en el lenguaje y en la propiedad de la significación “Toda relación social es una relación de significación. El campo de la significación y el campo de la sociedad pasan a ser términos equivalentes” (Laclau, 2002, p. 71).

Si las relaciones sociales se constituyen en el terreno de la significación, significa que están vinculadas con la lógica del lenguaje; dicha lógica se puede expresar a partir de la distinción entre la denotación y la connotación, o la distinción entre significado y significante. Una palabra puede significar varias cosas según el contexto de enunciación en el que se está desarrollando; esta significación va adquirir diferentes matices según el marco de referencia o de interpretación que tenga. Estos marcos de referencia para Laclau vienen a ser los denominados Discursos. En estos discursos es donde se juega el control o la hegemonía entre demandas heterogéneas con connotaciones distintas que se pueden ir relacionando a partir de lo que el autor argentino denominaría la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia.

Este punto es crucial: la heterogeneidad no significa diferencialidad. No puede existir un sistema de unidad a priori precisamente porque las demandas insatisfechas son la expresión de una dislocación sistémica. Esto implica dos consecuencias que ya hemos analizado: (a) el momento de unidad de los sujetos populares se da en el nivel nominal y no en el nivel conceptual [...] (b) precisamente porque ese nombre no está conceptualmente (sectorialmente)

fundamentado, los límites entre las demandas que va abarcar y aquellas que va excluir se van a desdibujar y van a dar lugar a un cuestionamiento permanente (Laclau, 2005, p. 151).

## **4.2. El populismo emocional**

Como se expuso en la segunda sección del primer capítulo, la agencia posee dos dimensiones: la animación y la afectividad. Tales dimensiones resultan importantes para analizar el populismo porque la dimensión afectiva y sus mediaciones emocionales son las que ayudan a movilizar los afectos del pueblo a la hora de elaborar planes o agendas en común a nivel político; “«el pueblo» no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales” (Laclau, 2005, p. 97).

Esta relación real consiste en una interacción agentiva entre los intereses de los agentes y la realidad política que quieren cambiar. Aquello que sirve de mediación entre la realidad sobre la que se quiere intervenir y los intereses de dichos agentes son, como hemos visto, las emociones.

La teoría de Laclau tiene el gran mérito de haber señalado que la dimensión definitoria del populismo no está en su contenido ideológico sino en la forma de ejercer la política. También es acertada la idea de que el populismo se vale de la retórica y de la vaguedad del discurso para constituir a las identidades populares dentro de la sociedad. Quizá el aporte más sustantivo del autor al estudio del populismo sea su explicación acerca de las condiciones que le dan origen. Estas son la emergencia de un conjunto de demandas que, por una incapacidad del sistema institucional vigente, se transforman en “demandas populares”. Estas “demandas populares” establecen lazos entre sí y se constituyen en el significativo vacío llamado el “pueblo”. Para ganar cohesión, el pueblo, debe efectuar una exclusión y definir a su enemigo (Arriola, 2014, p. 103).

Las acciones y movilizaciones populares que conforman el pueblo del populismo son el resultado de una unión entre las diversas agencias de aquellos individuos que conforman el pueblo. Esta unión de demandas surge en un terreno de lucha entre diversas opciones que se

disputan la hegemonía universal del terreno político, en donde dichas demandas cobran realidad y sentido.

Si la diferenciación institucional es demasiado dominante, la homogeneización equivalencial que requieren las identidades populares como precondition de su constitución se vuelve imposible. Si prevalece la heterogeneidad social [...] no hay, para empezar, ninguna posibilidad de establecer una cadena equivalencial [...] Una equivalencia que fuera total dejaría de ser equivalencia para convertirse en una mera identidad: ya no habría una cadena sino una masa homogénea. Ésta es la única situación contemplada por los primeros psicólogos de masas, a la cual asimilaron erróneamente todas las formas de movilización popular (Laclau, 2005, p. 249).

Los diferentes agentes que hacen parte de una comunidad determinada, para poder convertirse en pueblo, deben coordinar sus agendas particulares para que logren equivalencias y puedan alcanzar una agenda común en la consolidación de sus demandas. Pero, ¿cómo lograr una equivalencia entre las demandas particulares? ¿cómo hacen estas demandas particulares para no desaparecer en la unificación? Consideramos que en este punto del análisis ya puede responderse a estas cuestiones.

En primer lugar, hay que tener en cuenta el “lazo” afectivo que ayuda a la cohesión de los integrantes de una sociedad. Este lazo constituye la dimensión agentiva denominada afectividad. Tal afectividad es la condición para que pueda emerger una agencia emocional.

La afectividad impregna todas las experiencias de nuestras vidas, desde las más concretas como el dolor y las emociones llamadas básicas (ira, miedo, alegría, tristeza, felicidad y asco) hasta las más abstractas (como aquella sensación positiva de plenitud y satisfacción que se tiene cuando se comprende algo complejo o se soluciona un problema difícil) pasando por las llamadas emociones sociales como la vergüenza y el orgullo (Niño, 2015, p. 54).

La afectividad, entonces, al impregnar todas nuestras experiencias y acciones, constituye la base de toda interacción política. Esta base afectiva sirve para que puedan surgir las agencias colectivas a partir de las agencias individuales de los agentes sociales que constituyen el pueblo.

El campo afectivo no debería concebirse solo como parte del ámbito privado, como pretende el liberalismo kantiano; sino que es un campo antagónico de lucha en que se disputa el control hegemónico de la agenda que será común como resultado de la lucha.

La operación hegemónica basa su funcionamiento, como ya se ha visto, en una lógica performativa e informal propia de la retórica. Esto puede ser ilustrado a partir de un ejemplo dado por el mismo Laclau:

(1) Existe en el mercado mundial una expansión de la demanda que hace subir los precios del trigo (2) de este modo, los productores del trigo del país X tienen un incentivo para incrementar la producción; (3) como resultado, comienzan a ocupar nuevas tierras y para ello deben expropiar comunidades campesinas tradicionales; (4) por lo tanto, los campesinos no tienen otra alternativa que resistir esta expropiación, etcétera. Existe una clara interrupción en la explicación: los primeros tres puntos se siguen naturalmente uno del otro como parte de una secuencia objetiva; pero el cuarto es de una naturaleza completamente diferente: es un llamado a nuestro “sentido común” o a nuestro conocimiento de la “naturaleza humana” a añadir un eslabón en la secuencia que la explicación objetiva es incapaz de hacer. Tenemos un discurso que de hecho incorpora ese *eslabón*, pero esa incorporación no tiene lugar a través de la aprehensión conceptual (Laclau, 2005, p. 111).

En el ejemplo anterior, Laclau presenta un silogismo que resulta ser de una naturaleza no deductiva, ya que de las premisas no se sigue necesariamente la conclusión que se ofrece. Esta es la razón por la cual el autor hace la aclaración sobre la incapacidad de una explicación objetiva de aprehensión conceptual. Laclau no considera en su argumentación que en la retórica también existen las aprehensiones conceptuales, lo que cambia es el grado y la intención analítica a la hora de abordar los argumentos.

