

Autorreflexión y educación de las emociones para la democracia

Entrevista a Martha Nussbaum

Helena Modzelewski

Universidad de la República, Uruguay

Resumen: La educación de las emociones es un valioso instrumento no siempre tomado en cuenta para el desarrollo de un trasfondo valorativo igualitario y democrático indispensable para la autonomía de los ciudadanos. Tal vez la dificultad radique en que, en primer lugar, es necesario sondear las posibilidades de la educabilidad de las emociones. Martha Nussbaum es una de las filósofas contemporáneas que han dedicado gran parte de su obra al estudio de las emociones, y de su teoría pueden derivarse conclusiones acerca de la pregunta de su educabilidad. Su teoría de las emociones se circunscribe dentro de un conjunto de teorías que consideran a las emociones como cognitivas, y eso convierte a la literatura en una útil herramienta para su educación. Sin embargo, la autora no explicita una metodología que permita dicho desarrollo desde las narraciones. A estos efectos, en esta entrevista se le propone el concepto de autorreflexión como posibilitador de ello, a la vez que se busca reconstruir a partir de su teoría un listado de “emociones democráticas”. Asimismo, en este contexto, Nussbaum responde y profundiza acerca de estas temáticas.

Palabras clave: Martha Nussbaum; educación; emociones; democracia; autorreflexión

Abstract: “Self-reflection and Education of the Emotions for Democracy. Interview to Martha Nussbaum”. The education of the emotions is a valuable tool not always taken into account in the development of the democratic, egalitarian background essential to empower citizens. Perhaps the difficulty lies in the fact that, firstly, it is necessary to probe the possibilities of educability of emotions. Martha Nussbaum is one of the contemporary philosophers who have devoted much of their work to the study of emotions, and from her theory, conclusions can be drawn about the question of their educability. Her theory of emotions can be situated within a set of theories that understand emotions as cognitive, which turns literature into a useful tool for their education. However, the author does not put forward an explicit methodology for such development from narrative. To this end, in this interview Nussbaum is asked about the concept of self-conscious reflection as a feasible proposal to enable the education of emotions, as well as about whether a list of “democratic emotions” can be built from her theory. Also, in this context, Nussbaum responds and elaborates on these themes.

Key words: Martha Nussbaum; education; emotions; democracy; self-conscious reflection

El desarrollo de un trasfondo valorativo igualitario y democrático que garantice el reconocimiento recíproco es indispensable para asegurar la condición de autonomía de los sujetos, y por lo tanto crucial para garantizar la ciudadanía. Para propiciar el desarrollo de ese trasfondo valorativo, la educación, y muy especialmente la educación de las emociones, se convierte en un instrumento de gran utilidad. La razón para ello es que es virtualmente imposible pensar en ciudadanos ejemplares que no sean capaces de, por ejemplo, sentir compasión por otros o indignación ante la injusticia. Este reconocimiento de las emociones en la vida de la democracia es parte de su creciente consideración como tema central de la filosofía política¹.

La relevancia de las emociones en la vida de las democracias demanda entonces considerar las posibilidades de su educabilidad. De la teoría de las emociones de Martha Nussbaum pueden derivarse conclusiones acerca de su educabilidad, de allí la relación de la autora con esta temática en especial. La principal intención de Martha Nussbaum al abordar a las emociones es considerarlas como un medio para lograr la ampliación de la racionalidad, con el fin de cultivar la ciudadanía democrática. El hecho de que la ciudadanía se convierte paulatinamente en global, trae aparejada la necesidad de una solución a los problemas de la identidad y de la convivencia de esas identidades a través de la práctica. Las emociones juegan un papel preponderante en esa solución. De esta manera, Nussbaum forma parte de un proceso en el que se busca recomponer un equilibrio roto a partir de la Modernidad, a través de una defensa de las emociones en la racionalidad pública.

Su teoría parece claramente circunscrita dentro de una categoría que entiende a las emociones como cognitivas. Pero, a diferencia de las críticas que suelen recibir las teorías cognitivistas de las emociones en relación a la imposibilidad de que todas las emociones sean pasibles de ser expresadas

¹ Cf. Cortina, A., *Ética de la razón cordial. Educar en ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo: Nobel, 2007; Honneth, A., "Love and Morality: On the Moral Content of Emotional Ties", en: Honneth, A., *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity Press, 2007, pp. 163-180; Nussbaum, M., *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010; *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Madrid: Paidós, 2005; *Hiding from Humanity*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004; *Justicia Poética*, Barcelona: Andrés Bello, 1997.

en forma proposicional, la teoría de Nussbaum hace énfasis en la posibilidad de que la significación moral y psicológica de las emociones puede ser explicitada, no necesariamente en forma proposicional, sino a través del arte. Esta explicitación puede darse particularmente a través de la literatura, en la cual la conexión entre la forma y el contenido hace posible la expresión de un mensaje complejo, que es innegablemente cognitivo y lingüístico, pero sin necesidad de una definición estricta de los conceptos que utiliza; ejemplos de esto son las metáforas y otras figuras literarias que pueblan la literatura, que vienen cargadas no necesariamente de conceptos, sino de sensaciones que generan emociones.

Martha Nussbaum ha definido a las emociones de la siguiente manera: “Las emociones son reconocimientos de esa importancia [la de procesos esenciales para nuestro ser] combinados con esa falta de control [sobre dichos procesos]. Esto significa que [las emociones] se desarrollan gradualmente, a medida que el niño se vuelve cada vez más informado de la importancia de las transformaciones [de esos procesos] para su ser, y del hecho de que provienen, para decirlo de alguna manera, de afuera”².

Esta definición encierra la clave sobre la que se apoya su teoría: las emociones son eudaimonísticas. Son la manera que tenemos de reconocer lo que será útil para la reproducción de nuestra vida en primera instancia, y para alcanzar nuestra felicidad en última instancia³, dependiendo de una jerarquización que comienza en la primera infancia con las primeras emociones, que serán básicamente el miedo y la ansiedad cuando un estado positivo es suspendido, la alegría cuando está presente, y, con el tiempo, la esperanza de que llegará. Este es el comienzo de la evolución de las emociones en la vida de una persona, y coincide con la definición de Spinoza del amor como la conciencia de que otros participan en los propios intentos por mantenerse vivo. Como queda claro incluso en esta definición de amor de Spinoza, las emociones tienen su origen en algo externo, en el sentido de una ausencia de control sobre ese algo.

