

CIUDADANÍA Y EMOCIONES: HACIA UNA VERDADERA INTERCULTURALIDAD (A PROPÓSITO DE LA TEORÍA COGNITIVA DE LA EMOCIÓN DE MARTHA NUSSBAUM)

CITIZENSHIP AND EMOTIONS:
TOWARDS A TRUE INTERCULTURALITY
(ABOUT MARTHA NUSSBAUM'S
COGNITIVE THEORY OF EMOTION)

CIDADANIA E EMOÇÕES: RUMO UMA
VERDADEIRA INTER-CULTURALIDADE
(A PROPÓSITO DA TEORIA COGNITIVA
DA EMOÇÃO DE MARTHA NUSSBAUM)

ARÁNZAZU NOVALES-ALQUÉZAR*

* Universidad de Zaragoza, España. anovales@unizar.es

RECIBIDO: 2 DE JULIO DE 2015. ENVÍO A PARES: 24 DE JULIO DE 2015
APROBADO POR PARES: 1 DE NOVIEMBRE DE 2015. ACEPTADO: 12 DE NOVIEMBRE DE 2015

DOI: 10.5294/DIKA.2016.25.1.2

PARA CITAR ESTE ARTÍCULO / TO REFERENCE THIS ARTICLE / PARA CITAR ESTE ARTIGO
NOVALES-ALQUÉZAR, ARÁNZAZU, "CIUDADANÍA Y EMOCIONES: HACIA UNA VERDADERA IN-
TERCULTURALIDAD (A PROPÓSITO DE LA TEORÍA COGNITIVA DE LA EMOCIÓN DE MARTHA
NUSSBAUM)", EN *DIKAION*, 25, 1 (2016), PP. 12-52. DOI: 10.5294/DIKA.2016.25.1.2

RESUMEN

La democracia sustantiva en una sociedad multicultural del siglo XXI exige proyectos institucionales que eleven el nivel de solidaridad mutua para avanzar en los procesos de reconocimiento de identidades compartidas entre grupos cultural y racialmente distintos, y demanda el desarrollo de estrategias efectivas de acercamiento entre las diversas culturas y razas que permitan dar forma a la realización eficaz de objetivos comunes a todas ellas y desarrollar la idea de ciudadanía. Sobre la base de una razón compasiva, y dada la relación entre las emociones y el fuerte sentido de identidad de individuos y grupos, uno de estos proyectos debería consistir en eliminar las barreras emocionales para incluir al otro definidas, en gran medida, por las instituciones. A partir de la teoría cognitiva de la emoción de Nussbaum, se analizan elementos que pueden contribuir al desarrollo de una cultura pública de la igualdad y de la compasión civil. Necesitamos proyectos políticos para controlar los efectos dañinos del miedo, la envidia, la vergüenza y el asco. Este daño puede observarse en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos sobre el asco hacia algunos grupos raciales (*v. gr.*, apestosos judíos), la "vergüenza negra" o la envidia o el odio racial.

PALABRAS CLAVE

Democracia sustantiva; políticas públicas; interculturalidad; inmigración; emoción.

ABSTRACT

Substantive democracy in a multicultural society from the 21st century requires institutional projects that increase the mutual solidarity levels in order to move forward with the processes of recognition of shared identities between culturally and racially different groups; it also requires the development of effective strategies for rapprochement between different cultures and races, making it possible to shape the effective achievement of common objectives to all and to develop the idea of citizenship. Based on a compassionate reason, and given the relationship between emotions and the strong sense of identity of groups and individuals, one of these projects should be to remove the emotional barriers in order to include the other one, largely defined by the instructions. Based on Nussbaum's cognitive theory of emotion, the paper analyzes elements that might contribute to developing a public culture of equality and civil compassion. We need political projects in order to control the harmful effects of fear, envy, shame and disgust. This damage may be seen in the jurisprudence of the European Court of Human Rights, in the disgust over certain racial groups (e.g. 'stinky Jews'), "black shame", envy or racial hatred.

KEYWORDS

Substantive Democracy; Public Politics; Interculturality; Immigration; Emotion.

RESUMO

A democracia substantiva em uma sociedade multicultural de século XXI exige projetos institucionais que elevem o nível de solidariedade mútua para avançar nos processos de reconhecimento de identidades compartilhadas entre grupos cultural e racialmente diferentes, e demanda o desenvolvimento de estratégias efetivas de aproximação entre as diversas culturas e raças que permitam dar forma à realização eficaz de objetivos comuns a todas elas e desenvolver a ideia de cidadania. Sobre a base de uma razão compassiva, e de acordo com a relação entre as emoções e o forte sentido de identidade de indivíduos e grupos, um destes projetos deveria consistir em eliminar as barreiras emocionais para incluir o outro definidas, em grande parte, pelas instituições. A partir da teoria cognitiva da emoção de Nussbaum, se analisam elementos que podem contribuir para o desenvolvimento de uma cultura pública da igualdade e da compaixão civil. Necessitamos projetos políticos para controlar os efeitos daninhos do medo, a inveja, a vergonha e o nojo. Este dano pode observar-se na jurisprudência do Tribunal Europeu de Direitos Humanos sobre o nojo de alguns grupos raciais (v. gr., malcheirosos judeus), a "vergonha negra" ou a inveja ou o ódio racial.

PALAVRAS-CHAVE

Democracia substantiva; políticas públicas; inter-culturalidade; imigração; emoção.

SUMARIO: INTRODUCCIÓN; 1. DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL A LA RAZÓN COMPASIVA; 2. OBSTÁCULOS EMOCIONALES PARA INCLUIR AL OTRO; 2.1. LA TEORÍA COGNITIVA DE LA EMOCIÓN DE MARTHA NUSSBAUM; 2.2. OBSTÁCULOS A LA EMOCIÓN: MIEDO, ENVIDIA, VERGÜENZA ORIGINARIA Y ASCO; 3. LA INCORPORACIÓN DE LAS EMOCIONES NO DIRIGE LA MORALIDAD HACIA EL PERNICIOSO RELATIVISMO; 4. CONCLUSIÓN: A REASONABLE “LOVING CITIZEN”; 4.1. EMOCIONES, LEYES Y PRÁCTICA JUDICIAL; 4.2. CONSTITUCIÓN, EMOCIÓN Y GENTE REAL; 4.3. POLÍTICAS PÚBLICAS Y AMOR PARTICULAR; 4.4. FINAL; BIBLIOGRAFÍA.

INTRODUCCIÓN

Según la teoría de Habermas, la supervivencia de una sociedad multicultural necesita que sus ciudadanos, incluidos los inmigrantes, puedan compartir una cultura política común, un concepto tomado de Rawls.¹ En el marco de los grandes problemas jurídicos y sociales que genera el proceso migratorio, ha quedado claro que la gran mayoría de los inmigrantes quiere integrarse. Como apunta Kymlicka:

Ciertamente están a favor de la reforma de las principales instituciones de la sociedad, para que estas puedan acomodar sus diferencias culturales y reconocer el valor de su herencia cultural. Pero el deseo de estos derechos poliétnicos es un deseo de inclusión coherente con la participación en, y con el compromiso con, las principales instituciones que fundamentan la unidad social.²

La propuesta de Habermas es un republicanismo kantiano dentro de su modelo de “democracia deliberativa”, con un concepto de ciudadanía que permita incluir a las personas inmigrantes de distintas procedencias culturales, de manera que sea posible la *inclusión del diferente*³ sabiendo que es diferente.⁴ En otras palabras, la deliberación debe: “evitar una marginación de las autocomprensiones del yo y las visiones del mundo de los participantes y asegurar la sensibilidad hermenéutica para un espectro suficientemente amplio de contribuciones. Además, la asunción de una perspectiva de reciprocidad universalizada (“de cada cual”, “por todos”) exige no solo empatía (*Empfindung*), sino también la intervención en la interpretación de la autocomprensión y la visión del mundo de participantes que tienen que mantenerse abiertos a revisiones de sus autodescripciones y de las descripciones de los extraños (y del lenguaje de las mismas)”.⁵ Volviendo la vista a otras aproximaciones desde la filosofía del derecho, es claro que nuestra Europa multicultural exige un tipo de democracia sustantiva e inclusiva (en la línea de

1 Para un comentario extenso a la discusión de Habermas con Taylor, cfr. María ELÓSEGUI ITXASO, “Asimilacionismo, multiculturalismo e interculturalismo”, *Claves de razón práctica*, julio/agosto (1997), pp. 24-33.

2 Will KYMLICKA, *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, trad. Carmen Castells Auleda, 1995; *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 245.

3 Cfr. Jürgen HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (Título original *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1996). Barcelona, Paidós, trad. del prólogo y de los capítulos 2 y 4-8 (4 y 6-10 de la edición original) de Juan Carlos Velasco Arroyo; trad. de los capítulos 1 y 3 (1 y 5 de la edición original) de Gerard Vilar Roca, 1999, véase capítulo 5.

4 *Ibid.*, p. 72.

5 *Ibid.*, p. 74.

Michelman) o, por otra parte, la propuesta de ciudadanía diferenciada (Kymlicka) necesita también un sentido compartido de finalidad cívica y de solidaridad para que, en definitiva, el espíritu público de los ciudadanos de las democracias liberales no retroceda.⁶

No se puede aplazar el cultivo en la práctica de determinadas virtudes cívicas,⁷ como la escucha, el diálogo, la comprensión y la colaboración para el entendimiento del otro,⁸ si el punto de partida es la premisa de que debemos igual respeto a todas las personas, razas y culturas, como defiende Taylor.⁹ La estabilidad de las democracias modernas depende no solamente de la acomodación a unos principios de justicia sino del desarrollo de la ciudadanía y de las “virtudes ciudadanas”. Esto es, la estabilidad de la democracia necesita, no solo mecanismos procedimentales e institucionales que ayuden a equilibrar los intereses de cada uno, sino un cierto grado de virtud cívica y de espíritu público.¹⁰ Cada ciudadano ha de estar comprometido en mantener “alta” la moral de la comunidad, tal como nos enseñaba Ortega y Gasset en España,¹¹ para sostener la esperanza y el entusiasmo en estas sociedades modernas desanimadas, pero no de una manera ficticia, sino con un auténtico compromiso de construir, entre todos, el tipo de sociedad que queremos.

La unidad social no depende solo de “valores compartidos” o de principios de justicia compartidos,¹² también requiere de una “identidad compartida” entre todos; y

-
- 6 Will KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, op. cit., pp. 240-263. Es interesante remarcar que Habermas ha incorporado a su discusión el pensamiento de Kymlicka. Véase Jürgen HABERMAS, “Multiculturalism: Does Culture Matter in Politics?” (Conferencia impartida en la Universidad de Barcelona el 9 de abril de 1997); véase sobre este tema María ELÓSEGUI ITXASO, “Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales”, en *Revista de Estudios Políticos*, 98 (1997), pp. 59-84, en particular p. 74.
- 7 Escribo estas líneas el día del atentado contra el semanario satírico francés *Charlie Hebdo*, con resultado de doce muertos y numerosos heridos.
- 8 La profesora Elósegui ha desarrollado estas ideas desde el concepto de “republicanismo intercultural”, que consiste en la educación de todos en la democracia y la ciudadanía. El modelo de democracia que propone el republicanismo cívico no exige la homogeneidad social, cultural o religiosa entre los ciudadanos, sino la aceptación y defensa de los valores democráticos comunes. No exige una uniformidad que a menudo ha llevado al resentimiento de la población, sino la enseñanza en los ciudadanos de destrezas democráticas que conduzcan a respetar, aunque no compartan, otros puntos de vista sobre la realidad; a debatir, dentro de un clima de apertura, comprensión y respeto mutuo, acerca del origen y fundamento de diversas tradiciones étnicas, culturales, religiosas y lingüísticas, y a desarrollar la actitud de reconocer los argumentos bien fundados del otro, para enriquecer la propia opinión y la propia visión del mundo. Véase María ELÓSEGUI ITXASO, *El derecho a la identidad cultural en la Europa del siglo XXI*, Pamplona, Eunsa, 2012.
- 9 Charles TAYLOR, “The Politics of Recognition”, en *Philosophical Arguments*, USA (1995), p. 253: “...insisting on the universalization of the presumption as a logical extension of the politics of dignity. Just as all must have equal civil rights, and equal voting rights, regardless of race or culture, so all should enjoy the presumption that their traditional culture has value”.
- 10 Will KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, op. cit., p. 242. Véase Stephen MACEDO, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 138-139.
- 11 Véase José ORTEGA Y GASSET, “Por qué he escrito el hombre a la defensiva”, *La Nación*, Buenos Aires, 13 de abril de 1930.
- 12 Respecto a la acomodación requerida por los sistemas democráticos, puede citarse el ejemplo de la creación de la figura del “acomodamiento razonable”, véase María ELÓSEGUI ITXASO, *El concepto jurisprudencial de acomodamiento razonable (El Tribunal Supremo de Canadá y el Tribunal Europeo de*

cada vez está más claro que los derechos de las minorías son fundamentales para el futuro de la tradición liberal en todo el mundo, incluidas las minorías raciales.¹³ Se necesitan esfuerzos institucionales para que personas y grupos cultural y racialmente diferentes se comprometan en objetivos comunes y caminen, desde la tolerancia y el entendimiento, hacia destinos unificados.

Por otra parte, la mayoría de pensadores liberales admite que la ciudadanía, entendida como pertenencia a una comunidad política, no consiste simplemente en un estatus legal, definido por un conjunto de derechos y responsabilidades, sino también “en una identidad, en una expresión de la propia pertenencia a una comunidad política”.¹⁴ Aunque esta preocupación por la estabilidad de las sociedades liberales es, de acuerdo con Kymlicka, excesiva, no hay ninguna duda de que las sociedades liberales requieren que sus ciudadanos tengan un nivel razonablemente alto de moderación y de solidaridad mutua.¹⁵ En cualquier caso, no es suficiente con establecer que, al menos inicialmente, los derechos de las minorías son consistentes con la libertad y la justicia, también es necesario probar que son consistentes con las necesidades a largo plazo de una democracia liberal estable, incluyendo la necesidad de una *identidad cívica compartida* que pueda mantener el nivel de *compromiso, acomodación y sacrificio* que las democracias requieren. Sin embargo, algunos críticos consideran que el compromiso liberal con la ciudadanía común refleja una idea excesivamente legalista de ciudadanía que desatiende los aspectos sociales y culturales más amplios de la pertenencia,¹⁶ y que el liberalismo debería completarse con una teoría más rica de la motivación humana.¹⁷ No hay nada de malo en cultivar la motivación emocional para dirigir mejor la acción y, como escribe Nussbaum: “loving citizens are likely to be much more resourceful in action”.¹⁸

Sobre la base de una razón compasiva, y dada la relación entre las emociones y el fuerte sentido de identidad de los individuos y grupos, sostengo que un requisito esencial para el desarrollo de la solidaridad y de un sentido de virtud cívica y para avanzar en los procesos de reconocimiento de identidades compartidas, es eliminar las barreras emocionales para incluir al otro, barreras que, en gran medida, se definen por las instituciones, que deben fomentar las emociones apropiadas para alcanzar una cultura pública de la igualdad. Sobre la base de la teoría cognitiva de la emoción de Nussbaum necesitamos proyectos políticos idóneos para controlar los efectos dañinos del miedo, la envidia, la vergüenza y el asco; estos son los principales obstáculos para el crecimiento de la compasión y el potencial

Derechos Humanos ante la gestión de la diversidad cultural y religiosa en el espacio público, Cizur Menor, Navarra, Thomson Reuters, Aranzadi, 2013.

13 Cfr. Will KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, op. cit., pp. 255-263 y 266-267.

14 *Ibid.*, p. 262.

