

*Marta Gil** **La comunidad racional de los seres humanos y el cosmopolitismo estoico: la propuesta de Martha Nussbaum**

*Marta Gil es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Cursó un Máster en Ética y Democracia en la Universidad de Valencia y actualmente se encuentra finalizando su tesis doctoral sobre la concepción cognitiva de las emociones de Martha Nussbaum en la misma Universidad. Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad con Fondos FEDER de la Unión Europea.

ABSTRACT

En el presente artículo examinaremos la idea de ciudadano del mundo y de comunidad racional de los seres humanos tal como la formularon algunos filósofos de la Antigüedad. En conexión con ella, hablaremos de las obligaciones hacia nuestros congéneres que se derivan de esta comunidad, y veremos las discrepancias entre la perspectiva estoica expuesta por Cicerón y la filósofa contemporánea Martha Nussbaum. Otra cuestión que abordaremos será la herencia estoica de Kant, y la creencia en la posibilidad de un progreso moral para la especie humana; postulado que, por cierto, también asume nuestra autora. Por último, nos ocuparemos de la educación de las emociones en la formación de los ciudadanos, argumentando en favor de una concepción cognitiva desde la cual se puedan ilustrar las creencias que las acompañan.

KEYWORDS

Cosmopolitismo moral / Filosofía estoica / Martha Nussbaum / Justicia / Educación emociones

Introducción

Según Aristóteles, la *philia* era la principal esfera en la que podía existir la beneficencia.² De acuerdo con el Estagirita, la amistad es el lugar privilegiado en el que las personas desarrollamos nuestro altruismo. Asimismo, es el dominio en el que se despliega el sentido de la justicia. Esto no quiere decir que Aristóteles no tuviera idea alguna a propósito de la posible extensión de esta *philia* de una forma más global. Un ejemplo de esto lo encontramos en la noción del *philantropos*, que es aquél que ama la humanidad y es capaz de ver en cada ser humano

²Nancy Sherman, "Empathy, Respect, and Humanitarian Intervention," *Ethics & International Affairs* 12, no. 1 (1998), 103, p. 105.

alguien que le es cercano. Aun así, para Aristóteles, la philía queda reducida a los estrechos límites de la polis.

Con los estoicos surge una nueva clase de afiliación, que pasa a abarcar a todos los seres humanos. Desde este enfoque, aspectos tales como la clase social, el sexo, o la raza no son más que contingencias, un simple accidente irrelevante desde el punto de vista moral. Martha Nussbaum retoma esta idea como elemento central de su propuesta de cosmopolitismo moral.

Ser ciudadano del mundo

Nussbaum apunta que el término *kosmou politês* parece ser de origen cínicco. Al ser preguntado por su lugar de procedencia, Diógenes contestó: “soy *kosmopolitês*”. Nussbaum señala que, probablemente, lo que Diógenes trató de poner de relieve fue que sus afiliaciones locales eran de menor importancia que su sujeción a una humanidad compartida. La afirmación de Diógenes, no obstante, no revela un compromiso con una propuesta de cosmopolitismo político, simplemente es una constatación de que no hay personas con las que se tenga una vinculación privilegiada por el hecho de coexistir en una comunidad política³.

Cuando Diógenes dice que es un ciudadano del mundo, señala Nussbaum, lo que está haciendo es definirse a sí mismo en términos de aspiraciones y preocupaciones universales. Aspectos contingentes tales como la clase social, el sexo, la raza o el origen nacional no serían en absoluto relevantes desde el punto de vista moral, puesto que todo ser humano es poseedor de razón y es capaz de propósito moral. Así, la conducta moral no puede estar gobernada por aquellas afiliaciones contingentes, sino que debe estarlo por el respeto a nuestra común humanidad⁴.

Epicteto y Marco Aurelio, por su parte, prefieren emplear la expresión “*politês tou kosmou*”, que significa, literalmente, ciudadano del cosmos o del universo. Según Epicteto, todos los seres humanos somos criaturas de Dios, y tenemos una comunidad con él en virtud de una comunidad compartida. Nancy Sherman subraya que Marco Aurelio deja de lado la formulación teológica de su predecesor y emplea una imaginaria política explícita, así como una serie de conceptos provenientes del Derecho, para defender su postura⁵. Marco Aurelio piensa que todo el género humano participa de una “constitución común”, una “constitución política” y que “el mundo es como una ciudad”⁶. Por lo tanto, todos somos ciudadanos de esta ciudad que es el mundo. Compartimos la razón y la capacidad para deliberar. Y, el que se aparta de esta constitución, de esta mancomunidad de la que todos formamos parte, es un extranjero, un exiliado del universo.