Si la unidad de los actores sociales fuera el resultado de un vínculo lógico que subsumiría todas sus posiciones subjetivas bajo una categoría conceptual unificada, la “nominación” sólo implicaría la elección de un rótulo arbitrario para un objeto cuya unidad estaría asegurada por medios diferentes, puramente apriorísticos. (Laclau, 2005, p. 281).

A partir del ejemplo expuesto, la conclusión dada en el silogismo sobre la resistencia de los campesinos a la expropiación, no es una conclusión necesaria, ya que no se sigue de las premisas anteriormente expuestas. Tal conclusión, que Laclau denomina como eslabón, es el resultado de un razonamiento de otro grado; dicho grado responde a lo que en lógica se ha denominado lógica informal.

Tal vez podría argumentarse que esto ocurre solo porque hemos identificado la objetividad con aquello que es conceptualmente aprehensible en un todo coherente, mientras que otras nociones de un terreno objetivo unificado –por ejemplo, las distinciones semiológicas– no están expuestas al mismo tipo de crítica. Las diferencias de Saussure, por ejemplo, no presuponen conexiones lógicas entre ellas. [...] No estamos cuestionando la universalidad del terreno *lógico*, sino de la objetividad como tal. Las diferencias saussureanas aún presuponen un espacio continuo dentro del cual son constituidas como tales (Laclau, 2005, p. 112).

Estas distinciones semiológicas referidas por Laclau corresponden a las de significado y de significante. En este sentido, el autor hablará de “significantes vacíos o flotantes” pero no de significados. Este abandono de los significados responde a que Laclau pasa por alto que las demandas o agencias son originadas y responden a individuos o agentes que “*significan*”, es decir, otorgan significado a dichas demandas o agencias

Es usual que en nuestro uso cotidiano de las palabras, imágenes, objetos, etc. Preguntemos por su significado. Por ejemplo, “¿qué significa la palabra *nefario*?” Y luego vamos a un diccionario y vemos las palabras que “definen” la palabra “nefario” y así obtenemos “su significado”. Sin embargo, es importante llamar la atención sobre el hecho de que las palabras, imágenes, objetos por sí mismos no “significan” – y más aún, no pueden significar nada - porque significar es una actividad que solo pueden llevar a cabo los agentes” (Niño, 2015, p. 165).

Entonces, si los agentes son los únicos que pueden realizar la acción de significar; esto es, de otorgarle significado a las acciones que realizan, son capaces de estructurar relaciones sociales desde el ámbito discursivo en el cual se constituyen las interacciones políticas que

ayudan a configurar un sentido. “Toda relación social es una relación de significación. El campo de significación y el campo de la sociedad pasan a ser términos equivalentes” (Laclau, 2002, p. 71). La sociedad se produce en el ámbito de lo discursivo a partir de una lógica política llamada populismo.

Este conjunto, como hemos visto, presupone una asimetría esencial entre la comunidad como un todo (*el populus*) y “los de abajo” (*la plebs*). También hemos explicado las razones por las cuales esta *plebs* es siempre una parcialidad que, sin embargo, se identifica a sí misma como la comunidad como un todo. Es en esta contaminación entre la universalidad del *populus* y la parcialidad de la *plebs* donde descansa la peculiaridad del “pueblo” como un actor histórico. La lógica de su construcción es lo que hemos denominado “razón populista”. (Laclau, 2005, p. 278).

La asimetría esencial de la que nos habla Laclau entre la parte que se quiere presentar como el todo consiste en una relación asimétrica entre significado y significante. El significante “pueblo” se presenta como carente de significado dado *a-priori*, ya que dicho significado dependerá de lo que los agentes con sus demandas *quieran significar* al apelar al “pueblo” como base de su agenda común.

[L]a relación *populus/plebs* se convierte en el lugar de una tensión inerradicable en la que cada término absorbe y, al mismo tiempo, expulsa al otro. Esta tensión *sine die* es lo que asegura el carácter político de la sociedad, la pluralidad de encarnaciones del *populus* que no conducen a ninguna reconciliación final (es decir, yuxtaposición) de los dos polos. Es por eso que no existe parcialidad que no muestre en su interior las huellas de lo universal (Laclau, 2005, p. 279).

En este sentido, la operación de significación del *populus* no conduce a ninguna reconciliación final porque dicho proceso siempre será abierto, nunca cerrado. La apertura de este proceso de significación radica en la pluralidad de demandas que se requiere para lograr una agenda común y la equivalencia de sus significados. Dicha equivalencia se da

gracias a las mediaciones emocionales propias de la dimensión afectiva de la agencia. Los procesos de significación política, se dan en el ámbito de lo discursivo.

Laclau propone, pues, pensar lo social como el terreno de las prácticas discursivas sedimentadas. Lo político, en cambio, se define como el momento de la institución de lo social y, asimismo, como el momento de la reactivación de la naturaleza contingente de cada institución. Al apuntar a la naturaleza contingente de lo social, lo político interviene y deja claro que lo social no puede sustentarse en un fundamento estable (Marchat, 2009, p. 185).

Lo anterior quiere decir que lo social no es preexistente al complejo discursivo; sino que se constituye a través de él. “Una acción es lo que es sólo a través de sus diferencias con otras acciones posibles y con otros elementos significativos – palabras o acciones-” (Laclau, 2005, p. 92). Es necesario aclarar que la referencia al discurso no se limita únicamente a las áreas del habla o de la escritura, sino constituye un complejo de elementos relacionados entre sí cuya característica principal es la significación y la acción.

Entre ese complejo de elementos se encuentran los recursos retóricos del discurso que apelan a las emociones, ya que estas sirven de mediaciones para lograr una comunicación.

El lazo afectivo se vuelve más importante cuando la dimensión combinatoria/simbólica del lenguaje opera de manera menos automática. Desde esta perspectiva, el afecto es absolutamente crucial para explicar el funcionamiento del polo sustitutivo/paradigmático del lenguaje, que es el de asociación libre en su funcionamiento (Laclau, 2005, p. 282).

Si se entiende lo social como sinónimo de una elaboración discursiva y, a su vez, lo discursivo se estructura a partir de mecanismos retóricos que son inherentes a la gramática y a la lógica social. Entonces, ¿cómo caracterizar el discurso?

Mi respuesta es que no considero al discurso como algo limitado a lo lingüístico en su sentido más restringido, sino como un complejo relacional del que el goce es un elemento constitutivo. Pensemos por un momento en el síntoma. En su proceso de formación tenemos una dimensión de represión mediante la cual el

afecto se retira de la representación y se adosa a una representación sustitutiva (Laclau, 2008, p. 375).

En el discurso confluyen elementos que hacen parte de todo proceso significativo.