15 *Idem.*

16 *Idem.*

17 Cfr. Martha NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona, Paidós, trad. Araceli Maira, 2008 (Publicación original: *Upheavals of Thought*, Cambridge, England, Cambridge University Press, 2001), p. 435.

18 *Idem.*

normativo del amor, incluso en democracias estables. Este daño puede observarse en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos relativa al asco hacia algunos grupos raciales (*v. gr.*, judíos apestosos), la “vergüenza negra” o la envidia o el odio racial. En rigor, la compasión civil debería ser fortalecida y la propensión a las prácticas horribles de repugnancia proyectiva minimizadas a través de proyectos civiles de muchos tipos.

La incorporación de la emoción, sin embargo, no transforma la moralidad en relativismo pernicioso. Por ejemplo, si estamos de acuerdo en que “el racismo es malo”, entonces tenemos que actuar en consecuencia, no solo desde un punto de vista jurídico, sino también político y cultural, porque la igualdad no es solo una cuestión de buenas leyes y políticas. Al mismo tiempo que sabemos cómo proteger los derechos de las minorías en la ley (con la esperanza de que esto influirá en otras emociones públicas hacia ellos), deberíamos preocuparnos de conformar un clima emocional que pueda apoyar y sostener la elaboración de buenas leyes e instituciones. Aquí disponemos de un instrumento para atacar el individualismo liberal y la adoración al interés propio: lo que mantiene a la gente unida debe ser más fuerte que el egoísmo. Por otra parte, los riesgos que resultan de una emoción individualista serán controlados por la regla de derecho y por medio de una fuerte cultura crítica.

Por todo ello, no puede demorarse más el desarrollo de proyectos institucionales que eleven efectivamente el nivel de solidaridad mutua para avanzar en los procesos de reconocimiento de identidades compartidas entre grupos cultural y racialmente distintos. Uno de esos proyectos, creo yo, debe dirigirse hacia la eliminación de obstáculos emocionales para la aceptación del otro, como definiendo en este trabajo. Y esta eliminación es un requisito previo para elevar el nivel de solidaridad mutua y avanzar en los procesos de reconocimiento de identidades compartidas. La cohesión social en relación con la integración del “diferente” no se conseguirá si no se destina una parte del presupuesto público a minimizar los efectos de emociones dañinas tales como el miedo, la envidia, la vergüenza y el asco hacia los que son de una raza, religión, cultura o nacionalidad diversa de la de cada uno.

1. DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL A LA RAZÓN COMPASIVA

La facultad en que la Ilustración confió para liberar a los hombres de poderes extraños, realizando su aspiración a la felicidad no solo fracasó en la empresa, sino que la hizo inviable.¹⁹ La razón había llegado a convertirse en un adversario para el ser humano porque, al hilo del cambio social, solo parecía habersele encomendado la tarea racionalizadora en el sentido de Weber; y, sin embargo, estaba y está también llamada a otras empresas, tales como eliminar el sufrimiento y fomentar la felicidad concreta.²⁰ Continuando con la herencia de la Escuela, necesitamos

19 Adela CORTINA, *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*, Madrid, Cincel, 1985, p. 37.

20 *Ibid.*, p. 89: “El triunfo de la razón subjetiva-instrumental supone el triunfo de la razón formal —de la capacidad para clasificar, deducir y concluir— y la derrota de la razón sustancial, que señala contenidos como valiosos”.

(tema permanente de la tradición occidental), una razón íntegramente humana “que pierde todo norte *si no hunde sus raíces en el sentimiento*”.²¹ La teoría crítica ha puesto de manifiesto el agotamiento de la razón desemocionada e insensible. Por otra parte, la teoría se sabe inmersa en la praxis.²² El interés práctico, que guía a las ciencias histórico-hermenéuticas, es interés no por dominar, sino por comprender el sentido; mientras que el emancipatorio se cifra en la liberación. Por lo demás, una teoría crítica no tiene sentido sino como reflexión transformadora, que sugiere desde su mismo seno lo que debe ser.

Sabiéndonos en el camino hacia una razón compasiva y sentimental, al relacionar la teoría crítica con las exigencias de una sociedad democrática intercultural, salta a la vista que un elemento esencial para avanzar en lo que nos une más que en lo que nos separa es la eliminación de los obstáculos emocionales para aceptar al otro. Avanzar hacia identidades compartidas supone avanzar en la extensión de la compasión y del amor, y las instituciones dan forma a la compasión que aprenden los ciudadanos, y dirigen el objeto hacia el que se dirige esa compasión.²³ Por otra parte, la estabilidad de las democracias modernas depende no solamente de la acomodación a unos principios de justicia, sino del grado en que sus ciudadanos se comprometen con el ejercicio de su ciudadanía y del nivel de desarrollo en la práctica de una ciudadanía virtuosa. Como expresaba Kymlicka:

En todo el mundo, los recientes acontecimientos y tendencias políticas (la creciente apatía de los votantes y la prolongada dependencia del bienestar en los Estados Unidos, las tensiones creadas en la Europa Occidental por la creciente población multicultural y multirracial, el paulatino desmoronamiento del Estado del bienestar en la Inglaterra de Thatcher, el fracaso de las políticas ambientales basadas en la cooperación voluntaria de los ciudadanos, etcétera) han dejado claro que la salud y la estabilidad de las democracias modernas no solo depende de la justicia de sus instituciones básicas, sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos; es decir, de su sentimiento de identidad y de cómo consideran a otras formas de identidad nacional, regional, étnica o religiosa que potencialmente pueden competir con la suya; de su capacidad de tolerar y de trabajar con personas distintas de ellos; de su deseo de participar en el proceso político para promover el bien público y de apoyar a las autoridades políticas responsables; de su voluntad de demostrar comedimiento y de asumir su responsabilidad personal en sus exigencias económicas, así como en las elecciones personales que afecten a su salud y al entorno; y de su sentido de justicia y de su compromiso con una distribución equitativa de los recursos.²⁴

21 *Ibid.*, p. 21 (énfasis agregado).

22 *Ibid.*, p. 55: “La teoría es un momento de la praxis liberadora en cuanto permite tomar conciencia de lo que puede ser, paso imprescindible para una auténtica emancipación”.

23 Véase Aránzazu NOVALES ALQUÉZAR, “Emociones adecuadas para la realización de la justicia en sociedades democráticas interculturales (A propósito de la teoría cognitiva de la emoción de Martha Nussbaum)”, *Thémata* (Actas del XI Congreso Internacional de Antropología Filosófica: “La interculturalidad en diálogo: Estudios filosóficos”), Universidad Jaime I, Castellón, mayo 2014, Sección “Hacia una sociedad global: religiones, democracia y ciudadanía” (en prensa).

24 Will KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, op. cit., p. 241.

Sin ciudadanos que posean cualidades para conseguir lo anterior, “la capacidad de progreso de las sociedades democráticas disminuye progresivamente”.²⁵

2. OBSTÁCULOS EMOCIONALES PARA INCLUIR AL OTRO

2.1. La teoría cognitiva de la emoción de Martha Nussbaum

Dada la cercana relación entre las emociones y el sentimiento fuerte de identidad de personas y grupos, un factor muy importante para contribuir a desarrollar el sentimiento de virtud cívica y de solidaridad es la eliminación de los obstáculos emocionales para admitir al otro. Las circunstancias en las que se aprende la compasión suelen ser aquellas en las que se jerarquiza y divide a los seres humanos, y los factores emocionales suelen estar bien asentados como para que sea fácil erradicarlos. De ahí la importancia de dirigir institucionalmente la eliminación de obstáculos emocionales para incluir al diferente.²⁶

Al considerar las emociones como evaluaciones eudaimonistas, Nussbaum presenta un yo como constituido, al menos en parte, por sus compromisos evaluativos con áreas del mundo que están fuera de él. Esta presentación nos muestra que hay una bifurcación en las emociones: a) algunas expanden las fronteras del yo, representándolo como compuesto en parte por apegos intensos a cosas y a personas independientes, siendo el amor y la aflicción paradigmas de tales emociones;²⁷ b) 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. Es el caso de las emociones del asco y de la vergüenza. Como escribe Nussbaum:

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 florecimien-

25 William GALSTON, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 220.

26 Martha NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 429: “La dificultad estriba en que los mecanismos psicológicos por los que los seres humanos suelen llegar a la compasión —la empatía y el juicio de las posibilidades— se basan normalmente en los sentidos y la imaginación de un modo que los torna, en principio, restringidos y no uniformes. [...] Podemos fortalecer la objeción si recurrimos a nuestras propias observaciones sobre la vergüenza y el asco. Es altamente probable que las personas aprendan la compasión bajo circunstancias que dividen y jerarquizan a los seres humanos, creando grupos de integrados y de excluidos. Los factores emocionales que originan tales divisiones están demasiado bien asentados como para que sea fácil erradicarlos. Pero crean fronteras a la compasión que son también difíciles de erradicar. Así pues, si nos basamos en la compasión puede que reforcemos las jerarquías de clase, raza y género. Advértase que esta objeción, a diferencia de la primera, no es exactamente una objeción a la compasión misma: no dice que las personas no deberían sentir compasión. Lo que expresa es, más bien, que la compasión requiere una educación apropiada en relación con una teoría correcta del interés por los demás; y que, incluso entonces, las personas extenderán su compasión en tan pocas ocasiones de manera uniforme y adecuada que no es bueno confiar demasiado en esta emoción. Al igual que hemos concedido que la compasión requiere una teoría correcta de la importancia de diversos bienes externos, en este caso debemos admitir también que demanda una concepción correcta de cuáles son las personas que deberían ser objeto de nuestro interés”.

27 *Ibid.*, p. 338.

to de la persona, pero tales juicios son generalmente negativos y el proyecto del asco es mantener aquellos objetos a raya. Así, el asco puede considerarse una emoción propia de un estoicismo malogrado y angustiado: la persona que lo siente no deja de preocuparse por la mortalidad y por su cuerpo, pero trata con todas sus fuerzas de alcanzar una condición imperturbable. La vergüenza intensa y excesiva que he considerado patológica se hace partícipe también de esa tendencia de ciertas emociones a delimitar fronteras: aunque contiene un reconocimiento de la debilidad y la insuficiencia del yo, desea esconderlas y restablecer una situación de control omnipotente sobre los objetos. Como el asco, contiene el juicio de que la debilidad y la necesidad son males y que hay que mantenerlas alejadas del yo. Y [...] la vergüenza y el asco suelen asociarse al odio que busca la destrucción absoluta del objeto que se tiene por amenazante.²⁸

Admitida la compasión como valor que debe fomentar una sociedad democrática intercultural, y siguiendo la teoría neoestoica de Nussbaum sobre la emoción, lo que corresponde no es aceptar todos y cada uno de los tipos de compasión posibles sino admitir la compasión dentro de los límites de la razón, aquella cuyos requisitos cognitivos sean: a) *gravedad*: una creencia o evaluación de que el sufrimiento es grave, pues en la propia emoción está implícita una concepción del florecimiento humano y de cuáles son los principales trances en que se puede encontrar la vida humana; b) *creencia de que la persona no merece ese sufrimiento*; como apunta Aristóteles, tal sufrimiento inmerecido apela a nuestro sentido de la *injusticia*. Por esta razón, es más probable que se experimente esta emoción hacia aquellas personas que en general se consideran buenas, pues entonces será más fácil creer que no merecen las cosas malas que les acontecen. Así, pues, la compasión requiere establecer una noción de responsabilidad y de culpa;²⁹ c) *juicio de posibilidades parecidas*: es la creencia según la cual las posibilidades de la persona que experimenta la emoción son parecidas a las del que padece el sufrimiento. Este juicio requiere una demarcación: ¿qué criaturas estoy dispuesto a considerar que comparten posibilidades conmigo y cuáles no?³⁰ Y aquí llegamos a un lugar donde los aprendizajes sociales y familiares desempeñan un papel muy poderoso, y los errores pueden ocurrir con facilidad, pues los seres que con mayor probabilidad serán vistos como parecidos a uno mismo o a las personas que se quiere serán seguramente aquellos que compartan nuestra forma de vida, aquellos a quienes la sociedad ha marcado como similares. Y como las barreras sociales —o de clase, religión, etnia, género u orientación sexual— se muestran recalcitrantes al ejercicio de la imaginación y esta contumacia obstaculiza la emoción,³¹ sería deseable contar, dentro de sociedades democráticas interculturales, con políticas públicas que impulsaran las posibilidades de conocer y comprender al otro distinto, para poder formular respecto de él un *juicio de posibilidades parecidas* obteniendo cla-

28 *Ibid.*, pp. 338-339.

29 *Ibid.*, p. 351.

30 ROUSSEAU argumenta, de acuerdo con Aristóteles, que la conciencia de la propia debilidad y vulnerabilidad es una condición necesaria para la *pitié*; si carecemos de estos elementos ostentaremos una severidad arrogante. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Emilio*, Barcelona, Bruguera, 1979, p. 224,

31 Martha NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 356.

ridad sobre el significado del sufrimiento para la vida de la otra persona para, así, poder compadecerle.³²

¿Pero de verdad es esta una cuestión de limitaciones de la comprensión? Comparo con Nussbaum que es el *juicio eudaimonista*, y no el juicio de las posibilidades parecidas, lo que es un componente necesario de la compasión. Esto es, para que se despierte la compasión *se debe considerar el sufrimiento de otra persona como una parte significativa del propio esquema de objetivos y metas*. En efecto, quien se compadece se hace vulnerable en la persona del otro, no obstante lo cual, cierto es que imaginarse las posibilidades parecidas a las propias ayuda a extender la propia imaginación eudaimonista.³³ En definitiva, lo importante es *la vulnerabilidad compartida ante el dolor*.³⁴ El provecho propio en sí, mediante el pensamiento de la vulnerabilidad compartida, promueve la selección de principios que eleven los niveles mínimos de la sociedad.³⁵ El reconocimiento de la afinidad en la vulnerabilidad es, entonces, lo que crea la diferencia entre ver a individuos de otra raza como seres cuyos sufrimientos importan y verlos como objetos distantes cuyas experiencias no tienen nada que ver con la vida propia. Y sospecho que las diferentes formas de individualismo que muestran las sociedades actuales no ayudan demasiado en la tarea de pensar en los demás.

El *juicio de posibilidades parecidas* es, precisamente, el que explica por qué es tan frecuente que quienes no desean revelar compasión alguna y quieren enseñar a los demás a imitarlos retratan a los que sufren como criaturas de un tipo completamente diferente y con posibilidades también del todo distintas.³⁶ En *La destrucción de los judíos europeos*, Raoul Hilberg muestra el grado de penetración en el discurso nazi sobre los judíos, en relación con su asesinato, de los rasgos no humanos: eran representados como animales de una especie lejana, como insectos o alimañas, o como objetos inanimados, “mercancía” que había de ser transportada. (También el asco contribuyó a este proyecto separando tajantemente a los que sufrían de sus torturadores).³⁷ Este juicio de diferentes posibilidades aparece no solo en la literatura sino en sentencias de Tribunales Supremos (ellos, no yo, son animales; ellos, no yo, huelen mal, etc.). Por ejemplo, en la sentencia de 23

32 Véase Aránzazu NOVALES ALQUÉZAR, “Emociones adecuadas para la realización de la justicia en sociedades democráticas interculturales...”, *op. cit.*

33 Como escribe Martha NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, *op. cit.*, p. 359: A los humanos “les cuesta sentir apego hacia otros excepto cuando piensan en las cosas que entran dentro de sus preocupaciones. Imaginarse las posibilidades parecidas a las propias ayuda a extender la propia imaginación eudaimonista”.

