

Martha C.
Nussbaum



Emociones políticas

¿Por qué el amor
es importante para la justicia?

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Collección dirigida por Carme Castells

Últimos títulos publicados:

- M. Walzer, *Pensar políticamente*
J. Rifkin, *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*
P. Rosanvallon, *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexibilidad y proximidad*
L. Napoleoni, *La mordaza. Las verdaderas razones de la crisis mundial*
A. Margalit, *La sociedad decente*
E. M. Wood, *De ciudadanos a señores feudales*
M. Yunus, *Las empresas sociales*
L. Napoleoni, *Maconomics. La amarga medicina china contra los escándalos de nuestra economía*
J. S. Nye Jr., *Las cualidades del líder*
A. Montebourg, *¡Votad la desglobalización! Los ciudadanos somos más poderosos que la globalización*
D. Innerarity, *La democracia del conocimiento. Por una sociedad inteligente*
J. Rifkin, *La tercera Revolución Industrial. Cómo el poder lateral está transformando la energía, la economía y el mundo*
J. Gray, *Anatomía de Gray. Textos esenciales*
U. Beck, *Crónicas desde el mundo de la política interior global*
C. Casarino y A. Negri, *Elogio de lo común. Conversaciones sobre filosofía y política*
M. C. Nussbaum, *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*
K. R. Popper, *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*
L. Napoleoni, *10 años que conmovieron al mundo. 2001-2011*
S. Champeau y D. Innerarity (comps.), *Internet y el futuro de la democracia*
M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*
F. Hollande y E. Morin, *Diálogos sobre la política, la izquierda y la crisis*
U. Beck, *Una Europa alemana*
Z. Bauman, *Sobre la educación en un mundo líquido*
C. Vivanti, *Maquiavelo. Los tiempos de la política*
M. C. Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*
D. Innerarity, *Un mundo de todos y de nadie. Piratas, riesgos y redes en el nuevo desorden global*
M. C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*
N. Chomsky y L. Polk, *La guerra nuclear y la catástrofe ambiental*
L. Napoleoni, *Democracia en venta. Cómo la crisis económica ha derrotado la política*
Z. Bauman y D. Lyon, *Vigilancia líquida*
J. Rifkin, *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*
Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*
E. Morin y M. Ceruti, *Nuestra Europa*
J. Scahill, *Guerras sucias. El mundo es un campo de batalla*
Z. Bauman, *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*
S. P. Huntington, *El orden político en las sociedades en cambio*
M. Viroli, *La elección del príncipe. Los consejos de Maquiavelo al ciudadano elector*
M. C. Nussbaum, *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*

Martha C. Nussbaum

Las emociones políticas

¿Por qué el amor es importante
para la justicia?

Traducción de Albino Santos Mosquera

24749473

Título original: *Political emotions*, de Martha C. Nussbaum

Publicado originalmente en inglés por The Belknap Press of Harvard University Press

Traducción de Albino Santos Mosquera

Cubierta de Judit G. Barcina

1ª edición, mayo 2014

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© 2013 by Martha C. Nussbaum. *All rights reserved*

© 2014 de la traducción, Albino Santos Mosquera

© 2014 de todas las ediciones en castellano,

Espasa Libros, S. L. U.,

Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.

www.paidos.com

www.espacioculturalyacademico.com

www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-3002-5

Fotocomposición: Anglofort, S. A.

Depósito legal: B-7.813/2014

Impresión y encuadernación en Limpergraf, S. L.

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico

Impreso en España – *Printed in Spain*

A la memoria de Terence Moore, 1953-2004



SUMARIO

1. Un problema en la historia del liberalismo	13

Primera parte

HISTORIA

2. La igualdad y el amor: Rousseau, Herder, Mozart.	43
3. Religiones de la humanidad (I): Auguste Comte, J. S. Mill. .	73
4. Religiones de la humanidad (II): Rabindranath Tagore . . .	105

Segunda parte

OBJETIVOS, RECURSOS, PROBLEMAS

Introducción a la segunda parte.	139
5. La sociedad aspiracional: igualdad, inclusión, distribución. .	143
6. La compasión: humana y animal	169
7. El «mal radical»: desvalimiento, narcisismo, contaminación .	197

Tercera parte

EMOCIONES PÚBLICAS

Introducción a la tercera parte	243
8. Enseñar patriotismo: el amor y la libertad crítica	247
9. Festivales trágicos y cómicos: moldear la compasión, trascender el asco	311
10. Los enemigos de la compasión: el miedo, la envidia, la vergüenza	379
11. De qué modo es el amor importante para la justicia.	457

Apéndice: Teoría de las emociones; las emociones en la música:	
<i>Paisajes del pensamiento</i>	481
Notas	487
Referencias bibliográficas	529
Agradecimientos	545
Índice analítico y de nombres	549

Este día de tormentos,
de caprichos, de locura,
en contento y alegría
sólo el amor puede concluir.

W. A. MOZART y LORENZO DA PONTE,
Las bodas de Fígaro (1786)*

* La traducción castellana de las citas del libreto de esta ópera están tomadas (con ligeras modificaciones) de <http://www.elpais.com/corporativos/elpais/coleccionables/2006/musicaclasica/paginas_mozart/04_bodas.html>. Mozart, *Las bodas de Fígaro*, dos libro-discos compactos con libreto completo en italiano y español, Madrid, Diario El País, 2006. (N. del t.)



Capítulo 1

UN PROBLEMA EN LA HISTORIA DEL LIBERALISMO

Mirad, cuerpo y alma, esta tierra:
mi propio Manhattan con sus chapiteles, y las mareas chispeantes, y los
[barcos;
la tierra amplia y variada, el Sur y el Norte en la luz, las riberas del Ohio,
[el llameante Misuri;
y las praderas que se extienden sin fin, cubiertas de hierba y de maíz.

Mirad, el excelso sol, tan tranquilo y soberbio,
la mañana de púrpura y violeta con sus delicadas brisas,
y la infinita luz de suave origen,
y el milagro que avanza inundándolo todo, el mediodía en su cenit,
[la deliciosa tarde, la dulce noche y las estrellas,
iluminando mis ciudades, envolviendo hombre y tierra.

WALT WHITMAN, «La última vez que florecieron
las lilas en el patio»*

Mi Bengala Dorada,
te amo.
Tus cielos, tu aire,
siempre afinan mi corazón
como si de una flauta se tratase.

RABINDRANATH TAGORE, «Amar shonar Bangla»,
que es en la actualidad el himno nacional de Bangladesh

Todas las sociedades están llenas de emociones. Las democracias liberales no son ninguna excepción. El relato de cualquier jornada o de cualquier semana en la vida de una democracia (incluso de las relativa-

* Las traducciones de citas de este poema están tomadas (aunque con modificaciones en algunos casos) de la de Arturo Torres-Rioseco en *Revista Iberoamericana*, vol. 11, n° 21, junio de 1946, págs. 189-199. Este fragmento en concreto está tomado de la pág. 195. (N. del t.)

mente estables) estaría salpicado de un buen ramillete de emociones: ira, miedo, *simpatía*,* asco, envidia, culpa, aflicción y múltiples formas de amor. Algunos de esos episodios emocionales poco tienen que ver con los principios políticos o con la cultura pública. Pero otros son distintos: tienen como objeto la nación, los objetivos de la nación, las instituciones y los dirigentes de esta, su geografía, y la percepción de los conciudadanos como habitantes con los que se comparte un espacio público común. A menudo, como sucede en los dos epígrafes con los que comienza este capítulo, las emociones dirigidas hacia los rasgos geográficos de un país sirven para canalizar más emociones hacia los principios o compromisos clave que este dice representar: la inclusión, la igualdad, la mitigación del sufrimiento, el fin de la esclavitud. Los versos de Whitman aquí citados forman parte de un poema de lamento por la muerte de Abraham Lincoln, y expresan la combinación de amor apasionado, orgullo y aflicción que el autor siente ante el estado de su nación en ese momento. *Amar shonar Bangla*, por su parte, expresaba el vasto humanismo de Tagore, su aspiración de una «religión de la humanidad» lo suficientemente inclusiva como para interconectar a todas las castas y las religiones de su sociedad. Entonado hoy en día como el himno nacional de un Estado pobre, expresa un sentimiento tanto de orgullo como de amor por el país y (en versos subsiguientes) de tristeza por el trabajo que aún queda por hacer.

Todas esas emociones públicas, a menudo intensas, tienen consecuencias a gran escala para el progreso de la nación en la consecución de sus objetivos. Pueden imprimir a la lucha por alcanzar esos objetivos un vigor y una hondura nuevos, pero también pueden hacer descarrilar esa lucha,

* Es importante señalar que la autora utiliza el concepto *simpatía* (*sympathy*) con un significado diferenciado de *empatía* (véase el capítulo 6) y de *compasión*. Se trata de un significado que no se corresponde con ninguna de las acepciones de «simpatía» reconocidas en los principales diccionarios de referencia de la lengua española, por eso aquí se ha optado por usar ese término en cursiva cuando se emplea con ese sentido. La acepción sí tiene cierta vigencia en el ámbito de la filosofía y la psicología (véanse, por ejemplo, los ejemplos históricos de Hume, Adam Smith o John Stuart Mill, algunos de los cuales citados por la propia autora en este libro). Según esa manera de entenderla, más fiel al original griego, la *simpatía* sería lo que siente un individuo cuando es partícipe de la pasión de otro. Y aunque etimológicamente equivale a *compasión*, la compasión sería un caso particular de la *simpatía* (vendría a ser más intensa y más connotadora de sufrimiento que la *simpatía* en general). (N. del t.)

introduciendo o reforzando divisiones, jerarquías y formas diversas de desatención o cerrilidad.

A veces, suponemos que sólo las sociedades fascistas o agresivas son intensamente emocionales y que son las únicas que tienen que esforzarse en cultivar las emociones para perdurar como tales. Esas suposiciones son tan erróneas como peligrosas. Son un error porque toda sociedad necesita reflexionar sobre la estabilidad de su cultura política a lo largo del tiempo y sobre la seguridad de los valores más apreciados por ella en épocas de tensión. Todas las sociedades, pues, tienen que pensar en sentimientos como la compasión ante la pérdida, la indignación ante la injusticia, o la limitación de la envidia y el asco en aras de una *simpatía* inclusiva. Ceder el terreno de la conformación de las emociones a las fuerzas antiliberales otorga a estas una enorme ventaja en el ánimo de las personas y conlleva el riesgo de que esas mismas personas juzguen insulsos y aburridos los valores liberales. Una de las razones por las que Abraham Lincoln, Martin Luther King Jr., el Mahatma Gandhi y Jawaharlal Nehru fueron líderes políticos de singular grandeza para sus respectivas sociedades liberales es que entendieron muy bien la necesidad de tocar los corazones de la ciudadanía y de inspirar deliberadamente unas emociones fuertes dirigidas hacia la labor común que esta tenía ante sí. Todos los principios políticos, tanto los buenos como los malos, precisan para su materialización y su supervivencia de un apoyo emocional que les procure estabilidad a lo largo del tiempo, y todas las sociedades decentes* tienen que protegerse frente a la división y la jerarquización cultivando sentimientos apropiados de *simpatía* y amor.

En el tipo de sociedad liberal que aspira a la justicia y la igualdad de oportunidades para todos, dos son las tareas imprescindibles a realizar para la cultivación política de las emociones. Una es la generación y el sostenimiento de un compromiso fuerte con proyectos valiosos que requieran de esfuerzo y sacrificio, como pueden ser la redistribución social, la inclusión plena de grupos anteriormente excluidos o marginados, la protección del medio ambiente, la ayuda exterior y la defensa nacional.

* A la hora de traducir *decent* en «*decent society*», he optado finalmente por «decente», pues así se ha traducido en otros libros de la misma autora publicados por Paidós, y porque, en español, puede entenderse que *decente* significa también «de buena calidad» o «digno» (y, por lo tanto, «aceptable» o «proporcionado al mérito que se le exige»). (N. del t.)

La mayoría de las personas tienden a la estrechez en lo que al alcance de su *simpatía* se refiere. Pueden recluirse fácilmente en proyectos narcisistas y olvidarse de las necesidades de quienes se sitúan fuera de su reducido círculo. Las emociones que tienen por objeto la nación y los objetivos de esta suelen ser muy útiles para conseguir que las personas piensen con mayor amplitud de miras y modifiquen sus lealtades comprometiéndose con un bien común más general.

La otra labor central (y relacionada con la anterior) para la cultivación de las emociones públicas es la de mantener bajo control ciertas fuerzas que acechan en todas las sociedades y, en último término, en el fondo de todos nosotros: me refiero a las tendencias a proteger nuestro frágil yo denigrando y subordinando a otras personas. (A esta tendencia es a la que, parafraseando a Kant, denominaré aquí el «mal radical», aunque mi concepción de este término será bastante diferente de la kantiana.) El asco y la envidia, o el deseo de avergonzar a otros, están presentes en todas las sociedades y, muy probablemente, en todas las vidas humanas individuales. Descontroladas, pueden infligir un gran daño. Ese perjuicio que ocasionan puede ser particularmente considerable cuando nos fiamos a ellas como guías en el proceso de la elaboración de las leyes y de la formación social (cuando, por ejemplo, la repugnancia que una población siente por otro grupo de personas se utiliza como motivo válido para tratar a este último de manera discriminatoria). Pero incluso cuando una sociedad no ha caído aún en semejante trampa, esas fuerzas siguen acechando en su interior y tienen que ser contrarrestadas enérgicamente mediante una educación que cultive la capacidad para apreciar el carácter humano pleno e igual de cualquier otra persona, tal vez uno de los logros más difíciles y frágiles de la humanidad. Una parte importante de esa educación corre a cargo de la cultura política pública, en la que tanto la nación como el pueblo que la forma son representados de una manera particular. Esa representación puede incluir o excluir; puede cimentar jerarquías o puede dismantelarlas como tan conmovedoramente consigue el famoso «Discurso de Gettysburg» de Lincoln al exaltar la evidente ficción de que Estados Unidos ha sido siempre un país entregado a la causa de la igualdad racial.

Grandes líderes democráticos de todo tiempo y lugar han entendido la importancia de cultivar emociones apropiadas (y de desalentar aquellas que obstruyen el progreso de una sociedad hacia sus metas). No obstante, la filosofía política liberal ha dicho muy poco, en general, sobre este tema. John Locke en su defensa de la tolerancia religiosa, reconoció que la ex-

tendida animosidad entre los miembros de las diferentes religiones era un serio problema en la Inglaterra de su época; por ello, instaba a la adopción de actitudes como «la caridad, la bondad y la liberalidad», y recomendaba que las iglesias aconsejaran a sus fieles sobre «los deberes de paz y buena voluntad hacia los hombres, tanto los equivocados como los ortodoxos».*¹ Locke, sin embargo, nunca trató de extenderse sobre los orígenes psicológicos de la intolerancia. Poca orientación daba así de la naturaleza de las actitudes negativas y de cómo podían combatirse. Tampoco recomendó ninguna medida pública dirigida a moldear las actitudes psicológicas. Dejaba por tanto la cultivación de las actitudes positivas al albur de los individuos y de las iglesias. Y dado que era precisamente en estas donde se encontraban las malas actitudes, Locke sostenía su proyecto sobre un terreno frágil e inestable. Aun así, a su juicio, el Estado liberal debía ceñirse exclusivamente a proteger los derechos de las personas a la propiedad y a otros bienes políticos si (y sólo si) estos eran atacados por terceros. Pero si nos regimos por los términos de su propio argumento, que fundamenta la tolerancia religiosa en la igualdad de derechos naturales, esa es una forma de intervención demasiado tardía.

El silencio de Locke acerca de la psicología de la sociedad digna es la nota dominante en la subsiguiente filosofía política liberal de la tradición occidental, algo que se debe en parte, sin duda, a que los filósofos políticos liberales tenían la sensación de que, recetando cualquier tipo concreto de cultivación emocional, podían incurrir fácilmente en una limitación de la libertad de expresión o en otras medidas incompatibles con las ideas liberales de libertad y autonomía. Esa era explícitamente la concepción de Immanuel Kant. Kant se detuvo más a fondo en la psicología humana que Locke. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*,² argumenta que la mala conducta en sociedad no es un simple producto de las condiciones sociales imperantes en ese momento: tiene sus raíces en la naturaleza humana universal, que encierra ciertas tendencias al abuso de otras personas (es decir, a tratar a esos otros individuos no como fines en sí mismos, sino como instrumentos). Él llamó a tales tendencias el «mal radical». Dichas propensiones negativas impulsan a las personas a la envidia y a la competición con otras en cuanto coinciden con estas en sociedad. Kant creía que los individuos tienen el deber ético de integrarse en un

* Trad. cast. tomada de Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 5ª ed., 2005, págs. 19 y 24. (N. del t.)

grupo que refuerce las predisposiciones positivas que ya tienen (las tendencias que les inducirían a tratar bien a otras personas), para que estas tengan mayores probabilidades de imponerse a las negativas. Opinaba, por ejemplo, que toda Iglesia del tipo adecuado sería una estructura de apoyo para la moralidad social y llegó incluso a sostener que, por consiguiente, todas las personas tenían la obligación ética de ingresar en una Iglesia así. De todos modos, Kant llegó a la conclusión de que el Estado liberal en sí contaba con armas muy limitadas en su guerra contra el mal radical. Al igual que Locke, Kant pareció entender que la labor primordial del Estado es la protección legal de los derechos de todos sus ciudadanos. Pero, a la hora de adoptar medidas psicológicas para procurar su propia estabilidad y eficacia, un Estado así tiene las manos atadas por mor de su compromiso mismo con libertades como la de expresión y la de asociación. A lo sumo, según Kant, el gobierno puede conceder subvenciones económicas a estudiosos y expertos que trabajen en el desarrollo de la «religión racional» de la que el propio filósofo alemán era partidario: una religión que predicaría la igualdad humana y exhortaría a las personas a la obediencia a la ley moral.

Kant se inspiraba en (y, al mismo tiempo, reaccionaba contra) su gran predecesor, Jean-Jacques Rousseau, que es la fuente primaria del concepto kantiano de mal radical.³ En *Del contrato social*,⁴ Rousseau sostuvo que para que una sociedad buena permanezca estable y motive a llevar a cabo proyectos (como el de la defensa nacional) que impliquen algún tipo de sacrificio, necesita una «profesión de fe puramente civil», entendida como un conjunto de «sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel».* En torno a ese credo público —una especie de deísmo moralizado, fortalecido con creencias y sentimientos patrióticos—, el Estado crearía una serie de ceremonias y rituales que generarían vínculos fuertes de un amor cívico ligado a obligaciones para con otros ciudadanos y para con el país en su conjunto. Rousseau creía que la «religión civil» resolvería problemas relacionados con la ausencia de estabilidad y de motivaciones altruistas en la sociedad que él se imaginaba. Sin embargo, según su propia argumentación, sólo alcanzaría ese objetivo si se hacía cumplir mediante coacción, suprimiendo ciertas libertades clave relativas a la expresión (tanto religiosa como de otro tipo). El Estado, se-

* La trad. cast. de la cita está tomada de *Del contrato social*. *Discurso*, M. J. I. Alianza, 1998, págs. 163-164. (N. del t.)

gún esa visión rousseauniana, debería castigar no sólo aquellas conductas dañinas para terceros, sino también las creencias y expresiones que no se conformaran a las de la religión civil, usando para ello medios que iban desde el destierro hasta la pena capital. Para Kant, ese era un precio demasiado elevado: ningún Estado decente debería recurrir a la coerción de ese modo, eliminando con ello áreas clave de la autonomía personal. No se le ocurrió cuestionar, sin embargo, la idea (que parecía compartir con Rousseau) de que una «religión civil» sólo podría ser eficaz si se hacía cumplir por la vía de la coacción.

Precisamente ahí reside el desafío que este libro pretende afrontar: el de cómo puede una sociedad decente hacer más por la estabilidad y la motivación de lo que Locke y Kant imaginaron que podía hacer, sin convertirse con ello en antiliberal y dictatorial como en el modelo ideado por Rousseau. Mayor dificultad adquiere aún ese reto cuando le añadimos la condición de que, según yo la concibo, la sociedad decente tiene que ser una forma de «liberalismo político» y que, como tal, en ella los principios políticos no deben erigirse sobre ninguna doctrina comprehensiva concreta, ni religiosa ni laica, del sentido y el propósito de la vida, y, como corolario que se desprende del principio de la igualdad de respeto por todas las personas, todo patrocinio gubernamental de una visión religiosa o ética comprehensiva en particular debe estar escrupulosamente restringido.⁵ Una concepción liberal como esta implica la necesidad no sólo de estar alerta contra toda imposición dictatorial, sino también contra todo apoyo o patrocinio mal dirigido o excesivamente enérgico que pueda dar pie a la formación de grupos de incluidos y excluidos, o de ciudadanos de primera y de segunda. Puesto que las emociones, desde mi punto de vista, no son simples impulsos, sino que incluyen también valoraciones que tienen un contenido evaluativo, el reto estribará en asegurarse de que el contenido de las emociones apoyadas por el Estado no sea el de una doctrina comprehensiva en concreto a costa de otras.

Mi solución a este problema consiste en imaginar vías a través de las cuales las emociones puedan servir de apoyo a los principios básicos de la cultura política de una sociedad imperfecta pero *aspiracional* (es decir, que aspira a cumplir con unos ideales), un área de la vida en la que puede esperarse que todos los ciudadanos coincidan siempre que respalden unas normas básicas de igualdad de respeto para todos y todas: el área de lo que Rawls denominó el «consenso entrecruzado».⁶ Sería, pues, objetivamente secundario que un gobierno se dedicara a generar emociones inten-

sas dirigidas contra las festividades religiosas de una secta en particular; no lo sería, sin embargo, celebrar el nacimiento de Martin Luther King Jr., entendido como un día festivo público profundamente emotivo que sirve para afirmar unos principios de igualdad racial con los que nuestra nación está hoy comprometida y para renovar su consagración como objetivos nacionales. Se trataría de analizar cada una de esas vías en función del abanico de «capacidades» que conforman el núcleo de la concepción política: ¿cómo puede una cultura pública de las emociones reforzar el apego hacia todas esas normas? Y, en sentido negativo, una sociedad decente puede también inhibir razonablemente la formación de emociones de asco hacia grupos de conciudadanos y/o conciudadanas, ya que esa clase de repudio y la creación asociada de jerarquías subvierten los principios compartidos de igualdad de respeto por la dignidad humana de todas las personas. Hablando en términos más generales, la sociedad puede muy bien inculcar el desagrado y la indignación por la vulneración de los derechos políticos básicos de las personas. En esencia, no debería ser más objetable pedir a las personas que se sientan apegadas a unos principios políticos buenos que pedirles que crean en ellos y, de hecho, toda sociedad dotada de una concepción operativa de la justicia educa a sus ciudadanos y ciudadanas para que consideren que esa concepción es correcta. En las escuelas públicas no se reserva el mismo tiempo al racismo que al antirracismo. La cuidadosa neutralidad que un Estado liberal observa (y debe observar) en materia de religión y doctrinas comprehensivas no es extensiva a los fundamentos de su propia concepción de la justicia (fundamentos tales como la igual valía de todos los ciudadanos y ciudadanas, la importancia de determinados derechos fundamentales y el rechazo de diversas formas de discriminación y jerarquía). Podría decirse que un Estado liberal pide a ciudadanos que tienen concepciones generales diferentes del sentido y el propósito de la vida que coincidan y lleguen a acuerdos en un espacio político compartido: concretamente, el espacio de los principios fundamentales y los ideales constitucionales. Ahora bien, para que tales principios sean realmente eficaces, el Estado deberá alentar también el amor y la devoción por dichos ideales.

Para que esa devoción siga siendo compatible con la libertad liberal, resultará crucial fomentar una cultura política robustamente crítica que defienda las libertades de expresión y asociación. Tanto los principios en sí como las emociones que estos suscitan deben estar continuamente sometidos a escrutinio y crítica, y las voces discrepantes o disconformes de-

sempañan una función muy valiosa a la hora de mantener la concepción general resultante dentro de unos cauces verdaderamente liberales y sometidos al control de la ciudadanía. También debe dejarse un margen a la subversión y al humor: burlarse de las grandilocuentes pretensiones de la emoción patriótica es una de las mejores garantías de que esta, por así decirlo, tendrá siempre los pies en el suelo, en sintonía con las necesidades de unas mujeres y unos hombres heterogéneos. Es evidente que se producirán tensiones: no todas las formas de hacer mofa de los ideales valorados o queridos por una sociedad son respetuosas con la igualdad de valía de todos sus ciudadanos y ciudadanas (imagínense, si no, a alguien contando chistes racistas sobre Martin Luther King Jr.). Pero el espacio para la subversión y el disentimiento debe mantenerse tan amplio como lo permita la concordancia con la estabilidad y el orden cívicos, y ese espacio será un tema muy importante en todo momento.

Una manera mediante la que el Estado puede tratar apropiada y eficazmente con varios de esos motivos de preocupación a un tiempo es concediendo un amplio margen a los artistas para que ofrezcan sus propias visiones divergentes de los valores políticos clave. Whitman y Tagore resultan mucho más valiosos como poetas libres de lo que lo serían como meros acólitos a sueldo de una élite política, al más puro estilo soviético. Desde luego, el Estado debe a menudo decantarse (y, de hecho, se decanta) por priorizar una creación artística sobre otra. Y así ha preferido para el monumento conmemorativo de la guerra de Vietnam instalado en Washington, por ejemplo, un diseño como el de Maya Lin, con sus dos muros negros en ángulo repletos de nombres, que evoca la igual valía de las innumerables vidas individuales desconocidas que se perdieron en el conflicto, a otras concepciones más patrioterías; o ha optado por las contribuciones de Frank Gehry, Anish Kapoor y Jaume Plensa para el Parque del Milenio de Chicago a otros diseños presentados para el mismo fin. Durante la Gran Depresión, como también comentaremos más adelante, Franklin Delano Roosevelt contrató los servicios de varios artistas y les otorgó una considerable libertad para crear, pero también fue cuidadosamente selectivo en la elección de imágenes fotográficas de la pobreza que quería presentar a la ciudadanía estadounidense en aquellos momentos. La tensión entre la selección, por un lado, y la libertad artística, por el otro, es muy real, pero existen muy buenas vías para abordarla.

La del apoyo emocional a una cultura política pública decente no ha sido una cuestión totalmente ignorada por los pensadores liberales. John

Stuart Mill (1806-1873), para quien la cultivación de las emociones era un tema de gran importancia, imaginó una «religión de la humanidad» que pudiera enseñarse en la sociedad como sustituta de las doctrinas religiosas existentes y que sirviera de base para aquellas políticas que exigieran un sacrificio personal y un altruismo no selectivo.⁷ En un sentido muy similar, el poeta, educador y filósofo indio Rabindranath Tagore (1861-1941) imaginó una «religión del hombre» que inspirara a las personas a promover la mejora de las condiciones de vida de todos los habitantes del mundo. Tanto el uno como el otro concebían sus «religiones» respectivas como doctrinas y prácticas que podían encarnarse en un sistema de educación compartida y en obras de arte diversas. Tagore dedicó buena parte de su vida a crear una escuela y una universidad que fueran representativas de sus principios y a componer aproximadamente dos mil canciones que influyeran en la emoción popular, y que aún continúan influyendo en ella (él es el único poeta/compositor que ha escrito, no una, sino dos canciones que son hoy sendos himnos nacionales de dos Estados distintos, como son la India y Bangladesh). No es de extrañar la similitud entre las ideas de Mill y de Tagore, pues ambos estaban muy influidos por la obra del filósofo francés Auguste Comte (1798-1857), cuya concepción de una «religión de la humanidad», que incluiría rituales públicos y otros símbolos de fuerte carga emotiva, tuvo una enorme incidencia en el pensamiento del siglo xix y principios del xx. Tanto Mill como Tagore criticaron la forma intrusiva y plagada de reglas que Comte había imaginado para poner en práctica sus ideas: ambos insistieron en la importancia de la libertad y la individualidad.

Precisamente el tema de la emoción política recibió un tratamiento fascinante en la obra más grande de la filosofía política del siglo xx: *Teoría de la justicia*, de John Rawls (1971).⁸ La sociedad bien ordenada teorizada por ese autor exige mucho de sus ciudadanos, pues sólo permite las desigualdades de riqueza y renta cuando estas sirven para mejorar la situación de los que están peor. El compromiso con la igualdad de libertad de todos los ciudadanos y ciudadanas, que los principios de Rawls priorizan, suele ser también un principio que los seres humanos respetan de forma bastante desigual. Aunque la que Rawls imaginó es una sociedad que comienza de cero, sin restos de actitudes jerárquicas negativas heredadas de periodos históricos de exclusión previos, él era bien consciente de que su modelo social plantea grandes exigencias para los seres humanos que participen en él y de que, por consiguiente, necesitaba pensar en cómo una

sociedad tal formará a ciudadanos que apoyen a sus instituciones a lo largo del tiempo y garanticen así la estabilidad. Esa estabilidad, además, tiene que verse garantizada, sí, pero «por las razones correctas»: ⁹ es decir, no porque la ciudadanía ceda al hábito sin más o la acepte a regañadientes, sino porque da un respaldo real a los principios y las instituciones de la sociedad. En realidad, y puesto que mostrar que la sociedad justa puede ser estable forma necesariamente parte de la justificación misma de esta, la cuestión de las emociones es consustancial a los argumentos justificadores de los principios de la justicia.

Rawls imaginó entonces de qué modo ciertas emociones que surgen inicialmente en el seno de la familia pueden evolucionar en último término hasta convertirse en emociones dirigidas a los principios mismos de la sociedad justa. Su convincente e inspiradora tesis al respecto, adelantada a su tiempo en este aspecto en particular, se basa en una sofisticada concepción de las emociones similar a la que yo usaré aquí, según la cual las emociones implican unas evaluaciones cognitivas. ¹⁰ Rawls pondría más tarde entre paréntesis toda esa sección de su libro para reconsiderarla, junto con otro material incluido también en *Teoría de la justicia* que, a su juicio, estaba demasiado estrechamente ligado a su propia doctrina ética comprensiva particular (de corte kantiano). Así, en su posterior *Liberalismo político*, ya no parecía suscribir todos los detalles de esa tesis particular. Pero continuó recordándonos que aquella deja un espacio en blanco que debería ser llenado por una muy necesaria concepción o teoría de la «psicología moral razonable». ¹¹ En el fondo, el presente libro pretende llenar ese espacio haciendo referencia a una concepción de una sociedad decente que difiere de la de Rawls en los detalles filosóficos, pero no en su espíritu subyacente, si bien mi atención se centra en las sociedades que aspiran a instituir la justicia, antes que en una sociedad bien ordenada ya consumada. Esta diferencia afectará a la forma precisa que adoptarán mis propuestas normativas, pues tendré que lidiar con cuestiones de exclusión y estigmatización que en la sociedad bien ordenada podrían darse por resueltas. Aun así, sostendré aquí que la tendencia a estigmatizar y a excluir a otras personas está presente en la naturaleza humana en sí y no es simplemente el producto de una historia defectuosa o deficiente; Rawls no se pronunció sobre esa cuestión, pero afirmó que su tesis era compatible tanto con esta forma de psicología pesimista como con una visión psicológica más optimista. De lo que no hay duda, en cualquier caso, es de que el proyecto rawlsiano y el mío, aunque distintos, están estrechamente

relacionados, ya que la propuesta de Rawls implica una sociedad de seres humanos, no de ángeles, y él sabía muy bien que las personas no actúan automáticamente en pos del bien común. Así pues, aun cuando en su sociedad bien ordenada, los problemas de exclusión y jerarquización estén ya superados, han sido superados por seres humanos que continúan poseyendo las tendencias subyacentes que producen tales problemas. *Incluso allí*, en tan ideal escenario, la estabilidad pasa por lidiar con las complejidades de la psicología humana real.

La concepción expuesta por Rawls demuestra una impresionante comprensión por su parte de las emociones y del poder de estas. Es muy razonable, además, el requisito rawlsiano de que esas emociones sirvan de apoyo a los principios y las instituciones de la sociedad no de manera mecánica, es decir, sólo porque dicha sociedad se entienda meramente como un *modus vivendi* útil para todos, sino desde un respaldo entusiasta a las ideas básicas de justicia que en ella se valoran especialmente. Una sociedad que se mantenga unida solamente sobre la base de la adhesión a un compromiso coyuntural, considerado útil desde el punto de vista instrumental, no tiene muchas probabilidades de permanecer estable por mucho tiempo. De ahí que no sea de extrañar que las emociones imaginadas por Rawls tengan como objeto principios generales y no detalles particulares: para que la sociedad sea estable por los motivos correctos, sus principios básicos deben ser adoptados y aceptados con entusiasmo por sus miembros.

Ahora bien, es perfectamente plausible pensar que los sentimientos morales en los que Rawls confió no podrán ser netamente racionalistas (entendidos como una simple y exclusiva adhesión a unos principios abstractos presentados como tales) si lo que se pretende es que cumplan la función que él les asignó. En su breve y esquemática exposición de la cuestión, Rawls no llegó a reconocer explícitamente (aunque, desde luego, tampoco negó) la posible necesidad de que otras invocaciones más indirectas a las emociones, ya sea mediante el uso de los símbolos, las conmemoraciones, la poesía, las narraciones o la música, desempeñen un papel motivador clave en relación con el amor a las instituciones justas: la posible necesidad, en definitiva, de unas invocaciones emocionales que encaucen nuestras mentes hacia los principios generales y en las que esos principios mismos estén a veces incrustados. De todos modos, creo que él admitiría sin problemas esa posibilidad y, de hecho, yo misma trataré de mostrar aquí que ese papel de las emociones que tienen por objeto deta-

lles particulares es plenamente compatible, en último término, con la adopción del principio que él tenía en mente. A las personas reales las mueve a veces el amor por los principios justos presentados simplemente como tales, en su versión abstracta; pero la mente humana es extravagante y particularista, y es más fácilmente capaz de concebir una adhesión fuerte si esos principios elevados son conectados con un conjunto particular de percepciones, recuerdos y símbolos más hondamente enraizados en la personalidad y en la sensación que las personas tienen de su propia historia. Esa manera de fomentar y encauzar las emociones puede descarrarse con facilidad y propiciar la estabilidad, sí, pero por las razones equivocadas (por ejemplo, para afirmar la superioridad de una determinada tradición histórica o lingüística particular). Ahora bien, si se amarran firmemente las fuentes de la memoria histórica a los ideales políticos, siempre es posible trascender ese tipo de problemas y los símbolos pueden adquirir un poder motivador que las crudas abstracciones nunca podrían exhibir. Esto pasaría también incluso en la sociedad bien ordenada, pues sus ciudadanos serían, a fin de cuentas, seres humanos, dotados de imaginaciones humanas limitadas. Pero en las sociedades imperfectas que, aun siéndolo, aspiran a la justicia, la necesidad de relatos y símbolos particulares se hace más imperiosa si cabe.

Otra manera de explicar esto mismo, a la que recurriré a menudo, es que todas las grandes emociones son «eudemónicas», lo que quiere decir que evalúan el mundo desde el punto de vista de la propia persona y, por consiguiente, desde la perspectiva de la concepción (en evolución) que tiene esa misma persona de lo que es una vida que vale la pena.¹² Lloramos la pérdida de aquellas personas que nos importan, no la de las que son unas perfectas extrañas para nosotros. Tememos los daños a los que nos arriesgamos nosotros y aquellos individuos que nos importan, pero no los terremotos que puedan acaecer en Marte. El eudemonismo no es egoísmo: podemos entender que otras personas tienen un valor intrínseco. Pero las que suscitan hondas emociones en nosotros son aquellas con las que estamos conectados, por así decirlo, a través de nuestra imaginación de lo que es una vida valiosa, y que forman lo que de aquí en adelante llamaré nuestro «círculo de interés» o de preocupación. Así pues, para que tanto las personas que nos son distantes como los principios abstractos lleguen a captar nuestras emociones, hay que conseguir que estas sitúen a las primeras y a los segundos en ese círculo de interés, y crear así la sensación de que en «nuestra» vida esas personas y esos acontecimientos im-

portan porque son parte de «nosotros» mismos, de nuestro bienestar y nuestra prosperidad. Y los símbolos y la poesía son cruciales para que se produzca ese movimiento de inclusión.

Consideremos los dos epígrafes que encabezan el presente capítulo. Tras imaginarse el féretro de Lincoln cruzando los múltiples parajes y rincones de la nación que tanto amaba, Whitman se pregunta qué ofrenda podría hacer a su fallecido presidente, qué imágenes podría él «colgar de las paredes / para adornar el sepulcro de ese a quien amo». La respuesta la encuentra en forma de cuadros con palabras sobre la belleza de Estados Unidos. La estrofa del epígrafe es uno de esos cuadros. Describe la belleza de Manhattan y, en una especie de recorrido radial desde la isla neoyorquina, retrata también la hermosura de otras regiones del país: la belleza física y la de la actividad humana. Las imágenes de la belleza natural resultan siempre conmovedoras por su conexión con la mortalidad y el paso del tiempo. Aquí lo son aún más profundamente por su vinculación con el imaginario ritual de duelo por Lincoln detallado previamente por Whitman y, por supuesto, por su relación implícita con todo aquello que Lincoln representaba: una nación de trabajadores libres y la igualdad de todos los estadounidenses sin distinción. Estas ideas se funden en una cristalización del amor y la aflicción por la pérdida de un ser querido casi imposible de soportar. (Por alguna extraña razón, el verso «Mirad, el excelso sol, tan tranquilo y soberbio» me parece el más desgarrador en la poesía en lengua inglesa y no puedo reprimir las lágrimas cada vez que lo leo: la idea del sol en toda su majestad, eternidad y resplandor, yuxtapuesto a la imagen de Lincoln, inmóvil, en un pequeño cajón oscuro.)

Lo que Whitman trata de crear en esas líneas es un ritual público de duelo que exprese una renovada dedicación a la inacabada tarea de hacer realidad los mejores ideales de Estados Unidos: una «poesía pública» que dé cuerpo al esqueleto de la libertad y la igualdad. En ese poema se pide al lector que imagine a una persona concreta que simboliza la difícil lucha por la igualdad y la justicia —esa «alma dulce y grande, ya ida»— y se liga ingeniosamente a esa persona moralmente simbólica con rasgos físicos ya queridos del país y con las personas diversas que lo habitan. El poema evoca emociones que sostienen e inspiran la difícil búsqueda de la justicia. (De hecho, contienen en sí mismas la idea de justicia, como bien sugiere la metáfora del cuerpo y el esqueleto.) Ese es un cometido que dicha composición no cumpliría eficazmente si no desplegara toda una serie de imágenes que resultan un tanto misteriosas, que se dejan sentir en lo más hon-

do de la personalidad de quien las lee, que suscitan pensamientos sobre la mortalidad y la añoranza, sobre la pérdida y la belleza intensa. Participando emocionalmente del poema de Whitman, los lectores son llamados a dedicarse en cuerpo y alma a la búsqueda de un Estados Unidos que no existe aún, pero que bien podría hacerse realidad.

El poema de Tagore (que, por desgracia, los lectores anglófonos sólo podemos estudiar como es debido a partir de su traducción)¹³ fue escrito en un principio sin que hiciera referencia alguna a la nación de Bangladesh, pero gran parte del pensamiento del autor ha demostrado tener una relevancia política no expresada en su momento. Según sabemos a partir de sus propios comentarios al respecto, otra composición suya, su poema «Jana gana mana», que posteriormente se convertiría en el himno nacional de la India, fue inspirado por el deseo de no rendir honor alguno al monarca británico en su visita al subcontinente indio. Invitado a colaborar en una celebración en homenaje al imperio, Tagore escribió esa canción con un fin muy distinto al de dicho homenaje: concretamente, con el de hacer hincapié en que todos los indios deben obediencia a un poder superior, el de la ley moral. Puede decirse en ese sentido que se trata de un documento marcadamente kantiano, estrechamente ligado a su «religión del hombre». Por su parte, *Amar shonar Bangla* (1906) es más indirecto, pero igualmente político. Cercano en cuanto a sus estrategias poéticas a la lírica de Whitman, es un poema de deleite extasiado, erótico casi, ante la belleza natural de Bengala. Su narrador se imagina a su nación como si fuera una deliciosa amante atrayente, seductiva y excitante. La canción se inspiró en la música de un cantante *baul*, miembro de una comunidad de cantores itinerantes (que reúne a hindúes visnuistas con musulmanes sufistas)¹⁴ conocida por su visión extática y emocional de la religión, por su celebración poética del amor físico y por sus prácticas sexuales poco convencionales. Como veremos en el capítulo 4, Tagore otorgó a los *baul* un lugar central en su concepción de la «religión del hombre». La música de *Amar shonar Bangla*, la asociación tanto de las palabras como de la música con los *baul*, y las palabras mismas, son todos elementos que potencian una imagen del narrador —un habitante representativo de Bengala— como persona de sexualidad lúdica y alegre, nada agresiva: la clase de sexualidad ejemplificada por la figura de Krishna en numerosas obras clásicas del arte visual indio, así como en la gran obra lírica erótica de Yaíá Deva, el *Guitá Govinda* (del siglo xii). (Caracterizando a ese bengalí representativo como una figura andrógina, Tagore también dedicó un gesto

al empoderamiento social y político de las mujeres, una de las pasiones de su vida, como se describe con mayor detalle en el capítulo 4 de este libro.) Tagore imaginó un tipo de sexualidad que, en otros escritos suyos, contrapuso al imperialismo británico y a ese otro nacionalismo agresivo que lo imitaba en la propia India.

¿Qué propósito tenía todo ello? El poema se escribió en 1906, poco después de que Gran Bretaña decidiera partir Bengala en dos por razones administrativas. Esa división, que se corresponde aproximadamente con la posterior frontera entre el Estado federado indio de Bengala Occidental y el Estado soberano de Bangladesh (antiguo Pakistán Oriental), pretendía separar a los hindúes de los musulmanes, amén de poner en práctica la habitual política británica del «divide y vencerás» para debilitar a un pueblo sometido. Tagore instaba en aquellos versos a imaginar la belleza de una Bengala sin divisiones —sin divisiones geográficas y sin divisiones por animosidad interreligiosa—, a amarla y a sentir su dolor cuando sufre. Despertaba así en sus lectores un espíritu de resistencia al imperio, si bien el suyo era un nacionalismo compasivo y no belicoso: no se trataba ni del nacionalismo violento que el autor imputaba a las tradiciones europeas en sus escritos sobre el tema, ni del discriminatorio nacionalismo prohindú que criticó durante toda su vida.¹⁵ Su uso de la sincrética tradición *baul* pone un marcado acento sobre la concordia y la inclusión religiosas. El objetivo de la canción es cultivar el espíritu capaz de sustentar ese nuevo nacionalismo indio: un espíritu de amor, inclusión, equidad y autocultivación humana.

La música que compuso Tagore para acompañar a *Amar shonar Bangla* es también muy sensual: una lenta y mesurada danza erótica. Hay varias buenas versiones de la misma en YouTube y, en todas ellas, se acompaña de una combinación de bellas imágenes del país con otras de mujeres y hombres bailando de forma seductora, mostrando de qué modo entienden el espíritu de dicha pieza las ciudadanas y los ciudadanos de esa nación. Tagore y Whitman son claramente primos hermanos en ese terreno, si bien la del artista y educador indio es una contribución multidimensional, pues no sólo fue un poeta laureado con el Nobel, sino también un compositor y un coreógrafo de primer orden mundial.