Dada la centralidad atribuida al afecto y a la retórica, debería quedar claro que mi enfoque es incompatible con acordar cualquier clase de privilegio a la lógica inferencial, con cualquier idea de la decisión exclusivamente basada en el cálculo racional, o con una idea criptocartesiana, esencialista, del sujeto. Lo que he afirmado es exactamente lo opuesto: que la decisión no se basa en ninguna racionalidad externa a sí misma; que ese “sí misma” sin embargo, no debería concebirse en términos de auto-transparencia sino como una situación compleja cuyos mecanismos – generalmente inconscientes- escapan al “sujeto” de la decisión; y que este sujeto no precede a la decisión, sino que es, más bien, producto de ésta (Laclau; 2008, p. 380).

La idea de la decisión racional de agentes con plena autonomía de sus acciones es sustituida aquí por la idea del dinamismo y de la articulación discursivas. Es necesario aclarar que esta sustitución no es de naturaleza dualista; es decir, fundar el cambio de una sustancia por otra. Las ideas del dinamismo y de la articulación que Laclau menciona parten de la noción de una racionalidad ampliada.

Esta ampliación del rango de la racionalidad en el nivel discursivo, no es considerada por la vertiente liberal en que Nussbaum se ubica, como lo hicieran también Kant y Rawls.

Para nosotros, una esfera pública, sin exclusiones y dominada enteramente por la argumentación racional, es una imposibilidad conceptual. El conflicto y la división no son, en nuestro análisis, disturbios que desgraciadamente no pueden ser eliminados, ni impedimentos empíricos que hacen imposible la plena realización de una armonía que es inalcanzable porque nunca seremos capaces de dejar completamente de lado nuestras particularidades a los efectos de actuar de acuerdo con nuestro yo racional –una armonía a la que, sin embargo, debemos esforzarnos por acercarnos-. Lo que sostenemos es que sin conflicto y división,

una política pluralista y democrática sería imposible (Laclau y Mouffe, 2004, p. 18).

La división y el conflicto son características de una formación discursiva sujeta al antagonismo, esto hace que la realidad social sea falible y contingente. Esta falibilidad y contingencia posibilitan la opción de transición, puesto que las cosas siempre pueden cambiar – para mejor o para peor-. La razón de ser de dicho cambio dependerá siempre de los propósitos e intereses en disputa.

En el campo social no hay una excepción, para lograr una política pluralista y democrática se hace necesario el reconocimiento de dicha condición vulnerable y falible de la diversidad.

La sociedad se constituye en torno a sus límites, que son límites antagónicos, y la noción de límite antagónico debe ser concebida literalmente, es decir, no hay “astucia de la razón” que se exprese a través de las relaciones antagónicas, ni hay tampoco ninguna clase de superjuego que someta a los antagonismos a su sistema de reglas (Laclau y Mouffe, 2004, p. 14).

A partir de las anteriores características del proceso discursivo de significación social, se puede comprender la dinámica afectiva presente en procesos de constitución popular y su importancia para dar sentido a las prácticas de construcción de lo político desde un punto de vista filosófico diferente al de Nussbaum, Kant y Rawls.

La tradición liberal está centrada en la concepción racional del ser humano, que deja a un lado la dimensión discursiva de la sociedad y su rol central en la construcción de identidades políticas. “Una formación discursiva no se unifica ni en la coherencia lógica de sus elementos, ni en el *a-priori* de un sujeto trascendental, ni en un sujeto que es fuente de sentido – como en Husserl – ni en la unidad de una experiencia” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 143).

La unificación discursiva no converge en esos elementos de carácter formal, sino en características de naturaleza informal; es decir, su criterio fundante no radica en concepciones *a-priori*, sino *a-posteriori* en una experiencia que consolida un discurso. Los discursos políticos, por ejemplo, aquellos que apelan al pueblo para lograr una cohesión social, no usan recursos que llamen a la conciencia racional de los individuos; sino que se apoyan en

elementos que respondan a una naturaleza para-racional o simbólica, como imágenes, cánticos, música; elementos, que ayuden a persuadir y a cambiar la percepción común de los miembros que conforman el pueblo.

Estos elementos que acompañan a la razón en un discurso no necesariamente son sinónimo de irracionalidad o de ignorancia; son otras maneras de transmitir un mensaje de pretensión racional. Lo anterior, podría eliminar ese falso dilema político, según el cual, la “izquierda” se caracteriza por la cultura racional y dialogal, frente a la ignorancia vulgar e irracional de la “derecha”. Tal vez sea por esta concepción que hoy día la percepción política, en países como el nuestro, sea que políticas de tendencia derechista estén ganando mayor protagonismo que las concepciones de izquierda en materia gubernamental. Esta percepción se refuerza por mecanismos retóricos de persuasión que transmiten la idea según la cual la razón y la pasión están en caminos diferentes cuando hablamos de política. Pero contra esta percepción pueden funcionar preguntas como las siguientes

¿Qué lugar ocupan los sentimientos en política? ¿Acompañan simplemente al ejercicio del poder (para favorecerlo o contrariarlo)? Si así fuera, corresponde a este poder administrar las pasiones colectivas e incluso darles una organización (D’Allonnes, 2009, p. 10).

Estas preguntas que se hace la autora del texto *El hombre compasional* (2009) contribuyen a otorgar buenas razones que sirven de apoyo a la tesis de la presente investigación acerca del rol político de las emociones en la construcción de agendas e iniciativas políticas provenientes de las causas populares que deberían ser la razón de ser de la política

Sin duda, comenzamos a ver la emergencia de una serie de resistencias al intento de las corporaciones transnacionales de imponer su poder sobre todo el planeta. Pero sin una visión acerca de cuál podría ser un modo alternativo de organizar las relaciones sociales, una visión que restaure la centralidad de la política por sobre la tiranía de las fuerzas de mercado, esos movimientos habrán de permanecer en un nivel meramente defensivo. Si de lo que se trata es de construir una cadena de equivalencias entre las luchas democráticas, se necesita establecer una frontera e identificar un adversario. Pero esto no es suficiente. Uno necesita

también saber por lo que está luchando, qué clase de sociedad uno quiere establecer. Esto requiere por parte de la izquierda una adecuada comprensión de la naturaleza de las relaciones de poder y de la dinámica de la política. Lo que está en juego es la construcción de una nueva hegemonía (Laclau y Mouffe, 2004, p. 20).

Tal parece que, en la actualidad, las tendencias de derecha están adquiriendo una mayor y mejor comprensión de la dinámica de la política y de las relaciones de poder. Las vertientes de derecha, pese a las actuales crisis de legitimidad política, están ganando popularidad estatal y gubernamental. Si continuamos criticando esas formas de hacer política como irracionales e insensibles, seguiremos atrapados en el velo de la ignorancia en el cuál quieren que permanezcamos, ya que es un lugar cómodo e inmune a los fallos de la razón. De lo que se trata, por el contrario, es de empezar a rasgar esos velos y cuestionar pragmáticamente esos lugares comunes en que quieren ponernos, y así, empezar a disputar terrenos más efectivos en camino hacia la reivindicación de las iniciativas populares por la construcción política de democracias donde realmente exista un poder del pueblo.