34 *Idem*: “El reconocimiento de la afinidad en la vulnerabilidad es, entonces, un requisito epistémico muy frecuente y casi indispensable para que los seres humanos se compadezcan”.

35 Cabría encontrar la causa de la parcial y poco fiable compasión por las personas que están más allá de nuestras fronteras nacionales, culturales o religiosas en la ausencia de toda estructura institucional efectiva que nos sitúe a todos en una forma de vida compartida. Es decir, el *juicio de posibilidades parecidas* ayuda al *juicio eudaimonista* de que otros (incluso otros distantes, de culturas diferentes) son una parte importante del esquema propio de objetivos y proyectos, importantes como fines en sí mismos.

36 Aunque, en general, existe una tendencia humana inicial a formarse el prejuicio de que “cualquier otro” distinto a mí (de nacionalidad, raza, religión, clase social, sexo, tipo de trabajo, etc., diferentes de la mía) carecerá de posibilidades parecidas a las mías.

37 *Idem*.

de julio de 2009, de la Audiencia Provincial de Barcelona, que condenó a los que dirigían la Librería Kalki de la capital condal, por diversos delitos, entre ellos la difusión de ideas genocidas. Entre los libros que Kalki vendía y distribuía estaban: *The International Jew. A world problem*, de Henry Ford, tercera edición revisada y corregida por edición Guillermo Rodríguez Ruiz, de Pensar Editores Colombia, que decía literalmente en la página 358, líneas 5 a 12 ambas incluidas:

...obligando a nuestra juventud a tararear los cantos salvajes de los negros. Contestación: 'el jazz' es hechura judía. Lo insípido, lo viscoso, lo contrahecho, el sensualismo animal: todo es de origen judío. Chillidos de monos, gruñidos de la selva virgen, y voces de bestia en celo, se combinan con algunas notas semimusicales y de esta forma el espíritu genuinamente judío penetra en las familias que en otros tiempos habrían repugnado indignadas tan estrafalarias costumbres.

Más tarde, la sentencia 259/2011 del Tribunal Supremo español, de 12 de abril (Sala Penal, Sección Primera), resolvió el recurso legal 1172/2010 y absolvió a los acusados de los cargos por los que habían sido condenados. Esta sentencia tenía un voto en contra de Andrés Martínez Arrieta que, aparte de otras razones, discrepó porque en los hechos probados, había frases que provocaban directamente odio hacia otras razas y justificaban el genocidio. Por ejemplo: "Los judíos son una raza pestilente, leprosa y públicamente peligrosa que merecen ser arrancados de raíz y destruidos antes incluso de su nacimiento".

Asimismo, hay una serie de decisiones del Tribunal Europeo de Derechos Humanos que muestran acusaciones de fétidos y hediondos a los judíos en algunos comportamientos genocidas. Entre otras, la famosa sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (Sección Tercera), de 5 de marzo de 2013, Varela Geis contra España, acerca de la Librería Europa acusada de delito de defensa de ideas o doctrinas que justifican el genocidio. La sentencia 235/2007, de 7 de noviembre, del Tribunal Constitucional español, había condenado a los demandantes no solo por la negación del Holocausto, sino porque su conducta constituía incitación a la discriminación y al odio contra los judíos que "debían ser eliminados como ratas". El librero reclamó ante el Tribunal Europeo argumentando que su condena por el delito de justificación del genocidio violó sus derechos a la libertad de pensamiento y de expresión. El Tribunal Europeo ha condenado recientemente al Estado español a pagar al demandante 8.000 euros por concepto de daños morales y 5.000 de gastos y costas. En la descripción de los hechos, la sentencia europea declara:

De los anteriores libros, fueron incautados 17, 16 y 275 ejemplares. Los libros titulados *Informe Leuchter, fin de una mentira sobre el holocausto judío*, *El judío internacional*, *El mito del siglo XX*, *La política racial nacionalsocialista*, *Nosotros los racistas*, *El antisemitismo actual*, de los que se ocuparon 16 ejemplares, 117 ejemplares, 21 ejemplares, 308 ejemplares, 22 ejemplares y 255 ejemplares respectivamente, que se hallaban a la venta al público en la citada librería Europa, contienen análogas afirmaciones y valoraciones. Asimismo, todos los videos incautados contienen inequívocas referencias textuales a la raza judía como grupo étnico al que hay que

eliminar, destacando entre ellas la cinta titulada *El judío errante*, en la que se compara a dicha raza con las ratas, propagadoras de enfermedades por todo el mundo y a las que hay que exterminar sin contemplaciones.

2.2. Obstáculos a la emoción: miedo, envidia, vergüenza originaria y asco

Los otros deben ser respetados, pero respetados en su alteridad, de modo que puedan ser incluidos en la comunidad y sentirse parte de la misma. Habermas recoge la sugerencia del comunitarismo de que el Estado no puede ser neutral de cara a integrar a las distintas comunidades y a su sensibilidad frente a la diversidad e integridad de diferentes formas de vida coexistiendo en una sociedad, y escribe: “El respeto recíproco e igual para todos exigido por el universalismo sensible a las diferencias quiere una inclusión *no niveladora* y *no confiscadora* del otro *en su alteridad*”.³⁸

Es difícil desarrollar relaciones de reconocimiento mutuo entre los que son diferentes. Entre ellos suele haber emociones dañinas que impiden el desarrollo de la compasión civil. En realidad, hay muchos obstáculos para el desarrollo de la compasión y hay venenos insidiosos inherentes al potencial normativo de amor.³⁹ Siguiendo la teoría cognitiva de la emoción de Nussbaum, hay que destacar el miedo, la envidia, la vergüenza y el asco.⁴⁰ Es importante entender estos obstáculos lo más posible, a fin de que podamos imaginar estrategias políticas adecuadas para minimizar los efectos lamentables de los mismos. Necesitamos proyectos políticos encaminados a contener los daños que estas emociones comúnmente ocasionan, incluso en las democracias básicamente estables⁴¹ pues, como afirma Nussbaum:

With such an understanding, leaders can prepare a much more efficient defense, strengthening specific vulnerable areas, rather than spreading resources around haphazardly. Of course, law is crucial. Laws and institutions protect us against the damage of bad civil passions, and law often precedes and guides the creation of decent sentiments. We certainly don't want to wait until most people love each other before we protect the civil rights of the vulnerable.⁴²

38 Jürgen HABERMAS, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, op. cit., p. 72.

39 Una fuente de dificultad a la que se refiere Nussbaum, es que en la tradición filosófica términos distintos y relacionados hayan sido traducidos y retraducidos de formas muy diferentes, y presenten distintos matices, v. gr., *eleos*, *oiktos*, *compasión*, *miserericordia*, *empatía*, *pietà*, *pitiè*, *pity*, *sympathy*, *mitleid*,... Véase Martha NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, op. cit., pp. 341-342.

40 Martha Nussbaum, *Political Emotions. Why love matters for justice*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 2013, pp. 314-397. Véase Aránzazu NOVALES ALQUÉZAR, “Emociones adecuadas para la realización de la justicia en sociedades democráticas interculturales...”, op. cit.; Aránzazu NOVALES ALQUÉZAR, “The Reasonable Loving Citizen: Towards a Real Interculturality”, Special Workshop: “Racial Justice, Emotions and Court’s Legal Reasoning”, Conference Proceedings XXVII World Congress of the International Association for the Philosophy of Law and Social Philosophy, Washington, D.C., 25 a 30 de julio de 2015 (en prensa).

41 Martha NUSSBAUM, *Political Emotions*, op. cit., p. 315.

42 *Idem*.

Veamos estos obstáculos detenidamente:

Miedo: el miedo está en todas partes, para lo bueno y para lo malo, y las sociedades pueden darle forma de muchos modos. El miedo es útil; en rigor, es necesario.⁴³ Es también una forma de conciencia elevada pero con un marco muy estrecho: el propio cuerpo y, acaso por extensión, la propia vida y las personas y cosas conectadas con ella. Es provocado por mecanismos que tienen sus raíces en una verdadera utilidad evolutiva, pero esta profundidad lo hace reactivo al aprendizaje y al pensamiento moral. Por ello, aunque puede llegar a ser razonable, siendo una buena guía de lo que razonablemente tememos para elaborar leyes, suele ser excesivamente estrecho. Debido a la tendencia al intenso autoenfoco que deriva de sus orígenes biológicos, el miedo a menudo bloquea poderosamente el pensamiento haciendo difícil pensar sobre algo distinto a uno mismo y su círculo inmediato.⁴⁴ Nuestras reacciones de miedo pueden ser manipuladas de muchas maneras. En particular, la gente puede aprender a temer, por asociación, a aquellos grupos cuya cultura se asocia con el sigilo o la clandestinidad, o con ser astutos o sinuosos, estereotipos que a menudo se utilizan para demonizar a grupos minoritarios.⁴⁵ Ciertamente es que hemos de aprender de nuestra sociedad qué es útil y qué perjudicial en modos que van mucho más allá de la biología evolutiva, para atar nuestras reacciones de miedo a esa concepción pero, aunque en toda sociedad política y retórica trabajan en las ideas de lo que es peligroso, cierto es también que la percepción del peligro “se construye”, a veces donde no existe,⁴⁶ y se utiliza en ocasiones como instrumento de control social. Por otra parte, no hay ninguna duda de que la mayor parte de las sentencias sobre inmigración y derecho de asilo de los tribunales europeos contienen la palabra “miedo”.

En consecuencia, una cultura pública que quiere fomentar la compasión extendida tiene que pensar sobre limitar y dirigir correctamente el miedo, porque una vez que se pone en marcha, es muy probable que el bien de los demás se desvanezca en el fondo.⁴⁷ La fuerza del miedo es centrífuga, esto es, disipa toda la potencial energía que dimana de la unión de la gente. Por otra parte, lo que digan y hagan los líderes puede contribuir sobremedida a la unión de las personas en torno a un proyecto común.⁴⁸ Nussbaum pone muchos ejemplos, tales como los discursos de Winston Churchill⁴⁹ o la arquitectura urbana.⁵⁰

43 Martha NUSSBAUM, “Fear: A Narrowing Emotion”, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 320: “Fear is very useful, indeed necessary. It steers us away from danger. Without its promptings we would all be dead. Even in the political and legal realm, fear can be reasonable, giving good guidance. [...] thinking of what we reasonably fear is a good guide to lawmaking”.

44 *Ibid.*, pp. 321-322.

45 *Ibid.*, p. 321.

46 ARISTÓTELES trata del miedo en la Retórica II.5; y NUSSBAUM agrega el ejemplo contemporáneo de los nuevos grupos étnicos en Martha NUSSBAUM, *The New Religious Intolerance*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2012, capítulo 2.

47 Martha NUSSBAUM, “Fear: A Narrowing Emotion”, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 322.

48 *Ibid.*, p. 323.

49 *Ibid.*, pp. 323-328.

50 *Idem*. Véase “Urban Architecture in Delhi and Hyde Park: How to Create Fear and How to Begin to Combat It”, pp. 328-338. En concreto, en página 328: “Urban architecture creates ways of living, sometimes fostering friendship, sometimes reinforcing fear. There are always grounds for fear in

Envidia: a diferencia de lo que sucedía con el absolutismo, la propuesta liberal estimula la envidia, y puede incluso llegar a amenazar la justicia.⁵¹ La envidia es una emoción dolorosa que se centra en la buena fortuna o ventajas de los demás por comparación a las propias. Las cosas buenas de los otros deben ser vistas como importantes no de alguna manera abstracta o distante, sino para uno mismo, o para el núcleo del sentimiento de bienestar de uno mismo. Por lo general, la envidia implica algún tipo de hostilidad hacia el rival afortunado, y por tanto crea animosidad y tensión en el seno de la sociedad y esto puede en última instancia evitar que la sociedad alcance algunas de sus metas. Constituye una experiencia común y una causa probable de angustia social.⁵² Por lo que aquí interesa, se ha definido el objeto de la envidia como la “superioridad” o “no inferioridad” respecto a un grupo de referencia o individuo.⁵³ La envidia es diferente y mucho peor que la emulación y el resentimiento.⁵⁴

Si pensamos ahora en la sociedad, Rawls sostiene que una sociedad inspirada en sus dos principios de justicia todavía tendrá envidia hostil, pero que sus daños no serán intolerablemente grandes. Diversos factores de la condición psicológica y social de la gente contribuyen, en la sociedad rawlsiana, a reducir la sensación de inseguridad y a hacer las diferencias posicionales menos salientes. La visibilidad de las diferencias también disminuye por la variedad de organizaciones y ocupaciones que comprende la sociedad. Por último, la existencia de competencia a lo largo de una serie de dimensiones ofrece muchas alternativas constructivas a la envidia.⁵⁵ La sociedad imaginada por Nussbaum es similar a la de Rawls: mucho ha de ser hecho por las leyes e instituciones que conforman los derechos básicos seguros para todos, y por los sistemas educativos y económicos que hacen que las personas sientan que tienen alternativas constructivas. La estructura institucional ha

cities: crime, the volatility of employment, the diversity of groups and languages. But architecture can do a great deal to exacerbate fear into open hostility or to assuage it, encouraging problem solving in a spirit of fellowship”.

51 Martha NUSSBAUM, “Envy and Fairness: A Common Project”, *Political Emotions, op. cit.*, p. 339: “Envy has threatened democracies ever since they began to exist. Under absolute monarchy, people’s possibilities were fixed, and they might come to believe that fate, or divine justice, had placed them where they were. But a society that eschews fixed orders and destinies in favor of mobility and competition opens the door to envy for the prosperity of others. If envy is sufficiently widespread, it can eventually threaten justice, particularly when a society (like our hypothetical society) has committed itself to substantial redistribution in order to protect a threshold of well-being for all”.

52 *Idem.*

53 *Ibid.*, pp. 340-341. Véase María MICELI y Cristiano CASTELFRANCHI, “The Envious Mind”, en *Cognition and Emotion*, 21 (2007), pp. 449-479.

54 Martha NUSSBAUM, “Envy and Fairness: A Common Project”, *Political Emotions, op. cit.*, pp. 341-342: “Envy is different from: a) Emulation that doesn’t involve hostile thoughts toward the more fortunate person and doesn’t involve a feeling of hopelessness and helplessness, bitterness and hostility as envy does, b) Resentment, a moral emotion that involves a sense of injustice (by contrast, envy requires no such moral thought). [...] Emulation and resentment are both healthy emotions in a decent society: the former encourages the individual to be better, and the latter encourages the society to be better. Envy has no such constructive function, and while it can spur individuals on to hard work and personal achievement, its rancor can indeed prove harmful”. Una buena discusión sobre la diferencia entre envidia y resentimiento puede encontrarse en John RAWLS, *A theory of justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971, pp. 530-534.