¿Qué significa convertir una canción como *Amar shonar Bangla* en el himno nacional de un país soberano? Bangladesh se lamenta actualmente de toda esa historia previa de imperialismo que dividió a la India del Pakistán, y al «Pakistán Oriental» de la Bengala a la que **está culturalmente**

mini k? Pero también celebra la independencia de una joven nación bengalí, una democracia pluralista. La canción pide a toda la ciudadanía de los Estados Unidos que asuma en sus cuerpos y en sus voces un espíritu compasivo y amoroso interés por la suerte de esa tierra y de su gente, un espíritu que requiera cualidades como la ternura, el juego y el asombro.

Al igual que el de Whitman, el poema de Tagore es culturalmente específico y se inspira en una serie de imágenes que tienen hondas raíces locales. Parte de lo que hace que ambas composiciones funcionen es precisamente esa particularidad. Sería ilógico suponer que se puede generar una motivación particularmente fuerte con un arte, una música o una retórica que sean moneda de uso común para todas las naciones, como si alguna especie de esperanto del arte se trataran, por así decirlo. Con gran acierto, ninguno de los dos poetas intenta seguir ese camino. Las canciones de Tagore no conmoverían a un estadounidense, al menos, no sin que antes hubiera pasado por años de inmersión en las culturas india y, especialmente, bengalí. Y aun entonces, la tradición *baul* y su música le seguirían resultando raras e inaccesibles. La poesía de Whitman traspasa fronteras un poco mejor, pero, de todos modos, sus recuerdos e imágenes son evocadores sobre todo para los propios norteamericanos, más empapados que nadie de las visiones y los sonidos de esa nación y muy conscientes de lo que fue su guerra civil (la guerra de Secesión) como acontecimiento nacional fundamental. Las palabras elegidas por ambos poetas dan a entender que cualquier construcción válida de una emoción política debe basarse en los materiales de la historia y la geografía de la nación en cuestión. Martin Luther King Jr. se inspiró en buena medida en Gandhi, pero tuvo la sagacidad necesaria para entender que las ideas del gran líder indio debían pasar por una transformación cultural integral si quería conmover con ellas a sus conciudadanos americanos.

Ahora bien, ambos poetas son también radicales culturales, pues piden a sus lectores que desechen unas concepciones muy arraigadas de las relaciones sociales (que implican jerarquías por razón de religión, casta y género). Mantienen inteligentemente la atención del público al que tratan de dirigirse sin perder en ningún momento un arraigo suficiente en la cultura y la historia locales: de hecho, resulta bastante asombroso que figuras tan radicales como Whitman y Tagore fuesen queridas y aceptadas de forma tan generalizada e intensa. Pero lo cierto es que retaron a sus respectivas culturas a dar lo mejor de sí mismas y a ser mucho mejores de lo que habían sido hasta entonces. Así pues, un tipo particular de amor político,

enraizado en tradiciones específicas, puede ser también aspiracional e incluso radical. «Yo soy aquel —escribió Whitman— que provocador insto a hombres, mujeres, naciones, / llorando, a que de un salto os levantéis y luchéis por vuestras vidas.»^{*16}

Ambos poetas sugieren por sus respectivas elecciones de términos que los problemas de sus turbulentas sociedades tienen que ser afrontados desde un espíritu de amor, y lo hacen a través de obras que escarban en las raíces mismas de la temerosa confrontación de las personas con su propia mortalidad y finitud. Ese será, en esencia, el argumento del presente libro. La del tipo, o tipos, de amor adecuado y la de los medios e instituciones a través de los que transmitirlo será una indagación larga y, en último término, abierta. Esa indagación se expandirá hasta incluir en su ámbito de estudio a toda una familia de emociones interrelacionadas, como la compasión, la aflicción, el miedo, la ira, la esperanza, y la inhibición del asco y la vergüenza, y con ellas, el espíritu de un cierto tipo de comedia, aquella que se deleita divertida en la idiosincrasia humana. Varios tipos diferentes, aunque interconectados, de amor están justamente implicados en ese proceso, adecuados cada uno de ellos para ocasiones y problemas distintos. El Discurso de Gettysburg, de Lincoln, fue muy apropiado para la solemne ocasión en que se pronunció, y una canción de Tagore no habría podido transmitir lo que la retórica del entonces presidente de Estados Unidos logró (y logra) transmitir. Pero el amor es también un elemento central del Discurso de Gettysburg, y sostendré aquí que todas las emociones fundamentales sobre las que se sustenta una sociedad decente tienen sus raíces en el amor o son formas del mismo (y por amor entiendo unos apegos intensos que están fuera del control de nuestra voluntad). Mis ejemplos son bien indicativos de entrada de lo que argumentaré: por ejemplo, que las emociones dependientes de principios generales, según las imaginaba Rawls, serán demasiado calmadas y no hollarán más allá de la superficie de la mente de las personas para que cumplan la función que el filósofo estadounidense les quería atribuir si no las complementamos con (y las imbuimos de) un amor del tipo antes descrito, pues la función que Rawls pretendía reservarles requiere de todas ellas capacidad suficiente para acceder a la extravagante, tensa y, en cierto sentido, erótica relación que todos mantenemos en formas diversas (tanto

* La traducción de esta cita en concreto es mía, a diferencia de las otras citas de poemas de Whitman que aparecen en el libro. (*N. del t.*)

cómicas como trágicas) con el sentido de nuestras vidas. El amor, sostení en este libro, es lo que da vida al respeto por la humanidad en general, convirtiéndolo en algo más que un envoltorio vacío. Y si el amor es necesario incluso en la sociedad bien ordenada de Rawls (como yo creo que lo es), cuanto más no lo será en las sociedades reales, imperfectas, que aspiran todavía a la justicia.

El actual es un momento propicio para escribir sobre este tema, pues los psicólogos cognitivos han efectuado durante las últimas décadas una amplia gama de investigaciones excelentes sobre emociones concretas, que, complementadas por el trabajo de los primatólogos, los antropólogos, los neurocientíficos y los psicoanalistas, nos proporcionan abundantes datos empíricos que resultan sumamente útiles para un proyecto filosófico normativo como este. Tales hallazgos empíricos no dan respuesta a nuestras preguntas normativas, pero sí nos ayudan a comprender qué puede ser posible y qué no, qué tendencias humanas generalizadas pueden ser perjudiciales o beneficiosas: en definitiva, de qué material disponemos para trabajar y hasta qué punto es susceptible de ser «trabajado».

Parte de la justificación de un proyecto político normativo pasa por mostrar que este puede ser razonablemente estable. Las emociones son interesantes en este sentido, en parte, por nuestras dudas e interrogantes al propósito de la estabilidad. Pero, a partir de ahí, tenemos que preguntarnos qué formas de emoción pública pueden ser estables a lo largo del tiempo, es decir, sin necesidad de someter nuestros recursos humanos a una presión excesiva. Argumentaré que tenemos que investigar, y saber apreciar, todo aquello que nos ayude a ver el desigual y, con frecuencia poco agraciado, destino de los seres humanos en el mundo con humor, ternura y goce, en vez de con un furor absolutista por una perfección imposible. La fuente primaria de las dificultades políticas radica en ese omnipresente deseo humano de vencer ese desvalimiento tan crucialmente consustancial a la vida humana en sí: en ese afán de alzarse (por así decirlo) sobre eso tan desagradable que es lo «meramente humano». Muchas formas de emoción pública alimentan fantasías de invulnerabilidad, pero todas esas emociones resultan perniciosas. El proyecto que concibo aquí funcionará únicamente si halla vías para hacer que lo humano pueda inspirar amor y para inhibir el asco y la vergüenza.

Ningún proyecto así podría salir adelante si no ligara la cuestión de las emociones públicas a un conjunto definido de objetivos normativos. Yo concibo en todo momento un tipo de liberalismo que no es moralmente

«neutral», pues está dotado de cierto contenido moral definido, en el que destacan la igualdad de respeto por todas las personas, el compromiso con la igualdad de la libertad de expresión, asociación y conciencia para todos los ciudadanos, y una serie de derechos sociales y económicos fundamentales. Estos principios y compromisos limitarán necesariamente las posibles vías a través de las que puedan cultivarse las emociones. La sociedad que imagino debe lidiar con el problema de Rousseau sin desatender los compromisos y principios de un Estado lockeano/kantiano. Habrá quien piense que la idea de una «religión civil» no es sostenible bajo tan restrictivas condiciones, o que no puede materializarse de un modo mínimamente interesante o atractivo. Pero ya veremos.

El foco de este proyecto está centrado en la cultura política de la sociedad, no en las instituciones informales de la sociedad civil. Con ello no quiero decir que la sociedad civil no sea pródiga en influencias sobre las emociones de los ciudadanos: lo único que digo es que no es lo que investigo aquí. Sin embargo, sí entiendo el concepto de lo político desde un punto de vista inclusivo, como algo que comprende todas aquellas instituciones que influyen notablemente en las oportunidades vitales de las personas y lo hacen permanentemente, a lo largo de sus vidas (algo que coincidiría con la noción de la «estructura básica» expuesta por John Rawls). Lo político incluye así a la familia, aunque las relaciones del Estado con la familia estén limitadas por los ya mencionados compromisos con la libertad de expresión y de asociación de las personas adultas. Dentro del ámbito general de la cultura política, este proyecto investigará desde la retórica política hasta toda una serie de manifestaciones y expresiones de carácter público: las ceremonias y los rituales públicos; las canciones, los símbolos, la poesía, el arte y la arquitectura públicos; el diseño de parques y monumentos públicos; y hasta los deportes públicos. También tomará en consideración cómo se moldean las emociones en la educación pública. Por último, es posible crear instituciones que encarnen las ideas e intuiciones transmitidas por un tipo particular de experiencia emocional, y este libro, aun cuando no se centre en esa parte del proyecto, reconoce su importancia.

La unidad primordial de análisis aquí considerada es la nación,¹⁷ dada su importancia fundamental a la hora de fijar condiciones de vida para toda persona sobre la base de la igualdad de respeto, y por tratarse de la mayor unidad política conocida hasta el momento que ha podido ser mínimamente responsable ante las voces del pueblo y capaz de expresar el

El segundo es el de procurarse a sí mismo aquellas leyes por él elegidas. También es importante el plano internacional: parte de la evaluación correcta de una cultura pública determinada nos la proporciona el examen de los sentimientos que esta promueve hacia otras naciones y pueblos. No obstante, coincidiré con Giuseppe Mazzini y otros nacionalistas decimonónicos en considerar que la nación es un «fulcro» necesario sobre el que impulsar el interés por el ámbito global en un mundo en el que el más inextricable obstáculo al interés y la preocupación por los otros es la inclinación egoísta en los proyectos personales y locales. Otro motivo para centrarse en la nación es la necesidad de la presencia de particularidades históricas en toda buena propuesta para la formación de emociones políticas.

Como se puede deducir a partir de este emparejamiento de Whitman con Tagore, mi proyecto se concentrará en Estados Unidos y la India, dos naciones muy diferentes que, aun así, son ambas, cada una a su modo, democracias liberales prósperas como tales, y que se sustentan sobre ideales políticos más que sobre una conciencia de homogeneidad étnica. Ambas contienen grandes desigualdades en su seno y deben, por tanto, alimentar la motivación necesaria para promover proyectos redistributivos, además de otros proyectos que impliquen una mayor preocupación por el ámbito global mundial. Ambas contienen también hondas divisiones por razones de religión, raza, casta y/o género. Necesitan, pues, inhibir las fuerzas internas que convierten esas divisiones en jerarquías nefastas, cuando no en motivos de violencia.¹⁸

Cuando escribí sobre las emociones en *Paisajes del pensamiento*,¹⁹ defendí la tesis de que todas ellas implican necesariamente valoraciones cognitivas, formas de percepción y/o pensamiento cargadas de valor y dirigidas a un objeto u objetos. Como veremos, los psicólogos cognitivos cuyo trabajo sobre emociones como la compasión y el asco será central para mi análisis sostienen una tesis similar, a la que los estudios de los antropólogos sobre el papel de las normas sociales en las emociones dan un sólido apoyo adicional.

La primera parte del libro nos presenta el problema de las emociones políticas a través de tres capítulos de contenido histórico.

La revolución francesa fue también un momento de febril discusión acerca de la relación entre la unidad social y el valor de la

«fraternidad». ¿Cuáles iban a ser las fuentes de cohesión de esas nuevas y más igualitarias sociedades futuras cuando la monarquía absoluta y la sumisión a la autoridad regia dejasen de serlo? Filósofos como Rousseau y el pensador alemán Johann Gottfried Herder se entregaron fervientemente en sus escritos a reflexionar sobre la forma de un hipotético nuevo patriotismo. En el capítulo 2, termino analizando sus propuestas, pero comienzo con una aportación muy diferente: la que W. A. Mozart y Lorenzo da Ponte hicieron con la ópera *Las bodas de Fígaro* (1786). Basada en una obra dramática de igual título escrita por Beaumarchais y que está generalmente considerada como uno de los grandes factores precursores de la Revolución, la ópera aborda la transición desde el feudalismo hacia la democracia de un modo que otorga una importancia central a la construcción de sentimientos. Beaumarchais insinuó que el problema del viejo orden era institucional y, hasta cierto punto, bastante sencillo de resolver: bastaba con derrocar la autoridad feudal y dar la bienvenida, a través de un cambio en las instituciones políticas, a una nueva sociedad de igualdad. Yo sostengo aquí que la ópera (y no sólo su ingenioso libreto, sino también la expresión musical de esas ideas, que, en ciertos aspectos clave, va más allá del propio libreto) debería ser considerada un texto filosófico formativo en el entonces incipiente debate sobre las nuevas formas de cultura pública. La visión que transmite esa obra es muy distinta de la de Beaumarchais. Al centrarse en los sentimientos y en el papel de las mujeres, la temática de la ópera ha sido entendida habitualmente como meramente doméstica, antes que política. Y, en mi opinión, no sólo es política, sino también acertada: el nuevo orden no puede ser estable si no se producen también cambios revolucionarios en el corazón de las personas, entre los que se incluyen tanto la adopción de nuevas normas en los roles de género masculino y femenino, como una nueva concepción del ciudadano que rompa contundentemente con las normas masculinas del *ancien régime*. Aunque las ideas que percibo en esa ópera están, en ciertos sentidos, muy avanzadas (años luz) a su tiempo, no es menos cierto que ya se respiraban en el ambiente durante aquella época de agitación: según mostraré aquí, la visión política de la ópera guarda una estrecha similitud con las ideas de «patriotismo purificado» expresadas por Herder en la década de 1790, y ambas son antecedentes de un tipo de liberalismo desarrollado posteriormente por John Stuart Mill y Rabindranath Tagore, en el que los principios políticos protegen espacios para la expresión, el *ju ego* y la *lo a* individual es. Debería qu clar claro qu eaquí trataré esa ópera comoun

texto filosófico, como parte de una conversación que incluye como interlocutores a Rousseau, a Herder y, más tarde, a Mill y a Tagore. No estoy proponiendo, pues, que las democracias modernas usen la ópera como mecanismo de fomento de las emociones públicas correctas. Aunque bien podría servir para ello entre quienes la aman, la ópera no es hoy en día lo suficientemente inclusiva como para que se pueda esperar de ella que implante sus propios valores a gran escala. (Esto mismo puede decirse también de los escritos de los filósofos, por cierto.)

En el siglo XIX, continuó el debate sobre las emociones políticas, pero su carácter se transformó en global. Figura central del mismo fue Auguste Comte, con su idea de una «religión de la humanidad» que pudiera mover a las personas al altruismo y que proporcionara estabilidad a unos principios políticos ciertamente exigentes. Las ideas de Comte tuvieron una enorme influencia en prácticamente todos los rincones del mundo. En Europa, incidió considerablemente en el pensamiento de su amigo y colaborador, Mill, quien dedicó un libro entero a Comte y contribuyó por su propia parte a dotar de una expresión más articulada a esa «religión de la humanidad». Comte fue asimismo una figura de gran importancia para los intelectuales indios y una fuente primordial del concepto de «religión del hombre» de Rabindranath Tagore. Los capítulos 3 y 4 examinan la historia de estas ricas ideas. Yo secundo el argumento que se desprende de los escritos de Tagore y de Mill en el sentido de que la cultivación pública de la emoción tiene que estar sometida al escrutinio de una cultura pública vigorosamente crítica y firmemente comprometida con la protección de las expresiones disidentes. Las propuestas de ambos autores continúan siendo muy valiosas fuentes de ideas en la actualidad, aun cuando ambos, sobre todo Mill, hicieran gala en su momento de una ingenua fe en el progreso humano, producto de una teoría psicológica incompleta que ya no nos sirve en la actualidad.

Pero antes de pasar a nuestro momento presente, necesitamos un croquis de hacia dónde nos encaminamos con todo esto, es decir, una tesis normativa de lo que debe entenderse por una sociedad decente a la que vulga la pena aspirar y sea digna de ser sostenida. La segunda parte comienza introduciendo una tesis de ese tipo en el capítulo 5. El modelo esbozado tiene mucho en común con las aspiraciones defendidas en mi enfoque «de las capacidades», pero también con las propuestas normati-

vas de Mill, con la teoría de Rawls, con el New Deal, con numerosos aspectos de las socialdemocracias europeas y con las aspiraciones contempladas en la Constitución india. Muchos de los aspectos del objetivo aquí imaginado, aunque, desde luego, no todos, forman parte también de la cultura pública de Estados Unidos, incluso de la actual. No sostengo aquí que esas normas sean la mejor manera de concebir una sociedad mínimamente justa; de hecho, lo que estipulo es un conjunto de normas muy generales. Y, a partir de ahí, formulo la pregunta: si quisiéramos obtener y mantener principios e instituciones políticas más o menos de ese tipo, que mostraran igualdad de respeto por todas las personas y garantizaran áreas clave de libertad y de sustento material, ¿qué deberíamos hacer para cultivar emociones que apoyaran y sostuvieran tales principios e instituciones?

En ese punto de la argumentación introduzco la idea de «liberalismo político», que impone restricciones adicionales a la cultivación pública de las emociones y nos exige apartarnos del humanismo abiertamente antirreligioso de Comte y de Mill. También admito que la tarea de la creación de emociones públicas tiene dos aspectos diferenciados, el de la motivación y el institucional, y que ambos deben funcionar en estrecha armonía. Dicho de otro modo, los gobiernos pueden intentar influir directamente en la psicología de los ciudadanos (por ejemplo, mediante la retórica política, las canciones, los símbolos y el contenido y la pedagogía de la educación pública), o pueden idear instituciones que representen las percepciones profundas obtenidas a partir de una forma valiosa de emoción (por ejemplo, un sistema fiscal decente puede ser representativo de las percepciones profundas obtenidas a partir de una compasión debidamente equilibrada y apropiadamente imparcial). Este libro se centra en el aspecto de la motivación, pero es importante no perder de vista que dicho aspecto siempre se mantendrá en una especie de diálogo con el institucional.

En el resto de la segunda parte del libro se examinan los recursos de los que disponemos y los problemas psicológicos que obstaculizan nuestro camino. Resulta esclarecedor comenzar ese examen por nuestra propia naturaleza animal; por ello, el capítulo 6 hace un repaso de una serie de aspectos relevantes de lo que actualmente sabemos acerca de las tendencias y las capacidades emocionales de los animales más próximos a nosotros en inteligencia y modo de vida, como los chimpancés, los bonobos, los elefantes y los perros. El mundo humano contiene ciertas capacidades de las que esas otras criaturas carecen, pero posee igualmente el o

blemas y deformidades de las que las vidas de esos otros seres están exentas. Reflexionar sobre esas diferencias, poniendo un énfasis particular en la compasión, nos retrotrae al desvalimiento de la infancia temprana humana, en el que están contenidas las semillas de numerosas dificultades posteriores, así como las de algunos recursos valiosos. El capítulo 7 aborda esas raíces tempranas de la emoción examinando el desarrollo de la capacidad de interesarse por los demás y la relación de esta con la capacidad para el juego imaginativo. Ambas son capacidades que se desarrollan en tándem, que se nutren mutuamente, y toda sociedad decente puede encontrar múltiples modos de fomentar su florecimiento.

La tercera parte del libro se ocupa de la realidad contemporánea y la historia reciente sin dejar de centrarse en Estados Unidos y la India. El capítulo 8 trata el tema de la emoción patriótica o el amor al país propio desde el argumento de que, pese a sus abundantes peligros, ninguna cultura pública decente puede sobrevivir y florecer sin cultivar esa emoción de una forma adecuada. Tras estudiar invocaciones de conceptos diversos de la nación y del amor a la nación en la retórica política de Abraham Lincoln, Martin Luther King Jr., Mohandas Gandhi y Jawaharlal Nehru —así como en la obra de Whitman y de Tagore—, elaboro una concepción particular de un patriotismo, humanitario y aspiracional, fortificado frente a los peligros que Herder advirtió en las formas agresivas y belicosas de patriotismo de las que él fue testigo ya en su momento. También investigo los diferentes tipos de amor que constituyen la mencionada concepción.

El capítulo 9 vuelve de nuevo sobre la emoción de la compasión, crucial para motivar y sostener la acción altruista y las instituciones igualitarias, y aborda también un concepto relacionado con esa emoción: el concepto de la experiencia de ser espectador de un espectáculo trágico (*tragic spectatorship*). A medida que maduran, los ciudadanos deben aprender en efecto a ser espectadores tanto trágicos como cómicos de las diversas situaciones difíciles de la vida. La perspectiva trágica aporta una visión privilegiada de nuestras vulnerabilidades compartidas; la perspectiva cómica (o, cuando menos, una perspectiva cómica determinada) acepta el carácter desigual de la existencia humana con flexibilidad y piedad, antes que con odio. (El odio a uno mismo se proyecta con demasiada frecuencia hacia fuera, hacia «otros» particularmente vulnerables; de ahí que las actitu-

des de la persona hacia sí misma sean un elemento clave de toda buena psicología pública, por escurridizas y difícilmente accesibles que nos resulten.) A partir de ciertas ideas intuitivas ya por los poetas trágicos y cómicos de la antigua Grecia y que mantienen fresca su validez aún hoy, me pregunto cómo podrían intentar las grandes democracias modernas (y como de hecho ya han intentado, algo análogo.

En el capítulo 10 se investigan tres emociones que plantean problemas especiales para la consolidación de una ciudadanía compasiva: el miedo, la envidia y la vergüenza. Tras analizar cada una de ellas y desligar sus aportaciones constructivas de aquellas otras funciones negativas que con frecuencia vienen a desempeñar, refiero algunas estrategias detectadas en nuestras sociedades modernas que combaten esos problemas, y otras que los empeoran aún más. Por último, el capítulo 11 pone broche final al argumento del libro.

En la última escena de *Las bodas de Fígaro*, la Condesa marca la pauta de lo que será el nuevo régimen asintiendo a una petición de *simpatía*: «Más dócil yo soy y digo que sí». Una actitud compasiva y generosa hacia las flaquezas de los seres humanos —que incluya de manera destacada a uno mismo— es un eje central de la cultura pública que aquí recomiendo, una actitud estrechamente ligada al espíritu cómico. El tipo de amor representado por ese generoso «sí» de la Condesa entraña en sí mismo flexibilidad, la voluntad de dar prioridad al amor y la comprensión sobre la rigidez de las normas. Requiere la búsqueda de unos objetivos admirables, sí, pero aceptando a las mujeres y a los hombres como son, sin odiar la imperfección. Su «sí» es una de las claves de la clase de amor político que subyace en el meollo mismo de este libro.

Dado que este es un libro largo, es importante que, de buen principio, salgamos al paso de posibles lecturas o interpretaciones erróneas del mismo poniendo de manifiesto ciertas cuestiones especialmente importantes para que no sean pasadas por alto.

1. *Mi tesis sobre las emociones políticas presupone un conjunto de principios o compromisos normativos.* Todas las concepciones políticas, desde la monárquica o la fascista hasta la liberal libertaria, tienen reservado un lugar para las emociones en la cultura pública como factor **s** estabilizado-

res de sus principios característicos. Pero las estrategias concretas dependerán de los objetivos específicos. La tesis desarrollada en este libro se estipula sobre un conjunto general de principios políticos, descritos con cierto detalle en el capítulo 5, que son parecidos a (aunque más generales que) aquellos que he defendido en otros libros, y que se asemejan también a los objetivos del New Deal, a las concepciones políticas de J. S. Mill y John Rawls, y a las de muchas socialdemocracias europeas. Coinciden considerablemente con los objetivos de la cultura política estadounidense, incluso en la actualidad. Aquí no hago una defensa argumental de esa tesis normativa, aunque sí la explico. Lo que pregunto es cómo podrían las emociones ayudar a que esos principios estuvieran implantados de forma más estable. Las personas adheridas a normas políticas diferentes igualmente pueden aprender mucho de la tesis aquí expuesta, aunque tendrán que imaginar por su cuenta cómo habría que modificarla para que favoreciera y sustentara las normas de las que ellas son partidarias.

2. *Mi concepción del fomento de las emociones está enmarcada dentro de la aceptación del «liberalismo político».* Como se comentará más detalladamente en el capítulo 5, el ideal normativo es un conjunto de principios que no «oficializan» una «doctrina comprehensiva» (por usar la expresión de Rawls) religiosa o secular determinada, y que pueden ser objeto, al menos, potencialmente, de un «consenso entrecruzado» entre varias de esas doctrinas comprehensivas suscritas por los diversos ciudadanos, siempre y cuando estos estén preparados para respetarse mutuamente como ciudadanos que lo son en pie de igualdad.²⁰ Esta lealtad al liberalismo político aparta mis tesis de esa especie de «religión civil» recomendada en su momento por Rousseau y de la «religión de la humanidad» postulada por Auguste Comte y J. S. Mill. Todos esos pensadores presentaban sus particulares concepciones de la emotividad cívica como sustitutos de las religiones existentes, que, según ellos, la sociedad debía menospreciar y marginar.

3. *Emociones: genéricas y específicas.* Aquí expondré una tesis sobre el papel que desempeñan emociones como la compasión, el miedo, la envidia y la vergüenza en el contexto de una concepción normativa concreta. Esas mismas emociones genéricas cumplirán asimismo una función en otros tipos de cultura política: en regímenes monárquicos, fascistas o libertarios, por ejemplo. Así entendidas, las emociones son una especie de kit de herramientas múltiples. (El tal vez sea una excepción; aquí sostengo que el «caso proyectivo» no ejerce papel alguno en una sociedad

liberal, pero eso no significa que no siga siendo útil el «asco primario» que despiertan los desperdicios y la descomposición, por ejemplo.) Con respecto al global de emociones de nuestra especie, sin embargo, puede decirse que la sociedad liberal que imagino utiliza un conjunto de emociones diferenciado y característico. Así pues, tanto las perspectivas liberales como las antiliberales recurren a la vergüenza para motivar, pero unas y otras usan tipos distintos de vergüenza. Una sociedad liberal pedirá a las personas que se avergüencen de la codicia y el egoísmo excesivos, pero no que se abochornen por el color de su piel o por sus discapacidades físicas.

Las emociones son también generales y específicas a la vez en un sentido distinto: una compasión muy concreta como la que pueden despertar los soldados caídos en la guerra de Secesión puede conducir a (y, en un sentido más amplio, contener incluso) una adhesión compasiva a los principios más profundos de la nación. (Es en ese sentido en el que afirmo que mi proyecto no reemplaza al de Rawls, sino que lo complementa.)

4. *Ideal y real.* La cuestión a la que trato de dar respuesta es la de cómo hacer que los principios y las instituciones políticas sean estables, y eso significa que mi estudio presupone la existencia de instituciones básicamente buenas o que es posible hacerlas realidad más o menos en breve, aunque la forma en la que están presentes en la actualidad requiera de un continuado trabajo de mejora y perfeccionamiento. Aun así, y puesto que estamos tratando con sociedades y personas reales, no es la justicia ya alcanzada, sino la perentoria aspiración a un ideal de justicia sobre lo que se centra el foco de atención de mi argumento. Los ejemplos históricos toman como referencia lo real, no lo ideal, y, por lo tanto, tratan de personas que intentan llevar a la práctica una visión normativa que no es todavía efectiva en todos sus aspectos. (Esto es así incluso en el caso de Lincoln, quien dijo estar defendiendo lo que existía desde hacía mucho tiempo, pues hasta tal punto recharacterizó realmente la nación que de él se ha dicho con justicia que, en el fondo, la refundó.) En ese sentido, siempre podríamos preguntarnos si no podría haber factores no emocionales que impidieran que la sociedad que describo se hiciera realidad (factores económicos, por ejemplo). Creo que la sociedad que he descrito aquí no sólo es posible, sino que, en muchos aspectos, es ya real, y que algo bastante próximo a una versión íntegra de la misma ha existido en ciertos momentos y lugares. En cualquier caso, y aunque creo que no existen tales impedimentos, esa es una cuestión que cae fuera del ámbito del presente proyecto.

PRIMERA PARTE

HISTORIA

Capítulo 2

LA IGUALDAD Y EL AMOR: ROUSSEAU, HERDER, MOZART

No tengo ni la más remota idea de sobre qué cantaban aquellas dos señoras italianas. Y lo cierto es que no quiero saberlo. Hay cosas que es mejor que queden sin decir. Me gusta creer que cantaban sobre algo tan hermoso que no podía expresarse con palabras y que, precisamente por ello, te encogía el corazón. [...] Y durante el más breve de los instantes, hasta el último hombre de Shawshank se sintió libre.

Red (interpretado por Morgan Freeman), en
The Shawshank Redemption (traducida como *Cadena perpetua*
en España), a propósito de la «Canzonetta sull'aria»
del tercer acto de *Las bodas de Fígaro*

Mi gran *mujer de la paz* tiene un solo nombre: se llama *justicia universal, humanitarismo, razón activa*. [...] Su función, como no podría corresponder de otro modo a su nombre y su naturaleza, consiste en inculcar *temperamentos pacíficos*.

JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Briefe zur Beförderung
der Humanität* («Cartas para el progreso de la
humanidad», 1793-1797)

I. «TODOS CONTENTOS ASÍ»

El *ancien régime* canta con voz alta y autoritaria: «¡No, no, no, no, no, no!». Así, poco antes del final de *Las bodas de Fígaro* de Mozart, el Conde seguro todavía de su estatus, rechaza los ruegos de los demás personajes que —arrodillándose, uno tras otro, ante él— lo exhortan a que muestre *epiedad* y *simpatía*. Para Almaviva, la venganza del honor mancillado es lo más importante («la sola esperanza» de la misma «consuela [su] alma y la lleva [a] júbilo»).¹ Mostrar generosidad con quienes le im-

ploran humildemente arrodillados es una prerrogativa de los nobles de alta cuna como él, no una virtud humana general. Él tanto puede darla como quitarla. Si opta por lo segundo, anteponiendo la deshonra sufrida a la condescendencia magnánima, nadie podrá decir que habrá obrado mal. Así es como funciona el *ancien régime*, impulsado por una moral de estatus, vergüenza y prerrogativas regias.

Pero, de pronto, la Condesa, despojándose de su disfraz de Susana, se descubre a los demás y revela, al mismo tiempo, la estratagema que ha hecho caer a su marido en su propia trampa de error e hipocresía. (Pues él mismo, tras presumir de haber puesto fin al *droit du seigneur*, ha estado intrigando sin descanso para seguir disfrutando de este.) Todos los presentes exclaman ahogando la voz que no saben qué va a pasar a continuación: «¡Oh, cielos, qué veo! ¡Deliro, desvarío! No sé qué creer». Las cuerdas, con rápidas modulaciones de subida y de bajada, expresan una agitación y una incertidumbre inmensas. Vista desde nuestra perspectiva actual, se trata de la incertidumbre de la transición entre dos regímenes políticos.

Entonces, es el Conde, arrodillándose ante la Condesa, quien canta con una voz suavizada de pronto por la confusión una frase (lírica y en legato, bajando el volumen, casi suave) como nunca habíamos oído de la boca de ese hombre hasta ese momento: «Condesa, perdón». Sigue una larga pausa.²

La Condesa canta entonces con voz suave para salir del silencio: «Más dócil yo soy y digo que sí» (*«più docile io sono, e dico di sì»*).³ Esa frase musical forma una especie de arco suavemente ascendente que baja luego como para tocar, casi, al arrodillado marido. Y, en ese momento, con tonos solemnes, en voz baja, toda la congregación de personajes repite la frase musical de la Condesa, aunque cambiando la letra: «¡Ah!, todos contentos estaremos así» (*«tutti contenti saremo così»*). Esta versión coral de la frase evoca la simplicidad solemne del coro (lo que, a su vez, en este universo musical católico, denota una súbita ausencia de jerarquías).⁴ Sigue luego un titubeante interludio orquestal.

El grupo prorrumpe entonces en un repentino estallido de vertiginoso júbilo:⁵ «Este día de tormentos, de caprichos, de locura, en contento y alegría sólo el amor puede concluir». El amor, por lo que parece, es la clave no ya de la felicidad personal de los personajes centrales, sino de la de todos, de la de la comunidad en su conjunto, y por eso cantan: «Corramos todos a festejar» (*«corriam tutti a festegiar»*).

Se mire como se mire, el de *Las bodas de Fígaro* es un texto clave en la historia del liberalismo por la forma en que imagina el reemplazo del *ancien régime* por un orden nuevo de fraternidad e igualdad. Pero muchas de las miradas que se fijan en el relato de Fígaro suelen centrarse en la obra teatral de Beaumarchais e ignoran la ópera de Mozart y Da Ponte. Esta última, sin embargo, es, mucho más que la obra teatral en la que se basó, el texto filosófico en el que quienes reflexionen sobre el futuro de la democracia liberal deberían detenerse realmente. La ópera, no la obra de teatro, es digna de ser comparada con las más grandes incursiones filosóficas del siglo XVIII en el terreno temático de la fraternidad, en especial, con las de Rousseau y Herder, pues, a diferencia de la obra teatral homónima, pero al igual que los escritos de estos dos autores, concede una importancia central a la cultivación de las emociones necesarias para hacer de la fraternidad algo más que una palabra biensonante. Ahora bien, para estudiar esta ópera como si fuera una especie de manifiesto filosófico en diálogo con los de Rousseau y Herder, no bastará con estudiar solamente su libreto, pues las intuiciones e ideas clave se perciben con mucha mayor precisión en la música misma que en el ingenioso, aunque, a ratos, superficial, libreto de Da Ponte.

De *Las bodas de Fígaro* (1786) de Mozart se dice normalmente que fue la vía que encontró su autor para escurrir el bulto de la polémica que la obra teatral homónima había generado en su momento. Según esa interpretación, sobre el drama radical de 1778 de Beaumarchais, cuya finalidad y cuyo énfasis esenciales eran políticos, una denuncia del *ancien régime* y de las jerarquías que imponía, Mozart y su libretista Lorenzo da Ponte confeccionaron una historia inocua de amor personal con la que rentaron todo su mordiente al texto dramático, omitiendo, por ejemplo, el largo monólogo del quinto acto en el que Fígaro denunciaba la jerarquización feudal, y sustituyéndolo por un tratamiento más extenso de las mujeres y de sus deseos particulares. La obra de Beaumarchais, considerada a menudo como uno de los grandes heraldos de la Revolución francesa, tardó años en ser llevada realmente a escena, pues nadie se atrevía a producirla, y, cuando por fin se estrenó en Francia, donde obtuvo un éxito resonante de público, continuó siendo muy controvertida.⁶ Mozart y Da Ponte, por su parte, decidieron eludir toda controversia (siempre, claro está, según esa lectura histórica de su ópera). Incluso un monarca relativamente progresista como el emperador José II. había prohibido la representación de la obra de Beaumarchais en los teatros de sus reinos. Da Pon-

te, sin embargo, lo convenció de que él y Mozart compondrían una ópera perfectamente aceptable sobre la base de aquella obra teatral.⁷ Pero, en ese proceso (según la historia que habitualmente se cuenta),⁸ él y el genial músico, pese a producir un maravilloso drama amoroso, renunciaron al radicalismo del original.

Yo argumentaré aquí, sin embargo, que la ópera es tan política y radical como la obra teatral, y en un sentido más profundo incluso, pues indaga en los sentimientos humanos que constituyen los cimientos necesarios de una cultura pública de libertad, igualdad y fraternidad. La construcción del sentimiento está mucho más claramente lograda en la música de Mozart que en el libreto, por lo que mi argumento me obligará a entrar en considerables detalles musicales.⁹ Mozart coincide (en la práctica)¹⁰ con Rousseau en entender que no hay cultura política sin un nuevo moldeamiento de las actitudes humanas en el terreno del amor, pero discrepa del ginebrino a propósito de qué forma concreta deben adoptar esas nuevas actitudes. Donde Rousseau pone el énfasis en la necesidad de una homogeneidad y una solidaridad cívicas, un amor patriótico basado en el honor masculino y en la disposición a morir por la nación, Mozart concibe un nuevo amor público entendido como algo más suave, más recíproco, más femenino —«más dócil» por parafrasear a la Condesa—, el cual estaría más vinculado al horror que siente Rousseau ante las hazañas bélicas que a su noción del valor. Con ello, Mozart también renuncia a la homogeneidad rousseauiniana y hace hincapié en que la nueva fraternidad debe proteger espacios para el libre juego de la travesura, la locura, el humor y la individualidad (conceptos todos ellos vinculados —en la ópera— al mundo de las mujeres). Abre así la puerta a una idea de la emoción política que sería revivida en el siglo xix por John Stuart Mill y, a comienzos del siglo xx, por Rabindranath Tagore.¹¹

II. EL *ANCIEN RÉGIME* Y LA VOZ MASCULINA

Según la opinión tradicional, Beaumarchais plasmó en forma de drama teatral la contraposición entre un *ancien régime* basado en la jerarquía y en la subordinación (personificadas por el Conde) y una nueva política democrática, basada en la igualdad y la libertad (personificada por Fígaro). El momento clave de la obra de Beaumarchais es, pues, el monólogo de Fígaro del quinto acto, en el que denuncia el privilegio hereditario del

Conde. Al omitir ese discurso político, Mozart habría despolitizado la obra y habría convertido el conflicto entre el Conde y Fígaro en una mera disputa personal por una mujer.

Esta manera de ver la obra de Mozart contiene una premisa tácita: que el contraste que debería centrar nuestro interés como pensadores políticos es esa contraposición entre el Conde y Fígaro. Sería precisamente por el hecho de que Mozart no situó ahí el centro del conflicto político por lo que no se percibe su versión como política, sino como meramente doméstica. Mantengamos, sin embargo, la mente abierta y no demos por sentado que Fígaro representa la nueva forma de concebir la ciudadanía (en el sentido en que el Conde sí representa claramente la antigua).

Pues, bien, si nos despojamos de prejuicios, es probable que no tardemos en apreciar que Fígaro y el Conde son personajes muy similares, tanto musical como temáticamente. ¿De qué cantan cuando están solos? Del honor ultrajado, del deseo de venganza, del placer de la dominación. Las energías que impulsan a esos dos hombres no son dispares, sino profundamente afines. (De hecho, ambos papeles están dispuestos de tal manera que el mismo cantante podría —en principio— cantarlos, y sus lenguajes musicales son tan parecidos que resulta fácil confundirlos.)¹² El aria inicial de Fígaro, «Se vuol ballare», sigue al descubrimiento por parte de ese mismo personaje de que el Conde se ha propuesto dormir con Susana. Pero el todo lo que supiéramos de la trama de la obra es lo que Fígaro dice en una aria, ni siquiera sabríamos de la existencia de la tal Susana. Todos sus pensamientos giran en torno a su rivalidad con el Conde y sus insistentes repeticiones (*non sarà, non sarà*) prefiguran las que tan perentoriamente pronunciará el Conde al final de la obra (así como las que este entona también en el aria del tercer acto). ¿Dónde radica la fuente de las energías de Fígaro? Pues en el deseo de pagar al Conde con su misma moneda enseñándole a bailar en la escuela de danza del propio Fígaro.¹³

En sentido parecido, dos actos después, el Conde se imagina a Susana la que él entiende que será su futura propiedad, poseída por Fígaro (*ei desidererà*), a quien el Conde considera «un vil objeto» (*un vile oggetto*), una mera cosa.¹⁴ Sólo imaginarlo lo atormenta, no porque sienta amor alguno, ni siquiera un deseo particularmente intenso, por Susana, sino porque no soporta la idea de que lo venza un mero «objeto». A la hora de esa competición, él, al igual que Fígaro, sólo puede decir: «Ah no, d'art een paz no deseo con esta felicidad. Tú no naciste, ni para darme, ni para darme, ni aun quizá para reírte de mi desdicha».

Fígaro, no Susana, es la persona a quien se dirige en segunda persona. Al Conde lo tiene obsesionado (como a Fígaro) la idea de que otro hombre pueda reírse de él, insulte su honor, lo avergüence. En respuesta a tan torturadora imagen, a la que (como Fígaro) dice no, él también propone, como hiciera Fígaro, sustituirla por la imagen de un enemigo domeñado por él, que baile a su son: en este caso, la imagen de Fígaro obligado a casarse con Marcelina y a estar separado para siempre de Susana, de quien el Conde podrá disfrutar entonces a su antojo: «Ya la sola esperanza de mi venganza consuela a mi alma y la llena de júbilo».¹⁶ El «Se vuol ballare» de Fígaro está muy estrechamente basado en el texto de Beaumarchais; esta otra aria del Conde, sin embargo, es una innovación total de Da Ponte, pues Beaumarchais concibió en su obra únicamente el recitativo inmediatamente previo al aria, pero no el extenso desarrollo que en esta se hace posteriormente de los sentimientos de la humillación y la reacción furiosa.

Tanto en la música como en el texto, el aria del Conde está emparentada en línea directa con la de Fígaro: rebosantes de una furia mal controlada que estalla en el momento en que la voz pronuncia las palabras «*felice un servo mio*» y, nuevamente, cuando dice «*ah non lasciarti in pace*»; en la música, la ira está complementada por una desdeñosa ironía (la frase de tono descendente que acompaña a las palabras «*un vile oggetto*»). El libreto nos proporciona ciertos indicios de la similitud que «emparenta» a ambos hombres, pero el registro expresivo de la música va mucho más lejos al subrayar su parecido rítmico y acentual, pues ambos expresan actitudes que van del desprecio malicioso a la ira furiosa.¹⁷ ¿Qué emociones se echan a faltar en todo esto? El amor, el asombro maravillado, el deleite; incluso la añoranza y la aflicción por la pérdida.

Según la lectura política convencional de la obra de Beaumarchais, Fígaro se ha convertido al llegar el quinto acto en el apóstol de una ciudadanía de nuevo cuño, liberada de las jerarquías. El Fígaro de Mozart, según esa interpretación, no realiza ningún progreso similar. Como bien señala Michael Steinberg, a lo largo de toda la ópera (o, al menos, hasta la parte final del cuarto acto), Fígaro danza, musicalmente hablando, al son que le marca el Conde: «No ha encontrado un lenguaje musical propio; su vocabulario político y emocional da a entender una duplicación mimética y similarmente desventurada de aquel que el Conde pone en escena»,¹⁸ tanto en «Non più andrai», al final del primer acto (momento en que Fígaro recrea a su vez «la autoridad con la que [el Conde] acaba de enviar a

Cherubino a servir en uno de sus regimientos, formando sus frases a partir de la marcha militar pertinente»,¹⁹ como incluso en la octava escena del cuarto acto, cuando, mientras aguarda a sorprender a Susana en una infidelidad, canta nuevamente sobre su honor mancillado y pide a todos los varones que «abran un poco los ojos» al supuesto papel de las mujeres como agentes de la humillación masculina. Nuevamente, es a un público de hombres, y no de mujeres, y mucho menos a una mujer en particular, al que se dirige en segunda persona.