Por otra parte, la definición de las emociones de Nussbaum es congruente con la de psicólogos pertenecientes a una vertiente evidentemente más fisiologista, como Nancy Stein⁴, que sostienen que las emociones son

² Nussbaum, M., *Upheavals of Thought*, Cambridge University Press, 2005, p. 190. Traducción del autor.

³ Por eso *eudaimonia* suele traducirse como “felicidad”, no obstante, es un concepto mucho más complejo.

⁴ Cf. Stein, N. y otros, “A Goal Appraisal Theory of Emotional Understanding: Implications

reconocimientos del estatus de un objetivo (*goal*) relevante en nuestra vida; pero la visión de Nussbaum tiene la ventaja de complementar esta definición con un viso filosófico que contribuye con la noción aristotélica de *eudaimonia*. Esta noción implica, por supuesto, los objetivos de una persona, pero también una jerarquización de estos y el reconocimiento de su vulnerabilidad. Esta ampliación de la noción de emoción enriquece claramente el concepto que de esta se tiene en la psicología y la neurociencia, lo que la hace atractiva para tomarla como base para el estudio de la educabilidad de las emociones y su incidencia en la formación ciudadana.

Por otra parte, la teoría de Nussbaum ofrece como he sugerido una clara herramienta para la educación de las emociones, que son los relatos. La inclusión del carácter narrativo de las emociones permite colocar al relato como el instrumento que da lugar a la posibilidad de una reconstrucción del origen de una emoción, y de esa manera hace posible que sea modificada si la narración revela que, por ejemplo, la información que da origen a esa emoción no se adecúa a la emoción que sería racional haber suscitado. La narración, que no solo se encuentra en la literatura sino también en otras formas de arte, se convierte así en una herramienta manejable no solo en psicoterapia sino en el aula.

Sin embargo, la autora no explicita una metodología que permita dicho desarrollo desde las narraciones. A estos efectos es posible proponer al concepto de autorreflexión como posibilitador de ello. Reconstruir el posible rol que juega la autorreflexión en el programa de Nussbaum permitiría contar definitivamente con las narraciones como una significativa herramienta para la educación de las emociones, desde una visión optimizada de su teoría. Acordemos en entender al concepto de autorreflexión como la capacidad de distanciarse de los propios fines, preferencias y deseos, generando voliciones de segundo orden⁵. Si se confirmara que la autorreflexión es el aspecto de la racionalidad que permite la educabilidad de las emociones, esto se convertiría en un insumo para el posible diseño de políticas sociales o de programas

for Development and Learning”, en: L. Michael y J. Haviland-Jones (eds.), *Handbook of Emotions*, segunda edición, Nueva York: The Guildford Press, 2000, pp. 436-457.

⁵ Cf. Taylor, C., “What is Human Agency”, en: Mischel, T., *The Self. Psychological and Philosophical Issues*, Oxford: Basil Blackwell, 1977, pp. 103-135; “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?”, en: *La libertad de los modernos*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005, pp. 257-281; Dworkin, G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Nueva York: Cambridge University Press, 1988; Frankfurt, H., *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires: Katz, 2006.

de educación ciudadana. Las narraciones cumplen un rol significativo en la generación de autorreflexión, pero si bien Nussbaum se focaliza en el rol de las capacidades propias de un ciudadano, no explicita que sea el concepto de autorreflexión el posibilitador de ello. Es necesario, en consecuencia, reconstruir el posible rol que juega la autorreflexión en el programa de Nussbaum.

El concepto de metaemoción, o emoción de segundo orden, entendido como reacciones emocionales ante experiencias emocionales de los sujetos, es central para la noción de autorreflexión⁶. Por ejemplo, una persona puede sentirse avergonzada por haber expresado ira hacia un ser querido. La metaemoción en este caso es la vergüenza que tiene como objeto la ira expresada anteriormente por el mismo individuo, de ahí su nombre (*meta* emoción, emoción acerca de una emoción, o emoción de segundo orden), y puede motivar que el individuo inhiba la ira o al menos intente suprimir los comportamientos iracundos en el futuro. Es por eso que el examen del concepto de metaemoción puede considerarse como internamente ligado al de autorreflexión, y este tipo de constricción emocional aprendida puede ser altamente ventajosa para las relaciones sociales, en particular en las sociedades democráticas.

Por último, en relación a este tema es escasa la investigación sobre las emociones específicas que fomentan el ejercicio de la ciudadanía. ¿Cuáles emociones para qué clase de ciudadanos? La mayor parte de los estudios, tanto psicológicos como filosóficos, actuales e históricos, apuntan a la empatía como la emoción a desarrollar⁷. Sin embargo, la empatía definida como emoción suele

⁶ Cf. Gottman, J. y otros, "Parental Meta-emotion Philosophy and the Emotional Life of Families: Theoretical Models and Preliminary Data", en: *Journal of Family Psychology*, 10 (1996), pp. 243-268; *Meta-emotion: How Families Communicate Emotionally*, Mahwah, NJ: Erlbaum, 1997; Eisenberg, N., "Meta-Emotion and Socialization of Emotion in the Family. A Topic Whose Time Has Come: Comment on Gottman et al. (1996)", en: *Journal of Family Psychology*, 10, 3 (1996), pp. 269-276; Cowan, P., "Meta-Thoughts on the Role of Meta-Emotion in Children's Development: Comment on Gottman et al. (1996)", en: *Journal of Family Psychology*, 10, 3, (1996), pp. 277-283; Katz, L. y otros, "Meta-Emotion Philosophy and Family Functioning: Reply to Cowan (1996) and Eisenberg (1996)", en: *Journal of Family Psychology*, 10, 3 (1996), pp. 284-291; Bartsch, A. y otros, "Appraisal of Emotions in Media Use: Toward a Process Model of Meta-Emotion and Emotion Regulation", en: *Media Psychology*, 11, Issue 1 (2008), pp. 7-27; Mitmansgruber, H. y otros, "When You Don't Like What You Feel: Experiential Avoidance, Mindfulness and Meta-emotion in Emotion Regulation", en: *Personality & Individual Differences*, 46, 4 (2009), pp. 448-453.