³Martha Nussbaum, “Kant and Stoic Cosmopolitanism,” *The Journal of Political Philosophy* 5, no. 1 (1997), 1, p. 4 y nota 11. No deja de sorprender que se considere a Diógenes como precursor del cosmopolitismo. Si bien es cierto que parece que fue el primero en emplear el término *kosmopolitês*, en el trasfondo de esta afirmación no hay una defensa de la igual dignidad de los seres humanos. Más bien al contrario, Diógenes sentía un profundo cierto desprecio por el resto de las personas, y se comportaba con sus conciudadanos de forma mordaz e irreverente. Así, criticaba duramente la sociedad en la que vivía, pero sin proponer ninguna acción política para cambiarla. Por este motivo, quizá podríamos atrevernos a decir que, más que un predecesor de los valores cosmopolitas, fue un precursor de los filósofos postmodernos. Para saber más sobre Diógenes de Sinope ver Carlos García Gual, *La Secta Del Perro* (Madrid: Alianza Editorial, 2005). y Diógenes Laercio, *Vidas y Opiniones De Los Filósofos Ilustres* (Madrid: Alianza Editorial, 2013).

⁴Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 5.

⁵Sherman, *Empathy, Respect, and Humanitarian Intervention*, 103-119, p. 106.

⁶Marco Aurelio, *Meditaciones* (Madrid: Alianza Editorial, 1985), IV.4.

Otro de los autores estoicos que Nussbaum toma como referente es Hierocles, cuyo planteamiento cosmopolita basado en los círculos concéntricos es ya célebre⁷. Hierocles postuló que debíamos imaginar nuestra mente rodeada de una serie de círculos concéntricos, que simularían diferentes comunidades en función de su cercanía con el yo. El primer círculo representaría el propio cuerpo; después, vendría la familia cercana, y, después, la familia lejana; a continuación, los miembros del mismo ethnos o comunidad local; y así hasta llegar a todos los seres humanos. Por lo común, la amplitud de los círculos y su distancia respecto del centro representan “el estándar por el que medimos la intensidad de nuestros vínculos, y, en consecuencia, nuestros deberes, hacia la gente”⁸. La identidad cosmopolita se iría forjando a base de acercar las personas que se encuentran en los círculos más lejanos al núcleo mismo de los círculos concéntricos. Es decir, que nuestra tarea moral, según Hierocles, sería atraer incluso a los seres humanos más lejanos al círculo del propio autointerés⁹.

El propio Hierocles es consciente de la dificultad y la exigencia de esta tarea, pues resulta obvio que es difícil apreciar igual a alguien a quien profesamos un gran cariño que alguien a quien ni siquiera conocemos. Por esta razón, Hierocles comprende que nuestros mejores deseos vayan dirigidos a los que nos son más cercanos, pero, aun así, recomienda preservar un sentido de afinidad con el resto de seres humanos, basado, como en el caso de Epicteto, en la común paternidad de Dios. En cualquier caso, merece la pena quedarse con la idea de que también tenemos deberes hacia los que nos son extraños, y que deberíamos esforzarnos por verlos como si se tratara de individuos que forman parte de nuestra esfera de interés personal¹⁰.

En definitiva, Nussbaum considera que el cosmopolitismo estoico reconoce en las personas aquello que hay de más valioso en ellas. Este rasgo es quizá menos llamativo y atrayente que otros aspectos más coloridos, como la tradición, la identidad o la pertenencia a un grupo, pero aun así debe prevalecer.