Tal vez esto signifique que Mozart no supo captar la contraposición entre Fígaro y el Conde que Beaumarchais retrató con anterioridad. Pero no avancemos juicios precipitados. Quizá, más bien, lo que supo es percibir algo que Beaumarchais no vio: concretamente, que el *ancien régime* había formado a los hombres de un modo determinado, convirtiéndolos en seres sumamente preocupados por el nivel social, el estatus y la vergüenza, y que tanto los de alta cuna como los de origen humilde participaban de ese mismo condicionamiento social. Lo que unos no deseaban perder es lo que otros ansiaban disfrutar. Pero su obsesión general les impedía dejar abierto en el mundo espacio alguno para la reciprocidad o, por qué no, para el amor.

La sospecha de que Mozart se propuso someter la moral masculina del estatus a un examen particularmente crítico se ve confirmada cuando somos espectadores de lo que puso en boca de dos personajes masculinos que tienen poco que ver con la trama de la obra. Habrá quien diga que, tal vez, los sentimientos de Fígaro y el Conde no tienen por qué ser interpretados como una reflexión o un pensamiento político serio: a fin de cuentas, la trama argumental exige de ellos que compitan de ese modo. Ya hemos visto que, pese a ello, Da Ponte construyó un paralelismo que no es tan evidente en el texto original y que Mozart llevó esa similitud mucho más lejos al conferir a ambos hombres un registro musical expresivo parecido. Aun así, habrá también quien diga que Mozart y Da Ponte se limitaron a ampliar lo que ya se insinuaba en la trama argumental de la obra de Beaumarchais. Pero eso no es cierto en el caso del tratamiento que dispensaron a Bartolo y Basilio, cuyos papeles tienen un peso nimio en la línea argumental. Esos dos personajes cantan sendas arias —Bartolo, en el primer acto, y Basilio, en el cuarto (aunque ambas suelen ser recortadas en las representaciones actuales de la ópera)— que aportan comentarios cruciales sobre la moralidad de la masculinidad. Ninguna de dichas arias está basada en parte alguna del texto de Beaumarchais.

Bartolo es otro pariente próximo de Fígaro y del Conde en el plano emocional. Pese a distinguirse con claridad desde el punto de vista vocal, pues es un bajo, canta usando la misma paleta expresiva: parecidos estallidos de furia, atenuados por una actitud de desdén que ya hemos visto antes, en el «Se vuol ballare» de Fígaro. En el plano textual, su papel parece ofrecernos una especie de teoría general de lo que tanto Fígaro como el Conde ejemplifican: «La venganza, oh, la venganza es un placer reservado a los sabios. Olvidar las injurias, los ultrajes, es bajeza, es siempre una vileza».²⁰ Así pues, para él, la vida de los hombres está ocupada más o menos al completo por cuestiones relacionadas con la competencia por el estatus y con la elusión de toda mancha de vergüenza, y la gente inteligente juega a ese juego cueste lo que cueste. La actitud así recomendada no sólo lleva a que la indignación y la humillación eclipsen al amor y la añoranza (Bartolo, como Fígaro y el Conde, no dedica pensamiento alguno a Rosina, que el Conde le ha arrebatado por culpa de los ardides de Fígaro), sino que también impide cualquier clase de misericordia o reconciliación. Es esa actitud la que induce al Conde a pronunciar seis noes seguidos en la escena final de la ópera.

Bartolo también nos muestra otro elemento relevante para la cuestión de la ciudadanía, como es el gran interés que siente por la razón y la ley. Su actitud lo inclina a creer que la ley es un instrumento de la venganza masculina y que quien conozca la ley tendrá ventaja sobre quien la ignore, porque podrá detectar esas fisuras y lagunas jurídicas que le permitan derrotar a su enemigo. En ese momento, el aria se vuelve trepidante, alegre, dotada de cierta picardía socarrona, una *patter song** sobre la búsqueda de la superioridad en asuntos de leyes: «Aunque todo el código tuviese que revolver, aunque todo el índice debiese leer, con un equívoco, con un sinónimo, algún enredo se encontrará. Toda Sevilla conocerá a Bartolo: el bribón de Fígaro vencido será».²¹ (También aquí la música va mucho más allá del texto y logra expresar tanto la taimada dicha de la ingeniosidad jurídica de quien canta, como la degradación de ese goce, puesto al servicio de la humillación del otro.) El aria termina con un tono tan firme y marcial como empezó (aunque también con la ligera sorna que acompaña a la enunciación de las palabras «*il birbo Figaro*»). Bartolo anuncia que pronto será famoso: «Toda Sevilla conocerá a Bartolo». Con ello nos

* Una forma de canción cómica caracterizada por la rápida recitación de su letra, lo que le confiere su efecto humorístico. (*N. del t.*)

miencia que entiende que su identidad práctica está íntegramente comprendida dentro de su proyecto de venganza. El gozo que siente sólo con pensar lo es absoluto, a pesar de que la venganza en cuestión jamás hará que Rosina vuelva a su lado. Pero ella es alguien a quien, sencillamente, no tiene en absoluto presente en ese momento.

En la parte inicial del cuarto acto, otro personaje menor tiene su oportunidad de decir algo y lo que dice invierte el sentido de la moralidad de Bartolo y, al mismo tiempo, lo refuerza en último término. Basilio, un maestro de música, es un personaje menos poderoso que Bartolo. Él era quien, en la obra teatral predecesora de la ópera *El barbero de Sevilla*, pronunciaba un entusiasta discurso sobre la aplastante capacidad de humillación que los chismorreos y las calumnias pueden aportar a alguien que desea derrotar a un enemigo. Da Ponte lo caracteriza en todo momento como alguien rencoroso y débil, carente de los recursos necesarios para medirse en igualdad de condiciones con los nobles, desprovisto de la ingenuidad requerida para competir en pie de igualdad con Figaro. Su aria del cuarto acto ofrece consejo precisamente a aquellos hombres que se encuentran en su debilitada posición.²² Comienza explicando al público que siempre es arriesgado aceptar una competición con los *grandi*: estos llevan casi irremediablemente las de ganar. ¿Qué debería hacerse entonces? Él explica una anécdota de su juventud como elemento orientativo. Él era en aquella época una persona impulsiva y no atendía a razones; pero, entonces, Doña Prudencia (*donna flemma*) se le apareció y le hizo entrega de la piel de un asno. Él no tenía ni idea de para qué era aquello, pero le fue muy útil poco después, cuando se desató una tempestad inesperada, pues pudo taparse con la piel del animal. Amainada ya aquella tormenta, apenas había reemprendido la marcha cuando se le apareció una bestia salvaje preparada para hincarle el diente. Jamás podría haberse defendido de la horrible muerte que le aguardaba de no ser por el fétido olor de la piel con la que aún se cubría, que ahuyentó a la bestia. «Esto me dio una lección: que la vergüenza, el peligro, la desgracia y la muerte pueden evitarse cubriéndose con el pellejo de un asno.»²³

Esta aria ofrece un consejo diametralmente opuesto al de la de Bartolo que nos recomendaba usar la razón y la ley para hostigar y abatir a la persona que nos haya ocasionado una humillación. Es evidente, de todos modos, que la diferencia es ligera. Ambos hombres ven el mundo del mismo modo, concebido como un simple juego de suma cero por el honor y el estatus. La única diferencia es que Basilio es consciente de que algunos

están condenados a ser los perdedores de esa lucha y quiere aconsejarles sobre cómo controlar potenciales daños. Si otros te consideran un serapestoso y vil, aprovecha esa identidad estropeada para protegerte de nuevos ataques y atropellos, viene a decirnos él. Cantada en un tono tenor socarrón y aflautado, el aria como la de Bartolo, sirve de complemento a Fígaro y al Conde desde la dirección opuesta. Comparte con ellos una misma concepción del mundo y de lo verdaderamente importante en él. Si las mujeres aparecen en alguna de esas arias, es sólo en la mención que hace Basilio del «ardor» y los «caprichos» de su juventud: una dirección equivocada que fue pronto corregida por los consejos de Doña Prudencia. Al *ancien régime* no le gusta la gente de clase baja que se deja dominar por su ardor.

III. LAS MUJERES EN FÍGARO: FRATERNIDAD, IGUALDAD, LIBERTAD

Los personajes femeninos de esta ópera habitan en un mundo musical y textual que, desde el principio, está descrito como si fuera completamente distinto al de los hombres. Contiene amistad, por ejemplo. Susana y la Condesa podrían haberse tenido mutuamente por rivales: a fin de cuentas, el Conde se ha propuesto seducir a Susana. Sin embargo, esa idea ni se les pasa por la cabeza. Entienden que comparten un conjunto común de fines y que el resultado deseado para ambas es que los dos hombres, Fígaro y el Conde, se conviertan en unos maridos cariñosos y fieles, centrados en el afecto y el placer, y no en la venganza y los celos. (El Conde está tan dominado por estos últimos como Fígaro, pese a su aparente falta de amor por su propia esposa.) Como en el caso de los dos protagonistas masculinos, estas dos mujeres comparten un mismo lenguaje musical: tanto es así que pueden ser fácilmente confundidas la una por la otra, incluso por los hombres que supuestamente las aman (no deja de resultar curioso que, al final, Fígaro reconozca a Susana por su voz, «la voz que adoro»).

A diferencia de los hombres, sin embargo, las mujeres usan la similitud que existe entre ellas, no para librar un combate entre sí, sino para cooperar y, en concreto, para llevar a cabo la compleja mascarada que termina por sacar a la luz la hipocresía del Conde. Su trabajo en equipo tampoco se parece en nada al trabajo en equipo y la reciprocidad masculinas que se nos muestran en la propia obra. La sociedad entre las dos mujeres

protagonistas, además, y a pesar de su diferencia de clase, parece ser completamente antijerárquica; ambas se hacen un bien común con genuina simpatía mutua. (Susana, por ejemplo, se sorprende de que sea ella —cuya educación presumiblemente no es tan refinada— quien tenga que escribir la carta al Conde en la que se le sugiere una cita: «¿Que yo escriba? Pero, señora...». La Condesa no quiere ni oír hablar de superioridades ni deferencias: «¡Ea, escribe, te digo!, yo lo asumo todo».) Uno de los aspectos donde puede apreciarse su reciprocidad es en la naturaleza de sus bromas, pues no hay en ellas desaires desdeñosos, ni rencores insidiosos, sino solamente solidaridad mutua e igual pasión por un buen ardid.

Pese a que todo esto aparece reflejado en el libreto, también en este caso la música lleva los indicios de reciprocidad e igualdad mucho más lejos que el texto que se canta.²⁴ Mientras la Condesa dicta la carta y Susana la escribe, cada una de estas dos mujeres va inspirándose en las frases musicales de la otra y ambas intercambian ideas con una sinuosa capacidad para darse respuesta y una acrecentada conciencia del tono, el ritmo e incluso del timbre de su interlocutora. Comienzan intercambiándose frases a modo de conversación. Pero a medida que el dueto progresa, la reciprocidad entre las protagonistas que lo interpretan se vuelve más estrecha y compleja: sus respectivas líneas vocales van enlazándose la una alrededor de la otra hasta que, finalmente, alcanzan una armonía sólidamente entretejida. Su sociedad musical expresa una especie de sintonía amistosa que viene a ser, podríamos decir, una imagen del respeto mutuo, pero también de un afecto recíproco más profundo que el respeto. Ninguna de ellas canta superponiéndose o ignorando a la otra, pero eso no es óbice para que cada una aporte algo distintivo de sí misma, que es a su vez reconocido y ampliado por la otra.²⁵

Este dueto ha alcanzado gran fama en la cultura popular norteamericana gracias a su incorporación en la versión cinematográfica de la novela *Rita Hayworth y la redención de Shawshank*, de Stephen King (película que en España se tituló *Cadena perpetua*): en un momento en el que el reo que se ha convertido en bibliotecario de la prisión (interpretado por Tim Robbins) halla el modo de reproducirlo para todos los presos a través del sistema de altavoces del penal y (cerrando y bloqueando la puerta de la biblioteca) de evitar que los jerarcas de la institución y sus esbirros impidan que suene hasta el final de la pieza. Los hombres de Shawshank no son, desde luego, aficionados a la música clásica, pero hay algo en ese canto que los deja petrificados, paralizados por una esperanza de felicidad.

La voz en *off* de Red (Morgan Freeman) describe así, años después, su sensación de aquel momento:

No tengo ni la más remota idea de sobre qué cantaban aquellas dos señoras italianas. Y lo cierto es que no quiero saberlo. Hay cosas que es mejor que queden sin decir. Me gusta creer que cantaban sobre algo tan hermoso que no podía expresarse con palabras y que, precisamente por ello, te encogía el corazón. [...] Y durante el más breve de los instantes, hasta el último hombre de Shawshank se sintió libre.

¿Qué es lo que los presos oyen en ese dueto? El sonido de la libertad, dicen. Pero ¿por qué y cómo? En primer lugar, les resulta inevitable percibir en dos voces tan equitativamente emparejadas una ausencia de jerarquías y una colaboración basada en la receptividad y no en el poder dictatorial. Esto, ya de por sí y en un contexto como el de Shawshank, es libertad. Pero a medida que las voces se elevan sobre la miseria del patio de la prisión, creo que hay algo más que se puede apreciar en ellas: la idea de una especie de libertad interior, una libertad del espíritu que consiste precisamente en la despreocupación por los efectos de las jerarquías, en no tener la obligación de controlar a otras personas ni de guardarse de ser controlado por ellas. Supongamos que Tim Robbins hubiera reproducido el *Vedrò mentr'io suspiro* del Conde o *La vendetta* de Bartolo. Esos dos hombres poderosos expresan, cada uno a su modo, una misma idea de libertad: la libertad entendida como el poder para dominar y para escapar a la vergüenza de ser dominado. Pero somos bien conscientes de que los hombres de Shawshank no se habrían quedado petrificados del mismo modo por esa imagen de la libertad: después de todo, es la que ya domina su vida diaria. La esperanza que se adivina en ese dueto no es solamente una esperanza de libertad entendida como una inversión de términos, como la llegada del momento ansiado de humillar a quien nos ha humillado, sino que es una libertad que nos lleva más allá de esa potencial imagen masculina de la libertad, ansiosa y permanentemente agitada.²⁶ Se trata de la libertad de ser feliz, de tener un igual a nuestro lado, la libertad de la despreocupación por quién está por encima o por debajo. Esa sí es una libertad que hace que los internos se olviden por un momento de Shawshank y de la sociedad estadounidense de la que esa institución es fiel reflejo.

Esa música, por así decirlo, ha descubierto la reciprocidad democrática. Pese a los defectos de la película —que es sentimental en exceso en

no pocos sentidos—, ese momento refleja una correcta interpretación de las ideas políticas de Mozart y de la política de la igualdad en general. No hay libertad que valga, vendría a decirnos dicha interpretación, si no disfrutamos también de una fraternidad y de una igualdad como las que allí se insinúan. Aspirar a la libertad sin fraternidad, como hace el Fígaro de *Beniamarchais*, es simplemente aspirar a darle la vuelta a la jerarquía existente, pero no a reemplazarla por algo fundamentalmente diferente. Para la implantación de un régimen verdaderamente nuevo, para que realmente lleguemos a ver en este mundo algo parecido a una política de igualdad de respeto para todas las personas, lo que nos sugiere Mozart es que los hombres deben empezar por cantar como esas dos mujeres, y eso significa que deben convertirse en un tipo de hombre fundamentalmente distinto.²⁷

Por decirlo de otro modo, los hombres en *Fígaro* habitan un mundo masculino que es una prisión para ellos, pues cada uno de los personajes varones que aparecen vive dominado por el ansia de proteger su estatus, mientras que lo que los presos de la cárcel de Shawshank intuyeron en el dueto fue la esperanza de un mundo sin semejante tensión, un mundo en el que cada uno sería realmente libre para buscar la felicidad.²⁸ Un nuevo régimen como nunca se ha puesto en práctica en ninguna nación del mundo.²⁹

IV. CÓMO EDUCAR A UN HOMBRE

El título del apartado anterior hace referencia a «las mujeres», mientras que el apartado II abordaba la cuestión de «la voz masculina». Pero en que es esa voz, y no la masculinidad en sí, la que la ópera asocia al obcecado y agotador combate contra la «bajeza» de la vergüenza. Hay, sin embargo, un hombre en la lista de personajes que no canta con tal voz masculina: me refiero al adolescente Cherubino, interpretado por una *mezzosoprano*. Esto parece ya significativo de por sí, pero es que, además, la educación de Cherubino, según no tarda en saberse, es el foco central de esa caracterización de una nueva ciudadanía igualitaria que se ofrece en esta ópera.

Cherubino suele ser tratado superficialmente por los analistas y los críticos, como si fuera un motivo jocoso que se va repitiendo a lo largo de la ópera. Y lo cierto es que así fue, más o menos, como lo caracterizó

Beaumarchais en su obra. Su interés adolescente por las mujeres y el sexo constituye, en realidad, la fuente de buena parte de la trama argumental, pues aparece una y otra vez en sitios en los que no debería estar, para mayor consternación de los posesivos personajes masculinos que lo rodean. En muchas producciones, se le retrata como una persona sin sentimientos, meramente dominada por unos deseos físicos muy intensos. Pero prestemos una atención más detenida a lo que dice y hace.

Cherubino es claramente masculino en varios sentidos cruciales. Es alto (Susana tiene que pedirle que se arrodille para que pueda ponerse su sombrero), apuesto (tanto Fígaro como el Conde sienten envidia de su belleza), y sexualmente activo (con su novia adolescente Barbarina). De hecho, es muy probablemente el único varón que tiene relaciones sexuales con alguien durante el marco temporal de la ópera.³⁰ Por otra parte, el hecho de que sus versos los cante una voz femenina nos obliga a prestar atención a cómo difiere esa voz, y los sentimientos que expresa, de todo el resto de voces masculinas en esa ópera. Pues bien, ¿de qué habla Cherubino?

Habla de amor. Es el único hombre en esta ópera que muestra un mínimo interés por esa emoción. Desde luego, la voz entrecortada con la que canta «Non so più» expresa tanto la promiscuidad como la confusión del encaprichamiento adolescente: «Cualquier mujer me hace cambiar de color, cualquier mujer me hace palpar». Aun así, incluso cuando nos informa de su estado de obsesión sexual, habla de amor: «Hablo de amor despierto, hablo de amor soñando, al agua, a la sombra, a los montes, a las flores, hierbas, fuentes, al eco, al aire y a los vientos».³¹ Muestra aquí una concepción romántica y poética de lo que ansía que es totalmente diferente de las ideas de todos los demás personajes masculinos de la ópera, para quienes el sexo es un medio a través del cual afirman su dominio sobre un tipo de propiedad clave en el mundo masculino. El lenguaje musical, entrecortado y, pese a ello, tierno, es también totalmente distinto a los tensos acentos de los varones adultos.³² En realidad, es ese idioma musical, mucho más que el texto inspirado en el de Beaumarchais, el que nos hace apreciar que la sensibilidad de Cherubino es poética y romántica, y no puramente energética.³³

Ya en la alcoba de la Condesa, la diferencia entre Cherubino y otros personajes masculinos resulta más evidente todavía. Profundamente encaprichado de la aristócrata, ha decidido regalarle algo. ¿Qué clase de obsequio? Lo que se le ocurre de la forma más natural es escribirle un poe-

ma, ponerle música y cantarlo él mismo. Cherubino, acompañándose con la guitarra, se convierte así en el único personaje importante de la ópera que canta un solo, es decir, el único cuyo cantar en solitario lo representa a él mismo en el acto de cantar.³⁴ Habiendo crecido en un mundo de sentimiento y musicalidad, es natural que dé a su pasión de ese momento una forma musical.³⁵

El contenido de dicha pasión (en la hermosa aria «Voi che sapete») destaca por su radical diferencia con respecto a las arias de los otros personajes masculinos.³⁶ Cherubino habla simplemente de su sentimiento amoroso y del bello objeto femenino del mismo. No tiene comentario alguno para otros hombres y, de hecho, parece del todo indiferente a cualquier cuestión relacionada con el honor, la vergüenza o la competencia con otros. Además, está impaciente por aprender algo y, en concreto, por aprenderlo de las mujeres: «Vosotras que sabéis qué cosa es amor, mujeres, decidme si yo lo tengo en el corazón». Todos los demás hombres quieren enseñar en vez de aprender, y la que ansían impartir es una lección de cómo vencer en una competición, y quieren enseñarla, además, a otros varones. (Fígaro se imagina a sí mismo como el maestro de baile encargado de la escuela que enseñará al Conde a bailar al son que él le marque; Bartolo está impaciente por mostrar a «toda Sevilla» que es capaz de derrotar a Fígaro; el Conde se desvive por mostrar a Fígaro que la «causa» de este, lejos de estar ya «ganada», está más bien perdida.) Además, Cherubino, a diferencia de todos los demás personajes varones, es sumamente vulnerable y no trata en ningún momento de ocultar dicha vulnerabilidad, que es más emocional que física: «Me hieló, y después siento el alma inflamar, y en un momento me vuelvo a helar». Describe un intenso y vivo deseo que no le deja en paz. Y lo más sorprendente de todo es que ubica eso que trata de conseguir en algún lugar situado fuera de su propio ego: «Busco un bien fuera de mí» (*«re cerco un bene fuori di me»*). Al oír esas palabras, nos damos cuenta de que ningún otro hombre de esa ópera busca un bien situado fuera de sí mismo: todos andan dándole vueltas a cómo vencer en sus respectivas competiciones o a cómo proteger sus egos de la vergüenza. El amor de Cherubino, sin embargo, está imbuido de un intenso asombro maravillado ante la belleza del objeto del mismo: ese asombro impulsa su curiosidad y hace que esta sea espléndida en vez de mecánica.

La música del aria nos diría todo eso sin necesidad de las palabras y, en el fondo, comunica muy bien —mucho más allá de lo que lo hace la letra en sí— la delicadeza, la vulnerabilidad y el buen corazón del muchacha.

cho. No es casualidad que algunas personas que no tenían ni idea de lo que Cherubino dice en esos versos hayan detectado en esa aria (como en el dueto entre Susana y la Condesa) una especie de imagen misma de la integridad emocional.³⁷ Si en algún punto la música de Mozart trasciende claramente el texto de Da Ponte, es en ese momento de la ópera.

¿Cómo llegó Cherubino a ser así como se nos muestra aquí, un joven cuyo carácter promete reciprocidad real en la expresión y la aceptación de la pasión? Fue criado por mujeres y se mantuvo ajeno al mundo de los hombres. De hecho, en un momento previo de la ópera, vemos lo mucho que lo confunde y lo horroriza la perspectiva de tener que prestar algún tipo de servicio militar. En la escena en cuestión, la última del primer acto, en la que Fígaro le explica qué se encontrará cuando lo reclute el ejército («Non più andrai»), el propio Fígaro bromea con él diciéndole que hasta entonces ha vivido en el mundo de los sentimientos, la música, la ternura y la delicadeza de las mujeres, pero que pronto, de la noche a la mañana, tendrá que incorporarse a un mundo de hombres borrachos (que juran por Baco), de cuello erguido (*collo dritto*), gesto severo (*muso franco*), grandes mostachos (*gran mustacchi*) y mucho honor (*molto onor*). En su aria del segundo acto, vemos más claramente lo mucho que tendrá que desaprender el muchacho para entrar en ese mundo masculino: sobre todo, la encantadora y sensual música que tan bien sabe interpretar. «¡Qué bella voz!», le dice la Condesa a Cherubino cuando este termina su aria, llamando la atención, una vez más, sobre el hecho de que su canto representa un cantar real. Fígaro ya le ha dicho a Cherubino para entonces, sin embargo, que en el mundo del honor masculino no tiene cabida la música hermosa. La única tonada que conoce es la del «concierto de trombones, de bombardas, de cañones, que las balas en todos los tonos al oído hacen silbar».³⁸ El aria de Fígaro en sí, con su aburrido y cuadrado ritmo militar, contrasta entonces tristemente con la gracia y la elegancia de la composición de Cherubino.

Al cantar tan bellamente, Cherubino se revela como un buen candidato a la fraternidad, la igualdad y la libertad de tipo femenino. Pero para que pueda ser confirmado definitivamente como alguien *amable*, entiéndase digno de ser amado con motivo, algo más debe sucederle: concretamente, debe vestirse con ropa de mujer. La trama en sí exige ese disfraz, pero Mozart aprovecha ese momento para conectarlo con los sentimientos más profundos del corazón.

Muchos son los que han intuido en la tierna aria «Ven, arrodlíllate»

(«Vinite, inginocchiatevi») de Susana un momento capital en esta ópera. A lo profundo se produce en él cuando, después de dar unos últimos re-
 quies al disfraz de mujer de Cherubino, Susana se lo queda mirando y
 ella: «Si le aman las mujeres, tienen ciertamente buen motivo» («se
 l'amano le femmine, han certo il lor perchè»).³⁹ La música de ese pasaje es
 la más sensual y tierna de toda la obra, pues Susana, al tiempo que
 se al muchacho que se dé la vuelta y mientras le ajusta la postura del
 codo y las manos, le enseña a caminar como una mujer, y se da cuenta
 entonces de lo bien que el disfraz complementa los pícaros ojos y el ele-
 gante porte del joven: «*Che furba guardatura, che vezzo, che figura!*». Lo
 que Mozart viene a insinuar astutamente en ese momento, con un aria tan
 fascinante y, al mismo tiempo, tan juguetona, es que es ahí y entonces, en
 un momento íntimo de ternura, donde quedan decisivamente sembradas
 las semillas del derrocamiento del *ancien régime*.

De entrada, el aria en cuestión hace referencia al acto de arrodillarse.
 Hay muchas genuflexiones en esta ópera y, en todos los demás casos (al-
 menos, hasta los instantes finales de la trama), el ponerse de rodillas es un
 símbolo de la jerarquía feudal: de exaltación del estatus de una de las par-
 tes y de la obediencia de la otra. En el mundo democrático de las mujeres,
 sin embargo, arrodillarse sólo significa eso, arrodillarse. Una se arrodilla
 ante su modista para que le pueda arreglar el sombrero y el cuello, por
 ejemplo. El arrodillarse carece de simbolismo; no es más que un gesto útil.
 La jerarquía no tiene cabida alguna en ello: es irrelevante, no es importan-
 te. La propia música expresa esa idea: en vez de los aporreadores acentos
 de la búsqueda del honor, oímos en esta escena pequeños restallidos de
 violín, a modo de trinos, saltos juguetones o carcajadas reprimidas que no
 sólo revelan la ausencia de jerarquización, sino que también socavan las
 bases del concepto mismo de jerarquía.⁴⁰ Paso a paso, se ha cosido el dis-
 fraz y el aprendiz ha aprendido a caminar como una mujer, hasta que, fi-
 nalmente, Susana contempla, con asombro y admiración, el resultado que
 ha producido. «Admirad [*mirate*] al bribonzuelo, mirad cuán bello es,
 qué pícara mirada [*che furba guardatura*], ¡qué galanura, qué figura! Si le
 aman las mujeres, tienen ciertamente buen motivo». Cherubino es atrac-
 tivo, por lo que parece, precisamente porque, al tiempo que viril y atraído
 por las mujeres, no se siente inclinado a controlarlas ni a usarlas como fi-
 cas de ajedrez de unas particulares partidas con otros hombres. Donde
 en otros hay dominación, en él hay encanto y gracia; en vez de participar
 en tramas para ocultar la vergüenza o negar el insulto, él participa con su

«pícaro mirada» de la pasión de las mujeres por las bromas y los chismorreos.⁴¹

En cierto modo, todo esto está ya en el libreto. Pero bien podrían haberse imaginado contextos musicales para envolver ese texto que habrían insinuado un tono de ironía, escepticismo o amargura (una emoción que no nos costaría atribuirle a alguien como Susana en un momento así) en esas mismas palabras de los personajes. En vez de ello, la música elegida por Mozart expresa tanto tierna sensualidad como, gracias a los movimientos juguetones de las cuerdas, risa, dando a entender así que ambas actitudes casan bien entre sí y forman parte fundamental del mundo de la mujer. Nos lleva a recordar incluso una característica de la obertura cuya significación tal vez pasáramos por alto al oírla: el mismo tipo de risa reprimida que evocaban los violines entonces está presente aquí, lo que sugiere que el juego y su poder subversivo son un tema central en el conjunto de esta ópera.

Esta lectura del aria se ve confirmada poco después por el dueto «Aprite, presto, aprite», que interpretan Susana y Cherubino mientras traman cómo sacarlo a él sano y salvo de su comprometedor escondite. Ambos cantan, a una velocidad de vértigo, en voz baja, como entre murmullos de complicidad que revelan una rara compenetración, y que prefiguran el dueto, más elaborado, que interpretarán Susana y la Condesa en el tercer acto. Cherubino da así muestras de que se ha convertido ya en toda una mujer, por así decirlo: en un compañero de complicidades, en una voz de la fraternidad y la igualdad y, por consiguiente, en una persona libre en su interior de las ataduras del estatus, como si no lo supiéramos ya.

Quando nos fijamos en Cherubino, reparamos de nuevo en qué poco radical es el aparente radicalismo de Fígaro. No se trata sólo de que este tome del *ancien régime* una característica actitud posesiva hacia las mujeres; es algo más global que eso. Sencillamente, Fígaro ve el mundo igual que el Conde: en términos de la necesidad de adquirir y conservar el honor y rehuir la vergüenza. No entiende la reciprocidad y, en el fondo, tampoco comprende el humor. (Su concepto de broma es el desaire malintencionado.)⁴² Si el mundo nuevo tiene ciudadanos así, su compromiso con los principios de la igualdad y la fraternidad será sin duda problemático. Nuevas jerarquías reemplazarán a las antiguas a modo de murallas protectoras del ego masculino. Pero ¿acaso no podría haber en ese mundo que nace ciudadanos y ciudadanas a quienes simplemente les guste reír y cantar?

En sus fascinantes reflexiones sobre la pornografía del siglo XVIII, Lynn Hunt ha argumentado que la idea pornográfica de la intercambiabilidad de los cuerpos está estrechamente ligada a la llamada revolucionaria a la igualdad democrática.⁴³ El jurisconsulto Lior Barshack sostiene, por su parte, que la nueva subjetividad creada por las óperas de Mozart no es más que esa idea hedonista de la libertad sexual.⁴⁴ No cabe duda de que estas eran ideas muy prominentes en un momento como el siglo XVIII, en el que muchas personas (entiéndase hombres) trataban de dar sentido a ese mundo nuevo en el que les había tocado vivir.

Sin embargo, si estoy en lo cierto, Mozart ve el mundo de una manera muy distinta y más radical. La cosificación de los cuerpos como unidades físicas intercambiables es en sí misma, según sugiere la ópera, un aspecto más del *ancien régime*, que inventó (y depende de) la idea de que ciertas clases de personas, entre ellas, y de manera muy destacada, las mujeres, son solamente *oggetti* y, como tales, pueden ser usadas a voluntad por otras en su búsqueda particular de gratificación personal. Considerar los cuerpos humanos como objetos intercambiables supone, en realidad, la apertura de una ingeniosa vía hacia lo que el *ancien régime* había ansiado desde el principio: el control y la invulnerabilidad masculinas. Lo verdaderamente opuesto al *ancien régime* no sería la democratización de los cuerpos como máquinas intercambiables, sino el amor. Como bien comprende Cherubino, eso significa buscar un bien fuera de uno mismo, por mucho que esa idea nos dé miedo. Pero es, de todos modos, una idea que Fígaro tendrá que aprender si quiere convertirse en la clase de ciudadano que Mozart (no Beaumarchais) está exigiendo en su obra... ¡y que finalmente aprende!, según se desprende de su recitativo previo a su aria (a la defensiva aún) del cuarto acto, cuando admite sentir añoranza y dolor. Al exclamar «¡Oh, Susana, Susana, cuánto dolor me cuestas!», él termina viendo también, al igual que Cherubino, un bien externo a sí mismo.

Lo que se sugiere aquí, pues, es que la reciprocidad democrática requiere del amor. ¿Por qué? ¿Por qué no bastaría simplemente con el respeto? Pues porque el respeto es inestable si antes no se reinventa el amor de tal manera que no haga que las personas estén permanentemente obsesionadas por la jerarquía y el estatus. Si nadie la frena, esa obsesión privada amenaza con deteriorar toda cultura pública de igualdad. Pero es que, además, en un sentido más profundo, la cultura pública necesita nutrirse y sustentarse de algo que esté profundamente arraigado en el corazón humano y extraiga de este sus sentimientos más poderosos, incluidos la pa-

sión y el humor. Sin estos, la cultura pública no deja de ser tan superficial como desapasionada e incapaz de motivar a las personas para que realicen el más mínimo sacrificio de su interés particular personal en aras del bien común.

V. CHERUBINO, ROUSSEAU, HERDER

Ahora que disponemos ya de una idea general de lo que Mozart se proponía, podemos precisar un poco más nuestras impresiones comparando las percepciones profundas sobre el concepto de ciudadanía en esa era nueva que se intuyen en *Las bodas de Fígaro* con las de dos de los contemporáneos filosóficos del compositor austriaco: Jean-Jacques Rousseau y Johann Gottfried Herder. Ambos compartían con Mozart la idea de que una cultura política nueva necesitaría sustentarse sobre sentimientos igualmente nuevos, y ambos coincidían con él también en pensar que, entre tales sentimientos, deberían incluirse no sólo sentimientos tranquilos, como el respeto y la amistad cívica, sino también, para sostenerlos e infundirlos, algo más parecido al amor, aunque orientado a la nación y los objetivos morales de esta. Sin embargo, ahí terminan las similitudes.

En el importante apartado final de *Del contrato social*, titulado «De la religión civil», Rousseau deja claro que, para unir a los ciudadanos y hacer posible que las instituciones igualitarias sean estables a lo largo del tiempo, se necesitan lazos intensos de un sentimiento patriótico parecido al del amor.⁴⁵ Al principio de la historia humana, señala él, las personas no tenían «más reyes que los dioses» y necesitaban creer que sus líderes eran, en realidad, divinidades. Tanto el paganismo como el feudalismo se sustentaban sobre una ficción de ese tipo. «Es menester una prolongada alteración de los sentimientos y de las ideas para que pueda uno decidirse a tomar a su semejante por amo, y a preciarse de que así se encontrará uno bien» (220 [155]*). Estos nuevos sentimientos deben tener igual intensidad que la de los sentimientos religiosos a los que reemplazan, pues, de lo contrario, no lograrán sostener el nuevo orden político a lo largo del tiempo.

A primera vista, podría parecer que el cristianismo es esa «religión civil», pues predica la fraternidad de todos los seres humanos (224). Pero,

* Entre corchetes figura la página de la versión castellana utilizada en la presente traducción: *Del contrato social. Discursos*, Madrid, Alianza, 1998. (N. del t.)

El cristianismo evidencia una serie de defectos fatídicos desde el punto de vista del orden político. Para empezar, enseña a las personas a esperar una salvación que no es de este mundo, sino espiritual, en vez de política; de ese modo, «deja a las leyes la sola fuerza que ellas sacan de sí mismas sin añadirles ninguna otra» (224 [160]). En segundo lugar, el cristianismo vuelve los pensamientos de las personas hacia su propio interior, pues se las insta a examinar su propio corazón; su doctrina, pues, produce indiferencia ante los acontecimientos políticos. Y en tercer y último lugar, el cristianismo predica la no violencia e, incluso, el martirio, como que enseña a las personas a ser esclavas. «Su espíritu es demasiado favorable a la tiranía para que esta no lo aproveche siempre» (225 [162]). Los emperadores cristianos, sostenía Rousseau, destruyeron el Imperio romano: «[C]uando la cruz hubo expulsado al águila, todo el valor romano desapareció» (225 [163]).

La religión civil que se precisa para la sociedad que viene debe inculcar «sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel» (226 [163-164]). Tales sentimientos están basados en ciertos dogmas casi religiosos, entre los que se incluye «la santidad del contrato social y de las leyes» (226 [164]). Pero ¿cómo son esos sentimientos? Está claro que suponen un amor intenso por la nación y sus leyes. También implican cierto tipo de fraternidad fundada sobre la unanimidad y la homogeneidad: el Estado puede desterrar a la persona que es ajena a esta «profesión de fe civil» no por su impiedad, sino por ser incompatible, [...] incapaz de amar sinceramente las leyes [y] la justicia» (226 [164]). El amor cívico, pues, es incompatible con la reflexión crítica sobre el orden político y con cualquier conciencia de separación del individuo respecto al grupo. Y la prueba de sinceridad de tal sentimiento es la unanimidad.⁴⁶ Además, algo en lo que los ciudadanos deben mostrarse unánimes es en la disposición a morir por la nación, presumiblemente, al cuestionar críticamente los planes de guerra y siempre que el cuerpo humano de ciudadanos así lo decreta. El sentimiento del amor civil impone, por lo tanto, un fuerte compromiso con la suspensión eventual tanto de la individualidad como del raciocinio. En realidad, bien podríamos afirmar en un sentido más general, que desaparece la dimensión del contacto y la comunicación de persona a persona, pues los sentimientos apropiados a la vinculación comunitaria no se traducen ni descansan en ningún sentimiento orientado a los individuos, ni siquiera los más básicos de interés y respeto por las personas con retas.⁴⁷

¡¡jémonos, pues, en que, pese a la profunda aversión de Rousseau hacia el orden feudal, el autor ginebrino no fue capaz de imaginar mucho más allá de aquel en su propia reflexión sobre las emociones. El amor cívico, como el amor feudal, es obediente y jerárquico. (Aun cuando sea «la voluntad general», y no un individuo, la que es soberana, esta mantiene con el individuo díscolo una relación fuertemente marcada por la jerarquía.) No hay margen en él para la clase de reciprocidad de la que son ejemplo las mujeres de Mozart: una reciprocidad basada en los enredos y las bromas, en un sentido del espacio libre dentro del que las personas pueden vivir y ser ellas mismas. Además, pese al intento de Rousseau, en el libro IV de *Emilio*, de sustituir los sentimientos basados en la desigualdad feudal por el más igualitario sentimiento de la *pitié*, ese experimento estaba muy lejos de materializarse en la religión civil tal como él la concebía, pues esta pretendía contrarrestar la presuntamente excesiva docilidad del cristianismo con las mismas ideas de valor, reafirmación y honor masculinos sobre las que se sostenía el *ancien régime*. Ciertamente que variaba el objeto de la vergüenza, la ira y la afirmación cívicas, pues este pasaba a ser la nación, entendida como encarnación de la voluntad general. Sin embargo, los sentimientos en sí eran más o menos los mismos, pues la nación tendría que pugnar por afianzarse en la jerarquía mundial de naciones. Seguía siendo cierto, pues, en ese nuevo mundo como en el antiguo, «que olvidar las injurias, los ultrajes, es vileza, una total bajeza del estatus».

Mozart, sin embargo, propone una alteración radical del contenido mismo del amor cívico. El amor no debe seguir girando en sentido alguno en torno a las ideas de la jerarquía y el estatus, sino que debe convertirse en aspiracional: como Cherubino, debe «buscar un bien fuera de mí».

Pero, además, si pretendemos que sostenga instituciones verdaderamente igualitarias, este amor aspiracional debe permanecer vulnerable a la crítica y, en último término, al hecho de que cada individuo tiene su propia y extravagante mentalidad que nunca es exactamente igual a la de ninguno más. (De hecho, aunque aquí hablo del «amor cívico», un rasgo de crucial importancia para esta nueva concepción es la existencia de una familia de tipos de amor que desempeñan funciones, entrelazadas entre sí, que comparten algunas características pero difieren en otros aspectos, como las propias personas conectadas por esas formas de amor.) Lejos de la homogeneidad rousseauiana, lo que buscaría ese nuevo régimen mozartiano sería la heterogeneidad de la vida real, dándole espacio para que se despliegue y deleitándose en su carácter dispar y en sus rarezas. La afir-

El mundo de las mujeres a urdir bromas y juegos, todas esas subversiones de la tradición y la obediencia, son el síntoma de algo que terminaría resultando crucial para la Ilustración, tanto en su versión kantiana como en la de Mill: la idea de que la mente del individuo contiene un espacio libre intacto, lo que resulta en una curiosa disparidad que es erótica y preciosa a la vez. Lo que el mundo de las mujeres sabe muy bien es que la «pícaro mirada» es precisamente lo que hace que Cherubino sea digno de ser amado (y que, por tanto, si las mujeres lo aman, tengan «ciertamente un buen motivo» para ello). Saben también que el carácter aspiracional del amor del muchacho está íntimamente ligado a su capacidad para la subversión. El amor cívico, pues, sigue también una dirección descendente: sólo puede «aspirar» saludablemente a algo si es capaz al mismo tiempo de burlarse de sí mismo, si sabe advertir la heterogeneidad y el desorden cotidianos de las personas reales.

¿Cómo nos imaginamos que se expresa ese amor cívico? Asociamos el amor postulado por Rousseau a las ceremonias públicas solemnes, a los himnos nacionales, al son de tambores llamando a las armas. El amor insinuado por Mozart, sin embargo, se expresa a través de múltiples tipos diferentes de interpretación o representación artística y musical, pero, sobre todo, y de manera fundamental, a través de la comedia, incluida aquella que se burla de los llamamientos a las armas (como en el caso de «Non più andrai») y destaca algunas de las realidades desagradables de lo que, en algunos ámbitos, se nos quiere hacer pasar por gloria bélica: «En vez del fandango, una marcha por el fango».

En este terreno, Mozart tuvo un aliado en su mismo siglo, el XVIII.⁴⁸ me refiero a Johann Gottfried Herder, en cuyas *Briefe zur Beförderung der Humanität* («Cartas para el progreso de la humanidad»), publicadas entre 1793 y 1797, elaboró una concepción sorprendentemente similar del patriotismo reformado que habría que inculcar a las personas para que el mundo pudiera ser un mundo en paz. Herder comenzaba su argumentación diciendo que si el patriotismo es una actitud dirigida hacia una entidad llamada «patria» (de *pater*, «padre»), tendríamos que empezar por determinar qué es lo que nos resulta verdaderamente valioso de la relación paterno-filial.⁴⁹ Si nos hacemos seriamente esa pregunta, sostenía él, veremos que lo que queremos es que ese amor de un hijo por un padre contenga, entre otras cosas, una aspiración a un mérito genuino, pero también un amor por la paz, pues todos recordamos con la mayor añoranza y cariño los paños de nuestra infancia. Además, si algo nos

encantó de aquella época infantil, fueron los «juegos de juventud»: por lo tanto, el nuevo patriotismo debería ser lúdico al mismo tiempo. Pero, por encima de todo, jamás debería relacionarse con la sed de sangre y venganza: «Patrias contra patrias en un combate de sangre [*Blutkampf*] es la peor barbarie concebible en el lenguaje humano».