55 Martha NUSSBAUM, “Envy and Fairness: A Common Project”, *Political Emotions, op. cit.*, p. 344. Véase John RAWLS, *A theory of justice, op. cit.*, pp. 536-537; John RAWLS, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.

de admitir la emulación y la coherencia sin que se creen sentimientos de desesperanza o impotencia que pudieran paralizar el esfuerzo.⁵⁶ La envidia se ve enorme y obviamente influida por el esquema público de justicia, así como por los mensajes que este envía a las personas con relación a sus derechos básicos. Es de esperar que una sociedad que enseña a todos sus ciudadanos que tienen derecho a todo lo que aparece en la lista de capacidades de Nussbaum, y que se comporta adecuadamente en lo que se refiere a sus garantías, dé lugar a una cantidad relativamente menor de envidia, por lo menos en lo que atañe a esas cosas y lo que hace falta para sostenerlas. En cuanto a las desigualdades que siguen existiendo, en la medida en que (con razón o sin ella) hayan sido definidas como menos importantes para el propio florecimiento, o con menos potencialidad trágica, serán menos propensas a convertirse en objetos de envidia, puesto que la envidia requiere la idea de que el objeto disfrutado por otro está cargado de un valor significativo.⁵⁷

Pero la sociedad que imaginamos no valora solo el dinero. Su cultura política envía el mensaje de que muchos tipos de logros humanos valen la pena: la amistad, la expresión literaria y artística, el trabajo por la justicia social y muchos más. En una sociedad que valora una amplia gama de tipos de logro constructivo, no habrá clasificación lineal, y la gente puede enorgullecerse de una gran variedad de vida. En esa medida, la envidia hostil se ve disminuida.⁵⁸ Pero todavía puede hacerse algo más para reducir la envidia, puesto que esta ataca la compasión de dos modos: estrechando el círculo de interés y estimulando al *juicio eudaimonista* a focalizarse en uno mismo o su grupo, e inhibiendo el *juicio de posibilidades parecidas* y la empatía que provechosamente lo acompaña, sugiriendo que el envidiado es “el otro” o “el enemigo”.⁵⁹ Lo que necesitamos es, entonces, un sentido de “destino común” o “tarea común”. Como escribe Nussbaum:

What we need as an antidote, then, is *a sense of a common fate*, and a friendship that draws the advantaged and less advantaged into a single group, with *a common task* before it. Such friends should sense that the different groups are allies in the struggle, rather than adversaries. In a small homogeneous society, this sense of common fate can develop on its own, as a result of networks of connection and personal knowledge.⁶⁰

La gente olvida sus diferencias cuando se rebela frente a un desafío hostil. Del mismo modo, en las naciones jóvenes, los ciudadanos con frecuencia construyen la amistad desde su historia de opresión: la memoria del sufrimiento común les da un propósito común. En rigor, a uno le gustaría tener estrategias para el

56 Martha NUSSBAUM, “Envy and Fairness: A Common Project”, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 344.

57 Martha NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, *op. cit.*, p. 469, en nota: “Del mismo modo, Rawls ha sostenido que en una sociedad conformada por los dos principios de la justicia, no existirá envidia en lo que se refiere a los bienes vitales primarios y su distribución”.

58 Cfr. Martha NUSSBAUM, “Envy and Fairness: A Common Project”, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 345.

59 Martha NUSSBAUM, “Envy and Fairness: A Common Project”, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 345. Véase Aránzazu NOVALES ALQUÉZAR, “Emociones adecuadas para la realización de la justicia en sociedades democráticas interculturales...”, *op. cit.*

60 *Idem.* (énfasis agregado).

desarrollo de la amistad civil sin necesidad de líderes.⁶¹ Para ilustrar la amplia gama de dispositivos pacíficos que una nación puede utilizar, Nussbaum elige dos ejemplos de la retórica y el teatro político: el discurso del “Second Bill of Rights” de Franklin Delano Roosevelt⁶² y el uso del estilo personal de vida de Gandhi para alterar el comportamiento de las élites, líderes que dieron cohesión a sus sociedades a través de las ideas rectoras de “trabajo en común”, de “esfuerzo común” y de “buena voluntad”.⁶³ Después, Nussbaum gira hacia un tipo diferente de caso, la creación del Central Park en Nueva York por Frederick Law Olmsted como “el Parque de la Gente”, que puede dar forma al sentido que tiene la gente acerca de sus interacciones con otros,⁶⁴ al configurarse como un parque público y humano.⁶⁵ En cualquier caso, el corazón del problema político de la envidia es la hostilidad intergrupala y el faccionalismo que alienta y fortalece, por lo que se necesitan esfuerzos, aunque sea retóricos, para fortalecer el espíritu de amistad cívica y esfuerzo común.⁶⁶

Vergüenza originaria: la vergüenza es una emoción poderosa y dolorosa que responde al propio fallo de uno mismo en exhibir alguna característica deseable. A pesar de que es una experiencia humana universal, la vergüenza apunta a unas personas y grupos más bien que a otros. Goffman identifica tres tipos de estigma: el estigma de los rasgos de carácter, el estigma físico, y el estigma de la identidad del grupo. Atiende a la variedad de estrategias que los individuos estigmatizados utilizan para lidiar con el rechazo de los demás y las complejas imágenes de sí mismos que proyectan a los demás.⁶⁷ Toda sociedad posee su lista de grupos es-

61 *Ibid.*, p. 346.

62 *Ibid.*, pp. 350-351: “What is important is that the speech shows how one might forge a memorable and strongly emotive language to reposition social and economic issues in the American imaginary: the language of freedom, the language of war, and the language of a new Bill of Rights. All these ways of thinking and speaking reconfigure the political landscape. Instead of the feared and foreign “socialism”, he gives us cherished and familiar American liberty. Clearly it worked for a time, getting Americans to understand their heritage and their future in a new way”.

63 *Ibid.*, pp. 355-356: “To the extent that the idea of a common work catches on, to that extent envy’s hopelessness and helplessness are transcended in favor of constructive and useful activity”.

64 *Ibid.*, p. 356. Sobre la concepción del Central Park en Nueva York, escribe: “In the mid-nineteenth century it had not yet occurred to city planners in the United States to create green spaces within the city for people to enjoy –largely because the elites had these opportunities anyway, and the needs of others were not taken into account. Or, perhaps worse, they were seen as mere working bodies, to whom elites did not attribute the wish for clean air, flowing water, woods, and grass. This asymmetry was an obvious occasion for envy. Up to a point the preference for rural green space is cultural”.

65 *Ibid.*, p. 359: “As documents make plain, Olmsted was not suggesting doing nothing: preserving natural features required putting in a complex drainage system, removing boulders where roads needed to cross the park, and doing a lot of seeding and planting. But Olmsted made a case that was powerful at the time, and which is extraordinarily prescient seen in hindsight. What he was able to imagine was that the geology and topography that made Manhattan a specific place would ultimately be lost utterly to city life—and thus to the “people”—unless the park preserved them. Repeatedly, as the work went forward, Olmsted insisted that the real goal was not aesthetic, but public and human: [...]. Still, public space is of real importance. And we can easily see that New York without Central Park would have been a much poorer and more envy-ridden place. Envy is hardly removed by such generous public gestures, but perhaps they supply an escape valve that preserves the possibility of friendship”.

66 *Ibid.*, p. 351.

67 Véase Erving GOFFMAN, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York, Simon and Schuster, 1963, pp. 128 y ss.; Martha NUSSBAUM, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the*

tigmatizados y, en cierta medida, estos varían de una sociedad a otra pero, entre otros grupos, las minorías raciales y étnicas son miembros constantes de todos los grupos.⁶⁸

Típicamente, en cada uno de estos casos, el grupo dominante se caracteriza como “normal” y el grupo divergente como algo vergonzoso, y pide a sus miembros que se avergüencen de quienes son y de lo que son. Teniendo en cuenta que los miembros del grupo dominante están generalmente ocultando algo que la sociedad considera vergonzoso, o están ansiosos sobre la posibilidad de llegar a tener ese rasgo, el infligir vergüenza sobre otros transmite una sensación de alivio psicológico, manteniendo la vergüenza a raya y reforzando el sentido de que no hay nada malo en uno.⁶⁹ De este modo, las minorías estigmatizadas con frecuencia sienten intensamente lo que los grupos dominantes les infligen, incluso si piensan que no hay nada vergonzoso en ser ellos mismos.

Por otro lado, algunas personas no logran internalizar el significado de lo que es bueno para la sociedad en la que viven, a veces debido a la falta de educación o de afecto o a problemas de adaptación cultural, diversas dificultades en la vida, infancias difíciles y muchas otras causas. Las religiones pueden ayudar mucho en este sentido. Ayudan a fijar algunas certezas acerca de lo que está bien y lo que está mal y, por tanto, contribuyen a forjar identidades más fuertes en los miembros de esa sociedad.

En parte, esa transferencia de vergüenza resulta del simple poder de la cultura, y en parte del hecho de que el grupo dominante crea para las minorías condiciones que son verdaderamente humillantes y constituyen una ofensa contra su dignidad, por lo que sienten vergüenza acerca de esas condiciones que pueden fácilmente extenderse hasta incluir la identidad misma. Incluso cuando esto no sucede (es decir, incluso cuando la ira justificada contra la injusticia y un sentido interno de su dignidad preserva a las minorías del autodesprecio), sus vidas pueden estar todavía llenas de vergüenza dirigida hacia las condiciones externas de su vida con los demás.⁷⁰ Claro, esto es un problema para que miembros de colectivos no estigmatizados (o estigmatizados por otras causas) se relacionen con otros que sí lo están, pues estos últimos tenderán a proyectar sobre aquellos su sentimiento de autodesprecio, y de este modo pueden forjarse situaciones y comportamientos

Law, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2004, capítulo 6.

68 Martha NUSSBAUM, “Shame and Stigma”, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 360: “Every society contains its own list of stigmatized groups, and to some extent these vary across societies, but racial, ethnic, and religious minorities, sexual minorities, lower-class workers, the unemployed, and people with disabilities are fairly constant members of all lists”.

69 *Idem.*: “Typically, in each of these cases, the dominant group characterizes itself as “normal” and the divergent group as shameful, asking them to blush for who and what they are. Given that members of the dominant group are themselves usually concealing something about themselves that society considers shameful, or are anxious about the possibility of coming to have such a trait, the infliction of shame on others conveys a feeling of psychological relief, keeping shame at bay and reinforcing the sense that one is ‘all right’”.

70 Martha NUSSBAUM, “Shame and Stigma”, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 361. Véase Erving GOFFMAN, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, *op. cit.*, p. 128 y ss.; y Martha NUSSBAUM, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, *op. cit.*, capítulo 6.

injustos hacia los miembros del colectivo no estigmatizado y, en todo caso, tendrán lugar frecuentes malentendidos. Por decirlo gráficamente: “pagarán justos por pecadores”. El falso autoconcepto de los miembros del colectivo estigmatizado y su estropeado sentido del “yo” harán que la presunta “dignidad” se torne en soberbia, la honra en jactancia y el pundonor en engreimiento y fanfarroneen como consecuencia de las complejas imágenes de sí mismos que los miembros del grupo no estigmatizado proyectan sobre ellos.⁷¹

En este punto se hace visible que la humillación es la cara pública activa de la vergüenza. La combinación de publicidad y hostilidad es una invitación para convertir la vergüenza en humillación.⁷² Pero ¿por qué se utiliza la vergüenza para crear hostilidad? Porque es omnipresente y, sobre todo, porque puede dar lugar a estrategias de protección, igual que el asco (“Ellos, no nosotros, son los que huelen mal o los que se asemejan a animales”). Si el grupo dominante puede imponer con éxito una norma social acerca de lo que es “normal” y marcar a otro grupo menos poderoso con la marca de bochornoso, logrará protegerse a sí mismo de la dolorosa experiencia de enfrentarse a sus propias insuficiencias.⁷³ La psicología encuentra los orígenes de la vergüenza, junto con los del miedo, en la infancia temprana. Parece responder al abrumador sentimiento de indefensión y a la experiencia de la ausencia de omnipotencia e integridad y de los medios para proveer lo que necesitan los bebés en algunos momentos. La vergüenza sería el resultado de lo que Nussbaum denomina “el defecto narcisista”.⁷⁴

Algunas personas continúan demandando toda la vida el tipo de control narcisista y la necesidad de sentirse especiales que tienen los bebés por un tiempo. Otras renuncian a esta demanda en favor de la reciprocidad que, junto al desarrollo de la competencia personal, reduce ostensiblemente la motivación para hacer esclavos a los demás aunque, como bien recuerda Nussbaum, la vergüenza infantil nunca abandona por completo a todo ser humano “que no sea estúpido”, pues la vergüenza acerca de nuestra propia impotencia vendría a ser una respuesta racional a cómo son, efectivamente, las cosas.⁷⁵

En términos del análisis nussbaumiano de la compasión, la vergüenza y avergonzar fractura: a) el *juicio eudaimonista*, colocando, de modo duradero, a algunas personas en el propio círculo de preocupación y a otras en otro distinto; b) el *juicio*

71 Martha NUSSBAUM, “Shame and Stigma”, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 360.

72 *Ibid.*, pp. 361-362: “When people are ashamed of their failure to meet personal standards, they do not experience humiliation; nor does humiliation ensue if the invitation to shame is made in a loving and constructive manner, as when a parent (in a generous spirit) urges a child to feel shame about selfishness or laziness”.

73 Véase acerca de “la construcción de una supuesta normalidad”, Michael FOUCAULT, *Genealogía del racismo*, Madrid, Akal, 2003 (Publicación original: *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997); Michael FOUCAULT, *Los anormales*, Madrid, Akal, 2001 (Publicación original: *Les anormaux*, Paris, Gallimard/Seuil, 1999).

74 Martha NUSSBAUM, “Shame and Stigma”, *Political Emotions*, *op. cit.*, pp. 362-363. Véase Andrew MORRISON, *Shame: The Underside of Narcissism*, Hillsdale, NJ, The Analytic Press, 1989; Silvan TOMPKINS, *Affect/Imagery/Consciousness*, vols. 1-2, New York, Springer, 1962-1963.

75 Martha NUSSBAUM, “Shame and Stigma”, *Political Emotions*, *op. cit.*, pp. 362-363.

cio de posibilidades parecidas, y c) la experiencia de la empatía. Puede también afectar al juicio de seriedad y de no ser una persona defectuosa: cuando algo malo pasa al grupo avergonzado, el grupo dominante cree que es menos malo si ve a sus miembros como *quasi* animales, y son más propensos a creer que esa mala suerte es exactamente lo que estas personas merecen. Por eso, muchas exclusiones horribles y grotescas y muchos crímenes contra las minorías ni siquiera son reconocidos como tales.⁷⁶

La vergüenza impide la compasión de varias maneras: a) Divide a la gente en grupos mutuamente hostiles; b) afecta profundamente al sentido de uno mismo acerca de las personas, pues confiere al avergonzado lo que Goffman denomina una “identidad deteriorada”, un estado disminuido que es muy probable que psicológicamente sea sentido como una falta completa de autoestima. Pero incluso cuando la psique de la persona avergonzada puede protegerse a sí misma, no hay duda de que su identidad social constituirá un estado de base humillado.⁷⁷ Esta falta de autoestima, como puede observarse en algunas aproximaciones de género, tiene muchas consecuencias.⁷⁸

La vergüenza social omnipresente y deplorable de las minorías puede ser explicada como una consecuencia de la ansiedad social. Si, como parece cierto, todos somos en cierta añoranza grados para una condición ideal de integridad y completitud que nunca alcanzamos y, en consecuencia, vivimos avergonzados de nuestra vulnerabilidad, esto ayuda a explicar por qué la mayoría de las sociedades estigmatizan el envejecimiento y las personas con discapacidades mentales y físicas, y por qué la estigmatización de otras minorías a menudo implica la imputación a las mismas de un carácter hiperanimal.⁷⁹

La aceptación incondicional sugiere que reconozco y critico mis errores pero sin considerarme despreciable y, por tanto, indigno. Mi dignidad no está en juego. Una cosa es aceptar que tengo que cambiar porque me equivoqué y otra despreciarme a mí mismo como ser humano. La sana crítica viene del amor propio y no del autodesprecio. Hay una tendencia a que los miembros de los grupos con baja

76 *Ibid.*, p. 364: “Thus many horrible and grotesque exclusions and crimes against minorities are not even recognized as crimes (lynching, marital rape, the exclusion of people with disabilities from schooling), because it is believed that the treatment is *just right for the base nature of that group*, or even that they ‘asked for it’ by being who they are”.