Las obligaciones que impone nuestra común humanidad: deberes de justicia y deberes de ayuda material

A pesar de que nuestra autora se basa en muchas de las ideas estoicas para desarrollar sus propias teorías, no todo son coincidencias con el pensamiento de los estoicos. Según lo interpreta Nussbaum, Cicerón distingue entre dos tipos de deberes para establecer qué tipo de obligaciones tenemos hacia los demás en

⁷Ver Martha Nussbaum, *Los Límites Del Patriotismo*, ed. Martha Nussbaum (Barcelona: Paidós, 1999).; *Ibid.*, p. 19-20. Aunque quizá a quien debemos la difusión de esta idea en la época contemporánea es al filósofo Peter Singer, que estableció una analogía entre los círculos concéntricos y el proceso de extender una adecuada preocupación por los demás. Ver Peter Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution and Moral progress* (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011)..

⁸ Dice Ilaria Ramelli, en relación al fragmento de Hierocles, p. lvi. Ver Ilaria Ramelli, *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009)..

⁹ Ver *Ibid.*. Esta metáfora ya puede encontrarse en Cicerón, como señala Nussbaum en Martha Craven Nussbaum, *El Cultivo De La Humanidad. Una Defensa Clásica De La Reforma En La Educación Liberal* (Barcelona: Paidós, 2001).., p. 88.

¹⁰ Nancy Sherman señala que, según Hierocles, debemos aprender a respetar (*timetéon*) a aquellos de los círculos externos como si estuvieran en el núcleo interno. Sherman, *Empathy, Respect, and Humanitarian Intervention*, 103-119, p. 106.

función de nuestro grado de relación con ellos: los deberes de justicia y los de ayuda material¹¹.

Mientras que los deberes de justicia son muy estrictos y deben extenderse a la totalidad de los seres humanos, es decir, más allá de las fronteras nacionales, los deberes de ayuda material son menos precisos, y en ellos hay implícita una preferencia por los cercanos, siendo extensibles a los lejanos sólo cuando a nosotros no nos cuesten ningún esfuerzo.

La *justitia* según la entiende Cicerón consta de dos ideas importantes. En primer lugar, consiste en no dañar a los demás, a menos que uno sea provocado por un acto injusto; y, en segundo lugar, se debe respetar la propiedad privada. Asimismo, observar una injusticia y no hacer nada por impedirla es también una forma de injusticia que hay que evitar.

El rasgo característico de los deberes de justicia es que éstos deben hacerse extensivos a todos los seres humanos sin excepción. Incluso nuestros propios enemigos deben ser tratados con respeto y honestidad. Esto implica que uno jamás debe hacer trampas, y que deben ponerse límites a la sed de venganza y de castigo. En lo que refiere al comportamiento adecuado durante la guerra, Cicerón postula que los acuerdos deben primar por encima de los enfrentamientos, ya que lo primero es lo propiamente humano, mientras que lo segundo corresponde a las bestias. La violencia sólo es apropiada en determinadas ocasiones. Los vencidos, además, deben ser tratados justamente, e incluso debe serles otorgada la ciudadanía de la propia nación, cuando esto sea posible. Si la batalla aún no ha empezado, el ejército enemigo debe poder rendirse sin sufrir daño. Y las promesas, siempre deben ser mantenidas.

En contraste con los deberes de justicia, que son universales e imponen obligaciones rigurosas, los deberes de *ayuda material* tienen cierta elasticidad, en el sentido que Cicerón no propone un criterio estricto a la hora de establecer quién debe ser objeto de estos deberes con mayor prioridad. Simplemente, apunta que debemos tener en cuenta aspectos tales como la gratitud, la necesidad y la dependencia, o la amistad a la hora de decidir quién necesita más nuestro apoyo material. Así, formas de asociación tales como la amistad o las instituciones políticas compartidas deben ser objeto de especial consideración. Ahora bien, Nussbaum advierte que Cicerón no hace descansar, en modo alguno, dichos vínculos en la herencia o en la biología, sino, simplemente, en una vida compartida¹². Muy al contrario, según Nussbaum, si Cicerón sostiene la idea de que debemos cuidar de aquellos con los que tenemos vínculos estrechos, es porque considera que esto es lo más beneficioso para toda la humanidad. El problema que surge aquí es que, si existe un conjunto de personas al que le debemos especial protección, el resto queda fuera de nuestro círculo de preocupación y responsabilidad.