En otra epístola posterior de esa misma serie, Herder retomaba esta cuestión y dejaba claro que, según su concepción, el espíritu animador de ese nuevo patriotismo es más femenino que paternal y exige de los varones una profunda transformación de su género. Aludía el filósofo alemán en ese sentido a lo que había aprendido sobre las costumbres de los nativos americanos iroqueses, que, según explicaba, asignaban a una de las tribus potencialmente en conflicto el papel de «la mujer» y obligaban a todas las demás a escuchar lo que «ella» tuviera que decir.⁵⁰

Entonces, si en algún momento los *hombres* a su alrededor están enfrentados entre sí y la guerra amenaza con volverse seria, la *mujer* tiene el poder de dirigirse a ellos y decirles: «Oíd, hombres, ¿qué hacéis que tan violentamente os fustigáis unos a otros de este modo? Recordad que vuestras esposas e hijos terminarán muriendo si no os detenéis. ¿Es que acaso queréis ser los responsables de vuestra propia aniquilación de la faz de la Tierra?». Y los *hombres* deben entonces hacer caso a la *mujer* y obedecerla. (401)

Vistiendo a (los miembros de) la nación elegida con faldas y joyas de mujer, expresaban la idea de que, «desde este momento, todos deberían abstenerse de volver a usar armas» (401). Herder señalaba entonces que los miembros de la nación iroquesa se dirigían unos a otros como «hermanas gemelas» y como «compañeras femeninas de juegos».⁵¹

Pero, volviendo al caso de Europa, Herder apuntaba que, en épocas pasadas, la jerarquía feudal había ejercido, por así decirlo, el papel de esa «mujer», al hacer que la gente mantuviera la paz. Pero desde el momento en que rechazamos el feudalismo, en la práctica, todos nosotros nos pusimos las ropas de mujer y eso conlleva la inculcación en todos los ciudadanos de unas «inclinaciones de paz». La «gran *mujer de la paz*» de Herder (como él llamó a la combinación de «justicia universal, humanitarismo [y] razón activa») trataría de producir siete «inclinaciones» (emocionales) en los ciudadanos del futuro. La primera sería el «horror a la guerra»: los ciudadanos deberían aprender que toda guerra que vaya más allá de la auto-defensa es tan descabellada como innoble y causa un interminable dolor

práctico y una profunda degeneración moral. En segundo lugar, aprenderían a «rebajar el respeto que les merece la gloria heroica». Deberían «mirarse en extinguir la falsa chispa que aún encienden figuras como las de Mario, Sila, Atila, Gengis Kan o Tamerlán», y seguir haciéndolo hasta que los ciudadanos no sintieran mayor sobrecogimiento ante esos «héroes» míticos que el que sienten ante el más vulgar matón. Herder no indicó cómo debería procederse a esa «extinción», pero no hay duda de que la comedia es una técnica muy útil en ese sentido. En tercer lugar, la mujer de la paz inculcaría el «horror a los falsos intereses de Estado». No bastaría con desenmascarar los supuestos actos heroicos de signo belicista: también deberíamos predicar la desobediencia y la ausencia de todo respeto ante aquella forma de autoridad política que gusta de incitar a la guerra para promover sus propios intereses de poder. Pero para fomentar esa actitud, deberíamos divulgar una ciudadanía crítica activa: «La votación universal de viva voz debe imponerse al supuesto valor del mero *rango de Estado* o de sus *emblemas*, e incluso a las más seductoras trampas de la vanidad o a ciertos prejuicios adquiridos desde muy temprana edad» (406). Donde luego, este espíritu crítico debería enseñarse en conjunción con la admiración y la aspiración a lo que está realmente bien.

En cuarto lugar, la paz enseñaría patriotismo, pero un amor patriótico «depurado» de «escoria» y, en especial, de la necesidad de definir las más estimables cualidades de la nación propia desde un marco de competencia e incluso de enfrentamiento bélico con otras naciones. «Toda nación debe aprender a sentir que es realmente grande, hermosa, noble, rica, bien ordenada, activa y feliz, no a ojos de otras, no por la voz de la posteridad, sino sólo en sí misma, exclusivamente» (406). La quinta de las inclinaciones inculcadas, muy estrechamente relacionada con las otras, sería la de los «sentimientos de justicia hacia otras naciones». La sexta sería una predisposición a la aplicación de principios de equidad en las relaciones comerciales, que se traduciría en una prohibición de los monopolios marítimos y en una clara determinación a asegurarse de que las naciones más pobres no se vieran sacrificadas en aras de los codiciosos intereses de las más ricas. Por último, los ciudadanos aprenderían a disfrutar del placer de la actividad útil: «La *planta de maíz* que la *mujer india* lleva en la mano es en sí misma un arma contra la espada». Todos estos, según concluía Herder, son los principios «de la gran diosa de paz Razón, a cuyo lenguaje nadie le puede escapar en último término» (408).

La armonía entre Herder y Mozart es evidente. Ambos veían la necesi-

sidad de feminizar esa cultura de la búsqueda masculina de superioridad sobre los competidores para que el amor cívico produjera verdadera felicidad. Podría decirse que la Condesa es un trasunto de esa gran dama de paz, Razón, a la que se refiere Herder: una mujer cuya «docilidad» y cuya negativa a centrarse en el orgullo afrentado muestran una senda por la que «todos» podemos transitar felices. Cherubino, alumno aventajado suyo, ha aprendido de ella la aversión a la guerra y a los falsos intereses de Estado, así como el amor a la subversión pícaro de las innumerables formas mediante las que los hombres intentan convertir el mundo en un mundo de guerra. Herder puso más énfasis en el aspecto negativo que Mozart: las sociedades decentes deberían inculcar no sólo el amor apropiado para tales fines, sino también el miedo, cuando no el horror, igualmente apropiado. E hizo bien en recalcar que la razón crítica tiene un papel crucial en ese nuevo enfoque. En ese sentido, vino a hacerse eco del llamamiento de Kant a enfocar la cuestión de la paz mundial desde una perspectiva fundada en el valor ilustrado de una cultura pública crítica. Pero, en esencia, él y Mozart seguían una misma línea. Ambos instaban a que los hombres adultos terminasen por ponerse esas faldas largas y por pensar de forma razonable en la vida cotidiana, en vez de hacerlo desde una perspectiva inspirada únicamente por una sed insaciable de honor causante de horribles estragos. Lo que vemos al final de *Fígaro* es algo que horrorizaría a Rousseau: un mundo de locura, insensatez, bromas, individualidad idiosincrásica... e, inseparablemente de todo ello, un mundo pacífico. Ese nuevo temperamento tal vez no sea suficiente para la paz, pues esta puede estar siempre sometida a la amenaza de los peligros externos. Lo que sí parece, en cualquier caso, es una condición necesaria para la misma.

VI. ¿TRASCENDER LO COTIDIANO?

¿Qué sucede, entonces, en la escena final de *Fígaro*? Pues que, temporalmente, al menos, el mundo masculino se rinde ante el femenino y le pide perdón. Y luego se produce una pausa. Como bien dice Steinberg, «de Mozart a Mahler, el silencio, la pausa musical, ese momento en el que la música deja de sonar, es el indicador de una voz musical en primera persona que hace balance de sí misma. La música se detiene un instante a pensar».⁵² ¿En qué podría estar pensando la Condesa, durante ese silencio, antes de decir que sí?

Si tiene un mínimo de sensatez, y sabemos que de eso no le falta, esta-
 nsando algo así como: «¿Qué demonios significará realmente esta
 nes de amor? ¿De verdad se ha convertido este hombre —que tan
 s e ha portado durante años— en una persona nueva sólo porque
 tra broma funcionó y lo ha dejado públicamente en evidencia?». Y
 lo, como mujer sensata que es, se responde a sí misma que «segura-
 mente no», sin duda seguirá pensando y preguntándose: «Pero, entonces,
 lo cepto como es, con su arrogancia, con su obsesión por el estatus y con
 las infidelidades a las que le impulsa ese estado permanente de ansiedad?
 ¿Acepto a vivir conformándome simplemente con la esperanza o la pro-
 mesa, materializada sólo ocasionalmente, de un amor recíproco, renun-
 ciando a que la estabilidad de este quede asegurada?».

Cuando, al final, tras esa pausa, ella responde «más dócil soy yo y digo
 que sí», respuesta que entona con una frase musical de tendencia descen-
 gente, ella está diciendo que sí a la imperfección en las vidas de todos
 ellos y está aceptando que el amor entre esos hombres y esas mujeres,
 aunque con frecuencia real, siempre será irregular y distará mucho de ser
 perfecto; que las personas jamás obtendrán íntegramente aquello que anhe-
 ran; que aun en el caso de que los hombres fuesen capaces de aprender de
 las mujeres —y Steinberg ha mostrado brillantemente cómo aprende Fí-
 garo de Susana un idioma musical dotado de una nueva ternura—,⁵³ ape-
 nar tendríamos razón alguna para esperar que tales logros fuesen esta-
 bles, dadas las presiones que la cultura y la crianza ejercen sobre el
 desarrollo de los seres humanos. En realidad, parece mucho más proba-
 ble que Cherubino termine siendo corrompido por el mundo masculino
 que lo rodea que no que los demás hombres renuncien a sus ansias de
 honor y estatus y aprendan a cantar como él. Incluso en la mejor cultura,
 la presión a la vergüenza y el deseo narcisista de control son deseos hu-
 manos muy profundos; no es probable que desaparezcan sin más y dejen
 tras sí un mundo en el que todos los amantes consigan todo lo que
 quieren. (Además, ¿no sería la imagen de un mundo así una fantasía nar-
 cisista en sí misma que podría muy bien inhibir la percepción genuina de
 la igualdad de otro individuo?)

Así que, cuando ella dice «sí», está asintiendo al amor, a la confianza,
 incluso en un mundo de inconstancia e imperfección: la suya es una afir-
 mación que requiere de mayor coraje que ninguna de las hazañas en el
 campo de batalla mencionadas por Fígaro en «Non più andrai».

A lo que asiente con esta respuesta es también a aquello a lo que asien-

te el grupo coral de personajes allí congregados. El nuevo mundo público es un mundo de felicidad *en ese sentido*. Lo que eso parece significar es que todos los presentes dan su asentimiento a un mundo que busca la reciprocidad, el respeto y la sintonía, y que aspira a ellos sin hacerse falsas ilusiones de perfección: un mundo en el que las personas se comprometan con la libertad, la fraternidad y la igualdad entendiendo al mismo tiempo que tan trascendentes ideales tendrán que alcanzarse, no huyendo del mundo real hacia un prístino mundo ideal, sino más bien apuntando a ellos en este mundo nuestro, a través de episodios de amor y locura. El nuevo régimen fracasará si exige perfección. Sólo triunfará en la medida en que tome como base una concepción realista de los hombres y las mujeres y de lo que unos y otras son capaces de hacer y conseguir. Pero para sostener esa esperanza de fraternidad sin idealismos ingenuos (que no harían más que llevarnos, llegado el momento, a la desilusión y el cinismo), se necesita una confianza especial desprovista de cinismo en la posibilidad del amor (por ocasional y temporal que este sea) y, más que ninguna otra cosa, quizá, tomarse el mundo tal como es con sentido del humor.⁵⁴

Estas ideas de confianza, aceptación y reconciliación no aparecen en el texto, sino solamente en la música.⁵⁵ Por la sensación extendida entre los intérpretes de esta ópera desde hace tiempo, la sensibilidad de Mozart es, como poco, más determinada que la de su libretista y, posiblemente, entre en conflicto con esta en ciertos momentos del libreto, en los que Da Ponte parece inclinarse por un cierto cinismo distante.⁵⁶ Pero la música de Mozart no se sitúa en una especie de paraíso inalcanzable, sino que está presente en nuestro mundo y en los cuerpos de quienes la cantan. Da nueva forma al mundo dando nueva forma a su aliento mismo.

En el libro *The Musical Representation: Meaning, Ontology, and Emotion*, Charles O. Nussbaum nos ofrece la mejor imagen de la que disponemos hasta la fecha en filosofía de la experiencia de escuchar música, de la naturaleza del espacio virtual creado por esa escucha y de las representaciones mentales que evoca. Al final del libro, el autor añade un capítulo que contiene varios postulados que no se deducen necesariamente del argumento general del libro. En esas páginas, C. O. Nussbaum sostiene que el gran interés que despierta en nosotros la música (occidental, tonal) procede del horror que sentimos hacia lo meramente contingente, de nuestro deseo de vivir una experiencia de trascendencia y unidad afín a la experiencia religiosa. Ese capítulo contiene material fascinante sobre un buen número de filósofos, como Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche y Sartre

todos ellos proporcionan argumentos en línea con los de Nussbaum en varios sentidos. El mencionado capítulo incluye también material sobre la experiencia mística con el que el autor convence al lector de que el paralelismo entre religión y música que Nussbaum investiga es real y muy esclarecedor para entender, al menos, ciertas creaciones musicales.

Aun así, ¿por qué deberíamos suponer que la música aporta un tipo particular de bien para la vida humana y no muchos tipos diferentes? C. O. Nussbaum se expresa con demasiada sutileza como para afirmar algo así abiertamente,⁵⁷ pero, con el énfasis que pone en esta función en concreto de la música, sí insinúa al menos la primacía y la importancia central de ese tipo de bien. En cualquier caso, cabría destacar que, al igual que la filosofía, y sin solución de continuidad con esta, la música parece asumir diferentes posiciones argumentativas y ver el mundo desde puntos de vista diferentes y contrastantes, por lo que cuando Steinberg habla metafóricamente de «escuchar a la razón» parece estar describiendo mejor la experiencia musical que cuando C. O. Nussbaum expone su idea de un único tipo de experiencia. (De hecho, también la religión contiene múltiples tipos de experiencia, entre los que se incluye la impresión mística de trascendencia, pero también la pasión por la justicia terrenal y la aceptación de la imperfección de nuestras aspiraciones mundanas.)⁵⁸

Yo he propuesto aquí una lectura de la ópera de Mozart según la cual esta presenta un tipo diferente de felicidad: una felicidad que es cómica, irregular, incierta, recelosa de los llamamientos grandilocuentes a la trascendencia. De hecho, la música misma ríe como para sus adentros ante cualquier pretensión de esa clase (como en esas carcajadas reprimidas que se adivinan en la obertura y en «*Venite, inginocchiatevi*»).⁵⁹ C. O. Nussbaum podría muy bien responder por su parte que la ópera, esa forma de arte impura e híbrida que necesita de cuerpos reales y de visiones igualmente reales para su representación, no es el medio musical al que se refiere su argumento (basado en la naturaleza incorpórea e invisible de la música). Incluso la voz humana parecería una anomalía dentro de esa concepción del arte musical, carente de una existencia espaciotemporal acotada, que maneja Nussbaum. Todos los instrumentos musicales hacen referencia en cierto modo al cuerpo humano, pero la voz, caso único entre todos esos instrumentos, es una parte del cuerpo y siempre expresa la flaqueza física y, a un tiempo, la potencialidad de ese cuerpo.⁶⁰

Del mismo modo que hay un amor que busca la trascendencia y otro que rechaza esa aspiración por considerarla inmadura y la antesala de la

desilusión, también existe, creo yo, música de ambos tipos. No es casualidad que Beethoven figure en la portada del libro de C. O. Nussbaum⁶¹ y que de ese compositor procedan buena parte de los ejemplos musicales empleados por el autor. Pero el anhelo de trascendencia que indudablemente encarna la versión de la Ilustración representada por Beethoven guarda una relación muy estrecha con el cinismo: al darnos cuenta de que la armonía política ideal encarnada en la Novena Sinfonía o en el *Fidelio* no existe en realidad, es probable que nos sintamos decepcionados con el mundo real.⁶²

Pero si nos atenemos a la versión mozartiana de los ideales políticos ilustrados, seguiremos viendo que el mundo tal como es tiene aún mucho que mejorar, pero no por eso dejaremos de aspirar a conseguir que esas mejoras se hagan realidad, consiguiendo así que el mundo de la voz masculina se parezca un poco más al de la voz femenina y al compromiso con la fraternidad, la igualdad y la libertad que caracteriza a este último. No dejaremos de intentar educar a los hombres jóvenes para que amen la música y no el estruendoso concierto de las bombas y los cañones. Pero, al mismo tiempo, aceptaremos a las personas reales (¡también a los hombres!) tal como son y no dejaremos de quererlas simplemente porque sean caóticas (como sin duda lo somos todos nosotros).⁶³ Ese, vendría a sugerir la pausa musical antes referida, es un rumbo más esperanzador, si no el único posible, para la construcción de una concepción más viable del amor político democrático.

Capítulo 3

RELIGIONES DE LA HUMANIDAD (I): AUGUSTE COMTE, J. S. MILL

Yo he dicho que el alma no vale más que el cuerpo,
y he dicho que el cuerpo no vale más que el alma [...].
Y aquel que camina una sola legua sin *simpatía* camina amortajado
hacia su propio funeral. [...]
Y digo a todos los hombres y mujeres: Serenad y componed vuestra
alma ante un millón de universos.

WALT WHITMAN, *Canto de mí mismo*

1. HACIA UNA RELIGIÓN CIVIL LIBERAL: MÁS ALLÁ DE ROUSSEAU Y HERDER

Tras la Revolución francesa, cuando por toda Europa empezaban a surgir nuevas repúblicas autogobernadas (muchas de las cuales recaían poco después en la autocracia), la búsqueda de nuevas formas de fraternidad se convirtió en poco menos que una obsesión. Durante el *ancien régime*, las emociones de los ciudadanos se habían conducido por la consabida senda que *Fígaro* tan brillantemente retrata: honor para algunos, vergüenza para otros, reciprocidad genuina para nadie. Era evidente que esta vieja cultura de las emociones no servía para sostener el autogobierno republicano, pero ¿qué podría sustituirla?

El siglo XVIII había legado a los europeos del recién iniciado XIX dos modelos distintos y, en algunos aspectos, radicalmente opuestos, para esa nueva cultura de la emoción cívica: el de Rousseau y el de Herder. Ambos pensadores compartían el proyecto de crear una «religión civil» que mantuviera unida a la nación, la dotara de estabilidad y sirviera de motivación para los proyectos ambiciosos que sus ciudadanos se propusieran. Ambos entendían que la competencia, el egoísmo y el apego a la jerarquía constituían obstáculos de primer orden para el éxito del autogobierno republicano. Pero, a partir de ahí, sus respectivas concepciones divergían. Con-

vencido de que la homogeneidad de los sentimientos es esencial para la estabilidad y el orden cívicos, Rousseau consideraba obligatoria su «religión civil» y proponía castigar a quienes disintieran o no participaran de ella.¹ Lógicamente, esa solución suya fue rechazada por Kant y por otros liberales más ponderados (aun cuando el filósofo Johann Gottlieb Fichte avanzó más lejos aún en la dirección de Rousseau y llegó a proponer que se apartara a los niños de sus familias a muy temprana edad y que se les inculcaran valores cívicos en una especie de internados públicos).² Herder, sin embargo, puso el acento (como Mozart) en la importancia de esas cualidades que tanto asustaban a Rousseau y recurrió a una imagen política femenina para expresar la idea de que el nuevo régimen debía distanciarse radicalmente de la anterior cultura de masculinidad dominante. La nueva cultura no sería impuesta mediante la coacción, ya que enfatizaría el aspecto lúdico, el humor y la heterogeneidad, y trataría de preservar cuidadosamente el espacio necesario tanto para el disenso como para experimentos de humanidad diferentes. Ahora bien, Herder dice muy poco acerca de cómo implementarla, salvo por alguna referencia al hecho de que las nuevas actitudes tendrían que ser alentadas por la retórica pública y las actitudes de los dirigentes.³

El pensamiento político del siglo XIX se obsesionó pronto con la cuestión de la emotividad cívica. Con el paso del tiempo, se llegó a la conclusión de que la nueva «religión civil» tenía no uno, sino dos adversarios. La cultura de las emociones basadas en el honor, típica del *ancien régime*, era uno de ellos, pero la nueva cultura capitalista de la codicia y el egoísmo se había erigido en otro muy importante. A la vista del auge de la avaricia egoísta y de la aparente debilidad de toda posible conciencia de un bien común, pensadores de muchos tipos trataron de imaginar una «religión civil» que extendiera la *simpatía* y la compasión más allá del grupo local y que generara un apoyo cohesivo a aquellos ideales políticos que favorecieran la redistribución y el combate contra la pobreza. Estas propuestas tuvieron cada vez más al egoísmo y el narcisismo en su punto de mira, como obstáculos principales a abatir. El revolucionario, filósofo y patriota italiano Giuseppe Mazzini (1805-1872) sostuvo que la meta de la nueva cultura de las emociones debía ser el apoyo a la igualdad de dignidad, de libertad política y civil, y de derechos democráticos, de todos los seres humanos:

No podemos desear que los hijos de Dios sean iguales ante Él y desiguales ante los hombres. No podemos desear que nuestro espíritu inmortal abjure en la tierra del don de la libertad, que es la fuente del bien y el mal en nuestros actos, y cuyo ejercicio hace de un hombre un virtuoso o un criminal a ojos de Dios. No podemos desear que la ceja que alzamos al cielo se postre por el polvo ante un ser creado; ni que el alma que aspira a ese mismo cielo se pudra en la ignorancia de sus derechos, su poder y su noble origen. No podemos admitir que, en vez de amarnos unos a otros como hermanos, los hombres caigamos en la división, la hostilidad, el egoísmo y la envidia entre ciudades, entre naciones.⁴

Pero ¿cómo podría diseñarse ese nuevo sentimiento fraternal? El problema de instituir la democracia en Europa, según argumentaba Mazzini, no era, en su raíz misma, un problema legal, sino de corazones y mentalidades. Para producir los sentimientos necesarios, sería precisa una reforma educativa. (Esta reforma resultaría más eficaz aún —añadía él, refiriéndose probablemente a las propuestas de Comte— si pudiéramos crear una «asociación filosófica —y diría incluso que religiosa— paneuropea» que se encargara de la dirección de la educación en todos los países.)⁵ El sentimiento fraternal debería organizarse inicialmente a nivel nacional, porque el sentimiento cosmopolita de la *simpatía* directa (sin otros objetos intermedios previos) por todos los seres humanos —«la hermandad de todos, el amor por todos»—⁶ es un objetivo poco realista en un mundo en el que las personas están demasiado inmersas en proyectos egoístas y en lealtades locales. La nación —la nación democrática comprometida con el principio de igualdad de dignidad humana— es una intermediaria necesaria entre el ego individual y el conjunto de la humanidad, pues ya sabemos que la nación puede ser objeto de intensas emociones que tienen una gran eficacia motivadora. Si construimos el patriotismo correcto, pues, los interesados en el amor universal podrían aspirar a producir a partir de aquel las bases de una fraternidad verdaderamente internacional. Mazzini comparaba así el patriotismo con una escalera por la que podemos subir hacia el ideal cosmopolita y también con un punto de apoyo (un «fulcro») en el que apalancar el sentimiento universal. La igualdad plena de derechos de las personas en todos los países debe ser el objeto último de nuestra aspiración, pero promoveremos mejor ese fin —y en este punto, Mazzini estaba de acuerdo con Kant— si nos centramos en la formación de una organización internacional de pueblos libres e iguales, organizados democráticamente entre todos ellos, inspirados por el patriotismo

y guiados por la máxima del «progreso de cada uno en beneficio de todos».⁷ El sentimiento nacional, por lo tanto, no sería solamente un instrumento de transición hacia la fraternidad universal, sino también un principio permanente de la organización de esta.

Esas ideas tuvieron una enorme influencia a medida que fueron surgiendo nuevos movimientos nacionales y democráticos por todo el mundo. Existía una coincidencia bastante generalizada en considerar que Mazzini tenía razón: las personas son prisioneras del egoísmo; la labor de construcción de democracias estables y mínimamente dignas pasa necesariamente, pues, por combatir el narcisismo de sus ciudadanos y por extender su *simpatía* más allá de su círculo de allegados más inmediatos. También gozaba de amplio consenso la idea de que esa nueva cultura de las emociones públicas debía sustentar la democracia y, al mismo tiempo, ayudar a las aspiraciones de las naciones democráticas a la justicia y la paz globales. De todas esas propuestas, las más influyentes —con diferencia— fueron las de Auguste Comte (1798-1857). Filósofo y científico social de gran renombre (de hecho, bien podríamos llamarlo el fundador del propio concepto de ciencia social), Comte tuvo una influencia mundial que hoy cuesta mucho reconocer por el olvido general en el que han caído sus ideas. Puede que sólo Marx alcanzara posteriormente una influencia más amplia y profunda. Intelectuales de muchas naciones, convencidos de que el progreso humano requería de algún tipo de «religión civil» humanista que contrarrestara el poder del egoísmo y la codicia atendieron a su llamamiento a crear un nuevo «poder espiritual», una «religión de la humanidad» capaz de guiar a las naciones hacia el progreso sobre la base de emociones como la *simpatía* y el amor.

Aunque ya casi nadie estudia a Comte en los programas y los planes de estudio de filosofía actuales, fue considerado en vida uno de los más destacados pensadores de su siglo. Venerado como filósofo por John Stuart Mill, quien lo situaba a un nivel parejo al de Descartes o Leibniz,⁸ gozó de un inmenso prestigio intelectual y una gran influencia práctica en todo el mundo. En Gran Bretaña, el positivismo comteano contaba con simpatizantes de la talla de J. S. Mill y George Eliot. En Brasil, el incipiente movimiento republicano adoptó el lema de Comte, «Orden y progreso», como el de la nación, y el símbolo comteano de una mujer sosteniendo a un niño en brazos como su bandera. En la India, las ideas de Comte influyeron hasta tal extremo —sobre todo, en Bengala— que, según escribió la historiadora de la literatura Jasodhara Bagchi, quedaron «asimiladas en

la subjetividad de clase y el sentido común de la elite». ⁹ Dado que era conocida de todos la hostilidad de Comte y sus seguidores europeos hacia la «dominación colonial, adoptar su programa parecía un gesto más subversivo que de sumisión, aunque el filósofo francés creía en la supremacía de la «raza blanca» y reservaba un papel de liderazgo a las naciones de Europa en sus planes para una cultura positivista mundial, con Francia situada a la cabeza de todas. ¹⁰ La biblioteca de Tagore contenía las obras principales de Comte y no dejó de inspirarse en ellas a lo largo de su trayectoria, especialmente en la novela *La casa y el mundo* (1915) y en una obra filosófica bastante posterior, *La religión del hombre* (1930), aunque desde una visión profundamente crítica de las mismas, como veremos más adelante.

Abordar las tesis de Comte será un ejercicio valioso para nuestro proyecto, porque él respondió con propuestas detalladas a esa necesidad de la que he hablado un poco más arriba: la de una cultura pública basada en el amor y la *simpatía* extendida, capaz de sostener las metas de una sociedad justa y de garantizar la estabilidad de los compromisos de esta con unos principios. Comte también siguió y desarrolló la prometedora sugerencia de *Fígaro* proponiendo una reforma de la política de género que situaba el espíritu «femenino» en el corazón de la sociedad. Al mismo tiempo, atribuyó un gran valor a la imaginación y a las artes como ingredientes clave en el progreso de la humanidad. Los argumentos de Comte a favor de esas estrategias complementan, hasta cierto punto, los de Mozart y Herder, y podrían aportar, por tanto, un mayor esclarecimiento a nuestra propia búsqueda de ideas similares.

En la empresa de Comte, sin embargo, no escasean las trampas, los prejuicios o, incluso, los absurdos más descabellados, por lo que debemos enfocarla con espíritu crítico. Por fortuna, dos de los más distinguidos entusiastas del autor francés, Mill y Tagore, así la abordaron, y sus reacciones nos ayudarán a imaginar cómo podríamos retener las ideas más agudas y cabales de Comte, desechando al mismo tiempo sus aspectos menos apetecibles.

II. LA RELIGIÓN DE LA HUMANIDAD DE COMTE

Podría decirse que Comte vino a ser en su momento el nuevo Epicuro de la filosofía europea. Él también aseguró —como el antiguo pensador griego en su momento— haber demostrado que el universo no está guí-

do por los dioses; la correcta percepción de las leyes de la naturaleza, decía él, catapultaría a la humanidad más allá de la era de dependencia de la religión en la que había vivido hasta entonces. El positivismo (la idea de que la naturaleza es perfectamente explicable mediante leyes seculares fundadas sobre la experiencia perceptiva) venía a ser, pues, un sustituto con raíces filosóficas de la religión. Del enfoque positivista se deducía un modo nuevo de aproximarse, no sólo a la naturaleza, sino también a la vida social. Ya no necesitábamos explicar nuestras relaciones mutuas mediante el lenguaje religioso de la piedad y el pecado, sino que podíamos conocer las leyes de la interacción social humana a través de la investigación basada en las pruebas y la experiencia. Comte fue el fundador de la ciencia social empírica, lo que quizá sería su contribución más duradera a la historia del pensamiento.¹¹

Eso no significa, sin embargo, que Comte fuese un reduccionista material que pretendía acabar con el lenguaje de las normas éticas reemplazándolo por un lenguaje de las interacciones físicas. Tampoco utilizó el tono de displicencia con la argumentación ética normativa por el que se caracterizó el muy posterior «positivismo lógico» del siglo xx. Él creía al parecer (y, de nuevo, al igual que Epicuro) que una cosa era comprender cómo funciona la sociedad y otra muy distinta razonar sobre cómo debería cambiar esta y sobre qué modificaciones en concreto producirían un verdadero bienestar humano. Sí argumentó que la moral puede ser científica únicamente si está fundada sobre una correcta percepción de cómo funcionan las cosas en el mundo, y sí creía que la conducta humana, incluido el funcionamiento de la *simpatía* y el amor, puede entenderse y traducirse en enunciados con forma de ley. Pero su preferencia por la *simpatía* extendida en vez de la estrecha, como todos los demás aspectos de la teoría comteana del progreso social, descansa sobre un argumento normativo: se supone que debemos reconocer que una *simpatía* más amplia es más avanzada y más madura que la *simpatía* limitada, con nuestros familiares y otros seres más allegados, por ejemplo, que mueve a la mayoría de las personas. Una de las formas que halló de exponer esa idea fue mediante un análisis psicológico evolutivo: si somos conscientes de que nuestras *simpatías* se extienden a medida que maduramos como personas, de las muy estrechas que sentimos en nuestra infancia, a otras que abarcan un grupo más amplio de parientes hasta que terminan por incluir también a amigos, cónyuge y otras personas a quienes seleccionamos en «relaciones de naturaleza totalmente voluntaria» [105], podemos conectar perfecta-

moneda la extensión de la *sympatía* con la madurez. Aunque el amor familiar y, especialmente, el conyugal desempeñan un papel capital para Comte como cimientos del desarrollo individual, la trayectoria de la madurez humana es clara: la *sympatía* se expande progresiva e incesantemente hacia el exterior hasta que la unidad de toda la especie, pasada, futura y presente, se convierte en su objeto. Comte sugería que, en la negativa de algunos a admitir que somos miembros de una especie universal, cabía adivinar una reacción simplemente infantil, cuando no casi bestial, y que esa característica nuestra resulta fundamental en el plano moral. Comte creía que todos aprendemos bien que los argumentos morales egoístamente interesados son malos argumentos: en cuanto nos enfrentamos directamente con la cuestión de cómo distribuir los bienes sociales, opinaba él, nos resulta inevitable concluir que es preferible un sistema más equitativo, por lo que es lógico que nos dediquemos a cultivar los factores capaces de generar y mantener un sistema así.

Los argumentos de Comte en ese aspecto son bastante pobres, pero él logró apoyarse, sin duda, en la aceptación generalizada de que gozaban las profundas reflexiones de Kant, para quien la condición necesaria para la adecuación moral de un principio era que este fuese universalmente aplicable a todos los agentes humanos. (Y Kant mismo destacó que sus propios argumentos se basaban en una sana concepción de lo moral ampliamente compartida por las personas en general.) Comte argumentaba reiteradamente al estilo de Kant señalando que la única forma de que un individuo se abstraiga de una conclusión particular sobre sus obligaciones es convirtiéndose a sí mismo en un caso especial; el filósofo francés creía que, poniendo esto en evidencia, las personas serían suficientemente autocriticas como para que se negaran a semejante clase de automaniobras egoístas interesadas.

A diferencia de Kant, sin embargo,¹² Comte entendía que la mejor forma de fomentar el debido respeto y consideración por la humanidad en general era centrándose en las emociones, formando a las personas para que extendieran su *sympatía* hacia fuera. Para que esa educación funcione, según él, necesitamos dos cosas: orden y algo parecido a la religión. De la procuración del orden se encarga el gobierno, que gestiona la economía (con ayuda de una clase capitalista) y provee seguridad y bienestar físicos a todos sus ciudadanos. De lo que no se ocupa el gobierno, sin embargo, es de fijar los objetivos morales. Para buscar esos fines morales últimos de la sociedad, debemos recurrir al poder espiritual de esta.

El gobierno según lo concebía Comte protege la libertad de expresión y de conciencia, o, mejor dicho, se abstiene de imponer penalización legal o restricción alguna a la expresión de opiniones (Mill, 73-74). Eso no significa, sin embargo, que Comte mostrara respeto alguno por el derecho *moral* de los individuos a seguir la religión de su elección o a expresar las ideas igualmente elegidas por ellos. Por lo que a él respectaba, en el terreno moral había respuestas correctas e incorrectas y su corrección o incorrección no era fácil de determinar. Sólo un puñado de personas con muy elevada formación en la materia, capaces de apreciar bien los argumentos de la filosofía positivista, tenían alguna probabilidad de alcanzar y evaluar tales respuestas. En el entorno de la sociedad ideal comteana, se tendería por tanto a disuadir la expresión y la discrepancia individuales, y se alentaría un espíritu de unanimidad y «control moral» (Mill, 75).

¿Quién debería ejercer ese control? Comte sostenía que el nuevo poder espiritual debería ser confiado a un reducido grupo de filósofos especialistas. Formados en el positivismo y liberados de cualquier otra tarea para que pudieran dedicarse en exclusiva a la argumentación filosófica, captarían y transmitirían la conclusión positivista de que la religión está pasada de moda y de que las personas deben orientar sus pensamientos a la humanidad en exclusiva. Constituirían entonces un consejo al que la sociedad confiaría también la formación espiritual de la nación. Comte no quería que los filósofos fueran funcionarios del Estado. Siguiendo la tradición francesa de separación entre Iglesia y Estado, él era de la opinión de que la participación en el gobierno corrompe y que la espiritualidad auténtica debe estar protegida de la influencia del mercado. Por consiguiente, los filósofos debían ser algo así como académicos de carrera en un instituto de investigación de titularidad pública: se les mantendría de por vida a expensas del Estado, pero ese sería el límite de la influencia estatal sobre ellos. (Mill señaló al respecto que el conjunto del sistema era harto inverosímil, pues, en vista de la negativa caracterización que Comte hacía de las autoridades estatales, costaba entender por qué pensaba él que estas serían capaces de reconocer a las autoridades espirituales, y menos aún de sostenerlas [99].)

Aunque Comte llamó a esas personas filósofos, no imaginó para ellos una función propiamente filosófica en el sentido socrático (llamémoslo así), según el cual la filosofía exige una crítica y un autoexamen continuos. Estos filósofos no se encargarían de hacer lo que el propio Comte hacía: estudiar el pasado críticamente y deducir nuevas y audaces soluciones

para los problemas heredados. Comte entendía que, con sus propias contribuciones, la filosofía había llegado a su *súmmum* lógico. Los «filósofos» sólo tendrían que dedicar el tiempo a examinar, interiorizar y poner en práctica el programa comteano. El pensador francés no creyó necesario mencionar que ese era un papel bastante limitado para un filósofo ni le preocupó la posibilidad de que las lógicas discrepancias filosóficas pudieran dificultar seriamente la unanimidad y el control. Se limitó a dar por supuesto que él había hecho su trabajo tan bien que ya no había más que decir y que las personas razonables simplemente así lo reconocerían. (No fue el único filósofo que ha creído definitiva su propia contribución en ese mismo sentido: tanto Epicuro en la Antigüedad como el utilitarista Jeremy Bentham en época moderna —aunque no Mill— parecen haber pensado en su momento que habían dicho la última palabra en el terreno normativo.)

Lo que Comte pretendía implantar, pues, no es lo que nosotros (o Kant o Mill) podríamos concebir como una academia filosófica, es decir, un lugar de argumentación crítica investigadora, de discrepancia y de exploración. Era, más bien, un sustituto de la influencia social de la Iglesia católica y de su clero. Los nuevos guías espirituales, habiendo entendido e interiorizado las ideas de Comte, presentarían a la gente común y corriente un esquema total de pensamiento y práctica que organizaría sus vidas morales hasta en los detalles más nimios. Comte apenas se molestó en responder la pregunta «trivial» de cómo conseguirían estos desplazar la presencia real de la Iglesia católica y la influencia de esta. Él pensaba que el positivismo se instauraría del mismo modo que la mecánica newtoniana había quitado de en medio a las teorías de Aristóteles: por el potencial superior de sus ideas para explicar la realidad. Aunque las personas no comprendieran el positivismo en todos sus puntos y aspectos, sí apreciarían su superior valía y preferirían «el sólido estudio de las Leyes» a la «infructuosa búsqueda de las Causas», y el «sometimiento a unas necesidades demostrables» al «sometimiento a unas Voluntades arbitrarias» (441).

El objetivo general de la nueva religión sería extender la *simpatía* humana mediante la cultivación del espíritu de fraternidad universal. En vez de pensar en términos de derechos privados de posesión, las personas aprenderían a buscar un bien común con todo su corazón, llevadas de un espíritu de amor humanista omnicomprensivo. Un eje central en la cultivación de ese amor sería la imaginación: deberíamos ser capaces de ver el destino de cada persona en los demás e imaginárnoslo vívidamente como

un aspecto de nuestro propio destino y concebir el conjunto de la historia de la especie humana y su posible futuro como parte de nuestra propia esfera de interés personal, por medio de una concentración intensa en imágenes ideales de la realización humana. Lo que Comte quería en la práctica era cambiar la manera que las personas tenían de entender la noción de su propia felicidad o florecimiento, que no debería estar confinada a limitados proyectos egocéntricos, y debería incluir en cambio la suerte o el destino de toda la humanidad, la pasada, la presente y la futura.

Esas capacidades imaginativas se desarrollarían a edad muy temprana, en el seno de la familia (¡a través de un currículo de educación inicial que los filósofos mismos impartirían a las madres!). Pero, de todos modos, la imaginación debería seguir siendo potenciada y perfeccionada a lo largo de toda la vida por medio de la acción del arte. Comte insistía en que la poesía, la música y el arte visual debían ejercer una función clave en su nuevo ideal. Tenía una elevada consideración por el arte en un sentido fundamental: para él, era un instrumento de incalculable valor para la creación de emociones del tipo requerido y para evocarlas en los momentos adecuados. Pero no se fiaba de los artistas, porque los juzgaba egoístas y desleales. «La misma versatilidad mental y moral que tan bien los faculta para reflejar los pensamientos y los sentimientos de quienes los rodean, los incapacita totalmente para ser nuestros guías» (310). Así pues, debían ser puestos bajo la atenta vigilancia de los filósofos: «Su verdadera vocación consiste en asistir al poder espiritual como miembros auxiliares de este» (310). Bajo la dirección del consejo de filósofos, pues, ayudarían en la creación de la nueva religión positivista.

¿Cómo podía materializarse el ambicioso objetivo de Comte? ¿Qué se necesita para crear una religión? Según el pensador francés, lo importante es contar con el sistema educativo apropiado. Pero también hacen falta unas formas de culto organizadas: «un *cultus*, [...] un aparato de observancia sistemática dirigido a cultivar y mantener el sentimiento religioso» (Mill, 149-150). Ese *cultus* debía incluir rituales que organizaran la jornada de las personas y festivales que marcaran las estaciones del año. Pero, por encima de todo, requería de un objeto de culto propiamente dicho. El problema es que Comte formuló sus propuestas imaginando cada una de ellas como un elemento análogo a cada uno de los aspectos más eficaces, desde el punto de vista motivacional, del culto de la Iglesia católica. Y, como bien comentó Mill al respecto, «es aquí donde nos aproximamos a la faceta ridícula de la cuestión» (149).

Para empezar, el objeto de devoción del culto comteano sería la humanidad misma. Ahora bien, para que esta pudiera ser imaginada y adorada como una deidad, debería tener un nombre singular: *le Grand Être*, el Gran Ser. La Tierra, hogar de esa deidad, pasaría a ser llamada *le Grand Fétiche*, entendida como «el gran objeto de adoración». Comte comprendió muy bien el poder del ritual como organizador de las emociones, así que prescribió multitud de ceremonias con todo lujo de detalles. El año cristiano está organizado, como es bien sabido, en torno a momentos señalados en la vida de Cristo. El nuevo año positivista se organizaría alrededor de los grandes acontecimientos en el ciclo de la vida humana: el nacimiento, la madurez, el matrimonio, la paternidad, el envejecimiento, la muerte... y también en torno a las fases de la historia humana. Algunos de esos rituales serían «estáticos» para estimular el amor por el orden; otros serían «dinámicos» para estimular el anhelo de progreso (379). Otras celebraciones adicionales se centrarían en la contribución de las diferentes clases al bienestar de la sociedad. En total, habría 88 festivales, más de uno por semana. Se confiaría a las artes la labor de diseñarlos, para lo que deberían crear poesía, música y representaciones visuales apropiadas. En cualquier caso, Comte dio a los artistas un margen de actuación muy restringido, pues él mismo se encargó de preceptuar buena parte del contenido e, incluso, de la estructura metafórica de esas celebraciones.

El culto católico obtiene una gran dosis de su eficacia motivacional de la colección de santos y santas que reconoce como tales, y de las emociones que despiertan las historias de sus vidas y sus sufrimientos. Rezar a un santo acerca al fiel a las verdades de la religión porque le facilita sentir la emoción religiosa con un objeto humano concebible y real, en vez de con una abstracción distante. Pues bien, como análogo a ese aspecto de la práctica católica, Comte inventó un equivalente muy preciso: las vidas de nobles personalidades humanas del pasado. E igual que los creyentes católicos tienen cierta libertad para elegir el santo o la santa al que rezar, en función de sus propias propensiones motivacionales, también el fiel positivista sería libre de componer una forma privada de plegaria, siempre y cuando ese rezo personal ocupase el tiempo suficiente. Comte ordenaba reservar dos horas diarias para tal actividad, «divididas en tres partes: al levantarse, en medio de la jornada laboral y en la cama, en el momento de irse a dormir» (Mill, 151). Preceptuó incluso cuál debía ser la postura del cuerpo: las oraciones matutinas debían decirse de rodillas; las nocturnas, en la postura en la que se fuera a dormir, para que la influencia del rezo se

hiciera extensiva a los sueños del creyente. En este punto, bien podemos recurrir a las palabras de Mill sobre el tema, en las que adivinamos un espíritu cómico nada habitual en el pensador inglés:

Este breve resumen no llega a dar una idea de la minuciosidad de las prescripciones de M. Comte, ni de las extraordinarias cotas a las que lleva la manía regulatoria que tanto distingue a los franceses entre los europeos, y a M. Comte entre los franceses. Es esto lo que reviste todo el tema de una irresistible atmósfera de ridículo. No es que haya nada realmente ridículo en las prácticas que M. Comte recomienda como muestra de devoción hacia la preciada memoria de un ideal ennoblecedor cuando estas surgen espontáneamente de lo más hondo del sentimiento individual; pero sí hay algo inefablemente ridículo en el hecho de imponer a todo el mundo que las realice tres veces al día durante un periodo de dos horas, no porque los sentimientos propios de las personas las lleven a ello, sino por el premeditado propósito de que obrando así se despertaran en ellas tales sentimientos. De todos modos, la del ridículo, en cualquiera de sus formas, es una sensación con la que M. Comte parece no haber estado nunca familiarizado. Nada hay en sus escritos de lo que pueda deducirse que le fueran conocidos conceptos como el ingenio o el humor [...]. [Y] sus escritos contienen pasajes en los que tal parece que pudieran haber sido escritos por un hombre que jamás se rió en su vida. (153-154)

El ejemplo con el que Mill ilustra esa idea es ciertamente cómico. Y es que, en sustitución del gesto católico de santiguarse, Comte proponía otro en el que la persona se tocaría los «*principaux organes*» del cuerpo, expresando así su devoción por los principios biológicos que sustentan su vida. «Ese *podría* ser un modo muy apropiado de manifestar la devoción de una persona por el Grand Être —concluye Mill—, pero cualquiera que hubiera apreciado el efecto [de tal proposición] en el lector profano habría considerado juicioso aplazarla hasta una fase considerablemente más avanzada en la propagación de la Religión Positiva» (154-155).