77 *Ibid.*, p. 363.

78 Véase Aránzazu NOVALES ALQUÉZAR, *Observaciones a la teoría de la acción comunicativa de Habermas desde una óptica feminista*. V Premio de Investigación Feminista “Concepción Gimeno Flaquer” del Seminario Interdisciplinar de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Zaragoza en <http://wzar.unizar.es/siem/premio.html>, 2003; Marcela LAGARDE Y DE LOS RÍOS, *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, Madrid, Horas y horas, 2000, pp. 108-109; Ana María DASKAL, *Permiso para quererme: reflexiones sobre la autoestima femenina*, Buenos Aires, Paidós, 1994; Axel HONNETH, “Integrity and disrespect: Principles of a conception of morality based on the theory of recognition”, en *Political Theory*, 20-2 (1992), pp. 187-201; Axel HONNETH, “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 5 (1992), p. 86.

79 Martha NUSSBAUM, “Shame and Stigma”, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 363. Véase Erving GOFFMAN, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, *op. cit.*

autoestima, por haber experimentado el sentirse con frecuencia objetos de lástima, se autocritiquen desde el odio a sí mismos, porque su fuerte sentido de la identidad, del “yo”, se debilita.⁸⁰ Como explica Habermas, la vergüenza, el autocastigo y la sanción interiorizada no pueden explicarse racionalmente, esa es la razón por la cual son tan graves:

La reserva interior frente a normas reconocidas se hace imposible tan pronto como las faltas contra las normas ya no son castigadas por medios impuestos exteriormente, sino mediante sanciones *interiorizadas*, es decir, mediante los sentimientos de vergüenza o culpa. Este intento de explicación, sin embargo, fracasa *prima facie* ante la dificultad de explicar en términos de racionalidad instrumental los sentimientos de autocastigo. No puede haber ningún motivo racional semejante para “tener que querer” esta suerte de sanciones interiorizadas. Bastan razones conceptuales para ver que no puede ser “racional para mí” tomarse en serio una mala conciencia sin cuestionarla ulteriormente y, al mismo tiempo, convertirla en objeto de una reflexión práctica, esto es, de hecho cuestionarla. En la medida que actuamos moralmente, lo hacemos porque consideramos algo como justo o bueno, no porque deseemos evitar las sanciones internas. Calificamos como “interiorizadas” precisamente aquellas sanciones que hemos hecho nuestras. *El hacer propias por sí solo no se puede explicar en términos de la racionalidad instrumental*, en cualquier caso no desde la perspectiva del afectado: para él no es ya racional lo que sea funcional para la regulación de la comunidad en su conjunto.⁸¹

Aunque la vergüenza y la culpa son similares en algunos aspectos, pues ambas son dolorosas emociones dirigidas hacia uno mismo, la vergüenza es mucho peor que la culpa ya que esta se refiere al hacer (actos) y la vergüenza al ser (rasgos). Un acto no se puede deshacer pero sí disculpar o perdonar. Lo que uno siente que es, siempre por debajo de un ideal deseado, solo se puede esconder pero no reparar. La culpa sugiere que “se ha obrado mal”, la vergüenza que “se es inferior”, que uno se queda corto frente a un ideal deseado. Mientras que la culpa sugiere un futuro constructivo, la vergüenza no suele ofrecer consejo constructivo alguno.⁸²

80 Walter RISO, *Cuestión de dignidad*, Bogotá, Norma, 2002, “Conclusiones: Tres principios para contrarrestar la interferencia de la ansiedad social”.

81 Jürgen HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, op. cit., pp. 43-44. Véase Ernst TUGENDHAT, “Zum Begriff und zur Begründung von Moral”, en *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, pp. 315-333; Jon ELSTER, *The Cement of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (edición española: Jon ELSTER, *El cemento de la sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1991, capítulo 3).

82 Martha NUSSBAUM, “Shame and Stigma”, *Political Emotions*, op. cit., p. 361: “The natural reflex of guilt is apology and reparation; the natural reflex of shame is hiding. And while guilt typically suggests a constructive future –making reparations, not doing that sort of bad thing again- shame often offers no constructive advice. Sometimes one can resolve to correct a perceived inadequacy, but often what one is asked to blush for is an ineradicable part of what and who one is”. Véase Paul RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2011, Libro Segundo: “La simbólica del mal”; Gabriele TAYLOR, *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Oxford, Clarendon Press, 1985, capítulo 4; Gerhardt PIERS y Milton B. SINGER, *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and a Cultural Study*, Springfield, Illinois, Charles C. Thomas, 1953, capítulos 1-2.

Existe, sin embargo, un aspecto positivo en la vergüenza en la vida social cuando no divide ni estigmatiza a las personas sino que las estimula a alcanzar mayores logros: autocrítica, autosuperación, etc... Es probable que la vergüenza constructiva se dirija hacia uno mismo y sea parte de un proyecto de mejoramiento de uno mismo. Es probable que la vergüenza sea sana cuando es colectiva, como por ejemplo cuando una sociedad se avergüenza de sus peores rasgos tales como el sexismo y el racismo (y su tendencia a avergonzarse y a degradar a otros siendo indiferente a su sufrimiento). Mucho más a menudo, sin embargo, la vergüenza fractura la unidad social haciendo que la sociedad pierda lo que serían valiosísimas aportaciones a la misma por parte de los avergonzados,⁸³ pero ello puede contrarrestarse por medio de una gran cantidad de medidas, tanto institucionales como retóricas, de integración. Como escribe Nussbaum: “Muchos de los daños de la vergüenza originaria se encuentran en efecto muy dentro, en la historia temprana de los niños; pero también muchos de ellos pueden verse por lo menos mitigados por políticas sociales que afronten la debilidad y las dolencias humanas”.⁸⁴

El Derecho es obviamente de una importancia crucial en la reducción de los daños y perjuicios de la vergüenza. Cuando la sociedad establece que todos los ciudadanos tienen los mismos derechos y pone energía en hacer efectiva la igualdad, los efectos perniciosos de la vergüenza se aminoran. Y como resalta Nussbaum, todas las sociedades pueden hacer mucho para abrir espacios en los que los grupos anteriormente avergonzados puedan aparecer en público con plena dignidad. Aún así, es probable que la dinámica nociva de la vergüenza social persista incluso en un mundo de igualdad de derechos, amenazando los buenos principios políticos y su sustento emocional.⁸⁵

Nos corresponde, entonces, preguntarnos qué pasos puede tomar la cultura pública para mitigar la vergüenza e impedir la humillación. Entre las buenas medidas por adoptar pueden citarse innumerables ejemplos, tales como la legislación protectora de personas con discapacidad o de las personas mayores, o todas las medidas políticas y jurídicas tomadas para hacer prosperar la efectiva proyección en la práctica del principio de igualdad de trato, *v. gr.*, la Ley Orgánica española 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres o las leyes defensoras de minorías étnicas o raciales dictadas en diversos países de América del Norte y del Sur.⁸⁶

83 Martha NUSSBAUM, “Shame and Stigma”, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 364.

84 Martha NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, *op. cit.*, p. 470.

85 Martha NUSSBAUM, “Shame and Stigma”, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 364.

86 En cuanto a ejemplos de leyes norteamericanas pueden citarse: “Ley de Nacionalidad Indígena de 1924”, “Ley de Reorganización Indígena” o “Ley de Wheeler-Howard de 1934”, “Ley de Derechos Civiles de los Indígenas de 1968”, “Ley de Resolución de Reclamaciones Territoriales de las Personas Originarias de Alaska de 1971”, “Ley de Autodeterminación Indígena y de Ayuda a la Educación de 1975”, o “Leyes de Protección de Menores Indígenas, y de Libertad Religiosa de Indígenas norteamericanos de 1978”, o “Ley de Reforma de la Certificación de Herencia de los Indígenas Norteamericanos de 2004”. Asimismo, en el resto de América: “Ley Orgánica venezolana de pueblos y comunidades indígenas de 2004”, “Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas de México de 2003” o “Ley chilena indígena 19.253 que establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas”, modificada por la Ley 20.733 de 3 de marzo de 2014, entre otras.

En definitiva, una sociedad decente debe reconocer la condición necesitada de todas las personas como un bien social básico y no debe presumir que todos los ciudadanos son adultos independientes y racionales, cosa que a veces da la impresión que la teoría liberal del contrato social trataba de hacer.

Asco: las sociedades moldean también la emoción del asco como obstáculo a la compasión y a la solidaridad. El asco existe en todas las sociedades conocidas, y todas las sociedades lo enseñan informalmente de muchas maneras. Pero las sociedades son muy flexibles en lo que se refiere al grado en que recurren al asco en sus políticas públicas. La emoción del asco es considerada por el Derecho. En España, el Código Penal vigente se refiere al asco como razón primordial para ilegalizar ciertas prácticas, o para configurar atenuantes o agravantes, y contiene expresiones tales como “carácter particularmente degradante o vejatorio”.⁸⁷ Los jueces aplican este concepto a casos de asco exagerado, casos que entrañan una utilización del asco de valor positivo, en el sentido de que nos dan asco determinadas conductas negativas tales como las de los pedófilos.⁸⁸ Sin embargo, encontramos también en la jurisprudencia otros casos en los que se utiliza el asco en sentido negativo, en particular, cuando personas de una raza o cultura distinta generan un asco injustificado en el sujeto. Encontramos multitud de ejemplos en casos de justicia racial.⁸⁹ Por ejemplo, en el Auto 204/2015 de 5 de febrero, el Tribunal Supremo español (Tribunal Penal, Sección Primera) rechaza la apelación (Casación 1521/2014) contra la sentencia condenatoria de la Audiencia Provincial de Madrid, Sección Tercera de 2014, que el 24 de junio había condenado a José María, como autor criminalmente responsable de un delito de organización ilegal: “Blood & Honor España”, de ideología neo-nazi, que promovía el odio por motivos de raza, a través de la edición y distribución de revistas y actos públicos (art. 515.5 en relación con el artículo 517.2 Código Penal):

También se intervinieron discos, destinados a su venta y algunos coincidentes con los ocupados en el local con canciones cuyas letras promueven la xenofobia tales como “Mis vecinos son apestosos turcos y en el parque de enfrente vaguea un negra”, “Te partiré la boca hasta que cruja”, “Estamos hartos de tanta tiranía judía y si el país se hunde es por culpa de esta mezcla de razas”, “Primero se mete el gas en la cámara, se sella, se colocan unas alcachofas y un desagüe, y acabado está el holocausto”.

87 Artículo 180 de la Ley Orgánica 10/95 de 23 de noviembre del Código Penal.

88 STS 803/2010 (Sala 2) de 30 de septiembre, en un crimen de prostitución, pedofilia y corrupción de menores utilizando niños para material pornográfico: “Consecuentemente el comportamiento que se refleja en las imágenes, además de su componente sexual, el acusado y la menor están desnudos, tumbados en el suelo, y se besan y acarician —supone una situación escatológica que produce sentimientos de asco, repugnancia y es especialmente envilecedor para la menor por la sensación de humillación y sentimiento que produce. En este sentido las sentencias 1239/2000 de 5 de julio y 1855/2000 de 4 de diciembre, aplicarán la agravación específica del nº 1 del art. 180.1 del Código Penal, en casos de agresión sexual, considerando conductas particularmente degradantes y vejatorias para la mujer, el orinar y defecar encima de ella”.

89 Ejemplos podrían ser la presentación de los judíos o de los *dalit* (los que antes eran “los intocables” en la India) como seres asquerosos, insectos o bichos abyectos, o la insistencia en el olor particular de los ciudadanos de raza negra.

Es más, cuando consideramos el contenido cognitivo específico del asco, la relevancia de esta emoción para el derecho es todavía menos clara. En efecto, mientras la ira y la indignación se basan en razones que tienen que ver con el daño que, si es relevante, parece razonable pensar que el derecho debería tomar partido para evitarlo y disuadirlo, el asco, por el contrario,

...se basa en juicios que tienen que ver con una contaminación imaginaria del yo. Aparte del problema de que las fantasías que implica suelen ser mágicas y no conllevan ningún daño genuino, si pretendemos hacer de esos juicios una base para dictar leyes, nos topamos con que la solución más directa y apropiada a la sensación de estar “asqueados” por una persona que no nos gusta es pasar de largo, no restringir sus libertades ni, mucho menos, emplear la violencia contra ella.⁹⁰

Además, de no servirse del asco como una base para el derecho, las sociedades pueden disuadir las reacciones de protección perjudiciales que suelen acompañar al asco retratando a los grupos que son objeto de ellas en términos no repugnantes. Es decir, una sociedad preocupada por la justicia puede divulgar imágenes positivas de las minorías y asegurarse de que dichos grupos sean contemplados en posiciones de confianza pública. Pero si lo que de verdad subyace al asco es el miedo y la aversión que las personas tienen hacia sus cuerpos animales y hacia su propia mortalidad, entonces una sociedad que quiera contrarrestar sus daños debe ir más allá, abordando el cuerpo mismo y las angustias que despierta en nosotros.⁹¹ El problema es que no estamos hechos solo de cuerpo, pero esto ya es otro cantar...

3. LA INCORPORACIÓN DE LAS EMOCIONES NO DIRIGE LA MORALIDAD HACIA EL PERNICIOSO RELATIVISMO

Si, en la búsqueda de la moralidad, la humanidad está también buscando una mayor comprensión de lo que nos lleva a comprometernos con acciones consideradas como morales o inmorales, las emociones no se pueden despreciar como una potencial fuerza motivacional. No vemos mejor cerrando los ojos. No entendemos la razón, o respondemos mejor a cuestiones morales, prohibiendo hablar de emociones, cuando estas están presentes. Reconocer la emoción como una influencia moral no tiene por qué disolverse en el crudo relativismo, ni justificar actos inmorales arraigados en la emoción. Pues podemos todavía discriminar ciertas actividades y comportamientos inmorales sobre una base de bienestar social que no

90 Nussbaum ofrece ejemplos contenidos en el Derecho norteamericano. Cfr. Martha NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, op. cit., p. 470. Véase Martha NUSSBAUM, “Secret Sewers of Vice”: Disgust, Bodies, and the Law”, en Susan A. Bandes (comp.), *The Passions of Law*, New York, New York University Press, 1999.

91 Walt WHITMAN hizo de esta idea el principio fundamental de su arte. Cfr. Martha NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, p. 470.

depende de nociones de objetividad. Las respuestas emocionales pueden ser sintónicas (apropiadas para las condiciones y circunstancias de una situación dada).⁹²

La incorporación de la emoción como un motivo moral o identificador no convierte a la razón en irrelevante para la moralidad, y no transforma la moralidad en pernicioso relativismo. Más bien, la unión operativa del trabajo de la razón y de la proclividad a la emoción despierta la propensión humana a dar respuestas morales mucho mejor que la radical separación entre razón y emoción,⁹³ y me atrevería a agregar que esa unión genera unas intuiciones morales más claras y certeras que las que generan la razón y la emoción al actuar por separado.