⁷ Cf. Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid: Alianza, 2002; Feshbach, N., "Studies of Empathic Behaviour in Children", en: Maher Brendan (ed.), *Progress in experimental personality research*, v. 8, Nueva York: Academic Press, 1978, pp. 1-47; Blum, L., *Friendship, altruism and morality*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980; Hoffman, M., "Empathy, Social Cognition and Moral Action", en: Kurtines, W. y J. Gerwitz (eds.), *Moral Behaviour and Development: Advances in Theory, Research, and Applications*,

ser rechazada, especialmente por Nussbaum⁸. Al demostrar que la empatía, presentada por sus cualidades como la mejor expresión de la inteligencia emocional, no es una emoción, surge la necesidad de un listado de emociones alternativo a la empatía que sirvan como criterio u objetivo a las políticas que se propongan aplicar la educación de las emociones. Sería interesante reconstruir a partir de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum un listado de “emociones democráticas” a partir de las cualidades destacadas de la empatía, es decir, cualidades que la empatía podría proyectar hacia otras emociones que cumplirían con los mismos objetivos para los que se ha tradicionalmente presentado a la empatía como meta.

El 24 de octubre de 2011 me entrevisté con Martha Nussbaum en su despacho en la Facultad de Leyes de la Universidad de Chicago. En esta entrevista Nussbaum respondió acerca de estas temáticas.

Helena Modzelewski: Con el fin de asegurar la autonomía de los sujetos y garantizar la ciudadanía, es imprescindible el desarrollo de un ethos democrático e igualitario que garantice el reconocimiento mutuo. Por eso considero que para promover el desarrollo de dicho ethos, la educación de las emociones se vuelve una herramienta sumamente útil. ¿Usted estaría de acuerdo con esto?

Martha Nussbaum: Sí, pero aquí hay dos proyectos. Por una parte está el fomento de la cultura política de una buena sociedad. El otro proyecto es acerca de la vida personal. Por supuesto que ambos pueden superponerse, o al menos eso se espera. Un buen resultado sería tener un consenso superpuesto de la clase que recomienda Rawls, y por el cual he abogado en mi reciente artículo en *Philosophy and Public Affairs*⁹. Pero creo que como muchos autores no hacen la distinción entre lo político y lo comprensivo en absoluto, y operan con la idea general de las emociones como parte de la vida, convendría empezar por allí y luego preguntar qué subclasificación de emociones podría llegar a utilizarse en una democracia pluralista moderna. Es un tema de sustracción antes que de adición, en el sentido de que habría solo una

Nueva York: John Wiley & Sons, 1984; Eisenberg, N. y P. Miller, “The Relation of Empathy to Prosocial and Related Behaviours”, en: *Psychological Bulletin*, 101 (1987), pp. 91-119; Batson, D., *The Altruism Question: Toward a Social-psychological Answer*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1991; Penner, L. y otros, “Measuring the Prosocial Personality”, en: Butcher, J. y C. Spielberger (eds.), *Advances in Personality Assessment*, v. 10, Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1995, pp. 147-163; Goleman, D., *La inteligencia emocional*, Buenos Aires: Vergara, 2000.

⁸ Cf. Nussbaum, M., *Upheavals of Thought*.

⁹ Cf. Nussbaum, M., “Perfectionist Liberalism and Political Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, 39, 1 (2011), pp. 3-45.

cierta subclasificación de lo que trata la psicología que se podría utilizar en una sociedad pluralista. Ahora bien, yo estoy tratando esa temática en cierta medida en mi trabajo en curso¹⁰, y también lo hago en *El ocultamiento de lo humano*¹¹. Allí también comienzo con una investigación psicológica que no hace esa distinción, pero luego pregunto, “¿Qué tanto de lo que he discutido en relación a las pasiones y temas afines podríamos usar en la política?”. Eso da una idea bastante clara de cómo se puede encarar ese problema.

HM: He encontrado pocas investigaciones acerca de cuáles emociones específicas promueven el ejercicio de la ciudadanía. Es decir, ¿qué emociones se requieren para qué clase de ciudadanos? La mayoría de los estudios apuntan a la empatía como la “emoción” a desarrollar. Sin embargo, usted no define empatía como una emoción.

MN: Antes que nada, allí hay una cuestión de definición. Yo defino empatía como imaginación participativa, y como tal es una posible preparación para la emoción de la compasión, pero no es en sí misma una emoción y no es en sí misma predeciblemente buena siquiera; podría ser buena, pero podría ser mala. Por ejemplo, un torturador podría utilizar la empatía para entender mejor cómo torturar a alguien. Batson define la empatía de forma diferente; creo que su definición es de alguna manera confusa, porque él define empatía en la forma en que la mayoría define compasión. La mayoría de los psicólogos definen empatía en la forma en que yo lo hago, como una clase de actitud imaginativa y participativa, pero en la medida en que se tenga el cuidado de señalar que diferentes autores le dan a la palabra diferentes significados, no debería haber un problema. Creo que la distinción entre empatía, como yo la defino, y la emoción de la compasión es un tema muy importante. Tengo este nuevo libro sobre la intolerancia religiosa¹², donde digo que el cultivo de la imaginación participativa es algo extremadamente provechoso. Es provechoso no solo a causa de su conexión con la compasión, sino a causa de su conexión con la superación del miedo irracional. Pero en realidad no veo por qué alguien querría focalizarse solo en la empatía; entiendo que debería focalizarse en la ira, el miedo, la envidia, el asco; creo que son todas emociones importantes en el momento de pensar en la democracia. Y pienso que no hay

¹⁰ Cf. Nussbaum, M., *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

¹¹ Cf. Nussbaum, M., *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires: Katz, 2006.