Nussbaum considera que, si queremos recuperar las ideas de Cicerón, es preciso desechar la asimetría entre un tipo de deberes y otros. Nuestra autora sugiere que no debería preocuparnos más el trato justo que la ayuda material. Al fin y al cabo, la esclavitud, la tortura o una violación son tan malas como la po-

¹¹ Martha Nussbaum, "Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy," *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 54, no. 3 (2001), 38, p. 40. Nussbaum sugiere que Cicerón influyó enormemente en pensadores posteriores como Grocio, Kant, y otros estudiosos de las leyes internacionales y la teoría política.

¹² Esta idea es muy interesante. El privilegio de los cercanos no se basa en la pertenencia a una etnia, una raza, una religión o por poseer un rasgo identitario común, sino simplemente en la interdependencia mutua. Esta idea reviste particular importancia, sobre todo en nuestros días, en los que las relaciones de dependencia e influencia entre los ciudadanos de unos países y otros es más evidente que nunca.

breza extrema¹³. Los estoicos, al considerar que cuestiones tales como la salud, la riqueza o la libertad son “bienes externos” es decir, cosas que escapan a nuestro control, defienden que nuestra verdadera libertad y felicidad sólo puede venir de nuestra capacidad para sobreponernos a la necesidad de bienes externos. Cuando Cicerón promulga una serie de deberes de trato justo hacia los demás, está concediendo que hay cosas que realmente importan para el florecimiento humano. Y, si damos por buena la idea de que la pobreza extrema es un mal tan lacerante como la violencia, convendremos en que para dar un trato justo a los demás también deberá preocuparnos que dispongan de unos mínimos materiales.

Nuestra autora afirma que gran parte del pensamiento contemporáneo adolece de esta misma incoherencia, y señala certeramente que el ser humano “es carne y sangre que está hecha cada día por sus condiciones de vida”¹⁴. También nuestras esperanzas, nuestras preocupaciones, nuestros deseos y nuestra voluntad dependerán en gran medida de esas condiciones materiales.

Sin embargo, el fomento de las mejoras materiales más allá de las fronteras nacionales, aunque necesario, presenta un problema evidente, y que la propia Nussbaum apunta: “la justicia cuesta dinero”¹⁵. Este hecho, a su vez, hace más patente si cabe que los deberes de ayuda material son de suma importancia, ya que, sin ellos, será imposible que la justicia se haga efectiva, puesto que cualquier orden legal y político que proteja contra la violencia, las agresiones físicas, o la crueldad de cualquier signo requiere un apoyo material. Así, cosas tales como un sistema judicial, los cuerpos de seguridad del Estado, los abogados, o la administración pública, son necesarios para proporcionar justicia y proteger a los ciudadanos, pero también son cosas que requieren dinero. Nussbaum critica que, en ocasiones, la ciudadanía no es consciente de los medios que el Estado pone a su disposición: los cuerpos de policía, de bomberos, o cualquiera de las instituciones que hemos señalado anteriormente, necesitan ser mantenidos mediante un sistema de impuestos. En las naciones en las que no hay riqueza económica, los ciudadanos ven mermados sus derechos: no hay seguridad de ningún tipo, no hay protección contra la violencia, ni tampoco ante las adversidades de otro tipo, como carecer de empleo.

Cuando se trata de pensar estos problemas a nivel internacional, el asunto todavía se complica más, puesto que “mantener un sistema de justicia global implica enormes gastos”¹⁶. Pero, si asumimos la exigencia moral de cumplir con unos deberes de justicia, tendremos que estar dispuestos a redistribuir la riqueza económica más allá de las fronteras nacionales. Para cumplir con nuestras obligaciones de justicia hacia los demás, no basta con no ser los perpetradores de un mal contra otros seres humanos, sino que habrá que apoyar las instituciones que posibilitan la protección para que otros tampoco puedan perpetrarlo y sentar las bases de la igualdad social mediante cosas tales como el acceso a la educación o la sanidad. Los deberes de justicia, concluye Nussbaum, son inseparables de los deberes de ayuda material.

¹³ Thomas Pogge, en una línea similar, defiende que no sólo existen unas desigualdades económicas brutales entre las economías de rentas altas y los países pobres, sino que además los primeros somos responsables de la situación en la que viven los segundos. Y no únicamente en el sentido de causarles males, aunque sea de forma indirecta. También por nuestras vacilaciones a la hora de acometer los cambios precisos para acabar con la situación de miseria en la que viven. Ver Thomas Pogge, *La Pobreza En El Mundo y Los Derechos Humanos* (Barcelona: Paidós, 2005), en particular el capítulo 8.