Pero tras reírnos un rato con Mill, deberíamos volver un momento sobre el tema y preguntarnos por qué estos aspectos de Comte nos parecen ridículos, y si tenemos razón en reírnos de ellos. Mill seguramente se apresuró en exceso al insinuar que siempre es poco auténtico o incluso absurdo participar en actos rituales con el propósito de estimular o despertar ciertas emociones. Muy influido por el romanticismo que lo precedió, Mill era incapaz de imaginar que una actuación ritual de ese tipo no fuera más que

superficial o incluso hipócrita. La historia de la religión nos muestra, sin embargo, que el ritual es un mecanismo muy potente para suscitar la emoción, en buena medida, porque los seres humanos somos criaturas de costumbres y la repetición incrementa el eco que una imagen o idea puede encontrar en nosotros. El ritual también proporciona un terreno común entre los participantes en el que se crean áreas de expresión y memoria compartidas. Muchas confesiones que intentan en su momento poner el énfasis en la autenticidad y excluyen la repetición suelen terminar regresando no mucho después al ritual para conservar la congregación de sus fieles e incrementar el compromiso religioso de estos. Así sucedió, por ejemplo, con el judaísmo reformista, que, inspirado por la idea de la autonomía, evitó durante un tiempo el ritual, pero tuvo que volver a él porque sus propios creyentes lo exigieron y, hoy en día, ha recuperado gran parte de la poesía, la música y las representaciones tradicionales, aunque en una versión revisada. La Sociedad para una Cultura Ética, fundada para que se convirtiera en una especie de iglesia posreligiosa positivista, no tardó en adoptar elementos rituales de otras fuentes, aunque sin la planificación ni la coherencia suficientes como para que le procuraran una devoción duradera. La Sociedad Humanista de Gran Bretaña, que intentó proporcionar versiones prosaicas análogas de los rituales tradicionales, produjo como resultado un ceremonial empobrecido y poco atractivo.¹³

Comte pisaba terreno firme, pues, cuando hacía hincapié en los rituales comunitarios y en la generación de hábitos de devoción, y tuvo el buen criterio de invocar la poesía y la música en busca de ayuda en tal cometido, en vez de confiar a los filósofos la labor de componer por su cuenta los ritos adecuados. Tampoco parece haber nada objetable en la idea de que las personas debamos practicar ciertos rituales porque estos inspirarán emociones que deseamos cultivar en nosotros mismos. Hacerse virtuoso dependerá del cultivo de unos hábitos apropiados, tanto en la emoción como en la conducta. Convendría rechazar la idea romántica de que la emoción no vale nada si no surge espontánea: podemos aprender a sentir de forma apropiada igual que podemos aprender a actuar de forma apropiada.

Pero, entonces, ¿por qué parecen ridículas las ideas de Comte? Uno de los motivos es superficial: siempre que nos presentan algo cuya eficacia deriva supuestamente del hábito, sobre todo, cuando se nos presenta desprovisto del acompañamiento poético y musical del que, en último término, derivará la nueva religión gran parte de su fuerza, nos parece inevitablemente gracioso o peculiar de entrada. Cuando presenciamos los

rituales de una religión desconocida para nosotros, lo normal es que nos resulte distante, sintamos vergüenza o, incluso, nos invada cierta sensación de absurdo. La risa en esos casos no supone en parte más que una reacción de incomodidad ante lo que no nos es familiar. Pero también es resultado, sin duda, de la obsesión de control y homogeneidad que el conjunto del ejercicio propuesto por Comte representa, así como de cierta contradicción en sus fines. En nombre de la razón y la humanidad, Comte trata a las personas como si fueran robots sumisos, clausurándoles espacios para la argumentación racional y la creatividad individual. Hasta cierto extremo, la religión positivista comparte esos problemas con el modelo católico que trata de seguir, pero siempre nos es más fácil detectar esos defectos en algo nuevo que en algo que ya ha alcanzado la categoría de familiar y tradicional para nosotros.¹⁴ Tanto si consideramos apropiado reírnos de cualquier sistema omnicomprensivo de devociones de una religión como si no, bien podríamos coincidir igualmente con Mill (y con Mozart) en la convicción de que una sociedad respetuosa con las diferencias individuales debería ser escéptica por naturaleza. Para Mill, toda conformidad obligatoria —aunque su vía de imposición sea principalmente el temor a la vergüenza y a otras sanciones sociales— da al traste con cualquier esperanza de progreso de una sociedad, pues no hay progreso sin espacios para la experimentación individual.

Vemos también que Comte dejaba muy pocas posibilidades a los artistas reales. Si la devoción cristiana parece rica y cautivadora en comparación con la religión descrita por Comte, es porque, en la tradición cristiana, los artistas de verdad han ejercido su imaginación siguiendo múltiples vías idiosincrásicas que los han llevado a producir obras artísticas musicales, poéticas y visuales tan polícromas como hondamente conmovedoras. Es de suponer que Comte no se sentiría cómodo teniendo a creadores como J. S. Bach, El Greco o Gerard Manley Hopkins como colaboradores (pese a la evidente religiosidad cristiana de los tres), porque eran artistas que ejercían la imaginación con integridad personal, tratando de descubrir algo propio; los tres habrían sentido seguramente un profundo desprecio por las órdenes que les hubieran llegado de la academia filosófica comteana. No es sólo el control, pues, lo que nos hace reír: es la combinación del control y la uniformidad, y la suma de ambos con la petulancia, con la sensación que quien así habla transmite de que ya no le queda nada por aprender ni por descubrir.

Otro aspecto de la comedia del positivismo es su absoluta indiferencia

por las innumerables culturas tradicionales del mundo. El positivismo trata supuestamente de ser —como el catolicismo— una religión mundial y, sin embargo, destila ese aroma tan francés. Comte no se detuvo un momento a preguntarse hasta qué punto una religión debía respetar e incorporar los elementos de cada cultura tradicional, como el catolicismo ha sabido hacer sin duda con gran habilidad.

Tanto el olvido de la cultura como el olvido del individuo salen a relucir en esa falta absoluta de sentido del humor que mostró Comte. Mill da ahí justamente en el blanco y la ausencia de esa capacidad para reírse de las cosas y de uno mismo es significativa, porque constituye uno de los aspectos de la tendencia comteana a tratar a las personas como si fueran máquinas intercambiables preparadas para funcionar conforme a sus órdenes, y no como entes peculiares e idiosincrásicos, capaces de desviarse del curso prescrito. El humor es contextual y cultural, requiere de cierto sentido de la intimidad y de unos antecedentes compartidos, por lo que es imposible que alguien que no se toma la diferencia cultural ni la individualidad en serio tenga sentido del humor o sepa valorarlo.¹⁵ El humor implica normalmente también un sentido de la sorpresa y una pasión subyacente por el desafío y la subversión. Al concebirse a sí mismo como un ser completo y definitivo, y no imaginarse que la vida pudiera depararle ya sorpresa alguna, difícilmente podía Comte reírse de nada.

Nos enfrentamos aquí a un dilema que necesitaremos abordar de forma reiterada en el resto de este libro. Por un lado, deberíamos discrepar de la desdeñosa actitud de Mill hacia toda clase de uniformidad. Tener un currículo educativo común, que incluya una serie compartida de obras de arte (hasta el propio Mill recomendó en algún momento que todos leyeran a Wordsworth) y algunas representaciones rituales comunes, parece una condición esencial para el buen funcionamiento de una nueva «religión civil», y el uso inteligente del hábito es una parte esencial de cualquier programa que tenga como finalidad el fomento de la virtud cívica. Por otro lado, sin embargo, para que funcione de un modo que sea respetuoso con las personas, el programa en cuestión debe respetar a su vez la pluralidad de culturas e historias. Nada de lo prescrito para una nación puede ser aplicado sin un mínimo de reinvención en ninguna otra. Y ninguna prescripción para una cultura determinada, por eficaz que resulte, se demostrará satisfactoria en términos normativos a menos que respete las diferencias culturales y cultive espacios para la improvisación y la autoexpresión. Quizá Mill tuviera razón al sugerir que el sentido del humor es

como el proverbial canario de los mineros: algo que puede resultar muy útil para apartarnos del peligro, representado en este caso por las más perniciosas formas de homogeneidad y control.

Hasta ahora no hemos considerado aún un aspecto de la empresa de Comte en el que este sí parece muy próximo a Mozart y Herder: su política de género. Al igual que el compositor y el filósofo alemán, Comte relacionó la *simpatía* extendida con la influencia de lo femenino (227-303). A diferencia de ellos dos, sin embargo (y también a diferencia de dos seguidores suyos como fueron Mill y Tagore), él parecía creer que esa relación no era simplemente cultural, sino profundamente natural. Las mujeres, según Comte, son muy aptas para convertirse en líderes de la religión de la *simpatía* porque, por su propia naturaleza, están gobernadas por sus emociones y son profundamente *simpáticas* (y solamente *algo* racionales). Ni se le pasó por la cabeza la idea de hacer que todos los futuros ciudadanos y ciudadanas aprendieran *simpatía* y reciprocidad —además de argumentación racional— por caminos más o menos similares. Comte abogaba por la protección de un ámbito, el de la familia, en el que el principio femenino podía imperar con total hegemonía, controlando la educación inicial de todas las personas, desde el momento del nacimiento hasta la pubertad (192). Naturalmente, no preveía dejar que las madres se las arreglaran solas dentro de ese entorno: Comte tenía preparado un currículo muy detallado que ellas debían seguir en esa escolarización doméstica (192-195). De hecho, Comte no confiaba más en ellas de lo que confiaba en los artistas: tenía previsto que fueran una especie de funcionarias del programa positivista y no se imaginó en ningún momento que sus ideas e intuiciones pudieran aportar novedad alguna. Además, pese a la reverencia —o, mejor dicho, adoración— que expresaba por las mujeres, no les reconocía ningún derecho como ciudadanas ni ninguna posibilidad de aprender filosofía, sino que las confinaba exclusivamente al ámbito del hogar, en parte porque entendía que la naturaleza femenina no era adecuada para la deliberación práctica, pero en parte, también, porque, al igual que en el caso de los filósofos, así se protegería su pureza del contacto contaminante con los conflictos políticos.

Por lo tanto, la propuesta de Comte en materia de género nos lleva en último término por unos derroteros totalmente opuestos a los de Mozart. En vez de dotar de poder político a las mujeres y de inspirarse en ideas y conceptos del mundo femenino —incluido el sentido de la diversión y la subversión— para la construcción de un nuevo tipo de ciudadanía para

todo individuo, Comte pensaba en hacer más rígida aún la tradicional separación entre géneros y sus respectivas esferas, argumentando para ello que «la igualdad de posición entre ambos sexos es contraria a su naturaleza y jamás se ha visto muestra alguna de tendencia a ella» (275).

¿Y la búsqueda de la justicia mundial? La religión propuesta por Comte es verdaderamente universal, pero sigue estando organizada a escala nacional. Y en la esfera internacional, Comte no dudó en dotar a su consejo de filósofos de funciones cuasi gubernamentales. Como si de una ONU se tratase, ese consejo se encargaría de presidir los debates sobre política global, incluida la introducción de una moneda europea común. Comte imaginó la creación de una asociación filosófica-política central, con sede en París, y compuesta por «ocho franceses, siete ingleses, seis alemanes, cinco italianos y cuatro españoles. Eso bastaría para representar equitativamente las principales divisiones de cada población» (427). Su sistema «se extender[ía] posteriormente, con acuerdo a leyes bien definidas, al resto de la raza blanca y, finalmente, a las otras dos grandes razas del hombre» (7). Las colonias europeas recibirían prioridad máxima: «Cuatro por cada continente americano, dos por la India, dos por las posesiones holandesas y españolas en el océano Índico» (433). Comte recalcó, sin embargo, que la raza blanca «es en todas sus ramificaciones superior a las otras dos razas» (435), y sostuvo, además, que el monoteísmo representa un estadio de desarrollo humano superior al politeísmo (435). La última en incorporarse sería «la raza negra», y dentro de ella, Comte daría prioridad a Haití, «que tuvo la energía necesaria para sacudirse el yugo inicuo de la esclavitud», y al África central, «que no ha estado sometida nunca aún a la influencia europea» (436), ya que entendía que las lecciones del positivismo eran más difíciles de aprender para aquellos pueblos que habían recibido el despectivo trato de la esclavitud de parte de los europeos. Por lo tanto, su racismo queda un tanto atenuado, al menos, por su enérgica condena de los efectos de la conquista.

Esta repulsiva sección de la obra de Comte no deja de ser instructiva también para nosotros. Si el sentimiento nacional ha de ser realmente el «fulcro» en el que apalancar el amor universal por la humanidad, ¿cómo nos las arreglaremos para tener un sentimiento nacional libre de chovinismo y de racismo? Parte de la respuesta es obvia: debemos abstenernos de fundar la idea de la nación sobre una identidad racial o étnica. Mejor aún: podríamos incluir el antirracismo como un elemento central de una identidad nacional válida. Pero una cosa es decirlo y otra, llevarlo a la práctica,

y quienes se muestren críticos con nuestro proyecto tendrían razón en preguntarse si, dejando que la fuerza de la emoción asuma el poder (por así decirlo) no nos arriesgamos a alentar esos otros aspectos ignominiosos de la conducta humana. Como veremos más adelante, Tagore sentía una preocupación similar.

Comte expuso tantas ideas valiosas que los defectos evidentes de su programa nos proporcionan útiles señales de aviso. Milly Tagore desarrollaron esas señales y trataron de respetar sus límites preservando al mismo tiempo los aspectos de más valor del programa comteano.

III. CRÍTICA Y PROPUESTA MODIFICADA DE MILL

John Stuart Mill era un gran admirador de Comte, aunque también le reservó extensas críticas. Admiraba no sólo la teoría positivista de la naturaleza y la historia, sino también la propuesta general para la cultivación social de una *simpatía* extendida. En *El utilitarismo* (1861), ante su mayor reto filosófico (el de proponer cómo impulsar a las personas a abstraerse a su interés particular individual para interesarse por la utilidad general), el pensador inglés invocó las enseñanzas de Comte. En escritos posteriores, sin embargo, aclaró que su concepción de cómo debía cultivarse la *simpatía* en sociedad era completamente diferente de la comteana.

El utilitarismo de Bentham estaba basado en el principio psicológico de que todas las personas tienden a buscar su propia felicidad máxima; ese es un principio que Mill aceptó en esencia, aunque su propia concepción de la felicidad es mucho más diversa y poliédrica que la benthamita, pues dejaba en ella espacio a ciertas distinciones cualitativas y a la consideración del valor intrínseco de las actividades. No obstante, la meta ética normativa del utilitarismo de Bentham era la maximización de la utilidad total o media. Ahora bien, los filósofos utilitaristas clásicos no creían que ese objetivo pudiera alcanzarse de forma automática, simplemente dejando libertad a las personas para maximizar sus propias utilidades por su cuenta. No consideraban en absoluto buena la situación de la sociedad de su tiempo, en la que el capitalismo descontrolado concedía amplia libertad a algunas personas para buscar el mejor modo de satisfacer su propio interés. Como reformadores radicales que eran, entendían que los privilegios engendraban en quienes los disfrutaban indiferencia al dolor de otros, aunque estos otros sumasen un número muy elevado de individuos

(hombres, mujeres, animales no humanos). La impotencia de estos otros — incluso pese a su mayoría numérica — podía ser tal que los incapacitara en la práctica para buscar su propia felicidad, sobre todo si no gozaban de igualdad política. De ahí que los filósofos utilitaristas creyeran necesaria una considerable reforma política y social como condición previa imprescindible para que pudiera producirse algo parecido a una maximización de la utilidad total o media. Para Mill, esas reformas incluían una sustancial redistribución de riqueza y renta (unida a una redefinición de los derechos de propiedad), la extensión del sufragio a las mujeres y una amplia legislación que restringiera la crueldad de trato a los animales. Pero ¿en qué fuerzas internas de los seres humanos podía confiar un utilitarista para que esa extensión de derechos fuese posible?

Mill creía que las emociones morales eran la fuerza última detrás de cualquier principio moral, y que tales emociones no eran innatas, sino adquiridas.¹⁶ En principio, pues, podían disponerse las cosas para que las personas aprendieran a identificar la felicidad general con la suya propia, «una vez que el principio de la felicidad general sea reconocido como criterio ético» (303 [88]).* Mill reconocía, sin embargo, que tal y como estaba la situación en su momento, un abismo separaba la felicidad individual de la general, y la persona que quisiera servir a esta última, tendría que sacrificar muy probablemente la primera:

Aunque sólo en un estado muy imperfecto de la organización social uno puede servir mejor a la felicidad de los demás mediante el sacrificio total de la suya propia, en tanto en cuanto la sociedad continúe en este imperfecto estado, admito por completo que la disposición a realizar tal sacrificio es la mayor virtud que puede encontrarse en un hombre (287-288 [65]).

A largo plazo, sin embargo, habría que cerrar el espacio abierto entre esas dos necesidades. ¿Cómo? Mediante el progreso moral y, de manera muy destacada, mediante el progreso de los sentimientos morales. Mill creía que, hasta cierto punto, podíamos simplemente instar a las personas a reconocer que la sociedad se organiza mejor cuando lo hace sobre la base del respeto debido a la felicidad de cada uno de sus miembros: «[L]as relaciones sociales entre los seres humanos, excluidas las que se dan en-

* Entré en el texto de la versión castellana: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 2002. (N. del t.)

tre amo y esclavo, son manifiestamente imposibles de acuerdo con ningún otro presupuesto que el de que sean consultados los intereses de todos. La sociedad entre iguales sólo es posible en el entendimiento de que los intereses de todos son considerados por igual» (304 [89]). Mill reconocía, de todos modos, que esa clase de llamamientos no impresionaban a aquellos individuos ya habituados a considerar que las mujeres o las personas pobres no son sus iguales, y a concebir su propia felicidad personal como algo mucho más importante que ningún otro objetivo. ¿Cómo podríamos empezar, entonces, a extender la *simpatía* tal y como sería necesario extenderla para lograr una mejora estable del estado de la sociedad?

Lo que necesitamos, según Mill, es inspirarnos en una especie de sentimiento rudimentario de unión con nuestros semejantes que, de entrada, ya es fuerte y generalizado en todos nosotros (303): concretamente, en la sensación de que somos miembros de un grupo, que podremos luego desarrollar hasta convertirla en un sentimiento genuinamente moral. Esto puede conseguirse en parte mediante una reforma institucional, pues las mejoras políticas, «nivelando aquellas desigualdades en los privilegios que la ley ampara entre individuos y clases, a causa de los cuales existen amplios sectores de la humanidad cuya felicidad se pasa por alto en la práctica» (305 [90]), ayudarán al desarrollo de unos sentimientos morales adecuados. Pero también habrá que abordar los sentimientos en sí de forma más directa.

Es en este punto en el que Mill recurre a Comte. Merece la pena citar ampliamente el pasaje en cuestión:

En un estado de progreso del espíritu humano se da un constante incremento de las influencias que tienden a generar en todo individuo un sentimiento de unidad con todo el resto, sentimiento que, cuando es perfecto, hará que nunca se piense en, ni se desee, ninguna condición que beneficie a un individuo particularmente, si en ella no están incluidos los beneficios de los demás. Si suponemos ahora que este sentimiento de unidad ha de ser enseñado como si de una religión se tratase, y que toda la fuerza de la educación, las instituciones y la opinión pública ha de ser dirigida, como se hizo en su tiempo con la religión, a lograr que cada persona crezca desde su infancia rodeada por todas partes de la profesión y práctica del mismo, no creo que nadie que pueda imaginarse eso tendrá reparo alguno respecto a la suficiencia de la sanción última de la moralidad de la Felicidad. A cualquier estudioso de la ética que le resulte difícil comprender esto le recomiendo [...] la segunda de las dos principales obras de Comte [...]. Personalmente mantengo

las objeciones más fuertes respecto al sistema de política y moral establecido en dicho tratado; sin embargo, considero que ha demostrado cumplidamente la posibilidad de poner al servicio de la humanidad, aun sin la ayuda de la creencia en la Providencia, tanto el poder psicológico como la eficacia social de una religión, haciendo que este sentimiento se convierta en el centro de la vida humana, conformando nuestros pensamientos, sentimientos y acciones de un modo tal que la gran ascendencia que jamás haya podido ejercer cualquier religión no sea sino una muestra y anticipo. Hasta tal punto es esto así, que el peligro de su utilización radicaría no en que fuese insuficiente, sino en que podría pecar de excesivo al interferir indebidamente con la libertad y la individualidad humanas. (305-306 [90-91])

Ahí podemos apreciar que, pese a las fuertes objeciones de Mill hacia la religión comteana, de las que dejaba constancia en esas líneas, él estaba convencido de que Comte había mostrado la viabilidad de la cultivación universal de la *simpatía* general como si se tratara de una especie de religión laica.

En un ensayo póstumo, *La utilidad de la religión*,¹⁷ Mill volvió sobre este tema y lo desarrolló más a fondo. La finalidad del ensayo era analizar la afirmación según la cual la religión debía conservarse en virtud de su utilidad, aun cuando su justificación cognitiva nos resultara dudosa. Tras repasar toda una serie de daños sociales que él creía que la religión había causado, Mill pasaba lista a sus supuestos beneficios. Los más manifiestos, según él, son tres. En primer lugar, la religión amplía la *simpatía* y nos da unos objetivos que son externos a nosotros mismos, además de ideas y concepciones más bellas que las que nos encontramos en nuestra vida diaria. «La esencia de la religión es la firme y recta dirección de las emociones y los deseos hacia un objeto ideal, reconocido como de excelencia suprema, y como justamente primordial sobre todos los objetos egoístas de deseo» (109). En segundo lugar, la religión aborda misterios de la vida que no podemos conocer a través de la experiencia, lo que estimula la imaginación (102). Y, por último, la religión nos ofrece consuelo, que siempre necesitamos, porque la vida humana está llena de sufrimiento (104).

Mill sostenía entonces que esas funciones positivas de la religión podrían ser fomentadas mediante una «religión de la humanidad», que él describía, al estilo de Comte, como una identificación de nuestras emociones con la vida del conjunto de la humanidad, y de nuestras esperanzas con la esperanza de progreso para la humanidad en general. El nacionalismo nos muestra, decía Mill, que las personas son perfectamente capaces

de elevarse por encima del interés propio más limitado y que, por lo tanto, no es imposible «que el amor por ese otro país más amplio, el mundo en general, pueda ser inculcado con parecida fuerza, como fuente de una emoción elevada y como un principio del deber». Siguiendo esa religión, seríamos capaces de ir adquiriendo progresivamente «percepciones amplias y acertadas del bien del conjunto».

Mill sostenía que esa nueva religión sería mejor que las religiones teístas en cuatro sentidos distintos: a) tendría un objeto más virtuoso (pues su objetivo sería beneficiar a otras personas, no alcanzar la inmortalidad para uno mismo); b) precisamente por ello, cultivaría en nosotros motivaciones desinteresadas y no egoístas; c) no contendría elementos moralmente objetables, como el castigo de los pecadores en el infierno, y, finalmente, d) no pediría a las personas que torcieran y pervirtieran sus facultades intelectuales haciéndoles creer cosas que son falsas o, incluso, absurdas.

Algunos sofisticados pensadores victorianos que reflexionaron también sobre la cuestión del altruismo llegaron a la conclusión de que la creencia en la vida después de la muerte era imprescindible para trocar nuestro egoísmo natural en altruista. Nada menos que un filósofo del calibre de Henry Sidgwick, sucesor utilitarista de Mill, argumentó que, sin cierta esperanza en la existencia del más allá, sería imposible superar el «dualismo de la razón práctica». (Resulta lógico, entonces, que dedicara buena parte de su vida a estudiar la comunicación con el mundo espiritual.)¹⁸ Mill se atrevió a cuestionar tan pesimista idea. El hecho de que algunas religiones como el budismo, por ejemplo, no prometan la inmortalidad individual y, sin embargo, exijan de sus fieles una amplia actitud altruista nos induce a pensar que es posible —sostenía él— que en un estado más feliz o más desarrollado de la existencia humana no resulte ya necesaria la promesa de una vida después de la muerte. Las personas quieren la inmortalidad, según Mill, porque no han sido nunca felices, pero si alcanzaran la felicidad en esta vida y consiguieran vivir un poco más de lo que vivían en su época, estarían perfectamente dispuestas a aceptar el final de la vida y considerarían que su existencia perduraría en las vidas de quienes los sucedieran en el tiempo.

El único punto en el que Mill expresó su duda fue con respecto a la perspectiva de reunirnos algún día con nuestros seres queridos ya fallecidos. «Esa ciertamente es una sensación de pérdida que no puede reprimirse ni atenuarse. En muchos casos, escapa a toda comparación o estimación, y siempre bastará por sí sola para mantener viva —en aquellas naturalezas

más sensibles, al menos— la esperanza imaginativa de una futuridad que no es demostrable en extremo alguno, pero con la que hay de todos modos muy poco en nuestro conocimiento o en nuestra experiencia que pueda con tradirse.» (120) Este conmovedor pasaje, que es naturalmente interpretable como un comentario inducido por el amor que sentía por su esposa, Harriet Taylor Mill, fallecida antes que él, en 1858, de una tuberculosis (de la que el propio Mill se había recuperado previamente), nos recuerda que hasta el más escéptico y naturalista de los pensadores sigue siendo vulnerable a las promesas de la religión tradicional. La religión de la humanidad correría un gran riesgo si hiciera caso omiso de esa cuestión. Comte intentó integrar el amor personal dentro de su sistema: nos explicó, incluso, que él mismo dedicaba unas oraciones especiales a su difunta amada, Clothilde, como si fuera un ser humano ideal del pasado. Es dudoso, sin embargo, que un modo tan formal e institucionalizado de tratamiento de los seres queridos que ya nos han dejado pueda llenar realmente el vacío del que hablaba Mill. La idea de que la religión de la humanidad puede y debe reemplazar por completo la religión existente —en vez de constituir un complemento público de esta (que es la idea que yo defenderé aquí)— se presta, pues, a ser vista con no escasas dosis de escepticismo.

Pero la crítica de Mill a Comte se centró más bien en otros problemas. El pensador inglés tenía numerosas objeciones a la teoría del francés sobre el papel del Estado, al que Comte había reservado una función demandada limitada, según Mill. El gobierno no debería limitarse a mantener el orden, sino que debería encargarse de garantizar que se cumplieran las condiciones necesarias para la igualdad humana, algo que, en opinión de Mill, requiere una redistribución sustancial, amén de cambios radicales en la extensión del derecho de sufragio: el pensador inglés fue el primer parlamentario de su país en presentar un proyecto de ley para la aprobación del sufragio femenino.

Además, y aunque no hablara explícitamente del tema en el libro que dedicó a Comte, todo el argumento de su obra *El sometimiento de las mujeres*, escrita más o menos por la misma época, representa una crítica a esa especie de división naturalista de género en la que Comte basó sus tesis. A juicio de Mill, no disponemos de ninguna prueba mínimamente convincente que nos permita afirmar que la naturaleza y las aptitudes de las mujeres son fundamentalmente diferentes de las de los hombres, y todos los argumentos sólidos de los que sí disponemos sustentan la necesidad de otorgarle iguales derechos políticos y económicos que a los varones.

De hecho, en *El sometimiento de las mujeres*, Mill aportó sobradas razones para considerar con escepticismo la idea misma de entregar el ámbito de lo emocional en exclusiva a las mujeres, pues las tendencias observadas en estas hasta ese momento se habían formado en condiciones de desigualdad; no existía motivo alguno para suponer que, si rigieran condiciones de verdadera igualdad, uno de los sexos sería «racional» y el otro, «emocional». Mill coincide, pues, no con Comte, sino con Mozart: las mujeres han sido formadas como son por la cultura, no por una naturaleza inmutable, y la sociedad las ha tratado muy mal.

Pero la crítica de Mill en su ensayo sobre Comte se centra, por encima de todo, en la obsesión del pensador francés por la regulación y el control. Comte no preveía que las normas de su religión civil fuesen impuestas coactivamente por el Estado (como Rousseau sí deseaba que fueran las de la suya), pero la imposición estatal no era la única preocupación de Mill. Durante toda su trayectoria, Mill mostró recelos ante el efecto asfixiante de la tiranía de la opinión mayoritaria sobre la libertad individual y, por consiguiente, sobre el progreso social. De ahí que condenara enérgicamente el énfasis de Comte tanto en negar a las personas derecho *moral* alguno a expresar opiniones heterodoxas en materia de ética, como en afirmar que una sociedad funciona mejor cuando las personas que la componen tienen creencias homogéneas y reciben esas creencias de segunda mano desde una autoridad espiritual centralizada. En *Sobre la libertad* (1859), Mill ya había dibujado un cuadro muy distinto de lo que entendía que debía ser una sociedad sana. A su entender, la libertad de expresar ideas discrepantes es valiosa, no sólo cuando no estamos seguros de qué ideas son las acertadas, sino incluso cuando pensamos que ya conocemos qué es lo correcto y lo incorrecto. Hasta las mejores ideas pierden su sentido cuando no se someten al debate crítico y la gente deja de entender por qué piensa que son tan buenas. Además, Mill creía que tanto el cuestionar las ideas recibidas como el pensar por uno mismo son vías por las que un ser humano se vuelve más completo; por consiguiente, la docilidad y la sumisión a la autoridad «repugnarán con seguridad cada vez más a la humanidad, a cada paso que esta vaya avanzando en el ejercicio sin restricciones de sus facultades superiores» (Mill, [1865] 1891, pág. 99). En la risa con la que se tomaba las prescripciones de Comte se reflejaba la pasión de Mill por la heterogeneidad y la libertad humanas.

Tampoco llegó Mill a tratar nunca sus propias doctrinas intelectuales como Comte trató las suyas: es decir, como si fueran inmutables y los argu-

mentos discrepantes. La confrontación crítica que mantuvo toda su vida con el benthamismo pone de manifiesto que la suya era una mente que no daba nada por sentado, que siempre se esforzaba por buscar las mejores razones, y en *El utilitarismo* también demostró un vivo interés por tener en cuenta los argumentos antiutilitaristas para darles réplica.

Mill, pues, se situó en pleno centro del dilema que nos ocupará a lo largo de nuestro proyecto. Él creía que la libertad para diferir y argumentar es esencial para la salud de la sociedad, pero, al mismo tiempo, también reconocía que las instituciones sociales de las que estaba a favor (aquellas que comportan una mayor igualdad social para las mujeres y las personas pobres) no pueden sostenerse sin una extensa cultivación de la *simpatía* entre la ciudadanía: una cultivación que tenga efectos parecidos a los de la religión sobre el carácter de las personas. Pues bien, ¿qué proponía él para generar *simpatía* sin imponer un control social indebido?

Una parte de su respuesta a esa pregunta radica en el reparto de las funciones sociales. En su discurso de aceptación como rector de la Universidad de St. Andrews, expuso claramente que la formación del carácter y de los sentimientos morales es, en líneas generales, competencia de la familia, no del sistema de educación pública.¹⁹ Su postura, de todos modos, era en realidad más sutil y compleja de lo que ese simple enunciado podría dar a entender: a fin de cuentas, la educación pública tiene mucho que ofrecer sin necesidad de asfixiar el disenso como lo habría hecho de ponerse en práctica la propuesta de Comte.

En lo que se refiere a la educación primaria, Mill siguió un camino distinto del de otros defensores de la libertad de pensamiento (William Godwin, por ejemplo), pues sostuvo la plena compatibilidad entre el carácter obligatorio de una enseñanza elemental y la defensa de la libertad individual.²⁰ Y es que, según él, las personas no deben ser libres de hacer lo que les plazca a la hora de actuar en nombre de otras que están bajo su poder.²¹ De igual forma que «el casi despótico poder de los maridos sobre sus esposas» debería estar limitado por ley, también tendría que contar con límites bien definidos el poder de los padres sobre sus hijos. Y, sin embargo, «[e]s precisamente en el caso de los hijos donde el abuso de la noción de libertad constituye un obstáculo real para el cumplimiento de los deberes que tiene el Estado» (128 [230]).* Mill entendía que atentar contra el

* Entre corchetes aparece la página de la versión castellana utilizada en la presente traducción: *Sobre la libertad*, Madrid, Edaf, 2004. (N. del t.)

desarrollo mental del niño o, simplemente, desatenderlo es un «crimen moral» (128 [231]) comparable con los abusos físicos o con la desatención de las necesidades materiales de ese pequeño. Él entendía, pues, que la educación universal debe ser exigida por ley. Mill estaba a favor de que los padres sufragaran esa educación si disponían de los medios para ello, pero también proponía que se subvencionara públicamente la formación de los niños de familias más pobres.

En ese punto de su argumentación, Mill advertía la presencia amenazante del espectro de la homogeneidad comitana. Por ello, quiso dejar claro que el hecho de que el Estado deba hacer obligatoria la educación infantil no significa necesariamente que esa educación tenga que ser pública, es decir, administrada por el Estado. A Mill le preocupaba la posibilidad de que una educación controlada por el Estado se tradujera en la imposición de unas opiniones e ideologías políticas partidistas particulares.²² «Una educación general por parte del Estado es un mero artificio para hacer que toda la población sea exactamente igual, y como el molde que a todos engloba es el que complace al poder predominante en el gobierno, [...] establecerá un despotismo sobre las mentes.» (129 [232]) Por ello, concluía que, en el caso de que existiera, la educación administrada por el Estado sólo debería ser «una más entre las muchas experiencias que compitan entre sí» (129 [232-233]).

Mill sí defendía, sin embargo, que el cumplimiento con el requisito de la educación obligatoria debía comprobarse mediante la superación de unos exámenes públicos, a los que los alumnos comenzarían a someterse desde muy temprana edad. En primer lugar, se evaluarían aptitudes lecto-escritoras básicas y, más adelante, la adquisición y retención de conocimientos (130). En niveles más avanzados, los exámenes comprobarían la adquisición de habilidades muy sofisticadas, como el dominio en el manejo de argumentos filosóficos. Para impedir «una influencia inadecuada sobre la opinión», los administradores de dichos exámenes deberían tomar todas las precauciones necesarias para confeccionarlos y evaluarlos sin presuponer la verdad o la falsedad de las ideas en aquellas cuestiones relacionadas con «religión, política u otras materias objeto de discusión» ([234]). En el examen de filosofía, por ejemplo, se valoraría de los estudiantes su dominio de los argumentos de Locke y de Kant, con independencia de cuál de esos dos autores fuese el preferido del evaluador; el examen de religión tendría que tener, por ese mismo motivo, un enfoque histórico, sin exigir del alumno ninguna profesión de fe (131).

Estas ideas de Mill son ingenuas y no están apoyadas en el estudio empírico. Él creía, al parecer, que existe un menor peligro de uniformidad coactiva en un sistema de exámenes públicos que en la financiación estatal de las instituciones educativas. Pero con eso daba por supuesto que dichas instituciones serían incapaces de incorporar normas robustas que garantizaran la libertad académica y el control autónomo por parte del profesorado, aunque estuvieran financiadas por el Estado. Tampoco tuvo en cuenta la infinidad de problemas inherentes a un sistema *means-tested* de acceso a la educación (es decir, que diferencie en función del nivel de renta de las familias), pues este difícilmente altera apenas el statu quo en el que crece un alumno: los padres ricos siempre pueden costearse tutores particulares para sus hijos y los pobres se tienen que conformar con las escuelas que se puedan permitir con el subsidio que les reserve el Estado para tal fin. No se le pasó por la cabeza la idea de que, convirtiendo la educación en un servicio gratuito universal, se hacen más claramente manifiestos los valores políticos de la igualdad de valía de todas las personas; ni tampoco la idea de que se atiende mejor a la igualdad cuando se obliga a todos los niños a estudiar en una escuela acreditada por el Estado (sea esta pública o privada), salvo en circunstancias muy excepcionales. Incluso la idea de la competencia entre centros —que tan bien parece casar con la actual moda de las escuelas *charter* (o semiautónomas) en Estados Unidos— necesitaría un análisis mucho más detenido, pero Mill, desprovisto como estaba de información empírica al respecto, no le dedicó ninguno.

Los exámenes pueden ser una fuente de extraordinaria coacción, como bien ha mostrado en Estados Unidos la Ley «No Child Left Behind» («Ningún niño rezagado»). Las pruebas de evaluación no tienen por qué ser tan simplistas, pero, aun así, no cabe duda de que todo procedimiento examinador de ese tipo se caracteriza por una fuerte tendencia a la simplificación y la homogeneización que, por sí mismas, y, sobre todo, si se gestionan a nivel local, las escuelas públicas no tendrían. En cuanto al nivel superior de pruebas examinadoras, Mill mencionó algunas ideas bastante atractivas, pero, en cualquier caso, no resultan muy útiles si no se reportan resultados de estudios sobre regímenes nacionales concretos de exámenes de evaluación. En general, pues, Mill debería haberse centrado más en estructuras (libertad académica, control a nivel local, autonomía del profesorado) que protejan la libertad en todas las instituciones de enseñanza, ya sean de titularidad pública o privada, en vez de dar por descontado que el peligro principal radica en uno u otro tipo de titularidad.

Mucho más valioso, sin embargo, resulta el conjunto de reflexiones sobre la enseñanza universitaria que Mill expuso en su discurso-conferencia de aceptación del cargo de rector de la Universidad de St. Andrews, en Escocia (1867). La conferencia era muy interesante ya para su propia época, pues Mill elogiaba en ella el sistema escocés de educación superior, con su énfasis en una formación generalista de *artes liberales*, frente al sistema imperante en Inglaterra, más altamente especializado. Pero sus comentarios al respecto de esa educación *liberal* (o generalista) también resuenan siglo y medio después, pues continúan ofreciendo una convincente lógica justificadora de ese sistema frente a aquellos otros que conciben la educación superior como una formación de carácter eminentemente técnico y preprofesional.

Sorprende que, en una conferencia con esa temática, Mill no sacase a colación la cuestión de la homogeneidad impuesta por el Estado. St. Andrews era por entonces una universidad inconfundiblemente pública. Su constitución estaba sujeta a leyes del Parlamento y comisiones reales. Sus finanzas eran mixtas: subvenciones del gobierno, por una parte, pero también rentas inmobiliarias, herencias y donaciones.²³ (En el momento del discurso de Mill, la universidad pasaba por una precaria situación financiera.) No parece verosímil que el pensador inglés evitara el tema de la educación pública para no ofender a su público de aquel día, pues si él hubiera pensado que esa cuestión comprometería de algún modo la autonomía y la calidad educativas, muy seguramente no habría aceptado el rectorado. Parecía opinar, más bien, que, en el nivel universitario, la tradición de control autónomo por parte del profesorado estaba suficientemente consolidada y la potencial dictadura gubernamental sobre los contenidos docentes no suponía un problema.

Mill inició su conferencia diciendo que la educación profesional estaba bien, pero debía ser una tarea de las escuelas profesionales, no de la educación universitaria de pregrado. El objeto de una universidad «no consiste en fabricar abogados preparados, ni médicos, ni ingenieros, sino en crear seres humanos capaces y cultos. [...] [S]u ámbito de actuación termina allí donde la educación, cuando deja de ser general, se ramifica en departamentos adaptados a los destinos de cada individuo en la vida» (3-4). Una educación universitaria como la que él recomendaba resulta, a su juicio, esencial para la cultivación de una ciudadanía informada y responsable:

El gobierno y la sociedad civil son las más complejas de todas las materias accesibles a la mente humana, y para que alguien las trate de manera competente, como pensador reflexivo y no como seguidor ciego de un partido, necesita contar no sólo con un conocimiento general de los principales hechos (morales y materiales) de la vida, sino también con un buen discernimiento ejercitado y disciplinado conforme a los principios y reglas del pensamiento lógico: bueno hasta un punto que ni la experiencia vital ni una sola ciencia o rama del conocimiento pueden proporcionar. (8)

Para fomentar esa potente capacidad reflexiva, Mill recomendaba tanto el estudio de la lógica como el de los diálogos de Platón, aduciendo que ambos cultivaban la capacidad «[p]ara cuestionarse todo, para no rehuir ninguna dificultad, para no aceptar ninguna doctrina, nuestra propia o de otras personas, sin el riguroso escrutinio de la crítica negativa, sin dejar que ninguna falacia, incoherencia o confusión del pensamiento se deslice sin ser percibida» (14). La cultura del disenso requiere no sólo de la ausencia de un control como el propuesto por Comte, sino también del cultivo de un control como el propuesto por Comte, sino también del cultivo de un control liberado de la capacidad de hacer frente a otras opiniones con nuestros propios argumentos. También la potencian otros elementos de la educación liberal generalista, como el estudio de la historia, de la política y el derecho comparados, o de la economía: un estudio, en definitiva, del que un joven ciudadano puede extraer un saber que le permita dotar de sustancia a sus propios argumentos. En una universidad resulta del todo inapropiado, según Mill, adoctrinar a las personas en una única concepción de las cuestiones normativas, pero sí es sumamente conveniente proporcionarles datos y argumentos con los que puedan formarse sus propios juicios.

Comte habría dicho que la ética y la política habían cesado ya de evolucionar y que, por consiguiente, convenía que a los jóvenes simplemente se les explicasen las opiniones correctas, del mismo modo que se les enseñarían las doctrinas correctas en matemáticas y ciencias. Mill, como hemos visto, nunca habría extraído esa misma conclusión, ni siquiera aunque creyera que la ética había llegado ya a un estadio final, caracterizado por unas opiniones correctas definitivas. En cualquier caso, es evidente que tampoco creía que la ética hubiese alcanzado su cima evolutiva. De hecho, en su libro sobre Comte, Mill negaba categóricamente que tuviéramos doctrina definitiva alguna sobre cuestiones normativas éticas y políticas. En su conferencia en St. Andrews, reiteró esa negación: «No se puede aprender política en un momento determinado y para siempre, a

partir de un libro de texto o de las instrucciones de algún maestro. Lo que sí exigimos que se nos enseñe sobre ese tema es a que seamos nuestros propios profesores. Es una materia en la que no tenemos ningún maestro a quien seguir; cada uno debe explorarla por sí mismo y ejercer un juicio independiente al respecto» (28). Sin duda, podemos estudiar los hechos y datos «que tienen una incidencia directa sobre los deberes de la ciudadanía» (28), y aprender cómo argumentar sobre ellos con un criterio sólido; también podemos estudiar las diferentes teorías filosóficas, entendiendo los argumentos favorables y contrarios a cada una y apreciando hasta qué punto concuerdan o no a propósito de ciertas conclusiones éticas clave. Podemos estudiar la historia de la religión y las diversas concepciones religiosas de un modo no dogmático. Todas esas funciones serían muy apropiadas para un currículo universitario y todas mejorarían el funcionamiento de la vida pública. Además, el tono general de la universidad podría, y debería, ser representativo de ciertos valores éticos concretos y definidos, como, por ejemplo, el de la idea de que hay cosas en la vida más importantes que la riqueza material. Pero, según Mill, ninguna universidad podría hacer mayores incursiones que esa en el terreno del control de los contenidos sin cometer una injerencia indebida. Por encima de todo, el cometido de su currículo debe ser producir ciudadanos independientes de la autoridad, perfectamente informados, expertos en razonamiento y capaces de defender sus propios argumentos por sí mismos.