¹² Cf. Nussbaum, M., *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Harvard: Harvard University Press, 2012.

ninguna, con la posible excepción del asco, de la que pueda decirse que es por completo buena o por completo mala. El asco es raramente útil; es solamente útil en el sentido del asco primario que nos aleja del peligro, pero el asco hacia personas o grupos sociales es la mayor parte de las veces poco útil porque se basa en un conjunto de actitudes cognitivas particularmente engañosas, y eso es lo que desarrollo en ese libro. Aparte de ese caso, creo que todas las emociones tienen instancias malas y buenas. La compasión también, porque frecuentemente la compasión es engañosa; sentimos compasión por los miembros de nuestro grupo a la vez que sentimos temor de los miembros de otro grupo, por lo tanto es peor que si no tuviéramos emoción alguna, porque sin emoción alguna al menos podríamos ver la igualdad de todas las personas, mientras que la compasión y el temor las invisten de diferente valor. Por lo tanto pienso que todas las emociones necesitan un cultivo apropiado. Con un cultivo apropiado habría incluso algo muy útil en la ira cuando contribuye a levantarnos contra la injusticia. En lo que tiene que ver con el miedo, ahora sabemos a partir de las investigaciones de LeDoux entre otros autores que el miedo tiene un aspecto particularmente primitivo y es menos dócil frente a la persuasión racional. Sin embargo, creo que con frecuencia es muy valioso; en ese libro sobre la intolerancia religiosa comienzo un capítulo diciendo “sin miedo, estaríamos todos muertos”. Pero el miedo es también particularmente resbaladizo y debería preocuparnos particularmente. Por esa razón debemos conocerlo, y la democracia tiene que asegurarse de que temamos las cosas correctas y no las incorrectas. En el capítulo acerca del miedo pongo ejemplos de cómo los políticos engendran y desarrollan el miedo apropiado; uno de los ejemplos que uso es el caso de un huracán que se acercaba a la costa este de Estados Unidos, donde la gente no se estaba preparando para ese fenómeno; por eso el Alcalde Bloomberg en Nueva York montó una campaña para despertar en la gente el miedo al huracán. Él decía públicamente: “No se queden donde están; este fenómeno es realmente peligroso; escóndanse, evítenlo”, y como resultado no hubo víctimas mortales. Ese es un caso positivo. Pero por supuesto que hay muchos casos negativos. Yo utilizo el ejemplo de la campaña suiza contra los minaretes¹³, donde la propaganda que se circulaba asociaba los minaretes con misiles, oscuros, que hacían pensar en los musulmanes lle-

322

¹³ Se refiere a la campaña lanzada por los partidos conservadores de Suiza en 2009 a favor de la prohibición de la construcción de minaretes en ese país. La imagen escogida para persuadir a los votantes por el “sí” en el referéndum fue la de siete minaretes con aspecto de misiles surgiendo de la bandera suiza, que simbolizaban la islamización del país. Como complemento informativo, cabe decir que la iniciativa, votada en un referéndum popular,

vando adelante una invasión militar. Hubo una especie de deslizamiento de lo religioso a lo militar. Por lo tanto, puede hablarse de buenos y malos ejemplos.

HM: ¿Se consideraría usted una pensadora que entiende a las emociones como íntegramente cognitivas? En otras palabras, ¿estaría usted de acuerdo en que todas las emociones pueden eventualmente ser traducidas a contenidos proposicionales que podrían, si bien no necesariamente, provocar cambios fisiológicos?

MN: La cuestión acerca de lo cognitivo es que también es definido de formas diferentes. Yo tengo esta definición de la cognición que es muy inclusiva y que no se limita a proposiciones, porque mi intención es dar lugar a la inteligencia de los animales, que no usan el lenguaje. Si tomamos a las proposiciones –que por supuesto tienen diferentes definiciones también– es decir, si entendemos por cognición algo lingüístico, entonces los animales por supuesto no la tendrían. Pero los animales tienen algo que se asemeja a la predicación: combinan el pensamiento de un objeto con el pensamiento de lo bueno y lo malo, y para mí eso es todo lo que se necesita para una cognición. Diría que todos los animales, incluso descendiendo hasta las ratas –bueno, no debería decir “descendiendo” porque no creo que sea así– son capaces de cognición. Hay razones científicas sobre la base de experimentación para creer que es así. Son criaturas altamente inteligentes viéndoselas con su entorno, descifrando qué es bueno y qué es malo, por lo tanto lo que se requiere es asegurarnos de referirnos en términos apropiados al nivel de cognición del que es capaz cada criatura, lo cual también varía muchísimo. Cuando pensamos en los elefantes y los chimpancés, ese nivel de cognición será bastante sofisticado; cuando pensamos en los ratones o ratas lo será menos. Lo que sabemos ahora es que incluso los ratones y las ratas reconocen a los miembros de su propio grupo, los distinguen de los miembros de otros grupos y tienen algo que se asemeja a una emoción compasiva. En los elefantes, las emociones que exhiben evidencian una gran sofisticación. Y no inverosimilmente la novelista Barbara Gowdy¹⁴ ha escrito una muy buena novela desde el punto de vista de los elefantes, intentando retratar el mundo tal como lo ven los elefantes. Entonces creo que la cognición existe en muchas variedades y lo que me interesa es una noción muy inclusiva que permita imputarles emociones a los animales desde los ratones hasta los elefantes, porque eso es importante

fue aprobada por más del 50% de los votantes y en la mayoría de los cantones. La propaganda resultó ciertamente efectiva.

¹⁴ Cf. Gowdy, B., *The White Bone: A Novel*, Nueva York: Picador, 2000.

para explicar sus comportamientos. Mi lugar en una taxonomía es complicado, a menos que quede bien claro que la cognición para mí incluye una clase de valoración, de percepción valorativa.

HM: ¿Y podemos decir que según esta perspectiva todas las emociones pueden eventualmente ser expresadas a través de contenidos proposicionales?