Oppenheim considera que del hecho de que los seres humanos no pueden escapar de la influencia emocional y del hecho de que la objetividad pura es ilusoria se deriva que parece inconcebible prescindir de las mismas en el proceso moral. Oppenheim considera que los objetivistas se pueden dividir en dos categorías: intuicionistas y naturalistas. Los intuicionistas reclaman la validez en sus juicios morales sobre la base de apelar a los valores intrínsecos de las ideas abstractas, mientras que los naturalistas creen que los enunciados normativos pueden ser verificados empíricamente o derivados de leyes empíricas. El juicio crítico se dirige hacia la obtención de un “deber ser” de un “es”. En la comparación de los objetivistas y los relativistas, de nuevo se encuentra una disputa epistemológica más que una cuestión ética. Ellos se pelean por lo que cuenta como válida o suficiente para la propuesta de un “deber ser”. Los dos, objetivistas y relativistas, están buscando juicios morales como una base para dirigir la conducta. Es más, la reivindicación del pernicioso relativismo sobreinfla nuestro objetivo de justificar la presencia emocional en la toma de decisiones morales, y al negarse a abordar los argumentos fundamentales relacionadas con la función de la objetividad constituye, más bien, una cortina de humo. Como Oppenheim hace notar, “most arguments about ‘what ought to be’ turn out, upon closer analysis, to be disagreements as to whether x or y constitutes a ‘better’; more effective means to bring the goal z, which both disputants tacitly agree ought to be pursued”.⁹⁴

Mi apelación, en la línea de Justin Oakley, es la siguiente: en lugar de ser alentados por el deber a reprimir nuestras capacidades para la simpatía y la compasión, deberíamos, en nuestra misión de mejorar la moralidad, hacer esfuerzos para cultivar estos motivos emocionales, ya que nuestra acción benefactora sería, de este modo, más apropiada, y tendríamos, probablemente, una conciencia más desarrollada de las situaciones en las que estamos llamados a actuar benefactoramente. Por ejemplo, todos estamos de acuerdo sobre la afirmación: “El racismo es malo”, comportémonos, pues, de acuerdo con esta aserción, no solo desde el punto de vista jurídico, sino también desde la perspectiva política y cultural.

92 Justin OAKLEY, “A Critique of Kantian Arguments against Emotions as Moral Motives”, *History of Philosophy Quarterly*, 7-4 (1990), p. 443.

93 *Idem*.

94 Cfr. Félix E. OPPENHEIM, “In defense of relativism”, *The Western Political Quarterly*, 8-3 (1955), p. 413.

4. CONCLUSIÓN: A REASONABLE “LOVING CITIZEN”

Como consecuencia de lo dicho hasta aquí, se puede afirmar que la eliminación de los obstáculos emocionales para admitir al otro es una tarea urgente en la que el Gobierno y las instituciones deberían participar. Necesitamos una compasión adecuadamente educada en los ciudadanos y el papel de las políticas públicas y el apoyo institucional es esencial.⁹⁵

4.1. Emociones, leyes y práctica judicial

Las barreras sociales, tales como las culturales o étnicas, y aun las religiosas, se muestran reacias al ejercicio de la imaginación y esta rebeldía obstaculiza la emoción. Por ello, procede que institucionalmente se apoye la promoción de emociones adecuadas para una cultura pública de la igualdad, y la remoción de los obstáculos para el desarrollo de esas emociones como son el miedo, la envidia, la vergüenza o el asco.⁹⁶

Basada en el concepto de libertad positiva desarrollado por Amartya Sen, la teoría de las capacidades de Nussbaum sostiene que todas las sociedades deben garantizar a sus ciudadanos un nivel superior al umbral mínimo de las siguientes capacidades humanas fundamentales: vida, salud corporal, integridad corporal, sentidos, imaginación y pensamiento, afiliación, y control político y material sobre el propio entorno, así como sobre las emociones.⁹⁷ En efecto, debe desarrollarse un espíritu de amor cívico que lleve a la gente más allá de la sospecha y la división para perseguir proyectos comunes con sincero entusiasmo. Ciertamente, la creación de la compasión civil debe ser fortalecida y la propensión a prácticas horribles de proyección del asco minimizada a través de proyectos civiles de muchas clases.⁹⁸ Debe desarrollarse un espíritu de amor cívico que lleve a la gente más allá de la sospecha y la división para perseguir proyectos comunes con sincero entusiasmo. Pero este “amor de camaradas” no ha de ser una mera simpatía pálida, o no tendrá el poder de unir a la gente que en la vida diaria está dividida por el interés propio, el estigma tradicional y el miedo.⁹⁹

95 Martha NUSSBAUM, “Planting Companionship”, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 377: “But thinking about the emotions is always good at some point, since good things lapse or are destroyed if one does not value them, and it is sometimes hard to remember that political equality is not just a matter of good laws and policies. Often it is at least as much a matter of the buildings one inhabits, the streets on which one walks, the way the light arcs down upon a neighbor’s face, and a glimpse of the green spaces that beckon down the block”.

96 Véase Aránzazu NOVALES ALQUÉZAR, “Emociones adecuadas para la realización de la justicia en sociedades democráticas interculturales...”, *op. cit.*; “The Reasonable Loving Citizen: Towards a Real Interculturality”, *op. cit.*

97 Martha NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, *op. cit.*, p. 462: “Emociones. La capacidad de sentir apegos hacia cosas y personas que están fuera de uno mismo; amar a los que nos aman y cuidan de nosotros, sufrir por su ausencia; en general, amar, sufrir, experimentar nostalgia, gratitud y cólera justificada. No ver el propio desarrollo emocional asolado por el miedo y la ansiedad. (Apoyar esta capacidad significa procurar ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en su desarrollo)”.

98 Martha NUSSBAUM, “Fear: A Narrowing Emotion”, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 320.

99 Martha NUSSBAUM, “Planting Companionship”, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 375.

Las instituciones de una sociedad decente mantienen el miedo y la envidia dentro de ciertos límites, y protegen a los ciudadanos contra la vergüenza hostil. Pero hay mucho más por hacer pues hay muchas formas en las que una sociedad puede crear un clima emocional que limite el miedo y la envidia autointeresados y socave el tipo de vergüenza que estigmatiza a ciertas clases de ciudadanos. A menudo, la igualdad se plasma en los edificios en que se habita, las calles en las que camina uno, la forma en que la luz se curva hacia abajo sobre la cara de un vecino, y la visión de espacios verdes que invitan y atraen detrás de las manzanas de casas.¹⁰⁰ El miedo, la envidia, la vergüenza y el asco hacia el otro pueden ser reducidos mediante leyes (leyes que protegen a las minorías, razas, etc.), y a través de la práctica judicial. Ejemplos: a) Las garantías de los derechos fundamentales, como el derecho al honor o el respeto a la dignidad de personas y grupos; b) la graduación de las limitaciones a los derechos fundamentales, como la libertad de expresión. Pero esta última no puede ofrecer cobertura a los insultos o las expresiones de odio.

Entre las diversas teorías que sirven para evaluar la interferencia con un derecho fundamental, destaca la teoría del equilibrio y la proporcionalidad de Robert Alexy.¹⁰¹ El principio de proporcionalidad en sentido estricto es idéntico a una regla que podría llamarse “ley de ponderación” o “fórmula de peso”: esta regla se refiere a los derechos constitucionales como principios. Y establece que cuanto mayor es el grado de insatisfacción o perjuicio de un principio, tanto más importante es satisfacer el otro.¹⁰² En la teoría de los derechos fundamentales, Alexy defiende la existencia de una carga argumentativa a favor de la libertad jurídica y de la igualdad jurídica, que coincidiría con la máxima: “In dubio, pro libertate”.¹⁰³ De acuerdo con esta carga de argumentación, ningún principio opuesto a la libertad jurídica o a la igualdad jurídica podría prevalecer sobre ellas, a menos que se adujesen a su favor “razones más fuertes”.¹⁰⁴ Esto podría interpretarse en el sentido de que, en caso de empate, es decir, cuando los principios opuestos a la libertad jurídica o a la igualdad jurídica no tuviesen un peso mayor sino igual, la precedencia debería concederse a estas últimas. Dicho de otra manera, el empate jugaría a favor de la libertad y de la igualdad jurídica.¹⁰⁵

No obstante, en el epílogo a la *Teoría de los derechos fundamentales*, Alexy se inclina a favor de una carga de argumentación diferente. En los casos de empate, sostiene, la decisión que se enjuicia aparece como “no desproporcionada” y, por tanto, debe ser declarada constitucional. Esto quiere decir, que los empates juga-

100 *Ibid.*, p. 377.

101 Alexy aplica la teoría de Habermas del discurso práctico racional al campo de la argumentación jurídica. Véase Robert ALEXY, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2008.

102 Robert ALEXY, “Sobre los derechos constitucionales a protección”, en Robert ALEXY, *Derechos sociales y ponderación*, 2 ed., Madrid, Fundación Coloquio Europeo, 2009, p. 58.

103 Robert ALEXY, *Teoría de los derechos fundamentales*, en Elías Díaz (dir.), *Colección el Derecho y la Justicia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, p. 549

104 *Ibid.*, p. 550.

105 En consecuencia, si una medida afectara a la libertad o a la igualdad jurídica y los principios que las respaldan no tuviesen un mayor peso que estas, entonces, la medida resultaría ser desproporcionada y, si se tratase de una ley, esta debería ser declarada inconstitucional.

rían a favor del acto que se enjuicia, acto que en el control de constitucionalidad de las leyes es precisamente la ley. En otros términos, de acuerdo con el Alexy del epílogo, los empates no jugarían a favor de la libertad y la igualdad jurídica, sino a favor del legislador y del principio democrático en que se funda la competencia del Parlamento. De este modo, cuando existiera un empate, la ley debería declararse constitucional, por haberse producido dentro del margen de acción que la Constitución depara al legislador.¹⁰⁶ Al formular su teoría del peso para la ponderación de principios (la injerencia puede ser *leve*, *media* o *grave*), Alexy pone de ejemplo de vulneración *grave* del derecho al honor un caso en el que una persona parapléjica es llamada “tullido” en una publicación periodística, que a su vez contribuye de forma *leve* —si es que lo hace de algún modo— a la satisfacción de la libertad de información.¹⁰⁷ En realidad, la objetividad en el balance está basada en la posibilidad de la objetividad en la razón práctica.¹⁰⁸

En general, un juez más individualista, otorgará a la libertad general de acción y a las libertades específicas el peso abstracto más alto y a los principios que tengan que ver con la colectividad un peso menor. Lo contrario hará un juez que actúe bajo el prurito de lograr la construcción, la integración y la defensa de la comunidad.¹⁰⁹ Es posible otorgar un peso abstracto mayor al derecho a la vida o a los derechos fundamentales que tienen una conexión con el principio democrático —la libertad de información, *v. gr.*— o con la dignidad humana —el derecho a la intimidad o a la integridad física—, o simplemente, cuando la propia Constitución lo establece de alguna manera.¹¹⁰

4.2. Constitución, emoción y gente real

El proyecto de Nussbaum no es un estudio de las consecuencias emocionales de las buenas leyes. Es uno más sutil y difuso de averiguar cómo las estrategias públicas pueden ayudar a las buenas leyes, influyendo en el clima emocional de la cultura pública.¹¹¹ Se basa en la idea de que las buenas leyes rara vez llegan

106 Robert ALEXY, “Epílogo a la Teoría de los derechos fundamentales”, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, 66 (1993), pp. 44 y ss.

107 Véase Robert ALEXY, *La teoría principialista de los derechos fundamentales: Estudios sobre la teoría de los derechos*, Madrid, Marcial Pons, 2011; Robert ALEXY, *Teoría de los derechos fundamentales*, *op. cit.*, p. 549.

108 Alfonso J. GARCÍA FIGUEROA, *¿Existen diferencias entre reglas y principios en el Estado constitucional? Algunas notas sobre la teoría de los principios de Robert Alexy*, en Robert ALEXY, *Derechos sociales y ponderación*, 2 ed., Madrid, Fundación Coloquio Europeo, 2009, p. 364: “Un derecho fundamental tal como el derecho al honor puede tener un referente variable o relativo (a veces nos protege de ciertas lesiones y en otras no es así). Sin embargo, esto no significa que no exista objetividad en el ámbito de la aplicación de reglas procedimentales del discurso que controlen la aplicación de derechos fundamentales. ¿Qué hace tal objetividad posible? La posibilidad de objetividad en el ejercicio de ponderación descansa sobre la posibilidad de objetividad en la razón práctica”.

109 Carlos BERNAL PULIDO, “Estructura y límites de la ponderación”, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Alicante, Universidad de Alicante, 26 (2003), p. 25.

110 *Ibid.*, pp. 23-24.

111 Martha NUSSBAUM, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 316: “It relies on the thought that good laws rarely come into being or remain stable over time without emotional support. Thus, as the same time as we figure out how to protect the rights of minorities by law (expecting that this itself will influence public emotions toward them), we should also think about shaping the emotional climate so that

a existir o se mantienen estables en el tiempo sin apoyo emocional. Por tanto, al mismo tiempo que sepamos cómo proteger los derechos de las minorías en la ley (esperando que esto sí influirá en las emociones públicas hacia los miembros de las mismas), también deberíamos —dice— pensar acerca de la conformación del clima emocional para que pueda soportar y sostener buenas leyes e instituciones. Como entendieron Tagore y Whitman, necesitamos involucrar cambiantes generaciones de creadores que tengan la capacidad de poner de moda nuevas y espectaculares imágenes.¹¹²

En rigor, las constituciones son pensadas para ser aplicadas a “gente real”, y las sociedades están compuestas por individuos imperfectos que luchan por la justicia. Estamos pensando en democracias sustantivas de gente real.¹¹³ De acuerdo con el pensamiento nussbaumiano, “los ideales son reales”; dirigen nuestros esfuerzos, nuestros planes, nuestros procesos legales. Las constituciones son documentos ideales en el sentido de que ellas no están siempre perfectamente implementadas todo el tiempo, y también en el sentido de que ellas encarnan típicamente las aspiraciones más profundas de la nación. Pero también son reales, en dos sentidos: a) suministrando una base para la acción legal cuando los derechos que ellas garantizan no corresponden a un individuo o grupo particular. La “libertad de expresión”, el “libre ejercicio de la religión”, y la “igual protección de las leyes” son todos elevados ideales, y todavía proveen la base para la acción y la adjudicación en el mundo real, para la educación de la gente real, y para el progreso hacia el mejoramiento de molestos problemas sociales;¹¹⁴ b) el ideal es real en otro sentido que John Rawls entendió claramente: si es un buen ideal, conoce y acepta la vida humana tal como es, y expresa un sentido de cómo es la gente real. La gente real está encarnada en un cuerpo y está necesitada; tiene una variedad de flaquezas y excelencias; son, sencillamente, seres humanos, ni máquinas ni ángeles. La nación que imaginamos es una nación de y para seres humanos (no obstante, en complejas interrelaciones con otras especies), y su constitución es buena en la medida en que incorpora un entendimiento de la vida humana tal cual es.¹¹⁵

El ideal, entonces, es real. Al mismo tiempo, lo real también contiene lo ideal. La gente real aspira y se esfuerza. Imagina posibilidades mejores que el mundo que conoce, y trata de materializarlas, de hacerlas reales. A veces, la persecución del

it supports and sustains good laws and institutions. [...] as Tagore and Whitman understood, we need to involve changing generations of creative artists who have the capacity to fashion new and arresting images”.

112 *Idem*.

113 *Ibid.*, p. 393: “Is it, however, more contentious, when we are thinking of nonideal societies arguing about and aspiring to justice? So often people are not satisfied at all with their nation as it is, and yet they are bound to it deep in their hearts. That’s the sort of love this book has tried to describe, embracing imperfection while striving for justice. Just as personal love and friendship are at their best when they are directed not at ideal images of the person, but, instead, at the whole person with flaws and faults (not, of course, without criticizing or arguing), so too with love of a city or country: it gets under one’s skin, is undeterred by imperfection, and thus enables diverse people, most of them dissatisfied with reality, but in many different and incompatible ways, to embrace one another and enter a common future”.

114 *Ibid.*, p. 383.