Pero ¿y la *simpatía*? Mill había dicho que la inculcación de ese sentimiento correspondía en gran medida a la familia; también había comentado que las instituciones sociales mismas pueden ayudar a que se desarrolle situando a las personas en mayor proximidad mutua, de manera que ninguna parezca imposible de advertir para las demás. Es de suponer que si hubiera dedicado su discurso a la educación básica, la habría considerado más apropiada para la cultivación de la *simpatía* que la universitaria.

Sabemos, de todos modos, que, para Mill, el cultivo de las emociones apropiadas abarca también un aspecto más sofisticado que, en principio, podría incorporarse a los planes de estudio universitarios: es famosa la explicación que dio en su *Autobiografía* a propósito de cómo su recuperación de la depresión y el restablecimiento de su propia *simpatía* con la sociedad en general fueron muy favorecidos por la lectura de obras de poesía y, en particular, por la poesía de Wordsworth. Aunque no comentó qué emociones concretas halló en esos versos, es evidente que Wordsworth convertía (y convierte) la cultivación de la *simpatía*, en la que incluía

una *simpatía* social activa, materializada en la preocupación por los problemas relacionados con las diferencias de clase y la pobreza— en un elemento central de la experiencia de sus lectores. Por encima de todo, Wordsworth mostró a Mill un tipo de amor a la humanidad que nace del asombro maravillado ante la belleza de la naturaleza. Aunque Mill no escribió mucho ni bien sobre el amor, el que tan hondamente sentía por Harriet Taylor guió el espíritu de toda su vida, y ese fue el amor que descubrió poco después de su inmersión en la poesía de Wordsworth y en la entusiasta invitación al asombro y al deleite que esta le ofreció.

No sorprende, pues, que, en el discurso pronunciado en St. Andrews, Mill dedicara considerable atención al tema de la educación estética, que él definió como aquella que refina y cultiva las emociones a través de la experiencia de las obras de arte. Mill se quejaba de que ese aspecto de la formación académica estuviera tan tristemente abandonado en la Inglaterra victoriana, a diferencia de la Europa continental (y de otras épocas previas en tierras inglesas), por culpa de la insana mezcla de la mentalidad comercial con el puritanismo. Los habitantes de Inglaterra (pero, supuestamente, no los de Escocia) aprendían unas rígidas reglas morales, pero no la suficiente *simpatía* mutua, lo que hacía de ellos unas personas rigurosas y fiables, pero poco generosas (37). Habían adquirido, además, una actitud puramente instrumental ante la virtud, que no apreciaban ni amaban por sí misma. Mill argumentó ese día que, incluso en el nivel de la formación universitaria, vale la pena educar a los jóvenes «en el sentimiento de que, no ya los actos y las muestras reales de vileza o mezquindad, sino también la ausencia de objetivos y propósitos nobles, son degradantes además de reprobables» (37); eso era algo que podía hacerse cultivando la *simpatía* con grandes figuras de la historia o la ficción, así como mediante la influencia de obras particularmente conmovedoras de la música y las artes visuales.

Mill mencionó numerosos ejemplos de obras que le parecían especialmente adecuadas para ese fin, desde la *Divina comedia* de Dante hasta la poesía de Wordsworth y Shelley, pasando por los oratorios de Händel y la arquitectura de las catedrales góticas. No recetó ninguna asignatura concreta, pero sí dejó claro que el estudio de esas creaciones artísticas es apropiado para los planes de estudio universitarios y que, dado que esos ejemplos creativos serían escogidos por su capacidad para representar de forma conmovedora unos determinados ideales morales, esa parte del currículo no sería tan neutral con respecto a valores como las otras que él había descrito anteriormente. Es evidente que dichas obras tendrían que

ser enseñadas desde un espíritu de total apertura a perspectivas diferentes y a voces discrepantes. El compromiso con la apertura crítica tendría que ser una constante en todo el plan de estudios. Aun así, Mill confiaba al estudio de esas obras la función de abrir y refinar el corazón de los alumnos... siempre y cuando estos hubieran tenido un inicio formativo mínimamente aceptable en el seno de sus familias.

Ese discurso inaugural de Mill como rector de St. Andrews es uno de los grandes documentos históricos sobre la educación superior en general y supone un punto de partida necesario para cualquier debate sobre cómo pueden contribuir las universidades a la cultivación de la *simpatía* extendida. Pero, considerada en su conjunto, la constructiva alternativa de Mill a Comte carece de la consistencia suficiente pese a su innegable atractivo. No disponemos de la información precisa para valorar la importancia de sus ideas para la práctica de la educación temprana, ni para las otras múltiples vías a través de las que las sociedades tratan de moldear las emociones en el ámbito público: los festivales, las ceremonias, la retórica de los dirigentes, la construcción de edificios y parques públicos, la elección de unas canciones y una poesía públicas concretas, etcétera. Cualquier aproximación a esos temas animada por una actitud como la de Mill debería seguir la iniciativa marcada por la conferencia de St. Andrews e indagar en vías y métodos a través de los cuales la exposición al arte siga siendo formativa sin convertirse en ningún momento en coactiva, al menos, para quienes hayan gozado de una buena educación inicial en la familia.

Iba a tener que ser en una futura nación por cuyas tradiciones Mill (empleado demasiado fiel de la Compañía Británica de las Indias Orientales) sentía un injustificado desprecio, donde las ideas de Comte recibieran pronto una crítica formulada en una vena muy similar a la de Mill, pero por boca y pluma de un gran educador y artista que dio sustancia a nociones que, en manos de Mill, no habían pasado de ser vagas y borrosas.

Capítulo 4

RELIGIONES DE LA HUMANIDAD (II): RABINDRANATH TAGORE

En algún recodo del camino de la evolución, el hombre se negó a seguir siendo una criatura cuadrúpeda y se obligó así a adoptar una postura corporal portadora en sí misma de un gesto permanente de insubordinación.

RABINDRANATH TAGORE, «Man the Artist» (1932)

I. COMTE EN BENGALA

Las ideas de Comte eran bien conocidas entre los intelectuales bengalíes de los albores del siglo xx y contribuyeron a definir las aspiraciones del pueblo de cara al futuro de una nación india. Dos destacados pensadores-artistas de aquel país se inspiraron en Comte para componer sus respectivos, y diferenciados, cuadros representativos de una futura cultura política nacional. El novelista Bankimchandra Chatterjee (1838-1894, cuyo nombre de pila aparece comúnmente abreviado como Bankim) mantuvo estrechos lazos con una organización positivista de Bengala.¹ Escribió numerosas obras en prosa en las que enmarcó el desarrollo de la sociedad india en el contexto de la concepción positivista de la historia. Su influencia posterior, sin embargo, se cionó principalmente a su novela *Anandamath* (1882), en la que dio forma dramática a las ideas comteanas. Pese a capital del atractivo de la novela fue la imagen de patria amenazada que allí plasmó: una especie de madre deificada y adorada, siguiendo un modelo que evidenciaba la influencia de la concepción que el propio Bankim tenía de la religión positivista. Esa diosa amenazada es allí defendida por una orden extrapolítica de sacerdotes, un «poder espiritual» muy al estilo comteano. La canción *Bande Mataram* («Salve Madre Patria»), conocida en punto de encuentro de esos sacerdotes, predica un evangelio que es esencia violenta, fundada sobre el sometimiento absoluto a la diosa:

¡Madre, ante ti me inclino!
 Rica, con tus arroyos presurosos;
 resplandeciente, con tus huertos esplendorosos;
 fresca, con tus deliciosos vientos;
 con tus oscuros campos agitándose, madre de poderoso aliento,
 madre libre.

Gloria de soñadores, a la luz de la luna durmientes,
 sobre tus ramas y señoriales corrientes;
 de tus árboles en flor vestida,
 Madre, de reposo fuente desprendida.
 ¡Riendo suave y quedo!,
 Madre, tus pies beso;
 ¡hablando quedo y suave!
 ante ti me inclino, Madre.

¿Quién ha dicho que eres débil en tus tierras,
 cuando las espadas relucen en manos de setenta millones
 y sus setenta millones de voces rugen fieras
 de costa a costa tu temible nombre? [...]

Eres sabiduría, ley eres,
 tú, nuestro corazón, nuestra alma, nuestro aliento,
 tu, el divino amor, el sobrecogimiento
 en nuestros corazones que a la muerte vence.

Bankim era un pensador complejo y aún hoy se debate sobre cuáles eran sus intenciones y actitudes. No puede negarse, sin embargo, que siempre se ha entendido, por lo general, que simpatizaba con los sacerdotes de su novela y con su canción, ni que incluso en la actualidad continúan resonando por toda la India los ecos de las emociones encerradas en el mensaje de esa canción, pues esta se ha convertido en la «canción nacional» que la derecha hindú propone como alternativa al himno nacional oficial, *Jana gana mana*, escrito por Tagore. En cualquier caso, según la lectura que muchos hacen de la novela de Bankim, esta propugnaba una ideología de sumisión, obediencia e intensa emoción nacionalista, potencialmente violenta, centrada en el culto a una figura femenina.

II. TAGORE: LA TRAGEDIA DE *GHARE BAIRE*

Anandamath proporcionó al menos parte de la inspiración para el movimiento *swadeshi* que siguió a la partición de Bengala en 1905 y que animaba a sus participantes y seguidores a boicotear los productos británicos y a comprar únicamente productos indios. Rabindranath Tagore (1861-1941), educador pionero, compositor, coreógrafo, pintor y filósofo, amén de ganador del premio Nobel de Literatura de 1913, fue inicialmente un entusiasta de ese movimiento. Por entonces, Tagore era ya un poeta, dramaturgo y escritor de relatos famoso. En 1905, fundó su innovadora escuela en Santiniketan. A Tagore le atraían las ideas nacionalistas de Bankim y llegó incluso a musicar el poema de Chatterjee «Bande Mataram» para que sirviera de himno del movimiento. Pero a medida que las acciones de los partidarios de este se fueron volviendo más violentas —hasta el punto de aterrorizar a la población local que (por motivos de mera supervivencia económica en muchos casos) se negaba a participar en él—, Tagore fue desilusionándose progresivamente con él. En su novela de 1916 *Ghare baire* (*La casa y el mundo*), reflexionó sobre esa desafección.² Aunque la novela es ampliamente admirada en la actualidad (al igual que la versión cinematográfica de la misma realizada por quien fue su alumno del propio Tagore, Satyajit Ray), y aunque ya era admirada en su momento por W. B. Yeats y por muchos amigos de Tagore, fue duramente criticada por numerosos pensadores radicales. El crítico literario marxista Georg Lukács la tachó de «panfleto difamatorio» y de «historieta pequeñoburguesa de la más baja estofa».³ La novela perseguía ciertamente un fin antirradical, pues entrañaba una condena de la versión nacionalista revolucionaria de la «religión civil», que Tagore asociaba a *Anandamath*, y una defensa de las ideas de libertad y disenso propias de la Ilustración liberal, pero había también en ella una admisión más o menos clara de que el liberalismo podía adolecer de serias deficiencias en el plano emocional.

La novela está narrada por turnos por sus tres personajes principales. Sandip, el líder revolucionario *swadeshi*, encarna el ideal de «sacerdocio» único propuesto por Chatterjee/Comte, y encabeza un movimiento por la independencia nacional que coloca a las mujeres en la posición de diosas a las que los hombres a cargo de dicho movimiento deben rendir culto. Su lema es precisamente *Bande Mataram*. Por su parte, Nikhil (nombre que significa «libre») es un terrateniente de mentalidad abierta que ejemplifi-

ca el espíritu de la Ilustración.⁴ Desafía la fuerza de la tradición dando a su esposa, Bimala, una educación de primera clase, contratando a una institutriz británica para ella y alentándola a ser una persona independiente. Como quiere un matrimonio basado en la libre elección y no en la sumisión, da el paso radical de animar a su esposa a salir de los aposentos de las mujeres y a tener contacto social con otros hombres. Bimala es la narradora principal, y ya desde el primer momento sabemos que la trama desembocará en tragedia, pues ella nos relata los hechos en retrospectiva.

Desde el principio, Sandip y Nikhil difieren a propósito del papel de la imaginación y la emoción en el patriotismo. Sandip insiste en que «hay margen para apelar a la imaginación en el esfuerzo patriótico» (36). Nikhil reconoce que siente «miedo y vergüenza de usar los hipnóticos textos del patriotismo» (36). Sandip le replica que lo que él siente no es hipnótico, sino real: él de verdad «venera a la Humanidad» (37). Nikhil plantea entonces tres objeciones a esa nueva religión. En primer lugar, el culto a la humanidad no debería traducirse (como parece hacer en ese caso) en un nacionalismo divisivo que deifica la nación propia enfrentándola a otras (una de las preocupaciones centrales de Herder, recordemos). En segundo lugar, los estímulos hipnóticos impiden a quienes los reciben enfrentarse a la verdad de la nación propia y percibir la situación actual de esta como realmente es. «Si somos impermeables a la verdad y lo único que nos mueve es un estímulo hipnótico, podemos estar seguros de que carecemos de la capacidad de autogobierno» (42). En tercer lugar, el amor acrítico que Sandip inspira libera un torrente de emociones violentas que incluyen dosis considerables de ira y odio. (De hecho, uno de los primeros incidentes que propicia la movilización nacionalista en la zona es un ataque violento contra la institutriz británica, personaje inocente en esa historia; pero también se salda con episodios de violencia económica y física contra los comerciantes musulmanes, de escasos recursos económicos, que no pueden sobrevivir sin los productos extranjeros, más baratos.) «“Estoy dispuesto a servir a mi país —dijo él [Nikhil]—, pero mi culto se lo reservo a una Justicia que es mucho más grande que mi país. Adorar a mi país como si fuera un dios es condenarlo a la perdición”» (29).

¿Y Bimala? Autorizada de repente a estar en presencia de otros hombres, pero carente de la experiencia previa de una libertad de elección independiente, se siente absolutamente encantada con el seductor culto que le rinde Sandip como la «Abeja Reina», y no tarda en tomar partido por este en contra de su marido:

—No me importan los detalles ni las precisiones —exclamé de pronto—. Te explicaré a grandes trazos lo que siento. Soy humana. Soy codiciosa. Ambiciono cosas buenas para mi país. Y si me obligan, estoy dispuesta a hurtarlas o a robarlas incluso. Puedo sentir ira. Me enfadaría por mi país. De ser necesario, golpearía o mataría a quien fuera para vengar las injurias de que es objeto. Deseo que me fascinen y mi país sólo podrá transmitirme esa fascinación a través de alguna figura física. Deberá contar con algún símbolo visible que hechice mi mente. Así que yo convertiría a mi país en una Persona y la llamaría Madre, Diosa, Durga: alguien por quien estaría dispuesta a cubrir la tierra de rojo con la sangre de las ofrendas sacrificiales. Soy humana, no divina.

Sandip Babu se levantó de un salto con los brazos extendidos y gritó: «¡Hurra!». Pero al momento se corrigió a sí mismo y exclamó: «Bande Mataram».

Una sombra de dolor recorrió el rostro de mi esposo. Él me dijo entonces con muy tierna voz:

—Yo tampoco soy divino; soy humano. Y, por eso mismo, no puedo permitir que el mal que anida en mí se exagere hasta convertirse en una imagen de mi país. Eso nunca, ¡nunca! (38)

Bimala entiende que aceptar su propia humanidad significa aprobar sus instintos más destructivos. Para Nikhil, sin embargo, tal aceptación debería significar una contención continuada de esos instintos en aras de los ideales morales de la humanidad. En otro momento de la novela, Sandip interviene burlón: «Dejemos que los ideales morales sigan existiendo solamente para esas pobres criaturas anémicas y hambrientas de deseo cuya comprensión no alcanza a más» (45).

Todo eso explica por qué Nikhil, muy a pesar de su esposa, «no había sido capaz de aceptar sin reservas el espíritu del *Bande Mataram*» (29).

La tragedia estalla en *Ghare baire* cuando se confirma que Sandip estaba en lo cierto a propósito de algo: los ideales morales de Nikhil no resultan muy motivadores para las grandes colectividades humanas. Sin embargo, la religión apasionada de Sandip destruye la comunidad enfrentando a hindúes contra musulmanes. También destruye la familia, pues el propio Sandip seduce a Bimala. Sólo cuando es ya demasiado tarde, ella se da cuenta de que su marido ha sido más fuerte y ha comprendido mejor la situación todo ese tiempo. Pero, para entonces, este ha partido ya al encuentro de la muerte, decidido a poner fin a los disturbios religiosos. La revolución termina inductos que se ha corrido finalmente, pero el he-

cho de que la narración sea retrospectiva nos da a entender que la Bimala que nos cuenta esa historia es ya una mujer viuda.

Pese a todo, no podemos sentenciar sin más que Nikhil tenía razón y Bimala era una insensata. Nikhil es extrañamente pasivo, cuando no anti-erótico. Es alguien por quien resulta fácil sentir aprobación, pero no amor, y él lo sabe. Habla, en concreto, de que le «falta expresividad» y a este respecto concluye diciendo: «Mi vida cuenta solamente con sus profundidades mudas, pero no hay en ella ningún torrente rumoroso. Sólo puedo recibir: soy incapaz de impartir movimiento» (85). Además, a diferencia de Sandip y de Bimala, Nikhil carece de sentido del humor. La novela hace una caracterización profundamente atractiva de los valores morales de Nikhil (su *simpatía* con las personas pobres, su visión progresista de las mujeres, su respeto por los musulmanes). Pero también nos muestra que la manera que este terrateniente tiene de enfocar la vida es insuficiente para garantizar que sus propios valores se impongan y perduren.

Así pues, Comte tenía razón en algo (según Tagore): los ideales nacionales requieren de una carga emocional fuerte, que implique simbolismo e imaginación, para hacerse realidad. La emoción fuerte estaba ligada en el caso de la novela de Tagore, como lo estaba en las tesis del propio Comte, a una ideología política de deferencia sumisa a la autoridad de una elite espiritual. El autor nos muestra a través del personaje de Sandip la extrema peligrosidad de ese tipo de autoridad. Pero también nos señala la facilidad con la que esta parece imponerse a un humanismo de carácter más inerte.

¿Era inevitable la tragedia? ¿El amor político debe estar siempre fatídicamente ligado a la sumisión irracional, cuando no al sectarismo y al odio? ¿Acaso los ideales morales elevados no pueden ser otra cosa que aburridos y poco estimulantes? ¿Está condenada la objetividad crítica a carecer de un atractivo mínimamente excitante?

La novela no nos indica una salida al problema ilustrado en su trama. Su trágico desenlace, sin embargo, marcaría las prioridades de buena parte del pensamiento y la obra posteriores de Tagore. Como pensador, como educador, y como poeta, músico y coreógrafo, Tagore se propuso a partir de ese momento dar una respuesta al desafío que él mismo había planteado y terminó creando una alternativa poética y crítica a la religión de Comte que se correspondía más directamente con la «religión de la humanidad» de Mill, cuyas ideas clave elaboró y amplió.⁵

La respuesta de Tagore consistió, para empezar, en la composición de más de dos mil canciones, dos de las cuales se convertirían en los himnos nacionales de la India y Bangladesh. También consistió en la creación de una escuela y una universidad que devendrían en ejemplos de fama mundial de educación democrática orientada a las artes. (Aunque la escuela existía ya desde 1905, sus rasgos distintivos fueron plasmándose gradualmente con el paso de los años, y la universidad se fundó en 1928.) Y consistió además, en una fase ya tardía de su carrera, en una réplica teórica a Comte en el libro *La religión del hombre* (1931), basada en las Conferencias Hibbert que Tagore impartió en 1930 en Oxford, un libro que subsume sus otros progresos y esfuerzos en ese mismo sentido, pues dedica considerable atención a la escuela y al papel que, en el humanismo del futuro, tendría un cierto tipo de música y de poesía, más vinculado al espíritu crítico.⁶

III. LA RELIGIÓN DEL HOMBRE DE TAGORE

En *La religión del hombre*, Tagore adopta desde el primer momento un enfoque que nos induce a prever grandes cambios con respecto a Comte. Concretamente, recalca que lo excepcional del ser humano es su capacidad para la creatividad artística, su capacidad para imaginar algo distinto de lo que es y para avanzar hacia un ideal hermoso así imaginado. Eso es lo que Tagore llama «el excedente del hombre»: a diferencia de cualquier otro animal, los seres humanos trascienden la necesidad física y viven en un mundo de símbolos e imaginación que proporcionan «un excedente muy por encima de lo que requeriría el animal biológico propiamente dicho» (28).

Hasta ahí, Comte podría estar de acuerdo, pero la explicación de la libertad artística que ofrece Tagore está enmarcada, desde el principio, en términos de autoexpresión y amor individuales. Para Tagore, el momento definitorio de lo humano es aquel en el que una persona ama a otro ser humano individual: «Ya he dicho en uno de mis poemas que, cuando sacan a un niño del vientre de su madre, entra en una relación real con ella cuya verdad radica en la libertad» (30). El pensador indio concebía la transición de la mera existencia biológica a la existencia humana plena en términos de una relación intensa de reconocimiento y emoción personales, imbuidas de amor y curiosidad; la significación de la creatividad es insepara-

ble de la libertad del individuo para descartar todas las tradiciones, todas las normas colectivas, en pro de una visión profundamente personal. En sentido parecido, en «Man the Artist», Tagore interpretó la postura erecta del cuerpo humano como un gesto de «insubordinación»: es decir, de libertad para crear nuevas normas sin estar atado por las del pasado. Aunque las partes anticomteanas del programa de Tagore no se explicitan plenamente hasta bien avanzado el libro, su sentido resulta ya suficientemente evidente desde las primeras páginas. Leyendo *La casa y el mundo*, tenemos la sensación de que, en manos de Tagore, el «Orden y Progreso» contendría mucho menos Orden y bastante más amor apasionado.

En muchos sentidos, sin embargo, Tagore sí enmarcó sus tesis en la tradición comteana. Atribuyó una gran importancia a nuestra capacidad de ver la especie humana como un todo presente, pasado y futuro; exhortó a sus lectores a implicarse en la imaginación de un futuro ideal para el ser humano y a que entendieran ese ejercicio como su religión. «La religión consiste en el empeño de los hombres en cultivar y expresar aquellas cualidades que se encuentran, inherentes, en la naturaleza del Hombre, el eterno, y en tener fe en ellas» (118). Su preocupación por los peligros de la codicia personal y la *simpatía* limitada era paralela a la de Comte. La codicia «desvía tu mente hacia una ilusión que hay dentro de ti y que es la de tu yo separado» (53). «Cuando la codicia tiene por objeto el beneficio material, nunca se puede terminar. Es como el lunático que se empeña en correr al encuentro del horizonte» (132). Tagore elaboró a menudo ese tema centrándose en los nuevos progresos tecnológicos, que, para él, parecían amenazar con provocar una contracción de la *simpatía* humana: «El hombre está construyendo su jaula, desarrollando rápidamente el parasitismo del monstruo Cosa, por el que se deja envolver por los cuatro costados» (141). En realidad, la explicación general que da Tagore de por qué necesitamos la nueva religión tiene también mucho de comteana: nuestras marcadas tendencias al egocentrismo y la codicia nos impiden apreciar los valiosos objetivos que podríamos alcanzar si no estuviéramos tan encerrados en nosotros mismos.

Parecido al de Comte, también, es el énfasis en la cultivación de la *simpatía*, que, para ambos pensadores, debía constituir el núcleo central de la nueva religión. El mundo de la personalidad humana, escribió Tagore, está «restringido por los límites de nuestra *simpatía* y nuestra imaginación. En el oscuro crepúsculo de la insensibilidad, gran parte de nuestro mundo no deja de ser para nosotros una borrosa procesión de sombras

monje las». La imaginación nos vuelve «intensamente conscientes de que debemos vivir una vida que trasciende la vida individual y se contradice con el sentido biológico del instinto de autoconservación» (38). Y, como Comte, Tagore insistía en que la *simpatía* debía fomentarse por medio de las artes.

Otro elemento comteano del libro es su énfasis en la necesidad de formar una comunidad mundial unificada. Tras señalar que su propia vida se había ido conformando en la confluencia de tres culturas del mundo diferentes —la hindú, la musulmana y la británica—, Tagore criticaba el «intenso egotismo racial» (131) del colonialismo y llegaba a la siguiente conclusión: «De repente, hemos visto cómo cedían los muros que separaban las diferentes razas y nos hemos encontrado cara a cara los unos frente a los otros» (134).

De todos modos, en muchos aspectos, el humanismo de Tagore representa una crítica profunda del de Comte. Podemos empezar, por ejemplo, por su pluralismo. En vez de la hegemonía de Europa y de la raza blanca, Tagore proponía un ataque radical contra todas las distinciones raciales y religiosas como base de privilegios, y un rechazo del tribalismo en favor de la igualdad de respeto para todos. «El Dios de la humanidad —escribió Tagore— ha llegado a las puertas del templo en ruinas de la tribu». A partir de ahí, proseguía, ningún pueblo podrá reclamarse superior en virtud de su poder imperial o de un presunto privilegio racial. Todo lo contrario: el futuro de todos los pueblos deberá basarse en la reciprocidad, el respeto igualitario entre ellos y el esfuerzo compartido en pos de un bien común. «Les pido que reivindiquen el derecho de los hombres a ser amigos de los hombres, y no el derecho de una raza o una nación particular orgullosa que pueda alardear de la fatídica cualidad de ser la dominadora de toda la humanidad» (135). Tagore formuló esa atrevida declaración en Inglaterra, pese a la acritud con la que allí se percibía la lucha india por la independencia y once años después de que hubiera devuelto su condecoración de caballero a la Corona británica en señal de protesta por el asesinato de una multitud de hombres, mujeres y niños inocentes y desarmados ordenado por el general Reginald Dyer en Amritsar. Él dejó claro que el rechazo a las actitudes raciales y políticas propias del Raj británico en la India era una condición sine qua non para el avance hacia el humanismo del futuro. No es de extrañar, pues, que Tagore se esforzara a lo largo de su obra por mostrar respeto hacia las múltiples culturas y tradiciones diferentes del mundo ni que, de hecho, dijera que sus ideas tenían ante-

cedentes espirituales en la religión persa, en el islam sufista, en la poesía romántica inglesa (Wordsworth), y en otras muchas corrientes de la historia mundial.

Pero antes incluso de llegar a esas reveladoras expresiones y afirmaciones de globalismo, sabemos que estamos en un universo diferente del de la certeza y el orden comteanos. *La religión del hombre* es la obra de un poeta romántico. Parte autobiografía, parte meditación poética, Tagore combinó en ella argumentos con historias e imágenes conforme a un estilo que alterna lo conmovedor con la autodesaprobación, la comicidad y la serenidad. Tagore se retrató a sí mismo como un muchacho que siempre había detestado las reglas y las fórmulas y a quien, por consiguiente, la escuela le había parecido un suplicio. Tuvo un buen punto de partida: una familia crítica con las tradiciones religiosas establecidas que le aportó «un ambiente de libertad: libertad frente al dominio de cualquier credo sancionado por la autoridad terminante de una escritura sagrada, o por la doctrina de un cuerpo organizado de fieles» (70). También estaba dotado de una fina sensibilidad para apreciar la naturaleza y sabía bien lo que era el gozo intenso que puede sentirse en la soledad de las primeras horas de la mañana:

Casi todas las mañanas, entre la temprana penumbra previa al amanecer, salía corriendo de mi cama para saludar el primer albor rosáceo que se filtraba entre las ramas estremecidas de las palmeras que flanqueaban las lindes del jardín, mientras la hierba refulgía con el primer temblor que la brisa matutinal transmitía a las gotas de rocío. El cielo parecía hacerme llegar la llamada de una camaradería personal y todo mi corazón —todo mi cuerpo, en realidad— se embebía hasta agotarlas de la luz y la paz que desbordaban aquellas silenciosas horas. (77)

El tono general de ese pasaje, con su lirismo y su pasión individual, su maravillado asombro ante la belleza de la naturaleza, es inimaginable en el mundo de rituales organizados postulado por Comte. Y Tagore pone enseguida de relieve su escepticismo ante todas las fórmulas tradicionales. Entre el relato de sus recuerdos personales (y el hecho en sí de que escriba de filosofía utilizando ese estilo no deja de ser significativo en sí mismo), nos cuenta que la escuela, con su método de aprendizaje memorístico y su ofuscadora repetitividad, nunca logró llegar a las fuentes de su mente y su corazón... hasta que la poesía entró sin previo aviso en aquel embrutecedor mundo. Un día estaba enfrascado en el estudio de un libro de texto, «raído y polvoriento, su tinta descolorida convertida en una sucesión de

signos de puntuación irrelevantes, manchones y espacios vacíos» (73-74), cuando, de pronto, se encontró con una frase escrita en rima, que podríamos traducir como «llueve, las hojas se estremecen». Su mente cobró vida de repente: «Recuperé todo mi significado» (74). La imagen de la lluvia azotando rítmicamente las hojas lo embelesó y le hizo volver a ser una persona en vez de una máquina.

A esa experiencia se le reserva una posición central en el libro, concretamente, en un capítulo titulado «La visión». Así que no tardamos en ver que la religión de Tagore es la religión de un poeta, una concepción de la cultura y la sociedad basada en las capacidades inherentes a todo ser humano que constituyen las fuentes mismas de la creación poética: las experiencias apasionadas de asombro y belleza, el amor por la naturaleza y por otras personas concretas, y el deseo de construir un todo significativo a partir de los fragmentos aislados de la experiencia perceptiva personal. Su sensibilidad es andrógina y moralmente heterodoxa. No hay en las páginas de su libro lugar para los roles de género fijos. De hecho, Tagore fue famoso por cultivar en todas sus iniciativas artísticas una imagen vibrantemente erótica y sensual tanto para su propio lenguaje como bailarín y poeta, como para el de las mujeres y los hombres que interpretaban sus obras. Rechazó uno de los elementos clave de la religión de Comte, como era el de las rígidas distinciones de género imaginadas por el pensador francés: un espíritu muy diferente, el de una fina sensibilidad perceptiva y un intenso deseo erótico, anima el texto de *La religión del hombre*.

La «visión» de Tagore también rechaza otra parte fundamental de la religión de Comte: su espíritu de control y homogeneidad. Es evidente el escepticismo de Tagore en materia de tradiciones y rituales; de hecho, en no pocas ocasiones va incluso más allá, sugiriendo que las formas que nos llega el pasado suelen estar ya desprovistas de vida y autenticidad. Probablemente, la interpretación más correcta que podemos hacer de su opinión general al respecto es que su punto de vista es afín al de Mill: Tagore quiere que pongamos continuamente en cuestión el pasado y lo sometamos a prueba una y otra vez para que no se nos muera en las manos. Su marcado énfasis en el cuestionamiento de la tradición —una obsesión durante toda su vida— guarda relación con su convicción de que la veneración excesiva del pasado era uno de los grandes defectos de la cultura india, en la que una «pusilánime ortodoxia, con sus irracionales represiones irracionales y su acumulación de siglos muertos, empequeñece al hombre y travé de su idolatría del pasado» (98). Del mismo modo que la postura

erguida representa para Tagore la «insubordinación», toda humanidad genuina reside según él en un espíritu de indagación y cuestionamiento despiertos. En realidad, acusa al programa de Comte de alimentar un culto a la costumbre muerta. Lo que necesitamos, escribió, es un «sentimiento profundo de amor y de vivo deseo», pero nada de eso «encontramos en el culto intelectual de la humanidad, que es como un cuerpo que se ha perdido trágicamente en el purgatorio de las sombras» (91). En ese punto, Tagore —al igual que Mill— recurre a Wordsworth: «“Vivimos de admiración, esperanza y amor, / y siempre que los fijamos sabiamente y bien / ascendemos en la dignidad de nuestro ser”» (91). Tagore insta al lector a cultivar el espíritu crítico incluso (y en especial) con respecto a las ideas que él mismo le está exponiendo: «El hombre que me cuestiona está en su perfecto derecho de desconfiar de mi perspectiva y rechazar mi testimonio. [...] Nunca he reclamado derecho alguno a predicar» (70). Cabe preguntarse entonces: ¿cómo un espíritu de individualismo como ese podría llegar nunca a convertirse en el espíritu de una religión nacional? ¿Acaso el amor político no tiene que contar con unos rituales y unas formas de obligado uso y seguimiento?

No hay mejor muestra del espíritu moralmente heterodoxo e individualista del libro de Tagore que el paradigma central y fuente principal de la nueva religión elegido por su autor: los *baul* de Bengala. En las primeras páginas, Tagore los presenta como «una popular secta de Bengala [...] que carece de imágenes, templos, escrituras o ceremoniales, que proclaman en sus canciones la divinidad del hombre y que expresan por él un intenso sentimiento de amor» (6). Ese amor es, sin lugar a dudas, erótico y lleva a los miembros de la secta a realizar prácticas eróticas heterodoxas desde el punto de vista de la moral establecida. Tan interesado estaba Tagore por que su lector entendiera ese ejemplo que incluyó como apéndice a su libro un artículo sobre los *baul* escrito por Kshiti Mohun Sen, un renombrado estudioso del hinduismo que abandonó una cómoda vida de catedrático para integrarse en la escuela y la universidad de Tagore en Santiniketan. Sen se trajo consigo a su joven hija Amita, que más tarde se convertiría en una de las bailarinas principales de las producciones de danza de Tagore en la escuela, y en autora también de ilustrativas descripciones escritas de la práctica de la educación estética en dicho centro formativo (véase el apartado IV).⁷

Sen comenzaba su artículo señalando que la palabra *baul* significa «alocado», una alusión a la negativa de los miembros de esa secta a obser-

var ningún tipo de uso social establecido: «No obedezco a ningún maestro, ni órdenes, cánones ni costumbres / [...] y me deleito únicamente en el gozo del amor que de mí brota» (177). El grupo incluye tanto a hindúes como a musulmanes (sufistas), y su propósito central es liberarse del egoísmo mediante la cultivación de un amor rebosante. Algunos *baul* son ambulantes; otros son sedentarios y propietarios de casas. Proceden de todas las clases y castas y reniegan de la atribución de cualquier relevancia a esas distinciones, pues tratan de llevar una vida sencilla (como la que llevaban los maestros de Tagore, que vivían en moradas humildes). Pero los *baul* no son ascetas: rechazan la idea de la renuncia y prefieren el apego a la humanidad. Rehúsan toda formalidad rígida; lo único que dicen en ese sentido es que «se complacen en el siempre cambiante juego de la vida, imposible de expresar con palabras nada más, pero del que sí puede captarse algo en forma de canción, por el inefable medio del ritmo y la melodía» (181). Sus vidas están dedicadas a la libertad (frente a la coacción externa de la sociedad y frente a la compulsión interna de la codicia), al goce y al amor.⁸

Tagore no mencionó las originales vidas sexuales de los *baul* a su público posvictoriano de Oxford aquel día, pero era bien sabido que también en ese terreno los *baul* desafiaban los convencionalismos.⁹ Igualmente significativo es su famoso ritual de iniciación, en el que todo aspirante a convertirse en nuevo miembro tiene que probar todos los fluidos corporales (pues así, al parecer, vencen el asco hacia la naturaleza física de sus cuerpos). Estos aspectos de la sociedad *baul* permanecen a lo largo del libro en forma de subtexto y de metáfora, pero están presentes, sobre todo, en la búsqueda de un modo de vida en el que se acepte con entusiasmo el amor terrenal y el erotismo.

Tagore y Mozart son algo así como almas gemelas en cuanto a la insistencia de ambos en que una condición necesaria de la buena ciudadanía es el espíritu lúdico y la individualidad imprevisible. Pero ¿qué era lo que realmente quería decirnos Tagore incorporando esa contracultura al núcleo central de su receta para la sociedad? ¿Cómo puede un ciudadano indio normal y corriente (en la república del futuro cuyo camino intenta señalar Tagore) ser un *baul*? Las letras de las canciones *baul* eran importantes para los poemas del propio Tagore y él citó algunas en el texto con la intención de elaborar un poco más sus propios conceptos de amor y libertad. Pero ¿qué significado podía tener esa sugerencia de que la sociedad organizada —incluida también la cultura política de una nación imperante— debía tomarse inspiración de los *baul*? En mi opinión, significa

que esa sociedad debe conservar en lo más hondo de su ser (y mantener un acceso continuo a) el placer siempre renovado de disfrutar del mundo, con la naturaleza y con las personas, y debe preferir el amor y el gozo a las existencias inertes movidas por la mera adquisición material que tantos adultos terminan viviendo, como también debe preferir la indagación y el cuestionamiento continuos a cualquier respuesta establecida, por reconfortante y tranquilizadora que esta resulte. La receta de Tagore, pues, se parece mucho al experimentalismo de Mill, aunque el autor indio la desarrollara con un lenguaje que habría extrañado profundamente al inglés.

Estudiosos actuales como Jeanne Openshaw y Charles Capwell han llamado la atención sobre la forma en que Tagore caracterizó el mensaje de los *baul* como si fuera más abstracto y espiritual de lo que realmente es.¹⁰ Pero lo suyo fue más bien una acentuación de la delicadeza y las referencias metafóricas que una ocultación. Estamos hablando de Oxford en el año 1930, y Tagore sabía bien que no iba a poderse emplear con demasiada explicitud en aquel contexto. También sabía que, en su escuela, los padres bengalíes sólo tolerarían un cierto erotismo velado. Pero de erotismo se trataba, sin duda, como bien recordó Amita Sen en sus memorias, y un erotismo, además, que liberaba y empoderaba a las mujeres. Por otra parte, como bien testimonia la reciente, y muy interesante, autobiografía de Mimlu Sen, las comunidades *baul* siempre han contenido una gran diversidad interna. Mimlu era una joven bengalí de clase media que huyó de su casa para unirse a los *baul* inspirada por el amor que sentía hacia uno de sus cantantes principales. En el mencionado libro explica que, como pareja, llevaban una vida sexual monógama y bastante convencional, y que muchos *baul* no sienten interés alguno por las prácticas tántricas.¹¹ Así pues, Openshaw nos induce a engaño cuando insinúa que el elemento definitorio de la pertenencia a ese grupo es el seguimiento de una serie diversa de prácticas poco convencionales.

Sin embargo, Capwell sí pisa terreno más firme cuando escribe que, «para Tagore, lo interesante de los *baul* no era su vertiente doctrinal, sino la manera emocional espontánea que podían tener de reaccionar a la situación humana y de comprenderla. Esa emoción jamás podría expresarse por completo con palabras; de ahí que recurrieran a la canción».¹² En una de sus obras teatrales para danza, *Phalguni* («Primavera»), escrita para los alumnos de su escuela, el personaje *baul* —cuyas danzas y diálogos interpretaba el propio Tagore— se enfrenta a un agente de policía escéptico, representante del espíritu del orden y la homogeneidad: «¿Debo

entender entonces que, para responder a una pregunta, ustedes cantan una canción?». El *baul* le contesta: «¡Sí! Si no, la respuesta no sería correcta. Si hablamos solamente con palabras, lo que decimos es tremendamente confuso, imposible de entender».¹³

La tragedia narrada en *Ghare baire* se produce porque los ideales liberales de Nikhil estaban vacíos de pasión. Nunca sintió, o había dejado de sentir hacía tiempo, ese placer siempre renovado de disfrutar con el mundo y con las personas, ese placer que podría haber hecho de él un líder inspirador y un esposo tan adorable como afectuoso. Él era tan aburrido como previsible. Por su parte, Sandip nunca tuvo, o, cuando menos, nunca perdió, el sentido «alocado» de la disconformidad, la crítica y el desafío individual: en su afán por gozar de poder sobre los demás, cultivó emociones basadas en la tradición, la homogeneidad y la sumisión. Lo que la salud de la sociedad requiere de nosotros, venía a insinuar Tagore, es un liberalismo que sea genuina y recíprocamente apasionado, una vida de crítica que sea también una vida de amor, de espíritu lúdico y de locura. Tagore y Mozart, repito, eran almas gemelas.

IV. PUESTA EN PRÁCTICA DE LA NUEVA RELIGIÓN: SANTINIKETAN Y LA LIBERTAD CREATIVA DE LAS MUJERES

Aun así, ¿cómo podía el espíritu *baul* convertirse en el espíritu de toda una sociedad? Tagore ofreció dos respuestas parciales y complementarias: la educación y la música popular. En Santiniketan, por ejemplo, fundó una escuela y una universidad. A esta última la llamó *Visva-Bharati*, «de todo el Mundo». Mutatis mutandis, la universidad estaba fundada sobre principios similares a los prescritos por Mill para St. Andrews: el currículo generalista de las *artes liberales*, la cooperación interdisciplinaria y el espíritu crítico constante. Pero fue a la escuela a la que Tagore dedicó un énfasis especial en *La religión del hombre*.¹⁴ Para empezar, el nobel indio expresaba en ese libro la insatisfacción que le habían producido toda su vida las escuelas en las que había estudiado: «La gratuita capacidad de ser feliz con la que, como los demás niños, había venido al mundo era constantemente menoscabada por la fricción resultante del choque con aquella naturaleza inflexible de reglamentar la vida, con aquellos hábitos monótonos y mecánicos y con el tradicional código de la respetabilidad» (14). Es decir, que los niños empezaban siendo unos *baul* alocados, e bo-

santes de amor, deseo y alegría en presencia de la naturaleza. Su amor por el juego y su espíritu interrogador son aspectos que conviene reforzar, no aplastar. Pero las escuelas suelen apisonar todo lo que suene a desorden y Tagore nos cuenta que «[m]i parte no civilizada era sensible; sentía una gran sed de color, de música, de movimiento de vida» (144). Algunos de los libros que descubrió casualmente por entonces parecían captar ese espíritu heterodoxo: Tagore elogia *Robinson Crusoe*, que es para él «el mejor libro para chicos jamás escrito» (145). En su escuela, él se propuso educar sin aplanar el espíritu de aventura y de amor.