MN: No. Porque pienso que la expresión de algunas de ellas en forma proposicional las modificaría. Por supuesto que se puede escribir una novela; Barbara Gowdy lo hizo. Y tradujo las emociones de los elefantes a su novela. Pero se entiende que es una metáfora. Y Daniel Stern escribió un libro acerca de las emociones de un bebé de un año de edad, pero también es una traducción poética y metafórica¹⁵. Y cuando los adultos a través del psicoanálisis intentan recuperar las emociones de su temprana infancia, es una traducción también. Implica expresarlas en un lenguaje diferente, y por lo tanto modificarlas. Por eso, una vez más, se podría responder afirmativamente a esta pregunta siempre y cuando quede absolutamente claro que estamos hablando de una traducción. Y también quiero aclarar que el lenguaje no es central ni siquiera cuando tratamos con pensamientos muy sofisticados. Porque creo que la música es igualmente sofisticada y no es simplemente una forma de lenguaje, es un medio simbólico en sí mismo. Pienso que cuando traducimos una sinfonía a un programa verbal, como lo hizo Mahler, también la estamos modificando. Hay dos ejes: el eje de la sofisticación y el eje de la modalidad, lo que significa que hay un simbolismo visual, un simbolismo lingüístico, un simbolismo musical y sin duda otros también. En el caso de los animales también, probablemente, tengamos esos ejes, solo que no entendemos cómo funcionan y necesitamos investigar mucho más para contribuir a nuestro conocimiento acerca de los animales. Acerca de los humanos, ya sabemos que expresamos las emociones en diferentes formas simbólicas y que el lenguaje no tiene un lugar privilegiado en absoluto; de eso se trata el capítulo de *Upheavals of Thought* que trata sobre la música. Es como si yo dijera: “Miren, en lo que todo el mundo está equivocado es en creer que la norma de expresión es el lenguaje”.

324

HM: ¿Y son los sentimientos, definidos como cambios fisiológicos, elementos constitutivos de las emociones?

MN: Bueno, ahora que hemos definido “cognitivo”, no veo ninguna razón para entender a cualquier sentimiento no cognitivo como tan central

¹⁵ Cf. Stern, D., *Diary of a Baby: What Your Child Sees, Feels, and Experiences*, Nueva York: Basic Books, 1990.

para una emoción en particular que sea necesario incluirlo en su definición. Y tengo dos razones diferentes para ello. Primero, está la cuestión de la plasticidad, tanto dentro de la misma persona como entre diferentes personas. Si tratamos de pensar “¿Cuál es el sentimiento que debemos incluir en la definición de la ira? ¿Deberá ser la ebullición de la sangre?” Bueno, algunas personas no experimentan eso en conexión con la ira. En el caso de la pena profunda por la muerte de un ser querido, pueden tenerse sentimientos de depresión en un momento, sentimientos de gran energía en otro momento, entonces debemos contar con esa plasticidad incluso dentro de una misma persona a lo largo del tiempo. Pero luego el segundo problema es el de lo no consciente. Creo que las emociones de gran sofisticación también son frecuentemente no conscientes, al igual que muchos otros pensamientos, no solo los pensamientos de las emociones. Yo doy ese ejemplo de mi creencia de que la Suprema Corte está en California¹⁶; esa es una creencia que se me fijó en la infancia, y no pienso en ella, si lo hiciera inmediatamente la rechazaría. Y la he ciertamente rechazado muchas veces cuando se vuelve consciente, pero continúa guiando mis pensamientos erróneamente. Por eso los pensamientos emocionales son frecuentemente no conscientes, no tanto por la represión, sino porque están en el trasfondo. ¿Y qué ocurre con el miedo a la muerte? Yo creo que el miedo es el candidato más firme para un sentimiento específico que se podría incluir en su definición porque todo el mundo te diría que el temblor es ese sentimiento; pero todos tenemos miedo a la muerte durante la mayor parte de nuestra vigilia, y no estamos temblando. La razón es que si lo hiciéramos, probablemente sería demasiado paralizante, por eso no nos focalizamos en ese miedo, pero pienso que lo tenemos en nuestro comportamiento, motivando nuestras acciones; sin apelar a este miedo no consciente no podríamos explicar muchas de las cosas que hacemos los adultos para preservarnos. Es entonces necesario atribuirnos un cierto constante miedo a la muerte, pero sin un sentimiento. Los autores cognitivistas evidentemente se conforman con esto, pero es un no cognitivista, Stocker, quien al parecer ve realmente la fuerza de este señalamiento para los no cognitivistas. Pero entonces lo que hace para solucionarlo es hablar de “afecto inconsciente”¹⁷. ¿Qué es eso? Yo no lo sé. Si el afecto significa sentir, entonces no puede ser inconsciente; no se ve a qué se refiere Stocker. Esas son mis razones para

¹⁶ Cf. Nussbaum, M., *Upheavals of Thought*, pp. 35-36.

¹⁷ Cf. Stocker, M. y E. Hegeman, *Valuing Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

no querer incluir sentimientos o estados corporales en las definiciones de las emociones, pero eso no quiere decir que no crea que los sentimientos estén allí la mayor parte del tiempo. Sí que están allí, y a veces son más importantes que otras. Con la compasión probablemente el sentimiento es menos importante; la compasión es más una forma de ver que un sentimiento. En el miedo, ya ves, el temblor es importante, pero no todo el tiempo. Esa es la razón por la cual no incluyo sentimientos en la definición de emoción.

HM: ¿Estaría usted de acuerdo en que la autorreflexión o los deseos de segundo orden (en palabras de Harry Frankfurt) son la clave para la educación de las emociones? En *Upheavals of Thought* usted dice que la autoconciencia reflexiva no es necesaria para experimentar emociones. ¿Pero estaría usted de acuerdo en que es necesaria para educarlas?