115 *Ibid.*, pp. 383-384.

ideal puede ir por mal camino y puede descarriarse, porque la gente trata de trascender los límites de la humanidad misma. Vemos que muchas de las dificultades para la vida política derivan de este tipo de aspiración al autorrechazo. Pero no todas las persecuciones de la idea tienen este carácter maldito y contraproducente. La gente que lucha por la justicia de este mundo aspira típicamente a metas lejanas, incluyendo de modo prominente objetivos teóricos, y son movidos por ellos. Esta es una gran parte de la realidad humana, por lo que cualquier pensador político que rechace la teoría sobre el ideal, rechaza gran cantidad de realidad.¹¹⁶

El proyecto del que estamos hablando precisamente es de ideales reales y lucha real. Es sobre el logro y enderezamiento de elevados objetivos, pero entiende esos objetivos como partes de la política humana sobre la vida real. Las emociones sobre las cuales se dibuja son emociones reales humanas, y su psicología una no ideal y realista psicología humana.¹¹⁷ La propuesta de Nussbaum, aunque liberal, trata de enfrentar honestamente los problemas que una psicología humana realista nos muestra, psicología que se echa de menos en Rawls, y sus “héroes” son personas reales y no meros sueños.¹¹⁸ Es preciso convertir los “sueños” en factibles realidades, también usando la belleza de los ideales para motivar a la gente real, pero ese movimiento y esa lucha ha de estar enraizada en la historia.¹¹⁹

Un conjunto razonable de juicios en este campo, para la cultura pública de una democracia plural liberal, debe contener cierta medida de respeto equitativo y de interés por todos los ciudadanos independientemente de su raza, sexo, clase u origen étnico. Al situar a las personas cerca unas de otras, el régimen las hará más propensas a ver sus propias dificultades en las dificultades de los demás. Como se ha tratado, disponemos de elementos heterogéneos importantes que podemos utilizar para favorecer una cultura pública de la igualdad. La jurisprudencia relativa a los derechos fundamentales del Tribunal Constitucional español y del Tribunal Europeo de Derechos Humanos constituye una buena prueba de ello. Por otra parte, las personas reales de diferentes grupos identitarios pueden ser llevadas y traídas juntas alrededor de un conjunto común de valores, no solo a través del Derecho, sino a través del poder del arte y de los símbolos. Poesía, música y arte son grandes unidores, y tienen la capacidad de unir a gente de diferentes regiones, razas, culturas o religiones en torno a un conjunto de ideales políticos

116 *Ibid.*, p. 384.

117 *Idem.*

118 *Ibid.*, p. 385: “This has not been a cynical book, but it has been a realistic book. [...] Martin Luther King Jr., Jawaharlal Nehru, Mohandas Gandhi, Abraham Lincoln, Franklin Delano Roosevelt—these people certainly could be called dreamers, and this is a partial truth. All, however, were also highly strategic and skilled leaders who turned dreams into workable realities, in part by using the beauty of ideals to motivate real people. Like them, this book is not pretending that we have already reached the promised land: it is a book of motion and struggle, and it is rooted in history. But history does contain surprising instances of productive dreaming, from the birth of the United States and of the Indian democracy to a wide range of struggles against prejudice and hate. So there is no need to apologize for the fact that beautiful dreams are central to this book, and there would be no reason, short of an ugly cynicism that is false to the complexity of history, to think that beauty spells unreality. Indeed, part of what this book is saying is that the real is more beautiful than the lofty unreal”.

119 Cfr. Martha NUSSBAUM, *Political Emotions*, *op. cit.*, pp. 385 y 393.

compartidos. Incontables ejemplos del arte público y de la retórica representan implícitamente la misma tarea.

Para ponerlo en otra perspectiva, todo amor tiene aspectos del ideal, y el *political love* no menos que el amor parental o el amor personal. Debemos tener cuidado pues hay muchas maneras en que los ideales pueden deformar el amor. Pero en cualquier caso, como escribe Nussbaum,

...the ideals that we are imagining are anchored in the reality of the human body and human psychology, so they simply reflect the undeniable fact that human beings want progress, beauty, and goodness. Any picture of the real that omits striving for something better brings an ugly and unhelpful kind of cynicism to political life, as it also does to adult love or the love between parents and children.¹²⁰

Precisamente, Nussbaum rechaza las propuestas de Comte o Mazzini por simplistas, y apoya las de Mill y Tagore, defendiendo, como Tagore hizo, que no podemos arrancar de raíz el particularismo sin desarraigat el amor mismo y sin privar a la sociedad de gran parte de su energía para el bien porque, como Tagore pensaba (tal vez la propuesta más profunda de todas), la "situación imperfecta" es en sí normativamente valiosa: todo amor tiene sus raíces en lo particular, el amor de las personas y, por tanto, toda sociedad decente promoverá el bien de los que uno ama, lo que hace a la gente dudar de la admisión de la lucha por un supuesto "bien común".¹²¹

Demos un paso más: como los ideales son reales, incluso si no los alcanzamos, dirigen nuestra búsqueda. Entonces, ¿cuál es nuestro ideal de un buen ciudadano? ¿Imaginamos un buen ciudadano como una clase de actor-correcto e impecable, o como alguien que realmente tiene amor?¹²² Esto no es un asunto menor, puesto que el mundo interior de la persona es relevante para la valoración normativa, y aquella con una mayor riqueza interior de esfuerzo imaginativo y emocional es preferible a la que meramente se limita a cumplir con sus deberes, pues aquella ha sido moralmente activa y ha intentado ver la situación claramente y sin prejuicio.¹²³ Y esto también es aplicable al racismo: los racistas

120 *Ibid.*, pp. 384-385: "When we love people, we want to be good to them, and this typically means being better than we sometimes, even usually, are. Personal love, like political love, is threatened by narrowness, partiality, and narcissism, and love therefore involves a continual struggle. There are certainly many ways in which ideals can deform love—if, for example, one's love for a child is conditional on the child not having the flaws that are typical of children, or if one's love for an adult is conditional on that person's being somehow beyond the human, an angel or disembodied spirit. So ideals can often endanger reality, or express a refusal of reality. To make love conditional on a human being's not being human and mortal is bad. To want to extend the life span and to think that death is a tragedy is humanly aspirational. (Tragic festivals remind us of the finality and deep sadness of death; they do not express a refusal of the basic lot of human beings)".

121 Martha NUSSBAUM, "Planting Companionship", *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 376: "a decent society will always contain uneven attachments, and a competition to promote the good of one's own loved ones that makes people rightly hesitate to support a common good with all their hearts".

122 Cfr. Martha NUSSBAUM, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 394.

123 *Ibid.*, p. 395: "This inner moral effort makes a difference: M has been active, has done something morally valuable, even if nothing out in the world of action is different as a result. It is this same

que se comportan impecablemente, en contraste con aquellos racistas que sinceramente comprometen su esfuerzo interno para ver el mundo de un modo menos partidista, prejuiciado o tendencioso, incluso si no tienen éxito en su esfuerzo completamente. Pues bien, el colega racista que está luchando por superar sus percepciones y reacciones racistas es superior al que meramente actúa de manera impecable.¹²⁴ Lo mismo puede aplicarse al ejercicio de la ciudadanía en general. Realmente abrazamos la peculiar humanidad, la impredecible humanidad del ciudadano que siente e imagina.¹²⁵

4.3. Políticas públicas y amor particular

El problema es cómo equilibrar el particularismo y la parcialidad inherente al amor con la necesidad de crear y mantener las políticas que sean justas para todos. Si los principios puramente abstractos y los principios dependientes de los sentimientos son demasiado tibios y vacíos de contenido motivador, y si un altruismo más profundo y poderoso tiene sus raíces y se inspira en el amor particular, personal, entonces tenemos que pensar a fondo la manera en que este amor pueda soportar la justicia, no subvertirla. Rawls dejó este proyecto sin elaborar; Nussbaum, complementando a Rawls, trata de hacerlo.¹²⁶

En *Political Emotions* Nussbaum muestra la difícil oscilación entre lo particular y lo general. Entre ambos se crean muchos puentes. Lo particular nunca es repudiado pero se ve en un sentido que promueve la inclusión, y en el cual lo general se convierte en fuerte poder motivador a través de su conexión con símbolos particulares y canciones y esculturas. Las emociones dependientes de los principios, tal como Rawls las concibió son, por consiguiente, alcanzadas por una ruta que las ata a la imaginación particular y al amor personal, y estas raíces profundas continúan llenando de contenido los principios incluso cuando los alcanzamos.¹²⁷

contrast that I have in mind in the political case. In one case, citizens might be like empty automata, with no feelings at all, or they might, like the early M, be dutiful and self-controlled, feeling the wrong things but doing all the correct things. Contrasted with both of these is a picture in which citizens are emotionally alive, really reacting to one another with political love, at least sometimes and in some ways”.

124 *Ibid.*, pp. 395-396: “... the inner world is relevant to normative assessment, and it makes a difference to our conception of what we should be like as citizens, even where it doesn’t make a difference to any actual conduct. In our other significant roles in life we readily grant this, granting that imaginative M is better than dutiful M, that the parent who really loves is better than the parent who simply does all the right things, that the racist colleague who is struggling to overcome racist perceptions and reactions is superior to the one who merely acts impeccably”.

125 *Ibid.*, p. 395: “It seems clear that in the citizen case too, the citizen who really feels love of others is very different from the merely law-abiding dutiful citizen, in ways that make a difference to our analysis. Loving citizens are likely to be much more resourceful in action, but even if this is not the case—even if somehow or other the dutiful citizen were to do all the same things—we still should admire and prefer the citizen whose imagination and emotions are alive to the situation of the nation, and of its other citizens. As a political goal to strive for, the Tagorean/Whitmanian/Mozartian citizen is simply much more appealing than the inert dutiful citizen. [...]. Why, then, would we suppose that in one of our most important roles in life, that of citizen, an empty shell is all we need to be? We simply don’t accept that picture as an attractive goal”.

126 *Ibid.*, pp. 385-386.

127 *Ibid.*, p. 386: “...and the particular leads to the general. But adults too, through the tragic and comic festivals that a good society offers, are also led, as on that long bridge in Millennium Park,

El concepto de “emociones políticas” que Nussbaum defiende da la bienvenida a la perspectiva general,¹²⁸ sobre todo en el sentido de que no es totalizadora y acoge una visión integral de la vida,¹²⁹ pero que debe ser también particularista en el sentido de que la mejor manera de acercarse a los grandes ideales políticos es a través de vínculos personales profundos; y lo particular lleva a la general. Los peligros del sesgo inherente a la emoción particularista se mantienen bajo control a través de “la regla de derecho” y a través de una fuerte cultura crítica. Pero también están controlados por la vía específica por la cual las ideas políticas se realizan en casos particulares.

4.4. Final

La democracia sustantiva en una sociedad multicultural del siglo XXI exige proyectos institucionales que eleven efectivamente el nivel de solidaridad mutua para avanzar en los procesos de reconocimiento de identidades compartidas entre grupos cultural y racialmente distintos, y demanda el desarrollo de estrategias efectivas de acercamiento entre las diversas culturas y razas que permitan dar forma a la realización eficaz de objetivos comunes a todas ellas y el desarrollo de la idea de ciudadanía en una sociedad marcada por la diversidad. Partiendo de la teoría cognitiva de la emoción de Martha Nussbaum, en este trabajo se analizan algunos elementos que pueden contribuir al desarrollo de una cultura pública de la igualdad y a que, ante los retos que nos plantea el fenómeno inmigratorio, puedan resultar más eficaces las políticas públicas de inclusión.

La eliminación de obstáculos emocionales para la aceptación del otro constituye un prerequisite para elevar el nivel de solidaridad mutua y progresar en los procesos de reconocimiento de identidades compartidas, y las instituciones han de comprometerse en conseguir esa eliminación. En particular, debemos preguntarnos cómo podríamos elaborar políticas públicas que, al buscar objetivos comunes perseguidos por la ciudadanía, puedan dirigir y aminorar la amenaza implicada por diversos tipos de miedo, envidia, vergüenza y asco, aprovechando las ventajas generadas por otros tipos de las mismas emociones. La sociedad puede ser capaz

from particular experiences of joy or grief to more general and inclusive sentiments. Both tragedy and comedy themselves create many such bridges. Political love exists in an uneasy oscillation between the particular and the general, in which the particular is never repudiated, but is seen in a way that promotes inclusiveness, and in which the general becomes motivationally powerful through its link to particular symbols and songs and sculptures. Principle-dependent emotions such as those envisaged by Rawls are thus reached by a route that tethers them to the particularistic imagination and to personal love, and these deep roots continue to infuse the principles even when we achieve them”.

128 *Ibid.*, p. 386: “One important fact about the conception of political emotion defended here is not totalizing: it leaves spaces for citizens to have particular relationships with people and causes they love, in the part of their lives that is carried out apart from politics, under the aegis of whatever comprehensive view of life they favor, since the society I imagine is a form of political liberalism. The political is in that sense narrow, merely one part of what people are asked to care about”.

129 *Ibid.*, p. 387: “The society we have imagined is heterogeneous. It contains different religions, different ethnic, racial, and sexual groups, and a wide range of political views. Respecting this heterogeneity, we have insisted, requires practicing politics in the spirit of Rawlsian ‘political liberalism’, not building institutions or the shape of the public culture around a single dominant group and its ideas”.

de habérselas sin el asco, porque esa emoción parece desconectada de las fuentes del bien y de todo lo que pueda ser positivo; puede incluso ser capaz de operar sin el tipo de vergüenza originaria que ridiculiza a algunas categorías de personas, porque ese tipo de vergüenza (estrechamente ligada al asco) no parece intrínseca a ese otro tipo de vergüenza constructiva que estimula a las personas a alcanzar mayores logros y avanzar en el proceso de mejoramiento de uno mismo y, en definitiva, a conseguir los más altos ideales, de los que ellas y su sociedad sean capaces. Pero el miedo por la seguridad de los seres queridos es algo de lo que no queremos deshacernos —y, sin embargo, en un mundo peligroso, ese miedo divide a la gente y socava muchos proyectos constructivos—. La envidia también debería permanecer porque la competencia y el interés en los bienes competitivos es algo que una buena sociedad no puede desalentar sin perder energía para el bien.¹³⁰

A pesar de que el argumento de Nussbaum en *Political Emotions* es que la estabilidad no es de hecho posible sin una implicación emocional que contenga lo particularista, así como elementos dependientes de los principios, todavía tenemos que plantear la pregunta de Nussbaum: *Why love matters for justice?* Su propuesta, lejos de amenazar el liberalismo político de Rawls, lo que hace, en lugar de hacer que sea más difícil, es hacer que el “*overlapping consensus*” sea más fácil.¹³¹

Cuando Nussbaum se pregunta: *Why love matters for justice?* no está diciendo que el amor pueda constituir una base no criticable para el establecimiento de principios políticos; tampoco que el amor pueda conseguir algo bueno por sí mismo sin argumentos ni normas generales ni que el amor tenga que ser una experiencia constante. La idea que hay detrás de la pregunta “¿por qué el amor le importa a la justicia?” es, en cambio, que la cultura pública no puede ser tibia y sin pasión; si los buenos principios y las instituciones han de sobrevivir, deben tener suficientes episodios de amor inclusivo, suficiente poesía y música, suficiente acceso a un espíritu de afecto y juego, que en las actitudes de la gente entre sí y respecto de la nación que habitan no son mera rutina muerta. Entonces, lo que debemos hacer es preguntarnos qué debe hacer una cultura pública sabia, en la persecución de objetivos comunes, para atajar la amenaza que plantean tipos específicos de miedo, vergüenza, envidia y asco al mismo tiempo que conserva las buenas funciones desempeñadas por otras especies de esas mismas emociones.¹³² En particular, se necesitan artistas públicos y oradores para producir obras de arte y retórica creativa, y crear imaginación colectiva “which honors the critical and introspective stance and finds a remarkable way to turn this very stance into community”.¹³³ De este modo, más allá del terror a la idea de una política impulsada por la emoción,¹³⁴ el

130 Cfr. Martha NUSSBAUM, “Planting Companionship”, *Political Emotions*, *op. cit.*, pp. 376-377.

131 Martha NUSSBAUM, *Political Emotions*, *op. cit.*, p. 393: “And now we see something that might not have been evident before: this project’s demand for love, rather than ratcheting up the demands imposed by the political conception in a way that makes ‘overlapping consensus’ more difficult to achieve, actually ratchets the demands down, by imagining emotions that do not presuppose full agreement on principles and institutions or even agreement that these lack major flaws”.