¹⁴ Nussbaum, *Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy*, 38-52, p. 44.

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

La creencia en la posibilidad de un progreso moral

Como ya hemos indicado, Nussbaum considera que la filosofía estoica ejerció una influencia muy profunda en otros pensadores posteriores, entre ellos, Kant. Esta influencia, según la autora, se hace más evidente en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* y otras obras de carácter ético-político en las que Kant sigue los argumentos del *De Officiis* de Cicerón.

Kant vincula la idea de una ley universal de la naturaleza con la idea del respeto por la humanidad¹⁷. De este modo, las ideas políticas de Kant contienen un núcleo moral, en el que la idea de un reino de seres humanos racionales, iguales y dignos, que no pueden ser tratados sólo como medios, sino que también deben ser tratados como fines, es central. La antropología moral propuesta por los estoicos y por Kant es fundamental en las ideas políticas de ambos, puesto que ésta se erige como un ideal regulativo que da forma a nuestras aspiraciones políticas.

Pero entre los estoicos y Kant (y también Nussbaum, que en esta cuestión sigue al filósofo de Königsberg) existe, a juicio de nuestra autora, una diferencia muy notable: los estoicos creen en una teleología. Para los estoicos, la naturaleza se encuentra teleológicamente diseñada y nosotros, además, podemos conocer su lógica en virtud de nuestra razón. Los estoicos toman el logos de Heráclito (o la razón que subyace al Universo) y lo identifican con una providencia (prónoia). Ésta, a su vez se corresponde con la divinidad (théos). Y la vida del hombre, debe adecuarse a la naturaleza, y vivir de acuerdo con ella (cata phýsin). En los estoicos, por tanto, se da una cadena de identificaciones: la naturaleza, con la divinidad; ésta, con el destino; éste, con la providencia; y esta última, con el logos o razón¹⁸.

En lo que respecta a Kant, si bien en la *Paz Perpetua* afirma que el proceso mecánico de la naturaleza ha de llevar a los hombres a la concordia, incluso en contra de su propia voluntad, no por ello podemos afirmar que en este proceso exista algún tipo de providencia¹⁹. Según Kant, al ser humano no le es dado desvelar los misterios del diseño y el funcionamiento del universo, esto es, conocer la providencia, sino que sólo podemos aspirar, de una forma mucho más modesta, a tener esperanza en ella. La providencia sería, por tanto, una suerte de “postulado práctico”²⁰ o ideal regulativo, más que la defensa de un propósito inherente a un universo que nosotros podemos conocer en virtud de nuestra racionalidad, como ocurre en el caso de los estoicos. Nussbaum, por su parte, se muestra de acuerdo con Kant en la idea de apropiarnos del núcleo moral de las ideas estoicas prescindiendo de la creencia en una teleología.

Merece la pena apuntar aquí una reflexión que aparece en *Sobre la paz perpetua* y que complementa las citas aportadas por Nussbaum. Kant es consciente de la dificultad de hacer efectiva una organización política mundial verdaderamente cosmopolita, y recurriendo a un razonamiento más realista, nos transmite

¹⁷ Klaus Reich: “Kant and Greek Ethics”, *Mind* 48 (1939), 338-54, 446-63. Citado por Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 5. La autora también cita en repetidas ocasiones el estudio de Ernst Cassirer *Kant's life and thought*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981.

¹⁸ Segura Ramos, B., *Introducción a Marco Aurelio, Meditaciones*, p. 9.

¹⁹ Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 15.

²⁰ *Ibid.*, p. 17.

su confianza en la posibilidad futura de una constitución cosmopolita haciendo referencia a una serie de disposiciones favorables a este fin que resultan de interés propio para los Estados, a saber: “1) la naturaleza pacífica de las repúblicas; 2) la fuerza asociativa del comercio mundial; y 3) la función de la esfera pública política”. Es decir, que, para Kant, aunque el imperio efectivo de una constitución cosmopolita es algo que aún está lejos, los Estados siguen un decurso histórico que, aunque guiado por el propio beneficio, nos acerca cada vez más a ese ideal²¹.