La pedagogía del centro era fundamentalmente socrática: los maestros obtenían respuestas de sus alumnos planteando preguntas, más que aleccionando. Los estudiantes iniciaban incluso la planificación del programa de la jornada. Las clases solían celebrarse al aire libre, en estrecha proximidad con la hermosura de la naturaleza, para que los sentidos estuvieran intensamente receptivos a la belleza en general durante todo el proceso. Tagore fue siempre un acérrimo partidario de la ciencia y un racionalista comprometido, pese a los estereotipos que lo retrataban como un místico idealista. Su humanismo no era antimoderno y estaba profundamente ligado, además, al espíritu de la contestación y la polémica.¹⁵ A diferencia de otros intelectuales indios, y, en cierto sentido, incluso a diferencia de Gandhi, Tagore no repudió la Ilustración, sino que trató de buscar la creación de una fusión entre lo mejor de las tradiciones india y europea.¹⁶ Sí entendía, sin embargo, que la modernidad científica sería tan huera como inestable si no se nutría de las humanidades y se dejaba guiar por estas. Pero, por encima de todo, Tagore confiaba en las artes como vehículos fundamentales de desarrollo. Los alumnos estaban siempre en movimiento (bailando, cantando). Los elaborados dramas bailados que escribía, componía y coreografiaba el propio Tagore eran piezas centrales del currículo.¹⁷ Como escribió Amita Sen, Tagore sabía ser un buen maestro de técnica de danza e impartía disciplina y destreza a niños y niñas de capacidades muy diversas, al tiempo que les transmitía autoexpresión emocional e implicación apasionada:

La suya era una danza de emoción. Las nubes juguetonas en el cielo, el estremecimiento del viento entre las hojas, los destellos de los reflejos sobre las hojas, la luz de la luna inundándolo todo, el florecer y el marchitarse de las flores, el murmullo de las hojas secas, el latido del gozo en el corazón de un hombre (o el dolor de la pena): todo eso se manifestaba en los movimientos y expresiones de aquella elocuente danza.¹⁸

El humanismo apasionado que se ofrecía en Santiniketan formaba un cierto tipo de ciudadano, fuerte e insumiso, dispuesto a cuestionar toda clase de tradiciones muertas sin sentido. Como todo lo demás en esa escuela, las representaciones teatrales con baile entremezclaban el razonamiento crítico con la emoción, y no eran en absoluto antirracionales. Por ejemplo, *Tasher desh* («El país de las cartas»), de 1933, obra escrita poco después de *La religión del hombre*, se centra en la extrema importancia de generar desafíos a la tradición y da a entender que las mujeres serán muy probablemente quienes liderarán esos retos.¹⁹ El vínculo entre la indagación socrática y las artes dotaba al espíritu crítico de especial atractivo.

Recordemos que el proyecto de Comte tenía en cuenta a las mujeres, sí, pero de un modo que distaba mucho de empoderarlas. El papel que les reservaba era el de inculcadoras de la *simpatía* en los niños, pero seguía manteniéndolas circunscritas por completo al ámbito doméstico y no les reconocía libertad creativa alguna. Tenían que dispensar amor y *simpatía*, por así decirlo, bajo la atenta vigilancia de los filósofos, que no podían tolerar ni la más mínima creatividad individual. La reformulación crítica de Tagore, sin embargo, sitúa el amor y la creatividad individuales en el centro de toda su concepción, aunque en *La religión del hombre* nada dijo sobre las mujeres, más allá de la fundamental apreciación de que los cimientos de todo amor y *simpatía* se fraguan en la muy individual relación de un hijo con su madre. El empoderamiento de las mujeres a través de la danza y de las demás artes fue una característica famosa de la escuela de Tagore, pero él nunca teorizó con detalle sobre ella. Para esos aspectos de la «visión» de Tagore, debemos recurrir, pues, a Amita Sen, que vivió ese empoderamiento —como alumna y como bailarina principal de muchas de las obras teatrales bailadas de Tagore— y que luego lo describió en su libro *Joy in All Work* («Gozo en todo trabajo»).

Resulta imposible parafrasear en todo su sentido *Joy in All Work* porque el estilo poético y personal del libro es en sí mismo expresión del espíritu de la escuela de Tagore. Aun así, la traducción inglesa fue cuidadosamente supervisada por la nieta de Amita, Indrani Sen, y, según me cuentan, capta bien la naturaleza poética del original. Lo primero que nos sorprende de ese libro es que se trata de una especie de declaración creativa muy individual, repleta de emoción y atrevimiento, y realizada por una mujer. Una declaración así habría sido una herejía totalmente inaceptable en el proyecto comtiano, pero se corresponde con absoluta exactitud con cómo deberían ser las cosas en el marco de la religión de la huma-

nidad de Tagore, en la que cada persona se encuentra a sí misma a través de la libertad y el amor personal.

Consideremos por un momento el principio del libro. Comienza con unas mujeres en rápido y apasionado movimiento. Se nos describe la luz de la luna sobre las flores del mango y, acto seguido, nos llega el sonido lejano de una canción, flotando en la brisa primaveral: «Es imposible que las esposas jóvenes se queden en sus casas. Salen todas corriendo: Kamala Devi, Labanya Devi, Manorama Devi, Surobala Devi, Sukeshi Devi, Kironbala Devi». Esa lista de nombres es significativa: en el proyecto de Comte, las mujeres carecían de individualidad, pero en el de Tagore, su individualidad es fundamental. Las esposas jóvenes acuden caminando silenciosas, de puntillas, para escuchar a Tagore, bailando al son de una de sus propias canciones. Aparece entonces la voz de la autora: «Escuchábamos esas historias de boca de nuestras madres como si escucháramos cuentos de hadas y princesas. Nos embelesaba oír hablar de la maravillosa interpretación que Rabindranath Tagore hacía del *baul* ciego que tocaba su *ektara* y, cantando, nos mostraba el camino: “Démosle todo a Él a quien todos le dan todo”». Nos enteramos, entonces, de que Amita Sen fue criada en una tradición de empoderamiento de las mujeres: los cuentos de hadas de esas niñas eran relatos de libertad emocional femenina, en los que se ponía especial énfasis también en la significación normativa de la cultura *baul*, pues la emulación de los *baul* era algo a lo que se animaba a toda buena esposa. Es en ese marco en el que Amita Sen anuncia poco después el propósito que la llevó a escribir ese libro: «Expresar en palabras el gozo que fluía a través de la música, la danza, el teatro, los programas y los festivales en Santiniketan, así como la dicha que producía aquella asociación con Tagore en los corazones de las esposas y las hijas del *ashram*».

De cara a nuestra reflexión sobre la relación entre Tagore y Comte, cinco son los aspectos del relato de Amita Sen sobre las mujeres de Santiniketan que destacan en particular. En primer lugar, está su énfasis constante en la cultivación de una amplia diversidad de emociones profundas, que iban desde la compasión a la aflicción más profunda, pasando, por supuesto, por el deleite personal sin límites tanto de la naturaleza como de los otros seres humanos. El propósito central de su narración es mostrarnos cómo cultivaba Tagore las emociones por medio de la poesía, la música y la danza, y el texto viene repleto de ejemplos conmovedores en ese sentido. Un dato significativo que otros autores sobre el tema no han señalado es que Tagore enseñaba a través de la demostración personal,

uando la formidable expresividad de su cuerpo y su voz para mostrar en vas áras de posibilidad a sus estudiantes: sin dictarles nada, sino simplemente elaborando un espacio de expresión y alentándolos con su inspiración a habitarlo. Esas emociones eran profundamente personales, pero Amita Sen deja claro en su libro que los alumnos no estaban en ningún momento desconectados de hechos y fenómenos del contexto social y político general como, por ejemplo, y muy especialmente, el movimiento de no cooperación de Gandhi y los acuciantes problemas del desarrollo rural. Desde la cultivación del paisaje emocional interior de cada una de las personas, estas se proyectaban luego hacia el mundo, más amplio, de la ciudadanía en una nación del futuro.

En segundo lugar, el texto recalca una y otra vez el carácter marcadamente personal e individualizado (y, en ese sentido, por lo tanto, anticonformista) de la educación impartida por Tagore. Aunque los estudiantes terminaban sintiendo una gran solidaridad mutua en muchos sentidos y aspectos, la sensación de unicidad personal era siempre un elemento central de su formación: Tagore escribía poemas para cada uno de sus alumnos y, al parecer, los conocía a todos por su nombre, según se desprende de muchas de las anécdotas mencionadas en el texto, como, por ejemplo, el delicioso gesto que tuvo con el pequeño Amartya cuando hizo un dibujo de la casa Pratichi en el libro de autógrafos de este y escribió junto a él que aquella era «la casa del Hada Verde» (68-69).²⁰ Para las mujeres, ese sentido de la individualidad resultaba particularmente liberador, como bien muestra Sen, pues, en la sociedad tradicional, siempre han tendido a estar desindividualizadas y a ser vistas como la esposa o la madre de alguien, antes que como ellas mismas. «No había ninguna postura o forma concreta de expresión —escribió Amita a propósito del modo que Tagore tenía de enseñar danza—. Mientras cantábamos, íbamos expresando el significado de las palabras con nuestros movimientos» (38). Esa conciencia de individualidad no debilitaba, sino todo lo contrario, la *simpatía* general, como se nos muestra en una conmovedora historia de cómo confeccionaron las muchachas un sari de ribete rojo para una alumna que no podía comprarse uno.

En tercer lugar, el libro nos muestra a un Tagore que, a diferencia de como era muy divertido, cómico y desenfadado. Tagore no supo transmitir su humor en sus escritos teóricos, pero sí lo hizo con frecuencia en sus obras de ficción. El de Amita Sen es, por tanto, un añadido muy importante a *La religión del hombre*, pues nos muestra que Tagore transmitía

la risa de los *baul* y no sólo la devoción mística de aquellos. Ese es tal vez un aspecto que los entusiastas occidentales de Tagore tienen aún que estudiar más a fondo, pues el Tagore que se hizo conocido en Occidente es el gurú solemne, sin el toque de sutileza o liviandad que constituía una parte tan importante del conjunto de su figura.

En cuarto lugar, está lo que llamaría un espíritu de creatividad erótica subversiva, tan importante en la tradición *baul*. No cabe duda de que, en la presentación que de esa tradición hacía a las muchachas de su escuela, Tagore la domesticaba en más de un sentido, pero no en todos: en sus enseñanzas quedaba algo de ella que no estaba sometido ni amansado. Consideremos, por ejemplo, el relato que hace Sen de la coreografía y la poética de *Shapmochan*, que ella misma —en el papel de la Reina— bailó con el doctor Harry Timbers en el papel del Rey. Como Timbers no sabía bengalí, nos cuenta ella, Tagore participó muy activamente en los ensayos, tratando de representar «el despecho y el amor profundos» del Rey y, luego, acto seguido, «a la reina vestida de ensueño, embelesada de pasión» (80). La autora resalta que el «conservador ambiente» de 1931 hacía que todo aquello fuese una iniciativa arriesgada, pues «la mera aparición en escena de aquellas niñas de buena familia era ya una gran osadía». Tuvieron incluso que cambiar una palabra de una canción. El Rey tenía que cantar: «Belleza como la de las flores, ven a mi pecho». Pero cambiaron ese verso por: «Ven a mi hogar, tú que estás dentro de mi alma, sal». A Amita siempre le encantaba contar esa anécdota oralmente también y, cuando me la relataba a mí, siempre añadía algo que no aparece en el libro: «Sabíamos exactamente lo que aquello significaba de verdad».

Y en quinto (y último) lugar, todo el texto rezuma de un espíritu de intrepidez y libertad: una ausencia de aquella limitadora vergüenza que solía pesar como una losa sobre la vida de las mujeres reprimiéndolas sin remedio. «La llama de la esperanza no se puede apagar —concluía Amita—. Él nos ha enseñado la lección de no tener miedo» (90-91).

Santiniketan era solamente una escuela en una región de la India. Sin embargo, alcanzó fama mundial e inspiró imitaciones en muchos países, además de atraer a alumnos de todo el subcontinente. (Por ejemplo, la joven Indira Nehru —quien posteriormente se haría llamar Indira Gandhi— fue, al parecer, más feliz y más libre allí que, seguramente, en ningún otro momento de su vida.)²¹ Pero Tagore no logró que ese ideal se hiciera

realidad a más amplia escala, en parte, por su poca disposición a delegar y la consiguiente dependencia excesiva que la escuela tenía de su presencia creativa. El experimento comparable desarrollado por John Dewey en Estados Unidos alcanzó un éxito mayor porque Dewey, que no era artista creativo como Tagore, estuvo más dispuesto a confiar la puesta en práctica de sus ideas generales a otras personas. El hecho de que la escuela de Tagore no consiguiera una influencia más amplia no muestra necesariamente, pues, que sus ideas no puedan ser una importante fuente de inspiración para una democracia de muchos millones de ciudadanos: sólo prueban que ningún creador puede creerse (y hacerse) irremplazable.

V. PUESTA EN PRÁCTICA DE LA NUEVA RELIGIÓN:

LA MÚSICA POPULAR

La otra aportación de Tagore ha salido mucho mejor parada. Sus más de dos mil canciones estaban inspiradas en la poesía *baul* y sufí, en tradiciones musicales muy difundidas, y en variantes también tradicionales de interpretación vocal. Todo ello conformó una forma de arte singular, conocida en la India como *rabindrasangeet* («canciones de Rabindranath»), que sigue ocupando una posición central en las culturas de la Bengala Occidental y de Bangladesh, y en ciertas instancias, en la nación india en su conjunto. El estudio del texto de esas canciones resulta actualmente más sencillo gracias a una nueva serie de traducciones a cargo de Kalpana Bardhan.²² Las versiones de Bardhan transmiten bastante bien una parte del sentido del ritmo de los originales y, con ello, son de gran ayuda para el lector que después escucha grabaciones sonoras de esas piezas. No siempre es fácil reaccionar a la música de Tagore, debido a lo inevitablemente difícil que resulta apreciar emociones en una tradición musical ajena.²³ (Sirva esto para recordarnos que todo proyecto de ese tipo debe erigirse sobre tradiciones y materiales locales: imagínense si Martin Luther King le hubiera intentado introducir el *rabindrasangeet* en el movimiento de los derechos civiles.) Baste decir que las canciones han continuado siendo populares y han contribuido a definir los ideales de la India y la cultura de la emoción que los rodea.

Las canciones de Tagore abarcan numerosos temas, pero algunas de ellas son explícitamente políticas y él mismo las etiquetó como tales. Una es la famosa *Eka cholo re* («Camina solo»), que era la canción favorita de

Mahatma Gandhi y desempeñó un papel central en su movimiento. Se trata de un canto de resistencia, pero en un sentido muy particular: no como un himno a la solidaridad, sino como una pieza dedicada al espíritu crítico e indagador, que sigue adelante en solitario.

Si nadie responde a tu llamada, sigue tu camino solo.
Camina solo, camina solo, camina solo.

Si nadie dice nada, oh, alma infortunada,
si te voltean la cara, si todos siguen temiendo,
abre entonces tu corazón,
di lo que estás pensando, habla bien alto, solo.

Si todos se echan atrás, oh, alma infortunada,
si, a la hora de emprender el oscuro camino, a nadie le importa,
y las espinas ensangrientan tus pies,
oh, tú que las pisas, sigue pisándolas solo.

Si nadie te ilumina con lámpara alguna, oh, alma infortunada,
si en plena tempestad, oscura la noche, echan el cerrojo a sus puertas,
y la llama del rayo
se enciende en tus propias costillas, sigue ardiendo solo.²⁴

La música expresa determinación: hay en ella un ritmo como de caminar que no cesa en ningún momento. Expresa soledad y desprotección: el solo de la línea vocal, la sensación de riesgo apasionado en la voz. Pero, por encima de todo, expresa también alegría. De hecho, se trata de una composición festiva, jubilosa incluso, que rebosa entusiasmo y afirmación. A los indios les encanta esta canción, y ese afecto por la pieza fue muy relevante para el éxito del movimiento de resistencia de Gandhi. Con su incansable caminar, acompañado de su bastón y ataviado con su sencillo taparrabos (y con esa manera suya, casi infantil, de disfrutar la vida en la que tan a menudo reparaban quienes lo conocían por primera vez), parecía encarnar el espíritu de aquella canción, y la consiguiente fusión de imagen artística con ejemplo vivo resultaba (y resulta) profundamente emotiva. Es así, combinado con el gozo y la alegría, como el espíritu de la discrepancia en solitario puede galvanizar a toda una población.

Pero quizás el logro supremo de Tagore, en su faceta de forjador de la cultura política popular, fue el hecho de que compusiera dos piezas que

no actualmente sendos himnos nacionales.²⁵ En el capítulo 1, he analizado ya *Amar shonar Bangla*. Examinemos ahora más a fondo *Jana gana mana*, himno nacional de la India, una canción con la que Tagore respondió al reto del *Bande Mataram* de Bankim proponiendo un himno sustitutivo que él creía moral y políticamente superior, sin perder un ápice de la belleza ni, incluso, de la capacidad de seducción del otro. La derecha hindú no está de acuerdo y nunca ha cesado de luchar por reemplazar *Jana gana mana* por *Bande Mataram*.

Jana gana mana está escrita en un bengalí muy sanscritizado, algo que Tagore eligió así para favorecer que la canción fuera inteligible más allá de Bengala, a oídos de todos aquellos que hablaran alguna de las lenguas derivadas del sánscrito, que es la referencia lingüística más universal que podemos encontrar en la India; además, los hablantes de lenguas no indoeuropeas han adoptado igualmente gustosos la letra de ese himno. La pieza se cantó por primera vez en un encuentro del Congreso Nacional Indio en 1911, y fue cantada de nuevo con motivo de la visita de Jorge V a la India poco tiempo después. De hecho, Tagore compuso la canción, según confesó él mismo, a modo de contrarréplica a una creación de otro poeta cantada en honor del monarca británico con motivo de la mencionada visita: Tagore pretendía manifestar así a Jorge V y a los mandatarios británicos la idea de que el único líder verdadero es el ideal moral, y que ese ideal conduce con toda justicia a la India hacia la libertad. La parte de la canción que se canta actualmente como himno nacional dice así:

Tú gobiernas las mentes de todas las personas,
tú, que das a la India su destino.
Tu nombre enardece los corazones del Panyab, el Sind,
Guyarat y Maratha,
de los drávidas, y de Orissa y de Bengala;
resuena en las montañas de Vindhya y del Himalaya,
se entremezcla con la música del Yamuna y del Ganges y es
cantado por el Índico en sus olas.
Todos ruegan que les des su bendición y cantan tus alabanzas.
La preservación de todas las personas está en tu mano,
tú, que das a la India su destino.
Vencedor, vencedor, vencedor, vencedor seas.

Antes de que nadie piense que se han omitido grupos y colectivos, déjenme recordarles que la canción consta en realidad de cuatro estrofas

más, y que aquí he citado únicamente la segunda y la quinta (las otras son de un contenido más general alusivo a los altibajos de la vida). La segunda, en concreto, está generalmente considerada también como una parte más del himno nacional, un dato muy importante, pues en ella se incluye una mención elogiosa a la diversidad religiosa:

Tu llamada es anunciada sin cesar,
 tu gentil llamada a la que atendemos
 hindúes, budistas, sijs, jainas, parsis,
 musulmanes y cristianos,
 el este y el oeste acuden a la vera de tu trono
 y tejen la guirnalda del amor.
 ¡Oh! ¡Tú, que traes la unión del pueblo!
 ¡Tuya sea la victoria, tú, que das a la India su destino!
 [...]
 La noche acabó y el sol se ha alzado sobre
 las colinas del horizonte de levante.
 Los pájaros cantan y una suave y prometedora
 brisa sirve el elixir de la nueva vida.
 Junto al halo de Tu compasión, la India que estaba
 dormida se despierta ahora,
 a tus pies posamos nuestras cabezas,
 Tuya sea la victoria, Rey Supremo,
 Tuya sea la victoria, tú que das a la India su destino.

La idea de una India despertando a la vida y a la libertad es un elemento destacado del célebre discurso de la «Cita con el destino» pronunciado décadas después por Nehru, y es tagoreana en esencia, tanto si el posterior primer ministro indio la extrajo de esa fuente como si no.

La canción está dirigida a una fuente no identificada, que puede ser la conciencia o el *dharma* (la ley moral), o cualquier otro conjunto de ideales morales. A diferencia de *Bande Mataram*, que insta a la sumisión a una deidad asociada con la religión tradicional, *Jana gana mana* clama por la victoria de ese principio ideal de resultados del amor apasionado de todo el pueblo. En cierto sentido, es un evidente canto de resistencia y del movimiento de liberación. Pero en líneas más generales, es un llamamiento a construir una nación que esté movida en lo más hondo tanto por la belleza de la naturaleza como por unos ideales morales, fundidos de algún modo en un mismo sentimiento. Además, a diferencia de la nación hindú

de Bankim, la aquí ensalzada es plural de principio a fin y engloba a todas las regiones y los grupos religiosos de la India.²⁶

Desde el punto de vista musical, *Jana gana mana* es muy fácil de cantar, pues su intervalo apenas sobrepasa una octava, por lo que la gente en general disfruta cantándola. Tiene un ritmo de vaivén, como de danza etérea, que no transmite la más mínima insinuación marcial. Quienes la cantan suelen juntarse pasándose los brazos por los hombros o cogiéndose de la mano o, simplemente, moviéndose al vaivén de la música. Es un sonido de fondo muy apropiado para contemplar la naturaleza, como se puede apreciar en la hermosa versión que hizo de ella el compositor de bandas sonoras cinematográficas A. R. Rahman (un converso al islam sufista que, anteriormente, respondía al nombre hindú de Dilip Kumar), estrenada como versión oficial del gobierno de la India con ocasión del quincuagésimo aniversario de la independencia nacional y que puede encontrarse fácilmente en YouTube. Esa versión encarna maravillosamente bien el espíritu de la canción, pues en ella se muestra a personas (en solitario o en grupos pequeños) de muy diferentes orígenes y dedicaciones cantando desde diferentes localizaciones (impresionantes y hermosas) del variado paisaje indio.²⁷

Hay algo muy extraño en la forma en la que termina el himno. Las palabras «*jaya he*», «tuya sea la victoria», se cantan en ascenso hasta la nota subdominante y, por ello, esperaríamos una resolución que desembocara en la nota tónica, pero no hay ninguna. Cuando escucho o canto la canción, siempre me parece inacabada, como si pidiera un desenlace que ha sido aplazado, que no está aún disponible. Y no parece que esa sensación mía se deba meramente a que mi oído musical esté educado en la tradición occidental. Mi colega Dipesh Chakrabarty me cuenta que, cuando cantaba el himno en su escuela de primaria, tanto él como sus compañeros de clase no se detenían donde supuestamente terminaba la canción, sino que volvían sobre el estribillo, «*bharata bhagya vidhata*», y alcanzaban así lo que parecía una resolución más apropiada para la melodía, en la nota tónica... hasta que el maestro los corregía. Creo que no es para nada descabellado entender esa cadencia incompleta como la expresión de la misma idea que Nehru transmitía en su discurso de la «Cita con el destino», es decir, que la manera más apropiada de manifestar el orgullo nacional es recalcando el trabajo inacabado que la nación tiene aún por delante: «Y, por lo tanto, tenemos que esforzarnos y trabajar, y trabajar duro, para convertir nuestros sueños en realidad». La audaz contravención de las ex-

pectativas musicales con la que termina *Jana gana mana* es una especie de gesto con el que la canción señala hacia un futuro de trabajo. Chakrabarty dice que esa idea tiene sentido para él y hace que la invocación de la victoria resulte más apropiada, en un contexto de sufrimiento continuado como el que vivía y vive la India, de lo que resultaría de otro modo.

Así pues, Tagore no sólo hizo más populares, y excitantes incluso, el pluralismo, la armonía y el respeto mutuo, sino también el trabajo que aún quedaba por terminar, del mismo modo que con *Ekla cholo re* convirtió la disconformidad y el pensamiento crítico en objetos de devoción apasionada. Podríamos decir que reconstruyó el proyecto comteano conforme al espíritu de Cherubino.

VI. EVALUACIÓN DEL PROYECTO COMTEANO: MILL Y TAGORE

La religión de la humanidad de Comte respondía a una necesidad real, pero lo hacía de un modo que dejaba mucho que desear. A diferencia de Rousseau, Comte fue sensible a la importancia de las libertades de expresión y asociación y, por consiguiente, no propuso imponer sus propuestas mediante la coerción estatal. De hecho, podría decirse que el papel que reservó al Estado en la búsqueda del cumplimiento de importantes normas humanas fue, si acaso, demasiado restringido, como Mill sugeriría más tarde. Sí imaginó, sin embargo, control social de carácter omnicompreensivo, pues su particular clero filosófico se dedicaría a dictar normas de corrección moral que deberían invadir la vida cotidiana de todas las personas como las normas y la autoridad moral-espiritual de la Iglesia católica lo habían hecho durante la Edad Media. No quería dejar margen alguno a la disconformidad ni a la experimentación y tampoco deseaba confiar a los individuos normales y corrientes la búsqueda por su propia cuenta de respuestas a los interrogantes difíciles.

Por estas y otras razones, Mill y Tagore rechazaron la propuesta de Comte, aunque no la idea general que la inspiraba. La cultura política precisa de algo parecido a la religión —entendían ellos—, algo apasionado e idealista, si se pretende que las emociones humanas sostengan proyectos que aspiran a metas elevadas. También estaban de acuerdo con Comte (y con Mozart) en considerar que esa nueva religión debería encarnar una forma de amor. El respeto por sí solo no bastaría para mantener unidos a los ciudadanos cuando estos deban realizar sacrificios de su interés par-

ricular. Se necesita algo más profundo en el corazón humano, algo más apasionado y más fundamental en el desarrollo de las personas. Aunque tenían ideas un tanto diferentes de cómo debía ser ese amor político, coincidían en opinar que el respeto y el interés por el colectivo son insuficientes por sí solos.

Pero ¿cómo podría ser el proyecto comiteano si rechazamos la asfixiante atmósfera de control y corrección política que lo envolvía? Mill y Tagore tuvieron ideas atractivas en ese sentido, que daban a entender que una cultura de *simpatía* e imaginación es perfectamente compatible con una cultura liberal de experimentación y discrepancia: de hecho, puede incluso reforzarla. Mis propias propuestas tendrán esa misma esencia. Pese a todo, a la hora de desarrollarlas, son varias las cuestiones en las que debemos insistir.

En primer lugar, debemos preguntarnos por la diagnosis de los males humanos propuesta en su momento por Mill y Tagore. Ambos sugerían que la *simpatía* limitada es nuestro principal problema ético, combinado con la docilidad gregaria que hace que las personas sigamos ciegamente tradiciones en las que se expresa esa clase de *simpatía* limitada. Mill dijo muy poco sobre las emociones negativas como el miedo y la ira, y nada en absoluto sobre el asco, la vergüenza y el odio grupal. Al tomar a los *baul* como su paradigma, Tagore dio a entender que la superación de la repugnancia que pueda inspirar el cuerpo humano es otra tarea muy importante para la creación de un buen ciudadano, vinculada muy de cerca con la superación de las jerarquías de género y casta. (En su novela *Gora*, desarrollaba más a fondo ese tema, como veremos en el capítulo 7.) Pero el nexo entre la superación del asco y la ampliación de la *simpatía* se mantenía básicamente implícito, dadas las reticencias con las que se empleó Tagore a la hora de caracterizar a los *baul*. Aun así, el aspecto psicológico de la obra de Tagore expuso importantes problemas que Mill nunca afrontó en sus escritos. Hoy en día, basta reflexionar un poco sobre el largo historial de atroces brutalidades de la especie humana para que nos resulte imposible aceptar el optimismo de Mill y para que sintamos la necesidad de buscar una comprensión más profunda de esos problemas.

Pero, evidentemente, los problemas son tales problemas únicamente en relación con una perspectiva bien definida de un objetivo político. Y tanto la propuesta de Mill como la de Tagore son incompletas en ese sentido, mucho más la del segundo que la del primero. Tenemos una noción bastante general de qué andaban buscando uno y otro, pero el hecho

de que, paralelamente a sus demás tesis, no confeccionaran un proyecto concreto de lo que entendían por una sociedad decente contribuye a que sus diagnósticos nos parezcan poco definitivos y generalizables. Necesitamos, pues, una teoría de las instituciones políticas y de lo que estas hacen por las personas, así como de los límites de la justicia política. Mill tenía sus propias ideas al respecto y escribió sobre ellas en otras obras; incluso en su crítica de Comte evidenció su concepción de las responsabilidades redistributivas más generales del Estado. Pese a ello, la parte emocional de su proyecto se mantuvo inestablemente desvinculada de una teoría concreta y definitiva de la labor del gobierno. Tagore, por su parte, simplemente no se interesó por las instituciones más allá de su obvio interés por la independencia de la India de Gran Bretaña.

Dado que los dos autores dijeron muy poco sobre el ámbito y los límites de la esfera política, leyéndolos no nos queda del todo claro dónde y cómo tendría lugar la transformación que imaginaban. Ambos hicieron referencia a la educación y se mostraron partidarios de convertir la reforma educativa en uno de los escenarios de desarrollo de la nueva «religión», pero las imaginadas por Tagore eran reformas exclusivamente privadas y voluntarias. Mill sostuvo, por su parte, que debían coexistir alternativas públicas y privadas, en mutua competencia, condicionadas únicamente por un sistema de exámenes públicos. En cuanto a las canciones de Tagore, él las propuso antes de nada como elementos de la cultura popular, no como himnos públicos oficiales, aun cuando dos de ellas terminaran siéndolo. No es de extrañar (dado que la nación no existía aún) que no hubiera comentario alguno en sus escritos sobre cómo deberían interrelacionarse el Estado y la sociedad civil a la hora de promover una cultura de interés y preocupación por los demás. En definitiva, ni Tagore ni Mill tenían un relato claro que explicar acerca de cómo difundir la nueva «religión», ni de por qué deberíamos creer que esta prevalecería. Ello se debe, en parte, a que el escepticismo que ambos mostraron a propósito del control y la homogeneidad comteanos los indujo a desconfiar de todo apoyo público a unos objetivos bien definidos.

Mill y Tagore, por parecidos motivos, tuvieron dificultades para expresar el equilibrio correcto entre solidaridad y experimentación individual. Ambos renegaron del control comteano; ambos valoraron la existencia de espacios de libertad para la disconformidad y la imaginación «alocadas». Pero ambos pensaban también que, en ciertos sentidos, las personas deberían aprender a sentirse unidas por una solidaridad emo-

cional. La religión de la humanidad de Mill pedía que todos se identificaran con el futuro del conjunto de la raza humana, y preveía que todos se unieran en ese esfuerzo emocional común. Pero ¿qué había que hacer para alcanzar el delicado equilibrio entre esa labor compartida y la libertad de experimentar y disentir? Mill no nos dio mucha información al respecto. Tagore sí nos ofreció algo más. Con su escuela ejemplificó a diario ese delicado equilibrio, impartiendo disciplina y unos ideales firmes, al tiempo que se creaban espacios para que floreciera la individualidad. El lenguaje que empleaba para la danza combinaba coreografía con experimentación. Y su creación de un género de música popular implicó un ejercicio de equilibrio similar. Para Tagore, el sentido de una canción estaba en que las personas la cantasen, a veces solas, a veces en grupo; y el grupo es sin duda un poderoso vehículo para la formación de las emociones políticas. El aprovechamiento que Gandhi hizo de *Ekla cholo re* como vehículo para la movilización de un movimiento de masas estaba eminentemente en sintonía con el espíritu que Tagore pretendió infundir en esa canción, aunque Tagore valoraba ciertamente más que Gandhi la disconformidad individual. No obstante, las grabaciones existentes de canciones de Tagore cantadas por este o por sus alumnos directos muestran que esas piezas musicales eran vehículos para el ejercicio expresivo personal; así lo son también hoy en día, en las voces de intérpretes de muchos orígenes distintos. De todos modos, estos paradigmas nos ponen ante un gran reto: ¿cómo podríamos mantener la parte buena de la estructura y la solidaridad descartando su aspecto más absurdo y asfixiante, y cultivando la disconformidad sin perder el interés compartido? Toda teoría sobre el papel de las artes en la cultura de las emociones públicas tendrá que afrontar ese desafío de forma directa.

Podemos, si queremos, llegar a ese mismo punto desde una dirección distinta: Mill acusaba a Comte de carecer de sentido del humor y esa era una intuición de gran relevancia y profundidad para cuya apreciación ya nos había preparado Mozart. El idealismo de Comte es grandilocuente y está caracterizado por su incomprensión de la incómoda y sorprendente irregularidad de la vida humana real. Mill y Tagore sí demostraron tener esa comprensión, pero les costó mucho integrarla con su propio idealismo. A veces, también ellos parecían no haberse reído nunca: por ejemplo, cuando hablaban de la especie humana ideal del futuro, o cuando animaban a las personas a mantener una actitud similar a la adoración, pero dirigida a nuestra propia especie. El realismo a propósito de la debilidad

humana es difícil de combinar con esa postura reverencial. En su escuela, como Amita Sen puso de manifiesto, Tagore demostró que sabía reír y empoderó a sus estudiantes sin cerrar espacios para la expresión personal idiosincrásica. También las ficciones de Tagore son ricas en humor y en apreciación del sentido de la complejidad humana. Aun así, el problema de alcanzar y mantener un equilibrio correcto entre el humor y los ideales elevados sigue ahí y debe ser motivo de reflexión para cualquier sociedad que recurra a las artes y se inspire en ellas.

Otro problema por resolver es el del estatus de la religión en la sociedad. Mill mejoró el proyecto comteano en muchos sentidos, pero, en uno muy importante de ellos, lo heredó sin cuestionarlo: dio por sentado que, en algún momento, la religión tradicional decaería y sería reemplazada por el humanismo. Aunque él no ambicionaba nada parecido al *pouvoir spirituel* autoritario de Comte, sí pensaba que la cuestión de la utilidad social de la religión podía resolverse definitivamente en contra de las religiones tradicionales y a favor del humanismo, y sus esperanzas para la humanidad estaban ligadas a una aceptación extendida de esa conclusión entre la población en general. Tagore fue menos claro en ese respecto, pero sí supuso que su propia religión humanista sería, como mínimo, una poderosa fuerza social.

Y, sin embargo, las religiones tradicionales no han desaparecido y, en la actualidad, tenemos motivos para pensar que, si se dan las condiciones de libertad suficientes, continuará existiendo una pluralidad de doctrinas religiosas y seculares de la vida, y que muchas de ellas seguirán atrayendo la lealtad de muchas personas. El proyecto de la construcción de unas emociones políticas está obligado, pues, a enfrentarse a un dilema: o bien obvia esa realidad, o bien aprende a aceptarla y a darle cabida. La propuesta de Mill adolecía de una falta de respeto hacia las conciencias de las personas y, en lo que se refiere a ese aspecto, no puede ser aceptada en una sociedad basada en la igualdad de respeto. Tagore mostró una mayor sensibilidad en ese sentido, pero no logró exponer el problema del pluralismo de forma articulada y clara, ni ofreció una manera precisa de enfocarlo: dos carencias que ninguna propuesta política contemporánea se puede permitir.

Por último, y dado que tanto Mill como Tagore establecieron una ruptura con Comte en la cuestión de la libertad, tendríamos que preguntarnos precisamente qué significaba la libertad para ellos, cómo se materializa en la personalidad y cómo se relaciona con (y se hace realidad en) el

amor político. Mozart y Da Ponte supieron ver que no bastaba con tener unos buenos documentos fundacionales o, ni siquiera, unas buenas instituciones. La libertad ha de penetrar en lo más hondo de la personalidad y liberarla de las restricciones que le imponen la ira y el miedo internos que conducen a la formación de jerarquías de dominación, y ha de crear y, luego, perfeccionar una forma de amor que es tanto erótico como tierno, más parecido al «Voi che sapete» que al «concierto» de bombardas y cañones del que Cherubino recela. Esto es algo que Mill entendió sin duda cuando dijo, por ejemplo, que la poesía era la clave para una personalidad sana y que la «educación estética» debía ser un eje central de la nueva universidad. Pero, siempre reticente ante las cuestiones emocionales, dijo bien poco que sirviera para transmitir la naturaleza o el impacto de la libertad interior en la mente del individuo.

Tagore fue mucho más allá en ese terreno, tanto en sus descripciones como (en Santiniketan) en su materialización de una libertad que era tan corporal como intelectual, que era tanto una danza como un argumento, un conjunto de prácticas sociales erigidas sobre el amor que se siente ya en la más tierna infancia. A la hora de abordar el estudio de la libertad y el amor políticos en nuestros días, haríamos bien en reflexionar sobre la descripción que hacía Amita Sen de la interpretación de Tagore del papel del Caminante en su pieza teatral bailada *Rituranga*:

Al entrar en escena, cantaba lo siguiente mientras caminaba:

Mis cadenas se romperán, se romperán, en el momento de mi partida. / Soy libre, ¡quién puede recluirme entre muros y puertas cerradas! / Yo me adentro en la oscuridad cuando suena la campana del anochecer. [El texto original también cita el poema en bengalí.]

¡Qué maravilla el movimiento de sus fuertes manos rompiendo cadenas! El caminante, libre, avanza y la dicha de la libertad tintinea en sus pasos y se advierte la intrepidez en su voz clara. Incluso después de abandonar la escena, el eco de la campana del anochecer seguía resonando en los oídos de los espectadores. (65-66)

Esa descripción fue escrita en 1999 por una ciudadana de la República de la India. La India no era una nación libre cuando Amita Sen se educó en la escuela de Tagore, pero, como ella dice, esa era una meta a la que buena parte de la educación allí recibida señalaba. Tagore dio a sus alum-

nos un paradigma de la ciudadanía libre que ellos jamás olvidaron. Esa imagen de libertad estaba cargada de pasión, como lo estaba el conjunto de la educación de esos muchachos y muchachas, y el paradigma de amor político allí encarnado era erótico, más que tranquilo y contemplativo. Los estudiantes llevaron ese paradigma a la realidad cada uno a su manera individual, a través de sus propios gestos de insubordinación y de sus propias formas diferenciadas de gozo creativo. Y como, desde el punto de vista de Tagore, en el fondo mismo de la opresión en general, tanto la interna como la externa, radicaba una concepción deformada de la masculinidad, los agentes clave para la transformación creativa de la sociedad eran las mujeres (fuera cual fuere su sexo biológico). En cierto sentido, todo un mundo separa a los *baul* de *Las bodas de Fígaro*, pero a un nivel más profundo, la visión de Tagore encaja con la de Mozart: «Este día de tormentos, de caprichos, de locura, en contento y alegría sólo el amor puede concluir».

SEGUNDA PARTE

OBJETIVOS, RECURSOS, PROBLEMAS

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE

El comentario histórico expuesto en la primera parte del libro nos ha mostrado el porqué de la importancia del proyecto de una «religión civil» para una sociedad liberal, así como por qué debería llevarse a cabo conforme al espíritu que le imprimieron Mill y Tagore, en vez del de Rousseau y Comte. La figura del Cherubino de Mozart nos ofrece una imagen atractiva del ciudadano como alguien que no busca una relación dominante o jerárquica con las demás personas, sino una de amor mutuamente respetuoso que invita y se deleita en, un diálogo recíprocamente receptivo, a ratos lúdico y, a ratos, aspiracional. La concepción de «religión de la humanidad» desarrollada por J. S. Mill empezó a conferir una estructura política a esa imagen, al conectar la compasión extendida a un espíritu de experimentación y crítica. Las propuestas educativas del propio Mill también comenzaron a mostrar el camino de cómo una sociedad real podía intentar formar a ciudadanos de naturaleza «cherubínica». La imagen de los *baut* recogida y divulgada por Rabindranath Tagore elaboraba ese, que podríamos llamar, «hilo cherubínico» conforme a un espíritu parecido, pero con mayor detalle, incidiendo en que el ciudadano del futuro debería estar preparado para despojarse de todas las tradiciones muertas y para improvisar soluciones a los problemas de acuerdo con un espíritu de experimentalismo imbuido de amor y aspiración. Tagore hizo bien en insistir en la inculcación tanto de la libertad crítica como del espíritu de la innovación audaz; coincidió así con la propuesta de Mill, aunque dotándola de un desarrollo práctico mucho mayor gracias a su propia experiencia como educador, feminista y compositor de música popular. En aquella parte de su propuesta en la que difirió del pensador inglés —concretamente, en su respeto por las religiones ya existentes y en su intención de incluirlas en una política de reciprocidad, en lugar de denigrarlas o de ambicionar su sustitución—, realizó una atractiva aportación al pensamiento contemporáneo sobre la esfera pública. Empezaba a entrecruzarse así la forma política y práctica que podría adoptar una «religión civil» defendible.

Además, hemos aprendido de Mozart y Tagore que toda propuesta práctica atractiva debe estar contextualizada y debe inspirarse en un buen conocimiento de la historia, las tradiciones y los problemas de la nación en cuestión. Cherubino y los *baul* son parientes conceptuales muy cercanos, pero cada uno de ellos está adecuado a un lugar y un momento, y lo gran comunicar su mensaje en virtud de esa adecuación.

Nuestro material histórico nos ayuda a reflexionar mejor sobre qué podríamos estar dispuestos a defender y a implementar hoy en día. Pero por prometedor que resulte el mencionado material, siempre nos faltarán algunos ingredientes con los que necesitaremos contar para encajar esas propuestas en cualquiera de las sociedades existentes. Para empezar, precisaremos de una hoja de ruta: una descripción de hacia dónde se encamina el tipo de sociedad que tenemos en mente. Este libro se ocupa de sociedades que aspiran a la justicia, no de sociedades que ya han alcanzado la plenitud de su perfección. Antes de que podamos decir nada de utilidad a propósito de qué las ayudará y qué las lastrará en esa labor, tendremos que disponer de una especie de plano de los objetivos hacia los que podemos imaginar que se mueven esos colectivos sociales. Cada una de las distintas emociones posibles nos guiará por una dirección diferente, por lo que es crucial elaborar un esbozo del destino deseado si queremos revisar adecuadamente cuáles serán las complejidades a las que habrá que enfrentarse.

También habrá que contar con una base de teoría psicológica más completa que la que nos ha legado cualquiera de las fuentes históricas mencionadas hasta el momento. Como hemos visto, nuestras fuentes se centraron en la compasión limitada como principal impedimento emocional para alcanzar la justicia. Y ni siquiera llegaron a analizar suficientemente esa emoción. Así pues, una de las tareas que se nos plantean aquí es la de estudiar dicha emoción más a fondo, preguntándonos por cuáles son sus elementos y por la razón de que sea típicamente tan estrecha y desigual. Los pensadores históricos no cayeron en la cuenta de que la compasión y el altruismo forman parte de nuestra herencia animal; hoy sabemos que es así. El estudio de esa herencia parece relevante para entender tanto los potentes recursos en los que podemos basarnos como las probables barreras a la preocupación o el interés justo y respetuoso por los demás. La investigación en el ámbito animal, combinada apropiadamente con los estudios experimentales en seres humanos, nos muestra que no somos simplemente unos seres egoístas, sino que estamos perfectamente ca-

pacitados para el altruismo y el interés emocional por otros individuos. Pero también nos enseña que son muchos los elementos de ese interés que se pueden torcer de cara a la materialización del objetivo de la justicia política.