132 *Ibid.*, pp. 319-320.

133 *Ibid.*, p. 396.

134 Nussbaum explica que, en Estados Unidos, el origen de este terror se encuentra en la guerra de Vietnam. En España, donde predomina el pensamiento visceral, acaso debido a la ausencia de una

desarrollo del concepto de democracia sustantiva requiere la afirmación de que las sociedades democráticas necesitan ciudadanos sanos y emocionalmente vivos, que no sean solo “shells of people”, que no sienten nada en sus corazones: “Not real feeling all the time, only enough people to feel enough, enough of the time —como aclara Nussbaum—. There are many types of love, and we are therefore imagining a family of sentiments, not a single emotion”.¹³⁵

Aquí tenemos un instrumento útil para atacar el exagerado individualismo que resulta de algunas concepciones liberales.¹³⁶ Lo que mantiene unida a la gente debe ser más fuerte que el egoísmo y el interés por uno mismo. No necesitamos entrar al contenido intrínseco de los valores a fin de tener fuertes razones para querer una cultura en la que la gente no prescindiera de las cuestiones de preocuparse y cuidar los unos de los otros. Como escribe Nussbaum:

Next we can say that in fact such a body-snatcher conception of public emotion will not work. We don't need to get to intrinsic value to have strong reasons for wanting a culture in which people are not just going through the motions of caring about one another. What holds people together must be more real than that or the power of self-interest will take over. Our question, then, is more theoretical than practical.¹³⁷

Hoy ha quedado claro que la mayoría de los inmigrantes quieren integrarse, y es necesario colaborar a ello con un esfuerzo político. En conclusión, necesitamos un compromiso institucional para desarrollar una cultura pública de la igualdad junto al desarrollo de las virtudes civiles y del espíritu público. La igualdad no es solo una cuestión de buenas leyes y políticas para hacer efectivo en la práctica el principio de no discriminación. Es también la definición institucional de espacios públicos, foros en los que compartir y debatir, en un clima de libertad, apertura y transparencia,¹³⁸ sobre los contenidos y las formas de expresión de

sociedad civil desarrollada, las emociones de la ciudadanía tienden a contenerse hasta que estallan de un día para otro violentamente, y esta dinámica ha sido siempre la misma a lo largo de la historia de las guerras españolas.

135 Martha NUSSBAUM, *Political Emotions*, op. cit., pp. 393-394.

136 Sobre las raíces del individualismo moderno, véase Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Reus: Revista de Derecho Privado, trad. Luis Legaz Lacambra, 2009; Jane SHAW, “Faith and Freedom: Can liberty survive without religion”, en *Liberty* (1996), pp. 37-41; Alain LAURENT, *Histoire de l'individualisme*, Paris, PUF, 1993; Pierre LEMIEUX, *La soberanía del individuo. Ensayo sobre los fundamentos y las consecuencias del nuevo liberalismo*, Madrid, Unión Editorial, 1992; Georges PALANTE, *La sensibilité individualiste*, Paris, Alcan, 1909; ed. Folle Avoine, 1990; Friedrich HAYEK, *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1945 (edición española: Friedrich HAYEK, *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 1990); Benjamin CONSTANT, “The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns”, 1816 (edición española: Benjamin CONSTANT, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, *Escritos Políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 257-285); Friedrich HAYEK, *The Fatal Conceit*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983 (edición española: Gilles LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986); Michael TAYLOR, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

137 Martha NUSSBAUM, *Political Emotions*, op. cit., p. 394.

138 Respetando, al menos, las reglas de la acción comunicativa. Véase Jürgen HABERMAS, *Theory of Communicative Action Volume One: Reason and the Rationalization of Society*, Boston, Mass., Beacon Press, trad. Thomas A. McCarthy, 1984; Jürgen HABERMAS, *Theory of Communicative Action*

cada cultura, a fin de que los otros puedan comprender la belleza y la memoria histórica de cada una; de que los modelos culturales, las costumbres, las tradiciones y la riqueza de las culturas (literatura, música, modos de ordenación de la *civitas*, etc.) puedan ser conocidos y debatidos por todos los ciudadanos, y en donde los miembros de cada cultura puedan conocer los símbolos importantes de todo tipo y los factores que para las otras culturas son esenciales para una vida con calidad, hecha de quietud, belleza, afectividad, introspección y autenticidad, tendente a la felicidad en suma, y puedan pensar y debatir sobre los porqués y los fundamentos.¹³⁹ Algunas obras de arte nos estimulan a ver dilemas y aprietos humanos comunes y a alcanzar a comprender otros de quienes no son como nosotros, y esas son las que una sociedad sabia valorará más,¹⁴⁰ pues el verdadero arte salta las culturas al invitar a la percepción de lo sencillo, de lo que une, de lo que supera todas las barreras, también las del poder. Como termina el último libro de Nussbaum: Las naciones necesitan un montón de cosas, pero también necesitan corazón.¹⁴¹

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXY, Robert, “Epílogo a la Teoría de los derechos fundamentales” (trans. Carlos Bernal Pulido), en *Revista Española de Derecho Constitucional*, 66 (1993), pp. 44 y ss.
- ALEXY, Robert, *Teoría de los derechos fundamentales*, en Elías DÍAZ (dir.), *Colección el Derecho y la Justicia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

-
- Volume Two: Liveworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston, Mass., Beacon Press, trad. Thomas A. McCarthy, 1987.
- 139 Véase Aránzazu NOVALES ALQUÉZAR, “La efectiva ‘No discriminación’: elementos para una cultura pública de la igualdad”. Ponencia presentada en las XXV Jornadas de Filosofía Jurídica y Política: “Nuevo Derecho, Nuevos Derechos”, UNED, Madrid, abril de 2015.
- 140 Como Nussbaum está de acuerdo con Rawls en valorar los sentimientos dirigidos al núcleo de los compromisos políticos, ha dedicado particular atención a estos “puentes” y a los trabajos artísticos que los construyen. Véase Martha NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, op. cit., pp. 285 y ss.; Martha NUSSBAUM, “The comic soul: Or, this phallus that is not one”, in *The soul of tragedy: Essays on athenian drama*, edited by Victoria Pedrick and Steven M., Oberhelman, Chicago, University of Chicago Press, 2005, pp. 155-180; Martha NUSSBAUM, *Poetic justice: The literary imagination and public life* (Alexander Rosenthal Lectures), 1997.
- 141 Martha NUSSBAUM, *Political Emotions*, op. cit., pp. 396-397: “It will be said, and frequently too, that the demand for love made in this book is a tall order, and unrealistic given the present state of politics in more or less every country. But think what this objection really says. The objector presumably thinks that nations need technical calculation: economic thought, military thought, good use of computer science and technology. So, nations need those things, but they do not need the heart? They need expertise, but do not need the sort of daily emotion, the sympathy, tears, and laughter, that we require of ourselves as parents, lovers, and friends, or the wonder with which we contemplate beauty? If that’s what nations are like, one might well want to live elsewhere. Speaking of his imaginary republic, as yet not fully realized, Walt Whitman wrote that ‘America is only you and me’. We should aspire to nothing less”.

- ALEXY, Robert, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2008.
- ALEXY, Robert, “Sobre los derechos constitucionales a protección”, en Robert ALEXY, *Derechos sociales y ponderación*, 2 ed., Madrid, Fundación Coloquio Europeo, 2009.
- ALEXY, Robert, *La teoría principialista de los derechos fundamentales: Estudios sobre la teoría de los derechos*, Madrid, Marcial Pons, 2011.
- BERNAL PULIDO, Carlos, “Estructura y límites de la ponderación”, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Alicante, Universidad de Alicante, 26 (2003).
- CONSTANT, Benjamin, “The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns”, 1816 (edición española: Benjamin CONSTANT, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, *Escritos Políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 257-285).
- CORTINA, Adela, *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*, Madrid, Cincel, 1985.
- DASKAL, Ana María, *Permiso para quererme: reflexiones sobre la autoestima femenina*, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- ELÓSEGUI ITXASO, María, “Asimilacionismo, multiculturalismo e interculturalismo”, *Claves de razón práctica*, julio/agosto (1997), pp. 24-33.
- ELÓSEGUI ITXASO, María, “Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales”, en *Revista de Estudios Políticos*, 98 (1997), pp. 59-84.
- ELÓSEGUI ITXASO, María, *El derecho a la identidad cultural en la Europa del siglo XXI*, Pamplona, Eunsa, 2012.
- ELÓSEGUI ITXASO, María, *El concepto jurisprudencial de acomodamiento razonable (El Tribunal Supremo de Canadá y el Tribunal Europeo de Derechos Humanos ante la gestión de la diversidad cultural y religiosa en el espacio público)*, Cizur Menor, Navarra, Thomson Reuters, Aranzadi, 2013.
- ELSTER, Jon, *The Cement of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (edición española: Jon ELSTER, *El cemento de la sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1991).
- FOUCAULT, Michael, *Genealogía del racismo*, Madrid, Akal, 2003 (Publicación original: *Il faut défendre la société*, París, Gallimard/Seuil, 1997).
- FOUCAULT, Michael, *Los anormales*, Madrid, Akal, 2001 (Publicación original: *Les anormaux*, París, Gallimard/Seuil, 1999).
- GALSTON, William, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- GARCÍA FIGUEROA, Alfonso J., *¿Existen diferencias entre reglas y principios en el Estado constitucional? Algunas notas sobre la teoría de los principios de Robert*

Alexy, en Robert ALEXY, *Derechos sociales y ponderación*, 2 ed., Madrid, Fundación Coloquio Europeo, 2009

GOFFMAN, Erving, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York, Simon and Schuster, 1963.

HABERMAS, Jürgen, *Theory of Communicative Action Volume One: Reason and the Rationalization of Society*, Boston, Mass., Beacon Press, trad. Thomas A. McCarthy, 1984.

HABERMAS, Jürgen, *Theory of Communicative Action Volume Two: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston, Mass., Beacon Press, trad. Thomas A. McCarthy, 1987.

HABERMAS, Jürgen, "Multiculturalism: Does Culture Matter in Politics?" (Conferencia impartida en la Universidad de Barcelona el 9 de abril de 1997).

HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (Título original *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1996). Barcelona, Paidós, trad. Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, 1999.

HAYEK, Friedrich, *The Fatal Conceit*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

HAYEK, Friedrich, *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1945 (edición española: Friedrich HAYEK, *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 1990).

HONNETH, Axel, "Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 5 (1992).

HONNETH, Axel, "Integrity and disrespect: Principles of a conception of morality based on the theory of recognition", *Political Theory*, 20-2 (1992), pp. 187-201.

KYMLICKA, Will, *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, trad. Carmen Castells Auleda, 1995.

KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela, *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, Madrid, Horas y horas, 2000.

LAURENT, Alain, *Histoire de l'individualisme*, Paris, PUF, 1993.

LEMIEUX, Pierre, *La soberanía del individuo. Ensayo sobre los fundamentos y las consecuencias del nuevo liberalismo*, Madrid, Unión Editorial, 1992.

LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983 (edición española: Gilles LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986).

MACEDO, Stephen, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

- MICELI, María y Cristiano CASTELFRANCHI, "The Envious Mind", en *Cognition and Emotion*, 21 (2007), pp. 449-479.
- MORRISON, Andrew, *Shame: The Underside of Narcissism*, Hillsdale, NJ, The Analytic Press, 1989.
- NOVALES ALQUÉZAR, Aránzazu, *Observaciones a la teoría de la acción comunicativa de Habermas desde una óptica feminista*, V Premio de Investigación Feminista "Concepción Gimeno Flaquer" del Seminario Interdisciplinar de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Zaragoza en <http://wzar.unizar.es/siem/premio.html>, 2003.
- NOVALES ALQUÉZAR, Aránzazu, "Emociones adecuadas para la realización de la justicia en sociedades democráticas interculturales (A propósito de la teoría cognitiva de la emoción de Martha Nussbaum)", *Thémata* (Actas del XI Congreso Internacional de Antropología Filosófica: "La interculturalidad en diálogo: Estudios filosóficos"), Universidad Jaime I, Castellón, mayo 2014, Sección "Hacia una sociedad global: religiones, democracia y ciudadanía" (en prensa).
- NOVALES ALQUÉZAR, Aránzazu, "The Reasonable Loving Citizen: Towards a Real Interculturality", Special Workshop: "Racial Justice, Emotions and Court's Legal Reasoning", Conference Proceedings XXVII World Congress of the International Association for the Philosophy of Law and Social Philosophy, Washington, D.C., 25 a 30 de julio de 2015 (en prensa).
- NUSSBAUM, Martha, *Poetic justice: The literary imagination and public life* (Alexander Rosenthal Lectures), 1997.
- NUSSBAUM, Martha, "Secret Sewers of Vice": Disgust, Bodies, and the Law", en Susan A. Bandes (comp.), *The Passions of Law*, Nueva York, New York University Press, 1999.
- NUSSBAUM, Martha, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona, Paidós, trad. Araceli Maira, 2008 (Publicación original: *Upheavals of Thought*, Cambridge, England, Cambridge University Press, 2001).
- NUSSBAUM, Martha, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2004.
- NUSSBAUM, Martha, "The comic soul: Or, this phallus that is not one", in *The soul of tragedy: Essays on athenian drama*, edited by Victoria Pedrick and Steven M., Oberhelman, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- NUSSBAUM, Martha, *The New Religious Intolerance*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2012, capítulo 2.
- NUSSBAUM, Martha, *Political Emotions. Why love matters for justice*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.
- OAKLEY, Justin, "A Critique of Kantian Arguments against Emotions as Moral Motives", *History of Philosophy Quarterly*, 7-4 (1990).

- OPPENHEIM, Félix E., "In defense of relativism", *The Western Political Quarterly*, 8-3 (1955).
- PALANTE, Georges, *La sensibilité individualiste*, Paris, Alcan, 1909.
- PIERS, Gerhardt y Milton B. SINGER, *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and a Cultural Study*, Springfield, Illinois, Charles C. Thomas, 1953.
- RAWLS, John, *A theory of justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, John, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.
- RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2011.
- RISO, Walter, *Cuestión de dignidad*, Bogotá, Norma, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emilio*, Barcelona, Bruguera, 1979, p. 224.
- SHAW, Jane, "Faith and Freedom: Can liberty survive without religion", en *Liberty* (1996), pp. 37-41.
- TAYLOR, Charles, "The Politics of Recognition", en *Philosophical Arguments*, USA (1995).
- TAYLOR, Gabriele, *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- TAYLOR, Michael, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- TOMPKINS, Silvan, *Affect/Imagery/Consciousness*, vols. 1-2, New York, Springer, 1962-1963.
- TUGENDHAT, Ernst, "Zum Begriff und zur Begründung von Moral", en *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, pp. 315-333.
- WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Reus: Revista de Derecho Privado, trad. Luis Legaz Lacambra, 2009.