Nussbaum considera que lo importante aquí, con independencia de si pensamos que el universo está intrínsecamente bien ordenado o no, es poner de relieve que todas las personas, lejanas o cercanas, comparten una misma humanidad, y este ideal moral es el que debe guiar y poner exigencias a la política²².

Según nuestra autora, la Paz Perpetua de Kant es “una defensa de los valores cosmopolitas”, y un excelente ejemplo de propuesta política que guiada por el ideal moral al que nos acabamos de referir²³. Kant apoyó, de una forma más influyente que cualquier otro filósofo de la Ilustración, una política basada en la razón y en ideas universalistas y no en el sentimiento de pertenencia a un grupo. Kant, por tanto, tenía la voluntad de transformar el mundo. Nussbaum alaba esta actitud, manifestando que es mucho más optimista y proactiva que otro tipo de propuestas. Las ideas que tiene en mente a la hora de oponerlas a la perspectiva Kantiana son principalmente las de autores comunitaristas, en el ámbito anglosajón, o un pensamiento como el de Heidegger, en el ámbito de la filosofía continental. De este último, nuestra autora afirma que simplemente espera la “llamada del Ser”, criticando a Heidegger su pasividad y conservadurismo²⁴.

Nussbaum trae a colación las palabras de Kant:

Por incierto que me resulte y me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máximi, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas- de que tal cosa es factible. Esta esperanza de tiempos mejores, son la cual nunca hubiera entusiasmado el corazón humano un deseo serio de hacer algo provechoso para el bien universal, también ha ejercido siempre su influjo sobre la labor de los bienpensantes²⁵.

Desafortunadamente, son muchos los motivos para el pesimismo dadas las violaciones constantes de derechos humanos y de libertades que millones de personas sufren, especialmente en algunos lugares del planeta. Pero, a pesar de que los hechos nos confirmen una y otra vez lo lejos que estamos de alcanzar los ideales y los valores ilustrados, algún tipo de esperanza, aunque sea en un progreso imperfecto, debe ser mantenida.

²¹Jürgen Habermas, *La Inclusión Del Otro. Estudios De Teoría Política*. (Barcelona: Paidós, 1999), p. 153.

²² Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 18. 23 Ibid., p. 4.

²⁴ Nussbaum piensa que hay una confrontación entre dos posturas opuestas, tanto en el ámbito anglosajón, como en el continental. Así, por un lado tendríamos a los herederos de Kant: Habermas, Rawls y la propia Nussbaum, entre otros. Por el otro, tendríamos a los herederos de Nietzsche: Heidegger, en la filosofía continental, y, en el ámbito anglosajón, algunos autores afines al comunitarismo como Bernard Williams o Alasdair MacIntyre.

²⁵Immanuel Kant, *Teoría y Práctica* (Madrid: Tecnos, 1986), p. 54.

Las emociones y la formación de los ciudadanos

Para finalizar, otro punto en común entre la filosofía estoica y la de Nussbaum refiere al papel de las emociones en la sociedad y, sobre todo, en la educación cívica. Nussbaum defiende una concepción cognitiva de las emociones, es decir, que para Nussbaum las emociones no son un aspecto salvaje e indomeñable de nuestra naturaleza, sino que se encuentran vinculadas a nuestras creencias. Nussbaum defiende una concepción cognitiva de las emociones, y subraya que “todas las visiones cognitivas de la emoción suponen que las emociones pueden modificarse por un cambio en la forma en que se evalúan los objetos”²⁶. Para Nussbaum, por tanto, las emociones no sólo pueden modelarse a través del aprendizaje, sino que su ilustración constituye una parte fundamental de la formación de los ciudadanos²⁷.

La autora toma esta idea de los estoicos, quienes sostuvieron que, a diferencia de lo que ocurre con los apetitos, que tienen un carácter estrictamente corporal y se encuentran ligados a las funciones vitales, las emociones son una especie de juicios evaluativos, es decir, una suerte de juicios a través de los cuales evaluamos los objetos del mundo en función de la importancia que éstos poseen para el florecimiento de la persona. Estos objetos, además, escapan al control del sujeto²⁸. La visión estoica parece poner de relieve cuán expuestos nos encontramos ante los accidentes del mundo. Precisamente por este motivo, los estoicos desdeñan el apego a las cosas materiales, y minimizan la importancia de los objetos cuya suerte escapa a nuestro control (incluyendo las personas que apreciamos).