MN: En lo que tiene que ver con la reflexión autoconsciente, yo creo que es a menudo importante pero no estoy segura de con cuánta flexibilidad se cuenta entre los diferentes tipos de reflexión autoconsciente. Menciona a Frankfurt, que se trata de una concepción un tanto racionalista demás. Pero luego habría algo como lo de Proust, para quien la reflexión es cuando miras atrás al curso de tu vida y te distancias, por lo tanto estas concepciones ya son diferentes. Luego, no creo que necesitemos mucho de eso para desarrollar emociones. ¿Qué ocurre con el proceso psicoanalítico? No es como el de Proust, no es tan desprendido; está más a medio camino, pero de cualquier manera seguimos pensando en nuestras emociones mientras tratamos de darles un sentido. Y por último, ¿qué ocurre con las cosas que suceden todo el tiempo en la crianza de los niños, en la amistad, modos de hablar de las emociones y criticar algunas clases de ellas que no involucran este paso atrás generalizado? Creo que con el amor y la amistad estamos todo el tiempo educándonos unos a otros; no es el proceso de una objetividad generalizada, de un desapego, sino que hay un cierto desapego de alguna experiencia en particular, pero estamos a la vez en el medio de otras emociones. El Memorial de los veteranos de Vietnam es una forma extremadamente poderosa de provocar, destilar y cristalizar emociones, y en lugar de intentar estimular un desapego en general, estimula antes que nada una experiencia comunitaria poderosa de pena profunda por los caídos, y a la vez estimula la reflexión. ¿Has estado allí? Es una gran pared de granito, en la cual están escritos los nombres de las personas que murieron en la guerra, y el visitante desciende por una pendiente; es como entrar en el valle de sombras de la muerte y, como brilla, uno ve su propia cara reflejada en el granito, entonces se suscita una pena poderosa pero

también está ese momento de reflexión: ¿Yo estuve allí? ¿Qué estaba haciendo yo durante la guerra? ¿Qué pensaba de ella? Creo que es la alternancia de la emoción espontánea y la reflexión lo que lo hace tan poderoso. Si hubiera solo un espejo en blanco, digamos, no lo lograría; es la combinación de verse confrontado con una forma particular de pena profunda, a la vez que se ve a los padres y amigos de las personas que murieron allí que colocan floritas y fotografías. Es una experiencia de duelo comunitario conjuntamente con una cierta clase de invitación a la reflexión. Es una brillante muestra de cómo se puede provocar un cierto movimiento democrático tras el terrible bloqueo que tuvimos en relación a esa guerra. También pienso que a veces es útil conseguir que la gente no piense en absoluto. En Chicago está el Millenium Park, donde hay lo que yo llamo un festival cómico, que involucra ver algo gracioso, divertido; allí hay enormes pantallas que exhiben gigantes caras de habitantes de Chicago de diferentes razas y edades, y sus cejas y bocas se mueven en cámara lenta, por lo tanto es muy gracioso. Entonces al final del periodo correspondiente a una determinada cara, ya que estas cambian cada cinco minutos, de la boca de la cara en cuestión sale un chorro de agua, y los espectadores saben que eso va a ocurrir y se paran a esperar a que irrumpa el agua y eso es algo extremadamente divertido. Y luego está la Habichuela (the Bean), la escultura en acero inoxidable, ciertamente muy hermosa porque refleja las nubes y el cielo y los edificios, y también es muy graciosa porque uno puede ver su propio cuerpo distorsionado por el espejo de acero. Lo que hacen estas cosas, que ningún parque del viejo estilo podría haber hecho desde su majestuosidad e imponencia, es que consiguen que los espectadores simplemente salten juntos bajo un chorro de agua, y eso es lo que una ciudad necesita, gente de todas las edades, razas y demás chapoteando alrededor de un estanque riendo, y eso no es reflexión aunque tampoco es ajeno a la reflexión, pero es algo más. Lo que estos festivales hacen, yo lo comparo con la antigua tragedia griega y los festivales cómicos: tiran abajo las barreras y provocan experiencias comunitarias, en parte debido a que no son reflexivos. Entonces pienso que se necesita una más amplia gama de categorías, porque a veces lo que falla es que la gente no reflexiona lo suficiente, estoy de acuerdo, pero a veces lo que falla es que no ríen lo suficiente o no lloran lo suficiente. Entonces esta es mi reserva en relación a la autorreflexión. Creo que la reflexión no es por sí misma suficiente para explicar el fenómeno de la educación de las emociones.

HM: Buscando alguna especie de dispositivo para la educación que se pueda encontrar en todas las clases de teorías de las emociones, he encontrado que la autorreflexión podría funcionar de esa manera. Al conectar todas las teorías, la autorreflexión en la forma de deseo de segundo orden parece estar detrás de todas ellas, incluso la de William James. Por ejemplo, James dice que si alguien no quiere estar triste, debe colocar su cuerpo en una disposición que lo pondrá contento. Independientemente de si esto funciona o no, parece estar el deseo de segundo orden para indicarle a alguien que está triste, que no quiere estar triste y que quiere provocar una emoción diferente en sí mismo. A eso podría llamársele autorreflexión.

MN: Sí, entiendo lo que quieres decir, pero quizás la misma persona no sabe realmente lo que quiere. Tal vez el político que propuso el parque que he mencionado no sabía qué era lo que quería. Si hubiera sabido lo que quería provocar, tal vez no habría funcionado. Si se le dijera a la gente: “Vamos a hacer que se rían con el fin de superar las barreras raciales en la ciudad de Chicago”, probablemente no se reirían. Si es demasiado autoconsciente, lo sofoca. Tenemos la Biblioteca Pública de Chicago, que tiene un programa llamado “Un libro, un Chicago”, según el cual el encargado de la biblioteca elige un libro y entonces niños y adultos reunidos en diferentes grupos de lectura en distintos puntos de la ciudad leen y hablan sobre el mismo libro. Ahora bien, si los lectores supieran por qué el encargado eligió el libro que eligió, probablemente eso habría provocado un cortocircuito y evitado que se tomaran tantas enseñanzas como de hecho se toman de esa lectura. Porque la intención de tomar un libro es que se sienta algo. El primero elegido fue *To Kill a Mockingbird* (“Matar a un ruiseñor”), de Harper Lee. Es una novela muy potente acerca del odio racial en el sur de Estados Unidos. La intención es que la gente revise temas que son dolorosas, y luego hable de ellas. Si se supone que va a funcionar de esa manera, entonces debe haber un aspecto que al lector se le haga doloroso. Pero no se debería elegir algo tan doloroso que aleje a los lectores del grupo de lectura. Por esa razón es interesante que hayan elegido *To Kill a Mockingbird*, que está ambientado en el sur, en lugar de *Native Son* (“Hijo nativo”), de Richard Wright, ambientado en Chicago. El objetivo de estos grupos de lectura no es lograr que todos los lectores reflexionen todo el tiempo. ¿Cuál es el objetivo? Permitirles sentir y dejar que sus pensamientos los lleven a donde sea. Entonces pienso que la reflexión autoconsciente está sobreestimada. También creo que su ausencia es indeseable; Sócrates tenía razón. Lo que es deseable es crear ocasiones en que la gente reflexione, pero