## **CONCLUSIONES**

No vivimos en torres de marfil ni en olimpos intelectuales, vivimos en medio de interacciones sociales y para la convivencia se requieren reglas políticas. Pero solemos abstraernos de esta realidad y enfocar la mirada hacia la comodidad de una generalización teórica, según la cual convivimos en democracias representativas que mezclan dos principios diferentes entre sí, a saber: la libertad individual y la igualdad social. El resultado es experimentar cada vez más un inestable balance entre la primacía de la libertad individual y las demandas colectivas de equidad y justicia social.

Esto genera conflictos políticos que son paliados apelando a la capacidad racional de los individuos para generar soluciones racionales. Pero este supuesto, guarda varios equívocos. Entre ellos está la idea según la cual el individuo, debido a su capacidad racional, es un agente autónomo. Otro equívoco, muy ligado con el anterior, es la separación entre razón y emoción.

Lo anterior, se puede ilustrar mediante la metáfora del amo y el esclavo: la razón es la encargada de controlar los peligros generados por la implacable esclava emoción con sus sacudidas irracionales. Dicha ilusión de control racional responde a que las emociones no han sido bien valoradas.

De un lado, el hecho de que sean incómodas desde un punto de vista epistemológico: son elusivas, difíciles de observar y aún más difíciles de cuantificar. De otro, la perversa influencia del optimismo ilustrado: vino a pensarse que la modernización, con la consiguiente expansión de la educación pública, disminuiría la fuerza de los sentimientos en el proceso político, permitiendo a la razón asumir el papel protagonista (Maldonado, 2016, p. 29).

El rol protagónico de la razón parece tener ciertos matices marcados por la capacidad emocional, una capacidad que nos acompaña en nuestras decisiones políticas y vitales. En esta investigación se ha mostrado que la capacidad racional y la emocional son complementarias y nos caracterizan como un organismo complejo.

Estamos ante una resurrección paradójica. El sujeto así emergente vendría a confirmar las sospechas que algunos pioneros intelectuales habían arrojado sobre nuestra auto-comprensión como criaturas racionales, al subrayar la

sujeción del individuo a las pasiones, los sentimientos, el inconsciente, o como quiera llamarse a aquella dimensión –más o menos predominante según el observador– de la naturaleza humana que no puede someterse a control consciente. Esta desconfianza no ha hecho más que agudizarse en los últimos años. Digamos que se estaría culminando el tránsito entre el sujeto ideal del liberalismo kantiano, concebido como un maximizador racional de preferencias, y el sujeto real que nos describen las ciencias naturales y sociales tras el giro afectivo: una entidad sometida a múltiples influencias afectivas, cuyo procesamiento racional de información se ve también afectado por distintas patologías (Maldonado, 2016, p. 31).

Esta investigación confirma la importancia dada por Martha Nussbaum a las emociones como mediaciones cognoscitivas para la cohesión social de los miembros de una comunidad política. Para reconocer el lugar de enunciación desde el cual Nussbaum realiza su trabajo intelectual, tendremos que empezar por advertir cuáles son las influencias que le han servido como base filosófica para emprender su reflexión.

El punto de partida para la teoría cognoscitivo-evaluadora de las emociones propuesta por Nussbaum es la experiencia personal. Este énfasis en la experiencia personal es fundamental por el valor que da la autora a la narración. “Para poder hablar apropiadamente de las emociones será necesario acercarse a textos que contengan una dimensión narrativa, profundizando así nuestro conocimiento de nosotros mismos” (Nussbaum, 2008, p. 23). En este sentido, resulta interesante como propuesta metodológica para investigar en filosofía la apertura de Nussbaum a las obras literarias y a las tragedias en particular. La literatura le permite ilustrar sus análisis filosóficos sobre las emociones y establecer su relación con las creaciones humanas en materia política y social.

Desde un enfoque racionalista y formal, las emociones han sido consideradas como falacias de la argumentación, errores que deben ser eliminados a la hora de elaborar argumentos racionales, factores que impiden razonar de forma calmada para llegar a un juicio adecuado. El enfoque formal cataloga así las emociones por la simplicidad en su manejo del contenido cognoscitivo, que las hace ver como impulsos «ciegos» que nublan el buen juicio y hacen que los agentes conciban malos argumentos al no centrarse en la razón.

Más allá de este enfoque, una aproximación retórica a la argumentación contempla las emociones como ayudas para justificar y construir argumentos. Nussbaum, al reconocer que las emociones poseen un componente cognoscitivo, concibe las emociones como ayudas importantes en la argumentación política.

Las emociones, por su estructura cognoscitiva, pueden entrar en la dimensión pública de toda deliberación porque se basan en concepciones de bienestar y vida buena que permiten el desarrollo de una sociedad a partir de sus relaciones políticas. Al poner énfasis en la dimensión emocional, Nussbaum resalta la importancia que debería dar la filosofía política por igual a los componentes emocionales y racionales de la vida humana.

También ha sido resaltado aquí el esfuerzo de Nussbaum por responder a los interrogantes del liberalismo sobre la tensión entre libertad individual y coerción estatal.

El silencio de Locke acerca de la psicología de la sociedad digna es la nota dominante en la subsiguiente filosofía política liberal de la tradición occidental, algo que se debe, sin duda, a que los filósofos políticos liberales tenían la sensación de que, recetando cualquier tipo concreto de cultivación emocional, podían incurrir fácilmente en una limitación de la libertad de expresión o en otras medidas incompatibles con las ideas liberales de libertad y autonomía (Nussbaum, 2014, p. 17).

Pero lo que Nussbaum parece no tener en cuenta, como se comentó en páginas anteriores, es la relación paradójica que encierra la tradición liberal al no tener en cuenta diferencias conflictivas que son cruciales a la hora de conceptualizar en torno a la reivindicación social de demandas que entran en conflicto. Esta dimensión conflictiva, en el terreno político, se puede evidenciar en el campo argumentativo.

Para argumentar en favor de un punto de vista disponemos de nuestra vida emocional y reaccionamos con indignación o con esperanza al discernir sobre un candidato en política. Reaccionamos de manera diferente ante una afrenta dependiendo de quién sea la persona que la produce; nuestro mundo valorativo depende de la carga emocional en los diferentes contextos afectivos en los que interactuamos. No reaccionamos de la misma manera ante candidatos políticos, amigos, familiares, compañeros de trabajo o ante nuestras parejas. La

vida cotidiana no solo se experimenta en binarismo o dualismos; como se dice popularmente, no todo es blanco y negro, también hay escalas de grises. Si se quiere empezar por pensar y transformar el mundo que vemos caracterizado por crisis y riesgos, se puede empezar por el mundo y sus relaciones sociales e intersubjetivas como son y no sólo como queremos que sea; y dicho mundo y sus relaciones poseen la principal característica del sesgo, la falibilidad y la contingencia como su condición de posibilidad. Estos sesgos y contingencias se pueden visualizar desde el campo de la retórica y el de la argumentación.