Así pues, los estoicos defienden que los apegos a las cosas nos hacen ser débiles: si uno no es muy aficionado al dinero, los honores o las propiedades, jamás padecerá un sufrimiento derivado de la falta de estas cosas. Tampoco se sentirá afligido, o airado contra quien se las haya arrebatado, o tendrá envidia de los bienes que posean otros. Para los estoicos, por tanto, liberarnos de nuestra dependencia de las cosas materiales nos hace también más libres, puesto que nos permite no estar sometidos a las pasiones.

En lo que respecta a Nussbaum, nuestra autora no comparte con los estoicos este desinterés por los bienes externos. Antes bien, la autora sostiene que hay una serie de bienes primarios básicos que resultan fundamentales para que toda persona pueda vivir una vida digna de ser vivida. Ya hemos visto cómo afirma que los deberes de ayuda material son tan apremiantes como los deberes de justicia, puesto que los últimos no pueden existir sin los primeros. Por otra

²⁶Martha Craven Nussbaum, *Paisajes Del Pensamiento: La Inteligencia De Las Emociones* (Barcelona: Paidós, 2008), p. 268.

²⁷ Ver Martha Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013).; Martha Craven Nussbaum, *Sin Fines De Lucro. Por Qué La Democracia Necesita De Las Humanidades* (Buenos Aires: Katz, 2010); Nussbaum, *Paisajes Del Pensamiento: La Inteligencia De Las Emociones*; Martha Craven Nussbaum, *El Ocultamiento De Lo Humano. Repugnancia, Vergüenza y Ley* (Buenos Aires: Katz, 2006).; Nussbaum, *El Cultivo De La Humanidad. Una Defensa Clásica De La Reforma En La Educación Liberal*; Martha Craven Nussbaum, *Justicia Poética. La Imaginación Literaria y La Vida Pública* (Barcelona: Andrés Bello, 1997); Martha Nussbaum, *La Tera- pia Del Deseo. Teoría y Práctica En La Ética Helenística*. (Barcelona: Paidós, 2003).; Ibid.; Nussbaum, *El Cultivo De La Humanidad. Una Defensa Clásica De La Reforma En La Educación Liberal*; Nussbaum, *Justicia Poética. La Imaginación Literaria y La Vida Pública*.

²⁸ Nussbaum, *Paisajes Del Pensamiento: La Inteligencia De Las Emociones*, p. 64-65.

parte, la necesidad de un conjunto de bienes necesarios queda reflejada en su enfoque de las capacidades. Nussbaum entiende las capacidades como base para una teoría de los derechos básicos. La idea fundamental es que “en relación con cada una de estas capacidades podemos sostener, al imaginar lo que sería una vida desprovista de ella, que no sería una vida acorde con la dignidad humana”²⁹. Precisamente porque hay cosas que importan, nuestra autora considera que hay reacciones emocionales apropiadas que surgen en respuesta a la privación o el fomento de las capacidades. Así, allí donde un ser humano vea recortadas sus capacidades, habrá compasión por su sufrimiento. Y, cuando esto ocurra por causas que tienen un origen y una solución social, aflorará la indignación, puesto que la indignación es una emoción que surge como respuesta ante un daño inmerecido e injusto. Las emociones, por tanto, no son ajenas a nuestras concepciones de la justicia.

Aunque Nussbaum no comparte este desapego por los objetos materiales, como ya hemos visto, sí que comparte la idea de que es preciso orientar correctamente los juicios y las creencias para poder ilustrar las pasiones, sobre todo, aquellas que tienen que ver con la vida pública. Nussbaum señala que es importante ver cómo los estoicos vinculan esta ilustración de las pasiones a la idea de una ciudadanía mundial. El amor, visto como una actitud, y no como una pasión propiamente dicha, se presenta como una disposición adecuada para contemplar al conjunto de la humanidad. En una línea similar, los estoicos nos invitan a no ver al extraño, o incluso al enemigo, con odio o miedo, sino a verlos como elementos de un cuerpo común con quien compartimos objetivos vitales.