también ocasiones en que no sean tan autoconscientes, aunque la reflexión pueda ser parte de un plan más amplio. El arte puede ser una de esas ocasiones. Por ejemplo, Franklin Roosevelt fue un maestro en este sentido. Él sabía lograr que la gente reflexionara acerca de la economía estadounidense porque podía explicar las cosas con gran claridad, pero también utilizaba a las artes para provocar experiencias de reconocimiento y conexión que no eran intelectuales. Contrató artistas durante la Depresión, y exhibió fotografías muy potentes de personas dañadas por la miseria económica, fotografías que él claramente seleccionó. No aceptó cualquier cosa que los artistas trajeran; él claramente quería mostrar a las personas pobres como dignas, no como gente a la que se tenga desprecio. Quería mostrar su sufrimiento como algo realmente serio, y que no era su culpa. Como dijo Aristóteles, para experimentar compasión hay que creer que es algo serio, que no es culpa del afectado, y que es algo que le podría suceder a uno mismo. Entonces yo creo que lo que Roosevelt logró fue que la gente no solo intelectualizara la miseria económica. A través de esas fotografías, a través de novelas, la gente tuvo una conexión emocional muy fuerte con personas en otras clases sociales, una conexión que usualmente no se tiene. El intelecto por sí solo puede resultar distante.

HM: Sí, pero, para utilizar el mismo ejemplo, si el observador de las fotografías pensara: “Yo solía sentir repulsión por esta gente, pero ahora me compadezco de ellos y me avergüenzo de mi repulsión, ya no quiero sentir eso”, ¿no sería una actitud reflexiva?

MN: Sí, pero no sería correcto creer que se necesita reflexión en cada momento del proceso. Pienso que es solo una parte del proceso. Ni siquiera estoy segura de cuán importante es que se haga explícita. A veces puede ser importante, pero supón que alguien no pudiera jamás articular esa idea de esa manera en que tú la dices, y simplemente llegara a sentir compasión por las personas de otras clases sociales, ¿no sería eso suficiente?

HM: Lo mismo ocurre con la cognición. Detrás de cada emoción hay una especie de cognición, pero no estamos todo el tiempo conscientes de eso.

MN: Claro, si utilizamos la palabra cognición en su sentido más amplio. Porque la cognición sin consciencia sigue siendo cognición, pero la reflexión sin consciencia no es reflexión.

HM: Definitivamente.

MN: Mira a Proust. Proust sabe muy bien que la reflexión es incompatible con el amor. Primero vive tu vida de amor y luego siéntate a reflexionar sobre ella. De eso se trata lo que quiero decir. Si eres un político tomando medidas

que eduquen la emoción cívica, vas a necesitar algunas cosas que impliquen la reflexión, y otras cosas que traten de derribar las barreras emocionales que construimos entre nosotros mismos y otras personas.

HM: Sería muy interesante desarrollar una lista de emociones positivas y negativas desde el punto de vista de la democracia. Creo que su trabajo sobre el espectador juicioso de Adam Smith puede servir como un posible criterio para discriminar entre emociones positivas y negativas. Según ese criterio, las emociones que se expresan como una cuestión personal en la esfera pública no serían positivas. Por el contrario, las emociones como las experimentadas por un lector o espectador (preocupado, pero no íntimamente implicado en lo que está presenciando) parecerían ser positivas desde el punto de vista de la democracia. Tomemos por ejemplo las emociones que conducen a condenar a alguien a muerte. La pena de muerte puede ser vista como una represalia excesiva, como si todo el Estado estuviera íntimamente involucrado, sin distanciarse de los hechos. Parece revelar una falta total de interés en la vida del acusado, en los hechos que lo llevaron a cometer tal delito. Desde el criterio del espectador juicioso de Smith, entonces, la pena capital no parecería ser moralmente aceptable. ¿Diría usted que esta es una interpretación correcta de la forma en que usted presenta al espectador juicioso?

MN: Sí, pero eso es diferente de la autoconciencia reflexiva. Como yo entiendo al espectador juicioso, es como un amigo preocupado pero que no es particularmente reflexivo; no sesgado, pero muy inmerso en la situación. De todos modos, estoy de acuerdo en que es útil para pensar sobre estos asuntos públicos. Sin embargo, sobre la pena capital, creo que no es un buen ejemplo. La razón es esta: hay muchos argumentos diferentes sobre lo equivocado de la pena capital, algunos de los cuales se podrían ver desde ese punto de vista y otros no. Está la cuestión de la disuasión, y el argumento a favor es que a menudo disuade, pero no hay pruebas concluyentes de ello. Pero los argumentos que tú estás pensando –que es excesivo, que viola la dignidad humana– por desgracia gente muy buena y sensible se coloca tanto en contra como a favor. Kant es un gran defensor de la pena capital, y también lo fue Séneca, y ambos están interesados en la dignidad humana. Ellos piensan que la pena capital realmente se requiere con el fin de mostrar respeto por la dignidad humana. Por eso no me convence ese ejemplo.

HM: Entonces usted estaría de acuerdo en que el espectador juicioso de Smith podría ser utilizado como criterio, aunque no está de acuerdo con el ejemplo de la pena de muerte.

MN: Creo que el espectador juicioso es solo una clase de criterio que no excluye a otros.