Las acciones argumentativas en los contextos políticos se ven influenciadas por los efectos discursivos de los agentes que los producen. El análisis de las concepciones que existen sobre la emoción permitió aquí vislumbrar el enfoque desde el cual Nussbaum hace sus reflexiones sobre la vida emocional de los individuos en contextos políticos. Ella defiende una concepción de las emociones según la cual todas involucran percepciones de carácter intencional dirigidas a un objeto, contexto o persona; y a la vez una carga axiológica de naturaleza evaluativa propia del agente que realiza las valoraciones. Por ejemplo, podemos sentir pena por la muerte de una persona de nuestro país, pero es muy probable que no nos afecte en mayor grado como la pérdida de un ser querido. Esta gradación de la pena depende en gran medida de la valoración, la creencia y el contenido intencional de la emocionalidad.

Otro aporte de la investigación consistió en detectar el papel fundamental que desempeñan las circunstancias dinámicas que caracterizan una sociedad al moldear una emoción. En sociedades liberales las emociones producen valoraciones determinadas por la condición de libertad y de bienestar individuales, así como por los círculos de intimidad. Para extender los círculos de simpatía en sociedades liberales habría que fomentar lazos de cohesión social. La transición que señala Nussbaum de la vida afectiva desde lo individual a lo colectivo presenta ciertas limitantes al señalar el ámbito de la moralidad como el único válido para efectuar dicho tránsito. Al hacer este énfasis en la dimensión moral, la filósofa norteamericana no se da cuenta de la importancia cinética que tienen para la vida emocional las relaciones antagónicas de poder propias del ámbito molecular de lo político antes de su consolidación en el ámbito molar de la política.

El énfasis de algunos liberalismos en el ámbito privado frente al ámbito público es una de las causas por las cuales no se considera la vida emocional como protagonista en la disputa

y configuración de nuevos órdenes políticos. Al comprender la emocionalidad como propia de la privacidad son despolitizadas y moralizadas las emociones y pierden su valor público y propositivo. Entonces solo se las contempla como susceptibles de mejora por parte de la iniciativa estatal a través de rituales públicos, ceremonias, himnos y festividades nacionales. Hay una contradicción en el liberalismo al hacer énfasis en las libertades individuales y coartarlas en términos de emocionalidad, no queda tan claro que el liberalismo tenga como política la autonomía del individuo.

Pareciera que el liberalismo contempla la libertad para el individuo solo en algunas cosas que no perjudiquen la razón, lo demás queda en la esfera privada. No obstante, la vida emocional de los individuos debe ser tomada en cuenta para politizar y proponer vías políticas en toda democracia que se diga plural. Las emociones, con su carga cognoscitiva, nos brindan capacidades de decisión en las actividades políticas que contribuyen al bienestar común.

Otro hallazgo de la presente investigación gira en torno al valor filosófico que encierra el análisis de la emoción. Las posturas filosóficas hacia la vida emocional han girado en torno a oposiciones; como la verdad y el error, o la ilusión y el conocimiento. Una de las maneras en que se puede afrontar argumentativamente este problema es la amplitud dialógica con que la filosofía debería construir puentes entre los distintos saberes, esto permitiría una comprensión contextual de la vida emocional como un problema filosófico.

Hacer de la vida emocional un problema de análisis filosófico implica valorar las emociones como componentes activos en el razonamiento. Diversas teorías filosóficas centran su atención en el papel racional de las emociones como medios para alcanzar ciertos propósitos, dependiendo de la voluntad de los agentes sociales que las usan.

La importancia de las emociones en los procesos de la razón no implica que esta sea menos importante que aquellas. Por el contrario, reconocer el rol de las emociones puede ofrecer una oportunidad de maximizar su potencialidad cognoscitiva y mejorar así la valoración que de estas se tiene en la filosofía. Lejos de ser errores del razonamiento, las emociones ayudan a potencializar las capacidades racionales y reflexivas de los seres humanos. Antes bien, sin una buena salud emocional, se puede caer más certeramente en patologías y falencias

racionales, como bien nos ha ilustrado el campo de la psicología y neurobiología de las emociones.

La idea de filosofía y de ser humano que se ha esbozado en la presente investigación, así como la relación entre emoción y capacidad reflexiva, sugieren que para apoyar la capacidad racional y política de los agentes sociales se necesita prestar una mayor atención a la condición de vulnerabilidad del cuerpo y de su falibilidad racional.

Desde el punto de vista de la praxis, el rol de las emociones en la construcción de la racionalidad tiene importantes repercusiones. Por ejemplo, la enseñanza de la filosofía en particular, y los sistemas educativos en general, podrían ennoblecerse al dar importancia a las interconexiones entre la capacidad racional y la vida emocional. Esto serviría mucho en la formación política de los ciudadanos.

La falta de atención a la formación emocional es la visión dominante en filosofía. Esta visión, según la cual lo que importa en la reflexión es la capacidad racional de los agentes, descansa en la concepción dualista entre alma y cuerpo que actualmente aviva los debates en torno a las nociones de mente y cuerpo, o razón y emoción. Frente a esta tradición dualista que ve con buenos ojos a la razón, pero con malos a la emoción; se encuentra otra de carácter monista que reivindica el papel central de las emociones como componentes importantes en los procesos de razonamiento.

En el campo político, la visión dualista sobre el componente racional y emocional se refleja en la teoría liberal. Según Nussbaum, la mejor propuesta política para concebir un orden social que respete las libertades y las concepciones de una vida justa hacia el bien común es la propuesta desde el liberalismo político de Rawls. Esta concepción rawlsiana es ampliada por la propuesta de Nussbaum frente a los límites de la justicia como equidad; límites relacionados con la concepción de «agentes normales» que participan en la toma de decisiones colectivas.

En primer lugar, la concepción de agentes normales descansa en un supuesto que representa más inconvenientes que soluciones porque implica un sesgo de exclusión y de injusticia. Aquellos agentes normales que participan en la construcción de consensos políticos vendrían a ser aquellos con facultades racionales que puedan proponer salidas a los frágiles vínculos

sociales caracterizados por el conflicto. Esta normalización deja de lado a las personas con diferente forma de racionalidad o con capacidades diferentes (Nussbaum, 2007). Llama la atención, por ejemplo, la distinción liberal-kantiana entre ciudadanía activa y pasiva, así como las razones por las cuales las mujeres y los niños forman parte de esa ciudadanía pasiva.

En segundo lugar, se encuentra el problema que encierra la concepción local sobre la noción de justicia enmarcada dentro de los límites del Estado-nación. Dentro de la concepción liberal, limitar la acción libre del individuo a una zona restringida por una noción de Estado contradice el postulado de la razón libre del individuo soberano. El cosmopolitismo liberal defendido por Nussbaum es problemático porque conlleva una concepción universalista tradicional de corte kantiana que afirma la lealtad principal con la comunidad mundial de los seres humanos (Nussbaum, 2007). Sería interesante bajar este cosmopolitismo a la tierra, reconociendo las realidades que entrañan las relaciones de poder, para realizar formas políticamente viables de concebir formas de solidaridad y de interacción social.