Las actitudes que, con frecuencia, conducen a situaciones de conflicto étnico, religioso o nacional están informadas por evaluaciones cognitivas socialmente construidas, que proporcionan una idea equivocada del otro, e impiden verlo como un semejante, portador de una inalienable dignidad, y, por tanto, merecedor de respeto. Si sostener una concepción cognitiva de las emociones implica tener presente cuán dependientes son éstas de las creencias, los pensamientos y las ideas, también significa creer en nuestra capacidad de intervención sobre ellas a través de los cambios en las cogniciones que las acompañan. Será, por tanto, tarea de la filosofía descomponer pacientemente estas ideas erróneas y peligrosas³⁰.

También será tarea de la filosofía advertir de las derivas perniciosas que pueden adquirir algunas emociones en la deliberación pública. Nussbaum ha argumentado extensamente en contra del recurso a algunas emociones particulares, como la vergüenza y la repugnancia, en el discurso público. Así, la autora sostiene que, los ciudadanos no deben ser avergonzados jamás (ni siquiera los delincuentes, puesto que ello entrañaría tratarles como seres irremediabilmente defectuosos, incapaces de cambiar y reincorporarse a la sociedad), ni la repugnancia debe ser traída a colación en la deliberación pública, puesto que ésta, a menudo, se emplea para denigrar y deshumanizar a grupos o individuos ya de por sí desfavorecidos³¹.

²⁹ Martha Craven Nussbaum, *Las Fronteras De La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Barcelona: Paidós, 2006), p. 89.

³⁰ Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 20.

³¹ Ver capítulos de Nussbaum, *El Ocultamiento De Lo Humano. Repugnancia, Vergüenza y Ley*.

Conclusiones

La idea de igual dignidad de todos los seres humanos no es, como hemos visto, una novedad de nuestra época, sino que fue el caballo de batalla de la ética estoica. No obstante, la creencia de que existe una distinción entre los deberes de justicia y los deberes de ayuda material, significa no asumir dicha premisa ética hasta sus últimas consecuencias. Como ha argumentado Nussbaum, en ausencia de unos medios materiales, es imposible garantizar lo que hoy en día conocemos como derechos humanos. Pese a todo, hay que reconocer un mérito en las figuras de filósofos como Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, Cicerón o Hierocles, que fueron los que extendieron la creencia de que los seres humanos debían ser concebidos como un todo, más allá de los angostos límites de la polis, y que la dignidad de cada uno de ellos debía ser reconocida en cualquier lugar y circunstancia.

Este planteamiento no está, por supuesto, exento de problemas. Por ejemplo: ¿Cómo conseguir que los programas de ayuda internacional sean una preferencia, cuando incluso los países desarrollados se encuentran en crisis? ¿Tienen interés los países desarrollados en mantener a otros países en situación de pobreza y subdesarrollo?, y, en caso de que lo tengan, ¿cómo lograr que adquieran compromisos? ¿Hay alguna forma de hacer a los ciudadanos partícipes de estos problemas para que exijan cambios?

Las respuestas a estas preguntas no nos permiten hacernos una imagen demasiado halagüeña de nosotros mismos y de la posibilidad de un progreso moral. Pero, tal y como señalábamos en uno de los apartados del artículo, no nos queda más remedio que mantener, aunque sea de una forma modesta y con las debidas reservas, alguna esperanza en la posibilidad de un progreso moral. De lo contrario, quedaríamos perpetuamente instalados en la acomodaticia idea de que nada se puede cambiar, y de que, por lo tanto, no merece la pena el esfuerzo de intentar enmendar el mundo.

Por último, el hecho de que nuestras emociones, especialmente las más destructivas, puedan ser moldeadas y conformadas por la sociedad, y de que se encuentren estrechamente vinculadas a la imagen que tenemos de nosotros mismos y de los demás, es poderoso, y debe ser tenido en cuenta. En especial cuando se trata de reflexionar sobre el papel que las emociones pueden tener en la formación de una ciudadanía cada vez más cosmopolita y preocupada por las cuestiones de justicia que afectan tanto a sus conciudadanos como a los ciudadanos de otras latitudes, y menos proclive al ensimismamiento con lo que le es similar y afín.

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, 28 marzo 2014

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X