HM: ¿Habla usted explícitamente de reflexión en alguna parte de su obra?

MN: Creo que he hablado de esto sobre todo en *Love's Knowledge*¹⁸, donde hago explícita la importancia de un comentario filosófico sobre la literatura. ¿Por qué no solo tomamos las novelas, las leemos y olvidamos el comentario filosófico? Bueno, es que un cierto nivel de comentario reflexivo y crítica es importante, y eso es lo que quiero decir cuando hablo de eso. Y en este nuevo libro *The new religious intolerance*, hablo de Sócrates, y por qué Sócrates era importante. Allí hablo de cómo nuestros argumentos son a menudo egoístas, y cuando no reflexionamos, ya que nuestro interés en nosotros mismos es tan fuerte, muchas veces nos convertimos a nosotros mismos en casos particulares especiales. Y esta es la conexión que encuentro entre Sócrates y Kant. Porque Sócrates denunció todo tipo de inconsistencias, entre las que se encontraba el colocarse a sí mismo en primer lugar. Kant también se concentró en ese tipo de inconsistencia, y es principalmente por eso que necesitamos la reflexión. Porque él dice en el comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que tal vez nuestra comprensión ética es sólida, pero es propensa a esta deformación y podemos llegar a forjar una excepción para nosotros mismos. Creo que esa es una de las razones por las que necesitamos la reflexión, para corregir esa tendencia. Y, de hecho, algunas de las emociones tienen el mismo problema. Batson, en su nuevo libro¹⁹, informa de un montón de experimentos que muestran que cuando no tenemos más que compasión, tendemos a poner a la gente en primer lugar porque los conocemos. Un ejemplo que da es el siguiente: si la gente conoce el principio de donación justa de órganos y luego se les cuenta una historia vívida de una persona que necesita un órgano, colocan a esa persona en el primer lugar de la lista a pesar de que saben que va en contra del principio. Así que está claro que tenemos que equilibrar la compasión, que es importante, con un nivel de distanciamiento reflexivo, si queremos conseguir algo como la equidad.

HM: ¿Diría usted que es el carácter narrativo de las emociones lo que permite su educación? En Uruguay, he trabajado en un taller de narración con mujeres sin techo, con el fin de lograr que reconstruyeran la historia de las emociones que las llevaron a su condición de personas sin techo, ya que

¹⁸ Cf. Nussbaum, M., *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Nueva York: OUP, 1990.

¹⁹ Cf. Batson, D., *Altruism in Humans*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

no siempre se trata de una cuestión de pobreza, sino de caminos y decisiones que se van tomando²⁰. Este “método narrativo” fue inspirado por algo similar que usted presentó en *Women and Human Development*²¹.

MN: Cualquier proceso de toma de conciencia necesita una comprensión de cómo alguien llegó a su posición actual con el fin de trabajar en sus emociones presentes. Y por supuesto, tendría que ser la narración de un cierto tipo, pero tendría que incluir temas sociales y políticos, no solo las cuestiones de la familia. A veces las novelas cubren todo eso, aunque no siempre. Me encantan las novelas, ya que por lo general se incluye lo social y lo político. Sin embargo, algunos autores lo dejan fuera, así que tenemos que tener claro lo que la narrativa debe tratar. La toma de conciencia feminista se ha basado fundamentalmente en el arte. Yo diría una vez más que también podría ser la danza. Muy a menudo, cuando alguien trata con personas que no saben leer ni escribir, por ejemplo en la India, existen grupos de concientización que piden a la gente que cuenten su historia, pero les piden que lo hagan a través del baile o por medio de las artes visuales, y hacen dibujos de los lugares de donde vienen, su pueblo, entre otras cosas. La música también es muy potente. Creo que la forma americana de la narrativa ha tendido a ser sobre todo verbal, en parte debido a que puede confiar en un alto nivel de alfabetización, pero a veces algunas personas no experimentan las cosas tan plenamente cuando no están involucradas con sus cuerpos, bailando entre otras cosas. Así que yo diría, sí, la narrativa, pero la narrativa no tiene por qué ser verbal, sino que puede ser visual, musical o de otro tipo.

HM: Entonces el carácter narrativo de la emoción puede encontrarse en diferentes formas.

MN: Sí. Rabindranath Tagore en su escuela utilizaba la danza por encima de todo, porque pensaba que la danza liberaría a las mujeres. Que si se les pidiera que hablaran, no se sentirían más libres; si se les dijera “solo muévase libremente”, no lo harían; pero si se les decía que “hay que saltar a través del salón con esta determinada coreografía”, eso las liberaría a experimentar de un modo totalmente diferente. Y así lo hicieron. La madre de Amartya Sen fue una de esas mujeres y ella me habló mucho acerca de cuán

332

²⁰ Cf. Burstin, V. y H. Modzelewski, “Narraciones como factor educativo de mujeres marginadas: un caso experimental local”, en: Cortina, Adela y Pereira, Gustavo (eds.), *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Madrid: Tecnos, 2009, pp. 95-113.

²¹ Cf. Nussbaum, M., *Women and Human Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

audaz era eso; era muy revolucionario. Pero era una danza narrativa, era un drama bailado. Él escribió la música, hizo la coreografía, y luego puso a las estudiantes en esos roles. Así es como él enseñaba. Por eso creo que la danza generalmente se descuida y que debería ser incluida.

HM: En su teoría, las emociones revelan la concepción de *eudaimonia* de una persona, (entendida principalmente como una priorización de elementos valiosos para el sujeto) es decir, son el efecto de la existencia de la *eudaimonia* de alguien. ¿Diría también que las emociones pueden constituir la *eudaimonia* de alguien?

MN: Sí, eso depende de si la persona piensa que las emociones son valiosas por sí mismas o instrumentalmente. Depende de la emoción. Se podría decir que la ira ante la injusticia racial es valiosa instrumentalmente cuando uno está tratando de catalizar un movimiento, pero si no existiera ese problema esa emoción no sería deseable. Pero a veces la emoción es muy valiosa como parte constitutiva de la *eudaimonia* de alguien, sin duda.