Esta forma de cosmopolitismo desconoce las dinámicas enmarcadas por relaciones asimétricas de poder que ayudan a establecer diferencias entre amigos y enemigos en el terreno político, concepciones que proyectan horizontes de sentido antagónicos. El mundo emocional también está caracterizado por estas relaciones contingentes y asimétricas de poder; si no se empieza por reconocer esto, la filosofía política seguirá enmarcada en una teoría idealista para un público igualmente idealista que desconoce las realidades contingentes de este mundo caracterizado por el conflicto.

En tercer lugar, el trato hacia los animales no humanos como una cuestión de justicia política hace parte de la ampliación que Nussbaum hace del contractualismo rawlsiano. Reconocer personalidad a los animales no humanos ayuda a ampliar el rango de deberes y derechos hacia los seres vivos con capacidad de conciencia y volición. El acercamiento político al mundo emocional que realiza Nussbaum ve en las emociones una poderosa fuente de igualdad (Nussbaum, 2007).

Pese a esta triple ampliación del horizonte rawlsiano, el análisis de las emociones que realiza Nussbaum permanece anclado al ámbito moral. En este sentido, Nussbaum pareciera creer que el poder y la emoción están desvinculados fuera del campo de la moral. El vínculo entre

poder y emoción no es percibido por la filósofa norteamericana debido a la prioridad que otorga a la moral sobre la constitución de lo político. Tal prioridad se basa en una concepción de la universalidad entendida como uniformidad y totalidad cerrada; sin tener en cuenta las articulaciones contingentes que encierra toda construcción de sentido originada en el antagonismo. Sin posibilidad de cambio ante un orden ya existente, el peligro consiste en que las partes sin posibilidad de participar irrumpan violentamente en el orden antagónico de lo social.

El peligro exactamente opuesto de toda referencia [...] esa unidad, que, aunque es imposible, sin embargo, resulta un horizonte necesario para impedir que ante la ausencia de toda articulación de las relaciones sociales asistamos a una implosión de lo social, a la ausencia de todo punto común de referencia. Esta disolución del tejido social causada por la destrucción del marco simbólico es otra forma de desaparición de la política. A diferencia del peligro totalitario, que impone articulaciones inalterables de manera autoritaria, se trata en este caso de la ausencia de articulaciones que permitan establecer sentidos comunes para los diferentes sujetos sociales (Laclau y Mouffe, 2015, p. 188).

La ampliación del concepto de universalidad propuesto por Nussbaum como totalidad cerrada, “destaca el hecho decisivo de que cierta idea de universalidad es indispensable para cualquier configuración de lo social y lo político” (Gasché, 2008, p. 37). Esta cierta idea de lo universal es descrita por Laclau en los términos siguientes:

El único estatus que estoy dispuesto a garantizarle a la universalidad es el del ser el precipitado de una operación equivalencial, lo cual significa que lo “universal” nunca es una identidad independiente sino solo el conjunto de los “nombres” correspondientes a una relación siempre finita y reversible entre particularidades (Laclau, 2000, p. 194)

Este universal es entendido como principio que dinamiza las prácticas políticas para dar cuenta de los distintos intereses y de las relaciones de poder, que constituyen lo social a partir de sus configuraciones asimétricas.

Así las cosas, lo político podría ser concebido como una construcción conflictiva y contingente de enlaces dadores de sentido, pues se experimenta un choque entre lo instituido y aquello que los agentes sociales quieren instituir. Este choque afecta la constitución emocional de los agentes porque en ese proceso involucran creencias, sentidos sobre formas de bienestar, florecimiento individual y colectivo, nociones sobre vida buena y bien común.

Sin embargo, esas configuraciones de sentido son cambiantes según los contextos desde los cuales se instituyen estrategias compartidas, gracias a la articulación discursiva de reclamos particulares que logran unificarse en las demandas hechas al poder instituido.

En este escenario el antagonismo tiene razón de ser porque se configura como una forma particular de contemplar los contextos como potencia de acción política. Tal antagonismo es el eje central para percibir lo político como conjunto de configuraciones de lo posible.

El reconocimiento del antagonismo es la condición de posibilidad de un orden político democrático porque las diferencias están en la base de una democracia caracterizada por la pluralidad de doctrinas comprensivas. Una de las formas de reconocer esta heterogeneidad es la reflexión sobre la vida emocional y sus características dinámicas.

Las concepciones de mundo que los agentes tienen no se generan de una manera objetiva, más allá de lo contingente. Desde un punto de vista epistemológico, el conocimiento de la realidad siempre es mediado. No conocemos las cosas mismas, sino el modo cómo estas se nos presentan a través de los medios de percepción. Uno de estos medios son las emociones, sin las cuales todo conocimiento social carecería de orientación semántica.

Las mediaciones emocionales ayudan a cargar de sentido anímico las experiencias de realidad y el mundo político no es la excepción. Emociones como el temor, la ira o la esperanza suelen contribuir en la construcción de proyectos democráticos que fomentan el bien común si estas son caracterizadas de forma razonable con contenidos proposicionales dirigidos a la promoción y el bienestar.

Somos vulnerables y nuestras vidas son proclives al miedo. Incluso en momentos de felicidad y éxito, el miedo va royendo los márgenes del interés por los demás y la reciprocidad, alejándonos así de las otras personas y llevándonos a sentir una preocupación narcisista por nosotros mismos. El miedo es monárquico y la

reciprocidad democrática es un logro que cuesta mucho conseguir (Nussbaum, 2019, p. 85).

Es menester cultivar la educación emocional de los seres humanos desde sus etapas tempranas para gestar un cambio en la concepción de la vida emocional. Tradicionalmente se considera que lo propio de los hombres es ser fuertes y no mostrar debilidad; y lo propio de las mujeres es su sensibilidad y emotividad. Se da por sentado que las emociones humanas presentan una estructura fija y transparente, inmune a las contingencias sociales y a las relaciones asimétricas de poder entre los seres humanos.

La vida emocional se caracteriza por su estructura intencional, que le permite contribuir en la formulación de juicios de valor por parte de los agentes. Los componentes axiológicos, doxásticos y judicativos hacen parte de la vida emocional. En la agencia, como capacidad de los agentes de ser y de hacer según sus intereses, es posible visualizar la dimensión afectiva de los agentes sociales. Las emociones sirven como mediaciones entre los agentes y la realidad en la que ejercen sus acciones, a la vez que participan en la construcción de la forma en que representan sus acciones en dicha realidad.

Las acciones se dan en la realidad concreta a través de prácticas discursivas que comunican los intereses sociales de los agentes que los profesan. Dichas prácticas se manifiestan en el discurso, contexto teórico en donde se configura el sentido de los objetos y las acciones sociales.

Por ejemplo, el desorden de los utensilios en una cocina puede generar una emoción como la ira en quien no tolera el desorden. El desorden pertenece al campo de la realidad material, pero que este evento de la realidad se traduzca en ira para los agentes, depende de la estructuración de las emociones consideradas como mediaciones en un campo discursivo determinado. En el discurso las mediaciones emocionales se manifiestan para ser interpretadas por los agentes sociales. Ahora bien ¿cómo se da este proceso de interpretación por parte de los agentes?

El proceso de interpretación se da gracias a la capacidad de significar que poseen los agentes. En la comunicación, los significados se articulan de una forma discursiva conocida como signo. Significantes como “paz” o “guerra” poseen significados que dependen de

convenciones y generan emociones con contenidos intencionales diferentes. La noción de paz para algunos generará emociones positivas como el amor y la compasión; pero para otros, esta noción despertará emociones negativas como la ira o el odio. Estas fueron las reacciones en el plebiscito convocado para la refrendación de los acuerdos de paz entre las FARC y el gobierno Santos.

Los contenidos proposicionales del significante “paz” son muy diferentes entre sí. La acepción “ausencia de prácticas violentas” o “respeto a las instituciones democráticas” pueden ser significados de paz que dependen de las intenciones con las cuales se quiera defender una postura u otra en una sociedad. La paz para un empresario, preocupado por la seguridad económica y la inversión privada, no será la misma paz para un líder de una comunidad, preocupado por la justicia social y calidad de vida sin violencia ni guerra.

La frustración y la ira del empresario por la caída de sus negocios, o por las consecuencias negativas debidas a la caída de la bolsa de valores, tendrán objetos, intenciones y valores caracterizados por el valor económico. Este economicismo conlleva el cultivo de valores políticos en que prima el bien individual sobre el colectivo. En este escenario, las personas son reconocidas por lo que tienen y no por lo que son, convirtiéndose en medios económicos y no en fines en sí mismos.

La presente investigación deja abierto el espacio para una reflexión de las emociones que las aborde desde un enfoque normativo, junto a la formación de instituciones políticas más flexibles para albergar nuevas formas en las que la vida emocional se incorpore cada vez más en la vida política. Estas nuevas instituciones tendrían que exceder la comprensión liberal porque, al enfocarse en el racionalismo desde su ámbito público, deja de lado la emocionalidad al confinarla al marco de la vida privada. El fin de una democracia que se diga plural debería ser reconocer la diferencia y la existencia del antagonismo como condición de posibilidad de toda formación social, no como una tara política que deba ser eliminada.

La concepción de democracia debería promover el reconocimiento de agentes con diferentes formaciones emocionales, con contenidos cognoscitivos diversos. Para dar este paso al reconocimiento efectivo de la pluralidad, me adhiero a la concepción de Chantal Mouffe, cuando reflexiona sobre el particular de la forma siguiente: “El agonismo entre adversarios

es un antagonismo entre enemigos que ha sido institucionalizado.” (Mouffe y Errejón, 2016, p. 55).

Estas palabras de Chantal Mouffe resumen la idea según la cual las instituciones democráticas deberían ser más flexibles a la hora de contemplar el componente emocional de los agentes de una comunidad política. En las instituciones democráticas debería poderse contemplar al contrincante político como un adversario con el que se puede discutir, no como un enemigo al que se debe eliminar.

La argumentación política, desde su dimensión retórica y pragmática, muestra cómo la facultad racional no se encuentra limitada por otra facultad denominada emocional. Las emociones, al ser intencionales, ayudan racionalmente a establecer cursos de acción a los agentes sociales. Se puede decir, entonces, que los agentes sociales poseen una inteligencia sentiente; en que las emociones tienen un rol fundamental en los procesos de conocimiento y de acción.

Se ha pretendido contemplar las normas y hechos como contendedores de acciones u omisiones; prescripciones del ser y del deber ser. Paradigmáticamente le podremos adjudicar a Kant la división de estas concepciones entre razón práctica y razón teórica. En palabras de Laclau: “La clásica distinción entre hecho y norma proviene de Kant y de su intento de separar de modo estricto entre razón teórica y razón práctica” (Laclau, 2014, p. 156).

Por ejemplo, para un habitante de la ciudad que necesita salir de su casa a su lugar de trabajo, un día lluvioso puede significar varias cosas: llevar un paraguas, ropa abrigada o impermeable; un tiempo de desplazamiento mayor al normal; una condición emotiva triste, aburrida o de enojo porque el agua ha entrado en los zapatos. Pero, para un habitante de una zona rural, ese día lluvioso puede representar cosas diferentes, como una oportunidad de crecimiento para las cosechas, una ayuda para enfrentar el problema de sed de sus animales de campo; una condición emotiva alegre por la llegada de la lluvia luego de una época de sequía.

Se espera que haya futuras indagaciones sobre las formas de evaluación y análisis de las emociones, pero desde sus particularidades. Las emociones son componentes de lo que Aristóteles denominó entimemas, es decir, silogismos retóricos que caracterizan un acto

argumentativo. Desde la perspectiva metodológica de un análisis del discurso, puede apelarse a los elementos racionales, pragmáticos y retóricos que contienen las emociones como elementos que ayudan a modular y a estructurar argumentos de naturaleza política. Si la emoción contiene elementos racionales como intenciones y juicios de valor, entonces, puede ser sujeta a observaciones que tengan como modelo de análisis un esquema informal y retórico.

También, se puede llevar este análisis de la vida emocional en la política hacia la perspectiva de la educación. Es posible ampliar los alcances de la propuesta de Nussbaum de la educación emocional en la vida social de los individuos desde su niñez, para romper esos esquemas mentales en que la emocionalidad se ha restringido al universo privado y femenino.

Esta investigación ha aportado a la comprensión dialógica de la obra de la filósofa Martha Nussbaum en torno al estudio filosófico de la vida emocional y su relación con la vida política, para ello se ha servido de las herramientas teóricas de Ernesto Laclau y de Chantal Mouffe, quienes dan gran importancia a la concepción antagónica de esta relación.

En esta revisión crítica, se ha puesto en evidencia que Nussbaum se ha ocupado recientemente de las emociones negativas en su relación con la política, pero las aborda desde un moralismo político que ignora su dimensión antagonista. La filósofa norteamericana no tiene en cuenta la dimensión fundamental del antagonismo en las relaciones políticas, dimensión que es posible teorizar a partir de la obra de autores como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### Fuentes primarias

- Nussbaum, Martha (2019). La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual. Barcelona. Ed. Paidós.
- Nussbaum, Martha (2007). Las fronteras de la justicia. Barcelona. Paidós.
- Nussbaum, Martha. (2014). Emociones políticas: ¿Por qué el amor es importante para la justicia? Barcelona. Ed. Paidós.
- Nussbaum, Martha (2008). Paisajes del pensamiento: Sobre la inteligencia de las emociones. Barcelona. Ed. Paidós.
- Nussbaum, Martha (1995). Justicia poética: La imaginación literaria y la vida pública. Santiago de Chile. Ed. Andrés Bello.
- Nussbaum, Martha (2006). El ocultamiento de lo humano: Repugnancia, vergüenza y ley. Buenos Aires. Ed. Katz
- Nussbaum, Martha (2012). Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano. Barcelona. Ed. Paidós.

### Fuentes clásicas

- Aristóteles, Retórica. Trad. de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1994.
- Hobbes, Thomas (1992). Leviatán.. Ed. FCE

- Kant, Immanuel (1969). La religión dentro de los límites de la mera razón. Madrid. Ed. Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2015). Antropología. Madrid. Ed. Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2008). La metafísica de las costumbres. Madrid. Ed. Alianza.
- Perelman, Chaïm (1989). Tratado de la argumentación. Madrid. Ed. Gredos
- Rawls, John (1996). Liberalismo político. Barcelona. Ed. Critica.
- Rawls, John (1971). Teoría de la Justicia. Ed. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rousseau, Jean-Jacques (1998). “De la religión civil”. En Del contrato social. Madrid. Ed. Alianza.
- Schmitt, Carl (1998). El concepto de lo político. Madrid. Ed. Alianza
- Smith, Adam. (2013). La teoría de los sentimientos morales. Madrid. Ed. Alianza.
- Spinoza, Baruch. (1977). Ética demostrada según el orden geométrico. Buenos Aires. Ed. FCE.
- \_\_\_\_\_ (1986) Tratado político. Madrid. Ed. Alianza.
- Wallerstein, Immanuel. (2006) Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. México. Ed. Siglo XXI
- Zubiri. Xavier (1980). Inteligencia sentiente. Madrid. Ed. Alianza.

### Fuentes de Apoyo

- Arias, Maldonado, Manuel (2016) La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI. Barcelona. Ed. Página indómita.
- Arriola, Jonathan (2014). “Una mirada crítica al populismo de Laclau del *hostis* al *inimicus*: de la democracia radical al autoritarismo popular”. En Plebe y ciudadanía, a propósito del populismo contemporáneo. Buenos Aires. Ed. Biblos. 81-105.
- Bernard, Williams (2012). En el principio era la acción: Realismo y moralismo en el argumento político. Mexico, D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica.

- Camps, Victoria. (2011) El gobierno de las emociones. Barcelona. España. Ed. Herder.
- Cárdenas, Luz (2015). Emociones y retórica. La constitución de la experiencia humana del lugar. Medellín. Ed. Aula de humanidades.
- \_\_\_\_\_ (2011) Aristóteles: Retórica, pasiones y persuasión. Bogotá. Ed. San Pablo.
- Cadahia, Luciana (2017) Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos. Ed. Fondo de cultura económica. Buenos Aires, Argentina.
- Damasio, Antonio (2006). El error de Descartes. La razón, la emoción y el cerebro humano. Barcelona.. Ed. Critica.
- \_\_\_\_\_ (2010). En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos. Barcelona. Ed. Critica.
- Revault, Myriam (2009). El hombre compasional. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina.
- Guattari, Felix (2017). La revolución molecular Madrid. España. Ed. Errata naturae
- Gómez-Suárez, Andrei (2016) El triunfo del No. La paradoja emocional detrás del plebiscito. Bogota D.C, Colombia. Ed. Icono.
- Gasché, Rodolphe (2008). ¿Qué tan vacío puede estar el vacío? Acerca del lugar de lo universal. En Laclau. Aproximaciones críticas a su obra. Buenos Aires. Ed. Fondo de cultura económica.
- Hochschild, Russell (2008) La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y del trabajo. Buenos Aires. Ed. Katz.
- Han, Byung-Chul. (2018) Buen entretenimiento. Barcelona. Ed. Herder.
- Han, Byung-Chul. (2016) Sobre el poder Barcelona. Ed. Herder
- Illouz, Eva. (2007) Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo. Buenos Aires. Ed. Katz
- Kaminsky, Gregorio. (1990) Spinoza: La política de las pasiones. Buenos Aires. Ed. Gedisa.
- Laclau. E (2008). “Debates y combates” Buenos Aires. Ed. Fondo de cultura
- \_\_\_\_\_ (2005) “La razón populista” Buenos Aires. Ed. Fondo de cultura.

- \_\_\_\_\_. (2014). “Los fundamentos retóricos de la sociedad” Buenos Aires. Ed. Fondo de cultura económica.
- \_\_\_\_\_. (2000) Identidad y hegemonía: El rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas”. En Contingencia, hegemonía, universalidad Buenos Aires Ed. Fondo de cultura económica
- \_\_\_\_\_. (2000) Estructura, historia y lo político. En Contingencia, hegemonía, universalidad Buenos Aires. Ed. Fondo de cultura económica.
- \_\_\_\_\_. (1996) ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política? En Emancipación y Diferencia. Buenos Aires. Ed. Ariel
- Mouffe, Chantal. (2000) La paradoja democrática. Buenos Aires. Ed. Gedisa
- \_\_\_\_\_. (2007) “En torno a lo político: Buenos Aires. Ed Fondo de Cultura Económica
- \_\_\_\_\_. (2014) “Agonística: Pensar el mundo políticamente” Buenos Aires. Ed. FDE
- Mouffe, Chantal y Errejón, Iñigo (2016). Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia. Madrid. Ed. Icaria.
- Mouffe, Chantal y Laclau, Ernesto. (2015) Hegemonía y estrategia socialista. Buenos Aires. Ed. Fondo de cultura económica.
- Monedero, Juan Carlos. (2009) “El gobierno de las palabras: Política para tiempos de confusión” Madrid. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Modzelewski, Helena. (2017) “Emociones, educación y democracia: Una proyección de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum” Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de investigaciones filosóficas. Cuadernos 77. Ciudad de México.
- Nussbaum, Martha. (2014) La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia. Buenos Aires. Ed. FCE.
- Nussbaum, Martha. (2005) El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal. Santiago de Chile. Ed. Paidós.
- Nussbaum, Martha (2019). La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal. Barcelona Ed. Paidós.
- Nussbaum, Martha (2010) Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades. Ed. Katz

- 
- Marchart, Oliver. (2009) El pensamiento político post-fundacional. Buenos Aires. Ed. Fondo de cultura económica.
- Niño, Douglas (2015) Elementos de semiótica agentiva. Bogota. Ed. Universidad Jorge Tadeo Lozano.
- Sloterdijk, Peter. (2006) Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico. Madrid. Ed. Siruela.
- Tomasini, Alejandro. (2016) Filosofía, conceptos psicológicos y psiquiatría. Ciudad de México. Ed. Herder.
- Villamil, Miguel (2016). “Emociones humanas y éticas: Para una fenomenología de las experiencias personales erráticas”. Bogotá, Ed. Pontificia Universidad Javeriana.
- Vendrell, I. (2009) Teorías analíticas de las emociones. El debate actual y sus precedentes históricos. En *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 14, 217-240.
- Walton, D. (1992). The place of emotion in argument. The Pennsylvania State University Press: University Park.
- Žižek, Slavoj. (2006) Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias. Valencia. Ed. Pre-textos.