Un problema añadido de esos pioneros inspiradores de nuestro proyecto es que no reconocieron ni investigaron ciertas fuerzas más oscuras de la personalidad humana que generan obstáculos aún vigentes a la reciprocidad y a la igualdad de respeto. Tan preocupados estaban Comte y Mill por rechazar las ideas teocéntricas del pecado original como base de la sociedad que aceptaron con demasiada prontitud lo que podríamos llamar una imagen ingenua de la personalidad, según la cual sólo nos mueven impulsos buenos y lo único que tendríamos que hacer es extenderlos y nivelarlos. Pero la vida real no es así y los *baul* de Tagore ya nos proporcionaban una caracterización más rica del principal problema que los seres humanos debemos vencer: nada menos que la relación problemática con nuestro cuerpo, la tendencia a sentir asco de nuestros fluidos corporales y a proyectar esa repugnancia a otros seres humanos, entre los que destacarían de manera muy especial las mujeres. En la abstracta y comedida formulación que Tagore hizo de esa idea en su momento, las cuestiones del asco y la sexualidad aún eran veladas. Tendremos que levantar ese velo estudiando las raíces de ese asco y esa vergüenza que nos inspira nuestro cuerpo y que amenazan incesantemente con crear jerarquías sociales. También para ello resultará esencial el estudio de las emociones de los animales no humanos, pues nos dará una buena idea del contraste entre nuestras vidas y las de otros seres altruistas, y contribuirá a precisar cuáles son las fuentes de esas capacidades singularmente oscuras que también unidan en la mente de las criaturas humanas.

El estudio del contraste animal-humano tendrá, pues, una función doble: nos ayudará a entender la estructura, los límites y las posibilidades del altruismo, y servirá también para revelar las fuentes de las más peculiares dificultades morales en la vida humana. Tras ese estudio, en el capítulo 7, se expondrá una teoría psicológica humana más rica y detallada, una teoría que dé cuenta de la conocida noción del «mal radical» (aquellas tendencias humanas al mal que son precedentes a la existencia de una sociedad concreta) y nos ayude a apreciar qué recursos ofrece la propia psicología humana para superar dicho mal. Los conceptos del «juego» y de la «preocupación» (por el otro) de Donald Winnicott nos ayudarán a desarrollar el nexo entre el altruismo y la imaginación, lo que nos permitirá

mostrar con mayor riqueza de detalles cómo Cherubino y los *baul* se corresponden con un estándar psicológico especialmente atractivo.

Al término de esta parte del libro, la imagen de Cherubino se habrá hecho más compleja y más real para nosotros, pues la habremos convertido en una figura mucho más ambivalente y «humana, demasiado humana», tan preparada, en principio, para el narcisismo como para la generosidad, y para la repugnancia excluyente como para la reciprocidad gozosa, y habremos mostrado que una teoría convincente del desarrollo infantil podría reforzar algunas de esas tendencias y disuadir otras. Por otra parte, los objetivos descritos en el capítulo 5 habrán dado a esa figura un hogar político: una estructura de leyes e instituciones en una nación liberal que aspire tanto a la libertad como a la máxima potenciación de la capacidad humana.

Capítulo 5

LA SOCIEDAD ASPIRACIONAL: IGUALDAD, INCLUSIÓN, DISTRIBUCIÓN

No llaméis a entrar a vuestra casa, al soñador
que pasa caminando en solitario por vuestro sendero
de noche.
Sus palabras son las de una tierra extraña
como extraña es la melodía
que toca con su laúd monocorde.
No hace falta que le saquéis un banco en el que sentarse;
él ya se habrá marchado antes de que rompa el alba.
Y es que, en la fiesta de la libertad,
le han pedido que cante
la gloria de la luz recién nacida.

RABINDRANATH TAGORE, *Collected Poems and Plays*¹

I. ESBOZO DE UN OBJETIVO

Antes de proceder con una versión constructiva contemporánea del proyecto de Mozart/Mill/Tagore, necesitamos un bosquejo del escenario hacia el que pretendemos encaminarnos. Todo ideal político está sustentado por sus propias emociones características. Las monarquías confían desde hace mucho tiempo en el cultivo de emociones como la dependencia infantil y animan a sus súbditos a depender del rey como si este fuera un padre cuasi divino. Los Estados fascistas (ya sea el del nazismo alemán o el que proponen las organizaciones sociales cuasi fascistas de la derecha hindú en la India actual) generan (y descansan sobre) un orgullo solidario y un culto a los héroes, así como un miedo a la disidencia solitaria y un odio a grupos caracterizados como inferiores o subversivos. Muchos conservadores que se sitúan en posiciones muy alejadas del fascismo también ponen especial énfasis en el valor político de la emoción solidaria: Lord Dunsany, por ejemplo, invitaba a los legisladores a ceder ante el asco y la in-

dignación que sentía el miembro medio de la sociedad (británica en su caso), aun cuando las minorías se arriesgasen a perder así una amplia esfera de libertad muy valiosa para ellas. Citando como referencia la lucha contra las potencias del Eje, concluida no mucho antes del momento en el que escribió esas palabras, Devlin sostuvo que esa clase de emociones mantienen unida a la sociedad y la capacitan para derrotar a sus enemigos.²

Incluso el Estado mínimo ultraliberal tiene su propia cultura de las emociones característica. Los liberales libertarios sugieren a veces que una de las ventajas de su ideología es que ellos no necesitan que se difunda la *simpatía* extendida como sentimiento en la sociedad y que pueden aprovechar la naturaleza humana tal como es, recurriendo simplemente a la codicia, al miedo hobbesiano y a la *simpatía* limitada como motores con los que impulsar la maquinaria de la competencia. Ellos mismos acusan a los liberales no libertarios de estar demasiado interesados en poner en práctica proyectos intervencionistas e innecesarios de mejoramiento humano. El contraste aparente entre ambas visiones no lo es tanto en realidad. A fin de cuentas, incluso los liberales libertarios se oponen a la fuerza y al fraude. También ellos, por lo tanto, están obligados a moldear emociones como la ira y el miedo para que produzcan estabilidad y obediencia a la ley, y no la clase de conductas que, conforme a su propia concepción —la hobbesiana—, cabría esperar en el «estado de naturaleza». Es posible, además, que los ultraliberales tengan un problema aún mayor para garantizar la estabilidad. Su abstención a la hora de refrenar emociones narcisistas como la envidia, la vergüenza y el asco puede inyectar inestabilidad incluso en ese Estado mínimo que ellos conciben. La codicia competitiva y el deseo de destacar sobre los demás pueden desequilibrar esa clase de Estado y sumirlo en un tribalismo sin ley. Así que tendrán que preguntarse, al menos, si no necesitan un programa más amplio de persuasión emocional que permita abordar esas fuerzas desestabilizadoras.

Por otra parte, los partidarios del Estado liberal libertario dan normalmente por supuesto, sin añadir argumentación alguna, que sus tesis sobre la «naturaleza humana» son verdaderas con independencia de la cultura. El hecho de tomar ese supuesto como punto de partida les permite defender su propuesta con una estrategia más simple y menos intervencionista que la requerida por los liberales no libertarios. Y, sin embargo, la historia apunta a que la capacidad de las personas para sentir una *simpatía* extendida varía considerablemente en función de la cultura en la que vi-

ven, como también varían sus deseos de superar a sus congéneres en rango y estatus, o de dominar a otros grupos raciales o étnicos. Seguramente, no deberíamos asumir que la forma que adoptan las emociones en la cultura empresarial estadounidense nos esté revelando una verdad universal e intemporal sobre cómo deben ser las cosas.

El desafío libertario encierra, sin embargo, una valiosa lección para nuestro proyecto: debemos prestar atención a los hechos de la psicología humana, en la medida en la que la ciencia haya logrado conocerlos hasta el momento, y no debemos exigir de las personas aquello que estas no puedan dar, o que no puedan dar sin estar sometidas a una presión excesiva. *Las bodas de Fígaro* constituye una guía importante en ese sentido porque nos recuerda que debemos aceptar a las personas reales tal como son, en vez de embarcarnos en proyectos poco realistas que, con demasiada facilidad, nos conducen por la senda del odio a la realidad de las personas y las cosas.

Pero tampoco deberíamos conformarnos con una cultura política que se limite a dar palmaditas en la espalda a las personas sin intentar que la situación del mundo sea mejor y más justa de lo que lo es actualmente. El mundo es hermoso tal como es, pero hay en él también mucho caos y desmorreglo, y buena parte del sufrimiento que contiene puede paliarse si sabemos hacer un uso más inteligente del tiempo que pasamos en él. Una aspiración creativa a algo mejor es un rasgo clave de la mayoría de las sociedades que tratan de ser decentes y justas, y esa aspiración precisa de una visualización más o menos clara de su objetivo. Alcanzar el equilibrio correcto entre aspiración y aceptación es una de las tareas más difíciles y delicadas de la vida, tanto de la vida política como de la personal. Pero ese equilibrio correcto no puede ser tal que borre el anhelo de justicia. Todo retrato realista de los seres humanos, como Tagore no se cansaba de recalcar, incluye el «excedente», la visualización creativa de una meta distante, algo que, a juicio del pensador indio, distingue a los humanos de otras criaturas. «Es un insulto a su humanidad —escribió él— que el hombre no invoque en su mente una imagen concreta de su propio yo ideal, de su entorno ideal, que él se propone como misión reproducir externamente.»³ Si la cultura política de una nación se domestica y se acomoda, sugiere él, sus ciudadanos habrán renunciado a ser plenamente humanos.

Todas las naciones tienen sus particulares bolsas de conformidad y complacencia, pero todas también están inspiradas por una misión, una «fiesta de la libertad», que la imaginación anhela. Pues bien, ¿hacia dónde

se dirige nuestro propio caminante imaginario y qué canciones va entonando por el camino? La que consideramos aquí no es la sociedad bien ordenada y consumada sobre la que Rawls teorizó, sino, más bien, la de aquellas naciones que aspiran a la justicia y que ambicionan una serie de objetivos y aspiraciones definidos. Algunas de esas metas serán compromisos actuales a los que ya se ha dado forma de derechos constitucionales o de otros mandatos legales. Algunas (como, por ejemplo, la eliminación del racismo) pueden ser aspiraciones más difusas que se ajustan más al espíritu de los principios constitucionales.

Toda descripción detallada de los objetivos y los compromisos fundamentales de una nación debe ser histórica y contextual en último término, y la tercera parte del libro desarrollará ese aspecto. Eso no impide que podamos destacar algunos trazos generales de los rasgos más importantes de la familia de ideales políticos en la que nos centraremos a partir de aquí. En la parte tardía de su producción académica, John Rawls recalcó que su propia concepción de la justicia formaba parte de una familia de concepciones políticas liberales cuyos principios distributivos, aun siendo similares en cuanto a ir encaminados hacia una misma dirección general, podrían diferir en determinados aspectos. Mi propósito en el presente capítulo es exponer las características globales de una familia de concepciones políticas de ese mismo tipo, del cual forman parte tanto la concepción de la que hablaba el propio Rawls como mi enfoque liberal «de las capacidades» y otros muchos.⁴

En otros escritos míos, he argumentado y defendido una versión concreta de esas normas; no volveré a hacerlo aquí. El presente capítulo expone una especie de telón de fondo normativo, estipulado e hipotético, para lo que sigue en capítulos posteriores. Otras personas adscritas a principios normativos diferentes podrán juzgar que mi análisis de lo que estubo bien y estubo mal en los ejemplos estudiados en la tercera parte es erróneo conforme a sus propias perspectivas. Aun así, esas mismas personas pueden estar de acuerdo igualmente con el análisis de las emociones que aquí expongo y con mi teoría de cómo las estrategias públicas forman emociones y hacen que ciertos objetivos se hagan realidad o no. Por ejemplo, un partidario de la idea del Imperio británico entenderá que este hizo lo correcto en Delhi en 1857, mientras que yo discreparé y diré que hizo justamente lo que no debía, pero ambos podremos coincidir de todos modos con el análisis de la emoción del miedo que aquí presento y con la teoría de cómo ese miedo fue generado y mantenido por la arquitectura

urbana. Igualmente, aquellas personas que no están de acuerdo con diversos aspectos del New Deal estarán lejos de compartir mi entusiasmo por lo que Roosevelt consiguió en aquel momento, pero, aun así, podrá convencerles mi análisis de cómo la retórica política de ese presidente estadounidense abordó las emociones del miedo y la envidia y ayudó a facilitar el avance hacia sus objetivos.

II. LOS VALORES CENTRALES DE UNA SOCIEDAD JUSTA

Lo primero que podemos decir de las sociedades que estamos imaginando es que no aspiran solamente al crecimiento económico y no consideran que el aumento del PIB per cápita sea el único indicador de su calidad de vida. Persiguen más bien, por el bien de su población en general, una amplia variedad de objetivos en ámbitos que incluyen la salud, la educación, los derechos y libertades políticos, la calidad medioambiental, y muchos otros.⁵ Podríamos decir que aspiran al *desarrollo humano*, es decir, a las oportunidades de que las personas tengan vidas ricas y gratificantes. En ocasiones, las cifras del PIB suponen un útil resumen representativo del estado de ese amplio abanico de oportunidades humanas, pero esas es todo lo que pueden ser, meros guarismos representativos aproximados, y no siempre demasiado buenos, sobre todo cuando una nación contiene en su seno grandes desigualdades entre ricos y pobres.

Además, las sociedades a las que me refiero persiguen esos objetivos para cada persona, entendiendo que *cada persona es un fin en sí misma* y que ninguna constituye un simple medio para los objetivos o fines de otras. Por así decirlo, en esas sociedades no se consideraría apropiado hacer la vida imposible a un grupo de sus ciudadanos aunque con ello se incrementara el nivel total agregado (o medio) de bienestar. Tampoco se juzgaría apropiado tratar a los varones como ciudadanos y a las mujeres como meras asistentes de esos ciudadanos. La distribución de derechos y prestaciones tiene mucha importancia. En palabras de John Rawls, «cada persona es poseedora de una inviolabilidad fundada sobre la justicia que ningún bienestar del conjunto de la sociedad puede invalidar».⁶

Pero ¿qué concepción de la persona se maneja en el tipo de sociedades de las que hablo? En algunos criterios de valoración de la calidad de vida nacional, las personas figuran como meros contenedores de satisfacción. A las sociedades que me interesan aquí, sin embargo, aunque se preocu-

pan sin duda por la satisfacción de sus ciudadanos, les importan también una amplia variedad de factores adicionales, relacionados con las oportunidades de elección y acción, y con las relaciones de reciprocidad y afecto. Como son conscientes de que unas condiciones previas injustas propician con frecuencia que las personas afectadas ajusten sus preferencias y niveles de satisfacción a la baja —formando así lo que en la literatura económica se denomina «preferencias adaptativas»—, no consideran que la satisfacción de preferencias sin más sea un indicador fiable del buen funcionamiento de una sociedad.⁷

En el núcleo central de la concepción de nuestras sociedades está la idea de la *igualdad humana*. Todos los seres humanos tienen la misma valía y ese valor es inherente o intrínseco: no depende de la relación de una persona con respecto a otras (como el hecho de que sea la esposa de X o el vasallo de Y). Ese valor es universalmente igual: todos los seres humanos son merecedores de igual respeto o consideración, simplemente en virtud de su humanidad misma. Aunque desde algunas concepciones pasadas se sostenía que esa valía dependía de la posesión (o no) de alguna capacidad específica, como la capacidad racional o una facultad más o menos sofisticada para la toma de decisiones morales, nuestras naciones no suscriben nada de eso hoy en día. Son conscientes de que la humanidad puede adoptar múltiples formas y de que los seres humanos con discapacidades cognitivas profundas no dejan de ser humanos, ni lo son menos, por el simple hecho de que tengan merma en mayor o menor medida la capacidad de cálculo o porque dispongan de escasa, o incluso nula, capacidad moral.⁸ Tal vez carezcan de esas capacidades, pero continúan poseyendo la capacidad de afecto y disfrute, o la facultad para percibir la belleza y reaccionar ante ella, y es injusto afirmar que tales capacidades son menos dignas de nuestro carácter humano que las relacionadas con el cálculo. Lo único que no sería injusto decir en ese caso es que todo hijo de padres humanos que sea capaz de algún tipo de acción (o *agencia*) o de conación (y que, por lo tanto, no sea anencefálico o no se encuentre en un estado vegetativo permanente) es absolutamente igual en valor y derechos a cualquier otro ser humano.

Podríamos captar esa misma idea usando una noción más familiar y de mayor resonancia que desempeña un papel importante en numerosos documentos internacionales y constituciones nacionales: me refiero al concepto de la *igualdad de dignidad humana*. La idea en general es correcta, pues sugiere la igualdad de valía intrínseca de todas las personas y el he

cho de que estas deben ser objeto de igual respeto sin excepción. Aun así, deberíamos guardarnos de emplear el concepto de dignidad como si su sentido fuese intuitivamente evidente por sí mismo. A estas alturas, ya hemos visto en los debates abiertos en el terreno de la bioética que el concepto de dignidad no es tan obvio y que se recurre a él con frecuencia para tratar de zanjar un debate, más que para introducir una vía de indagación adicional o novedosa. La noción de la dignidad humana debería entenderse como una más de una familia de concepciones y principios que suelen ir unidos y que se justifican como un conjunto coherente. La dignidad está estrechamente ligada a la idea de respeto, pero sólo logra derivar la claridad plena de su significado a partir del sistema de ideas y conceptos en el que se engloba.⁹

La concepción del ser humano que subyace en el núcleo mismo de la concepción política implica las nociones tanto de la *conación* como de la *vulnerabilidad*. Los seres humanos no son meros receptores pasivos de los golpes de la fortuna. Son seres activos que persiguen metas y tratan de llevar vidas que sean ricas en actividad. Al mismo tiempo, sin embargo, también son pasivos en no poca medida, pues los golpes de la fortuna significan algo para ellos, inciden seriamente en la calidad de sus vidas. Dicho de otro modo, nuestras naciones rechazan desde el principio la idea estoica de que las únicas cosas buenas importantes en la vida humana son siempre aquellas que permanecen perfectamente seguras, imposibles de aumentar o de disminuir mediante las intervenciones de la fortuna o de otras personas. Para vivir bien, las personas necesitan comida, cuidados, protección y sustento de múltiples clases. También tienen la necesidad profunda de contar con ámbitos de actividad protegidos, como los que les conceden la libertad religiosa y la de expresión. Nada tiene de trivial, y sí mucho de dañino, que se niegue a las personas esa forma de apoyo. Privados de él, los individuos continúan conservando su dignidad humana, pues esta es inalienable, pero en ausencia de apoyo y cuidado adecuados, no podrían llevar vidas que estén a la altura de la dignidad humana.

La agencia humana y el apoyo están interconectados: es por su capacidad para la actividad y la conación por lo que los seres humanos tienen derecho a un apoyo que les ayude a superar situaciones derivadas de su vulnerabilidad.¹⁰

Hay en este punto una cuestión delicada a tener muy en cuenta. Por un lado, los seres humanos dependen unos de otros para muchas cosas que no pueden obtener ni alcanzar por su propia cuenta, y esas relaciones

de cuidado y apoyo mutuo tienen dignidad en sí mismas. Además, los ciudadanos viven inmersos en relaciones de dependencia asimétrica durante gran parte de su vida: la infancia, la vejez, si viven lo suficiente, y aquellos periodos en los que tienen alguna de sus capacidades disminuida por culpa de un accidente o una enfermedad. Algunos tienen incluso profundas discapacidades durante toda su vida. Nuestras sociedades consideran muy importante respetar la igualdad de dignidad de personas que padecen discapacidades físicas y/o cognitivas, y respetar las relaciones de cuidado y asistencia por las que todo ciudadano pasa durante una parte significativa de la vida. Así pues, la eliminación de la vergüenza y el estigma que suelen asociarse a la dependencia será un objetivo muy importante de todas esas sociedades. Ahora bien, por otro lado eso no significa que la independencia y la agencia humanas dejen de importar. Tanto para las personas con discapacidades como para cualesquiera otras, la independencia y la libertad de elección de actividades son objetivos valiosísimos. Alcanzar el equilibrio correcto en esta cuestión es un proceso delicado que requiere de un debate y una disposición a escuchar constantes.

He hablado en repetidas ocasiones de los seres humanos. Algunos miembros de nuestra misma familia de concepciones políticas se centran exclusivamente en lo humano. Desde mi propia concepción, sin embargo, entiendo que todos los animales tienen derecho a contar con apoyo para su capacidad de acción y de conación. Otras concepciones liberales incorporan la preocupación por el mundo de la naturaleza mediante otras vías, algunas más amplias incluso que la mía (por ejemplo, atribuyendo derechos a todos los seres vivos o a los ecosistemas). Aunque estas diferencias son seguramente de suma importancia, y aunque condicionan lógicamente el repertorio de emociones que una nación fomenta y desalienta, no serán el foco central del proyecto particular que me ocupa aquí, si bien muchos de mis ejemplos mostrarán cómo podría cultivarse el interés o la preocupación por la naturaleza.

Las sociedades que tendré en cuenta a lo largo de este proyecto son naciones, caracterizadas por diversas aspiraciones y objetivos. Se entiende así que la *prominencia moral de la soberanía nacional* (que ya he argumentado y defendido con anterioridad)¹¹ está integrada en la concepción desde el inicio. Ese principio tiene una considerable importancia para las emociones políticas, pues muchas de las más conocidas toman el Estado-nación como su objeto y suponen compromisos diversos con su defensa y su florecimiento. Al mismo tiempo, las naciones tienen aspiraciones y en-

Estas se incluyen compromisos con el ámbito transnacional. Nuestras naciones son conscientes de que forman parte de un mundo interconectado y de que muchos de los problemas de este no pueden resolverse sin cooperación. Entre los objetivos más urgentes de esas naciones estará, por ejemplo, la paz mundial, y buscarán alcanzar unos términos equitativos de cooperación entre naciones en pos de ese fin. Su capacidad de compromiso con otras naciones no se agotará, sin embargo, en lo tocante a la paz y la guerra. Los ciudadanos entenderán que el nivel de vida y las oportunidades vitales de las personas que viven en otras naciones son también algo que les debe importar, no sólo por razones relacionadas con la paz y la estabilidad, sino porque les importan las personas en general. Las naciones más ricas tienen ciertas obligaciones de cara al apoyo al desarrollo y al florecimiento de las personas residentes en naciones más pobres. Así pues, el sacrificio y la *simpatía* no están circunscritos a las fronteras nacionales. Como bien recalca Mazzini, la nación es un punto de apoyo en el que apalancar la creación de un interés humano universal.

Para todos los miembros de nuestra familia de naciones, la idea de la *igualdad de libertades políticas y civiles* para todos los ciudadanos desempeña un papel clave en sus sistemas jurídico-políticos. Todos sus ciudadanos tienen el derecho a votar, el derecho a presentarse como candidatos a cargos políticos, las libertades de expresión y asociación, la libertad religiosa, la libertad de movimiento y de viaje, así como los beneficios que se derivan de una prensa libre, y todos gozan de esos derechos, libertades y beneficios en pie de igualdad con los demás. Ese compromiso con la igualdad significa que las condiciones de libertad deben ser las mismas para todos: de ahí que una ley que sea en apariencia neutral, pero represente en realidad una carga desigual para un grupo religioso particular, por ejemplo, sea cuestionable. El principio de la representación mayoritaria está limitado por el compromiso con la plena igualdad de derechos de las minorías. Aunque a estos derechos se les llame muchas veces «negativos» y aunque, en ocasiones, se crea que no suponen más que la inacción del Estado en el ámbito al que se refieren, ese es un error del que la mera conciencia de lo mucho que se necesita para hacerlos efectivos en cualquier democracia moderna nos puede sacar fácilmente.

Ese mismo compromiso con la igualdad se hace extensivo a una preocupación más general por el *derecho a las garantías del debido proceso legal* y por la *igual protección de las leyes* para todos los ciudadanos. Estos principios, familiares ya en la práctica totalidad de las naciones democráticas

contemporáneas, suelen tener una relevancia particular para las minorías o para grupos tradicionalmente subordinados, que han sido así clasificados por razón de su raza, su etnia, su religión o su sexualidad. Todas las sociedades tienen que afrontar el legado histórico o la realidad actual de una situación de subordinación grupal, ya sea (o haya sido) en forma de esclavitud, de animosidad religiosa, de división por castas o de exclusión de las mujeres. Todas, pues, necesitan cultivar emociones que conduzcan a la *igualdad de respeto y tolerancia* para todos los ciudadanos, y que inhiban al mismo tiempo aquellas otras que incidan negativamente en el compromiso ciudadano con ese principio. Todas las sociedades, por consiguiente, tienen motivos para estudiar y gestionar emociones como el asco, la vergüenza y el miedo. El objetivo de la extensión de la *simpatía*, característico de la «religión de la humanidad», es importante, pero la limitación de la *simpatía* no es el único obstáculo, ni el peor, en el camino hacia un mundo de igualdad de respeto e inclusión. La lucha contra la animosidad hacia uno o más grupos sociales requiere de una indagación más a fondo de los orígenes del prejuicio y el odio.

La *prevención de la violencia y el fraude* es un objetivo clave de todas las sociedades democráticas, fundamental además para el desarrollo de los sistemas jurídico-legales. Tanto la ira como el miedo responden al perjuicio o al daño, y los miembros de nuestra misma familia de concepciones políticas pueden coincidir perfectamente con la de los liberales libertarios en cuanto a que la violencia y el fraude son dos tipos de daño muy destacados de cuyo control debe responsabilizarse la sociedad, no sólo a través de la ley, sino también mediante un moldeamiento apropiado de la ira y el miedo. Nuestras sociedades extenderán normalmente ese compromiso hasta el ámbito mismo del hogar, desde la premisa de que la violencia doméstica y el abuso sexual son uno de los mayores impedimentos para una igualdad humana plena.

Es ahí donde aparece una diferencia muy acusada entre nuestras naciones y las de nuestros primos libertarios. Nuestras sociedades protegerán una serie de derechos y garantías para todo ciudadano en el terreno político y civil, y no sólo en lo relativo a la violencia y el fraude, sino también en aquellas áreas de la vida clasificadas habitualmente como *socioeconómicas*: la salud, la educación, un nivel aceptable de bienestar social, el alojamiento y la vivienda. También en este punto habrá variaciones entre las diferentes naciones de nuestra familia en cuanto a la naturaleza y la extensión de sus compromisos, y en cuanto a su manera de implementarlos.

(mediante derechos constitucionales y mediante legislación), pero todas ellas se pondrán a reducir el nivel de desigualdad material por medio de programas de *redistribución significativa*, conseguida principalmente gracias a un sistema fiscal equitativo. Puesto que estas sociedades acometen procesos de redistribución mucho más sustanciales que los de sus parientes libertarias, tendrán que estar también mucho más interesadas por la extensión de la *simpatía* necesaria para sustentar tales programas, así como por la erradicación de los nefastos estereotipos negativos en torno a las personas pobres. También necesitarán reducir la envidia competitiva y estar alerta contra cualquier fuerza emocional que dificulte que un grupo de ciudadanos sea capaz de identificar su propia suerte con la suerte que corren otros.

La contención de la envidia se hace más compleja aún por el hecho de que nuestras sociedades no aspiran a la completa igualación de todas las oportunidades materiales. Insisten en igualar los derechos políticos y civiles de todos los ciudadanos (es decir, en que nadie disponga de más votos que nadie, o en que nadie disfrute de mayor libertad religiosa que otras personas), pero en ámbitos como la salud, la renta y las oportunidades que esta brinda, sí dan margen a la *permanencia de ciertas desigualdades que incentiven las ansias de esfuerzo y la innovación que incrementen el nivel de la sociedad en su conjunto*. John Rawls, por ejemplo, permitía en su teoría solamente aquellas desigualdades que mejoraran la renta y la riqueza de los más desfavorecidos económicamente.¹² Pero también admitía que otros miembros de su familia de concepciones liberales de la justicia podían tener unos principios distributivos diferentes. Mi propio enfoque de las capacidades fija un amplio umbral de oportunidades para todo sujeto —incluida la igualdad absoluta en los ámbitos político y cívico—, pero deja asimismo margen para otros principios adicionales que rijan la desigualdad por encima de ese umbral, cuando la sociedad ya haya adquirido su forma. Otras sociedades adoptarán otras maneras de permitir cierta desigualdad al tiempo que la reducen considerablemente y mantienen un nivel digno de prestaciones y bienestar sociales para los miembros situados en sus escalones inferiores. En todos estos casos, la sociedad deberá encontrar un delicado equilibrio en lo que a las emociones se refiere, permitiendo e, incluso, hasta cierto punto, alentando las de carácter competitivo, pero impidiendo también que estas desestabilicen los compromisos de la sociedad con el bienestar de todos sus miembros.

Entre los fines sociales y económicos con los que nuestras sociedades

están comprometidas, la *educación* y la *salud* son particularmente fundamentales, pues los ciudadanos difícilmente pueden dedicarse a otros proyectos sin la educación necesaria para desarrollar sus capacidades y sin el apoyo de una red de atención sanitaria adecuada. Las sociedades tratan de cumplir con esos compromisos de muchos modos distintos.

La educación es un objetivo, pero también supone una oportunidad. Cuando la sociedad adopta un compromiso con la educación, se compromete también con su propia estabilidad futura, no sólo en el aspecto económico, sino también en lo relacionado con la búsqueda de la materialización de sus objetivos políticos. La educación será, pues, uno de los principales terrenos en los que tendrá lugar la conformación de una *simpatía* políticamente apropiada, y en los que se desalentará la adopción de formas inapropiadas de odio, asco y vergüenza.

III. UNA CULTURA CRÍTICA

Nuestras naciones están comprometidas con el desarrollo de unas emociones políticas que sostengan sus más preciados objetivos. Pero también fomentarán la crítica y el debate vigorosos. Una cultura crítica y alerta es, de hecho, una de las claves de la estabilidad de los valores liberales. La cultivación enérgica de las emociones puede coexistir con la protección de un espacio para la crítica abierta, aunque esa no sea siempre una convivencia fácil.

Consideremos solamente un ejemplo: el de las relaciones raciales en Estados Unidos. La nación ha abordado ya el problema del racismo no sólo con leyes e instituciones, sino también con celebraciones y conmemoraciones públicas, con la retórica, con el simbolismo, con las artes y con una amplia gama de estrategias emocionales persuasivas. Y, aun así, la crítica está muy viva y crece también a varios niveles diferenciados. En primer lugar, incluso aquellas personas que propugnan abiertamente principios racistas y desearían cambiar los compromisos legales y constitucionales de nuestra sociedad en ese terreno (reintroduciendo la segregación racial o, incluso, la esclavitud, por ejemplo) son libres de decir lo que quieran y de exponer sus argumentos. A diferencia de otras muchas naciones, la nuestra protege el lenguaje y la expresión racistas (como la de los manifestantes neonazis en Skokie, Illinois, o la de los mítines del Ku Klux Klan), siempre y cuando estas no impliquen amenazas contra

algún individuo en concreto. Algunas sociedades de nuestra familia de naciones tal vez entiendan que esa concepción muy expansiva del principio de la libertad de expresión va más allá de lo que pueden permitirse en virtud de su propia historia: Alemania, por ejemplo, ha ilegalizado las expresiones y las organizaciones políticas antisemitas, y puede que esté obrando correctamente en ese sentido, dada su propia historia nacional. Pero, en general, debería haber una amplia libertad para la expresión de críticas contra los valores subyacentes y los objetivos de la nación, y esa libertad es claramente compatible con la explicitación de un compromiso público fuerte con dichos valores.

Las personas que formulan tales críticas se hallan, en realidad, en una situación de desventaja política, pues para conseguir lo que se proponen tendrían que cambiar la Constitución estadounidense: no pueden introducir directamente legislación que convierta a los afroamericanos en una clase marginada o que reimplante la segregación. Pero la suya también es una desventaja emocional, pues todos los niños son educados hoy en día en nuestras escuelas en la convicción de que la igualdad racial es un valor político muy noble y que los estadounidenses buenos no son racistas; les han conmovido las palabras de Martin Luther King Jr. y los discursos de todo signo encomiando el progreso y el respeto raciales. Si unos individuos se proponen instar a sus conciudadanos a volver a sentir la repugnancia que sentían millones de estadounidenses del Sur al tocar la piel de una persona negra en el apogeo de la era de las leyes de Jim Crow, van a tenerlo más que difícil para salirse con la suya. Pero nadie formulará cargos penales contra ellos por intentarlo.

Otra zona de mucho más amplio margen para el debate se refiere al significado y el alcance precisos de las protecciones constitucionales. La mayoría de los estadounidenses están de acuerdo hoy en día en que la igualdad racial es un objetivo valioso, pero discrepan radicalmente en cuanto a si los programas de discriminación positiva (*acción afirmativa*) constituyen una vía positiva o, siquiera, permisible para encaminarnos hacia ese objetivo. Los valores constitucionales se adoptan normalmente a un elevado nivel general y esa misma generalidad protege espacios para el debate. De ahí que, aun cuando es posible demostrar que Martin Luther King Jr. era partidario de la acción afirmativa, y muchos sentirán, correctamente, reforzado su propio apoyo a esas políticas por la fuerza emotiva de las palabras del histórico líder de la defensa de los derechos civiles, hay también sobradas personas que interpretan a King en un sentido diferen-

te y que se sienten fortalecidas en su determinación de acabar con la discriminación positiva a partir de lo que entienden que fue el ejemplo personal del reverendo. Uno de esos grupos de personas está en lo correcto desde el punto de vista histórico y el otro no, pero ese detalle pasa a ser relativamente menor en el contexto del debate cívico en curso. Es posible ser un estadounidense devoto y emocionalmente activado como tal, adherido al objetivo general de la igualdad racial, y oponerse a la acción afirmativa celebrando incluso la festividad anual de Martin Luther King Jr. como una reivindicación de esa misma oposición. La cultura de las emociones públicas que rodeó a la figura de King no excluyó ese espacio para la disconformidad y, en el fondo, ni siquiera puso a quienes así piensan en ninguna situación de desventaja política.

Por último, incluso cuando las personas coinciden tanto en los objetivos generales como en la interpretación precisa de estos, pueden diferir sustancialmente en materia de estrategias, y las celebraciones públicas de las emociones no limitan ese espacio de discrepancia. Por lo tanto, dos personas que apoyan firmemente la aprobación del matrimonio homosexual y que festejan anualmente la fecha del nacimiento de Harvey Milk (festividad oficial en California en la actualidad) con profunda emotividad podrían estar en intenso desacuerdo sobre la conveniencia de usar los tribunales para promover su causa, no por una cuestión de principios, sino por una razón de estrategia. Una de esas personas podría sostener que las sentencias jurídicas contrarias a la opinión pública mayoritaria en ciertos temas morales controvertidos provocan a la larga reacciones políticas contrarias y que mejor le iría a su causa si dejaran la cuestión exclusivamente en manos de los legisladores electos. La otra podría apuntar a las presiones políticas que los *lobbies* ejercen sobre los cargos electos y opinar que los tribunales, más inmunes a esas presiones, pueden ser más efectivos en materias tan polémicas. La coincidencia en las emociones no ha cerrado ahí tampoco el espacio para el debate.

En realidad, tan valiosos resultan el pensamiento crítico y la disconformidad para la salud y la estabilidad de nuestras naciones que estas tratarán de nutrir el espíritu crítico por medio de la adhesión emocional al mismo, como hicieron Tagore y Gandhi. En ellas, cuando los niños oigan los relatos de héroes del pasado, se les animará a amar y emular a personas audaces e iconoclastas, que percibieron la necesidad de superar un gran mal y arriesgaron su propia seguridad en aras de la justicia. En la escuela, tal vez representarán una obra sobre el histórico boicot a los autobuses de

Birmingham (Alabama), o interpretarán el papel de Rosa Parks cuando se negó a sentarse en la parte trasera del autobús reservada a los pasajeros afroamericanos, o el de Mildred Jeter Loving cuando ella y su marido se negaron a aceptar que Virginia criminalizara su matrimonio interracial. Como veremos más adelante, el arte público tiene muchas maneras de poner las emociones ligadas al disenso.

Y, por supuesto, una nación puede aprender de otra. La excelente película de Richard Attenborough sobre la vida de Gandhi propicia hoy día debates en las escuelas de Estados Unidos, tan distantes del escenario del Tíbet. Pero, curiosamente, uno de los fallos de esa cinta, al compararla con la realidad india, es que no retrata el vital ambiente de disenso y pensamiento crítico que se respiraba *dentro* del movimiento de Gandhi: Jawaharlal Nehru discutió con Gandhi sobre casi todos los temas importantes, pero ello no fue óbice para que le diera su apoyo con profunda emoción.

En ambas naciones, pues, ser un ciudadano, según se inculca este rol en los jóvenes de ambos sexos en sus respectivos sistemas educativos, está estrechamente vinculado a ideas como la conciencia personal, la disconformidad y la resistencia valiente. Y la estabilidad y la reproducción de ese valor, como las de otros, precisan de las emociones.

IV. EL DESAFÍO PARA EL LIBERALISMO POLÍTICO

Mill y Comte esperaban y, hasta cierto punto, creían, que la religión tradicional terminaría siendo sustituida por su «religión de la humanidad». Tagore no se oponía tanto a las religiones existentes y llegó a insinuar, incluso, que todas ellas podrían participar juntas del espíritu de la religión de la humanidad a través de la cooperación y de la introducción de reformas solamente parciales. Las religiones tendrían que cambiar en cierta medida para poder unirse a la empresa cooperativa que él tenía en mente: todas tendrían que renunciar a cualquier posible compromiso con el combate o el odio religiosos, estarían asimismo obligadas a aceptar algunas revisiones, como, por ejemplo, la abolición de la intocabilidad en el caso del hinduismo. Pero lo cierto es que, en *La religión del hombre*, como en muchos de sus otros escritos, Tagore dibujó una imagen de evolución hacia el respeto interreligioso y la afirmación de ciertos principios compartidos en el seno de una sociedad en la que seguiría vigente la diversidad religiosa. Cada religión podría continuar valorando sus propios ri-

tuales y sus propios dioses, y tal vez, incluso, creer en su propia superioridad como vía de conocimiento (contraviniendo así el principio de tolerancia teológica de Rousseau), pero, eso sí, dentro de los límites marcados por los derechos comunes de todos los ciudadanos y por la igualdad de respeto por toda persona. En la escuela de Tagore se impuso precisamente ese espíritu de pluralismo combinado con igualdad de respeto. Los alumnos estudiaban todas las grandes religiones y celebraban las festividades principales de todas ellas, en vez de aprender que esas fiestas eran reliquias dañinas heredadas de una era de divisiones religiosas. No se les decía que la religión es una fuerza social negativa, aunque sí se les prohibía, desde luego, practicar la intocabilidad o subordinar a los musulmanes o a los cristianos a los hindúes. Y si bien Tagore no vivió lo suficiente para presentar sus propias propuestas políticas para la creación de una religión civil en la nueva nación independiente, todos los indicios apuntan a que habría estado a favor de la política de Nehru y Gandhi de oposición a la oficialidad de religión alguna y de defensa de la igualdad de libertades políticas y civiles, así como de una cultura política que acepta la realidad vigente del pluralismo religioso tratando al mismo tiempo de promover la tolerancia (política, no teológica) y los principios políticos compartidos.

El enfoque desde nuestras naciones del problema del pluralismo no es el de Mill y Comte, sino el de Tagore. Conscientes de que el pluralismo religioso no disminuye en un contexto de libertad y convencidas de que la igualdad de respeto para todos los ciudadanos da a estos sobrado espacio para buscar el sentido de la vida por la senda que elijan, estas naciones se comprometerán no sólo con una libertad religiosa amplia (y con la igualdad de condiciones de libertad para todos los ciudadanos), sino también con la no oficialidad de religión alguna, desde la premisa de que la oficialización de una doctrina comprehensiva religiosa o secular particular elevándola a la categoría de doctrina oficial de la nación supone un modo de no respetar a todas las personas por igual. Aun en el caso de que dicha doctrina no se imponga de forma coactiva, su oficialidad representa una declaración explícita de intenciones por la que se crea un grupo interno, propio del orden establecido, y varios grupos externos, marginados de ese orden: lo que viene a decir es que algunos ciudadanos son verdaderos creyentes, alineados con la doctrina estatal oficial, y otros no lo son. Mill y Comte estaban a favor de esa clase de proclamas jerárquicas, pues entendían que las religiones existentes eran obstáculos muy importantes de cara al progreso humano. Nuestras naciones, sin embargo, creen que su

circunspección en ese terreno está justificada por el principio de la igualdad de respeto hacia todas las personas.

La concepción manejada por nuestras naciones es una versión de la doctrina que se ha dado en llamar «liberalismo político», a raíz de la influyente labor de Charles Larmore y John Rawls.¹³ Según Larmore y Rawls, la igualdad de respeto a todos los ciudadanos requiere que una nación no construya sus principios políticos sobre ninguna doctrina comprehensiva particular (religiosa o laica) del sentido y la base de la vida. Los principios políticos deberían ser tales que pudieran ser objeto, potencialmente, al menos, de un «consenso entrecruzado» entre todos los ciudadanos razonables, es decir, entre todos aquellos que respeten a sus conciudadanos como sus iguales y estén dispuestos a acatar unos términos equitativos de cooperación. O, lo que es lo mismo, los principios deberían poder encajar en último término en las doctrinas comprehensivas diversas de todos esos ciudadanos, como si formaran parte de un «módulo» que ellos mismos pudieran refrendar sin dejar de estar adheridos al resto de sus respectivas doctrinas comprehensivas (religiosas o laicas), fueran cuales fueren estas. Puede que ese consenso no exista en el momento presente, pero debería ser una posibilidad futura verosímil y deberíamos ser capaces de visualizar una trayectoria igualmente verosímil que nos conduzca hasta él desde nuestra situación actual.

Ahora bien, dicho consenso sólo será posible si los principios políticos presentan dos características. En primer lugar, deben tener un alcance muy concreto, que abarque los derechos políticos centrales y las cuestiones de estructura política, pero sin proponerse cubrir todos los temas que ya abordan las doctrinas comprehensivas existentes en la sociedad. Eludirán así aquellas cuestiones metafísicas, religiosas e, incluso, en algunos casos, éticas que resultan particularmente controvertidas y sobre las que las religiones mantienen puntos de vista encontrados, y abordarán únicamente aquellos temas éticos, con implicaciones especialmente fundamentales en materia de derechos políticos o de estatus de los ciudadanos, en los que esperamos que el conjunto de la ciudadanía sea capaz de estar de acuerdo. En segundo lugar, deben sustentarse sobre unos cimientos relativamente poco profundos: no deben justificarse, pues, sobre la base de ningún conjunto de tesis metafísicas, epistemológicas o religiosas que puedan ser objeto de particular controversia. Los argumentos que los justifiquen deberán ser «autónomos», es decir, que no estén adheridos a ningún orden, de conocimientos o de valores, comprehensivo: estarán erigi-

dos solamente sobre aquellas nociones éticas que resulten fundamentales para las doctrinas políticas en sí, como la idea de igualdad de respeto para todas las personas o la correlativa idea de la dignidad humana. Los principios políticos tienen un contenido moral concreto, entre el que destaca la idea de la igualdad de respeto; no se trata, pues, de construir unos ideales políticos puramente procedimentales o desprovistos de objetivos y aspiraciones morales. Pero la esperanza de los partidarios de este liberalismo político es que, con el tiempo, esos ideales morales terminen siendo aceptados por ciudadanos adscritos a muy diferentes concepciones religiosas y seculares, porque los consideren perfectamente respetuosos de su libertad y su igualdad.

El liberalismo político no exige que a todos los ciudadanos que aceptan las nociones básicas de la igualdad de respeto y la equidad les resulte igualmente sencillo aceptar los principios políticos asociados. A veces, podrá haber tensiones, algunas incluso graves, como, desde luego, también puede haber tensiones internas entre las diferentes partes de la doctrina comprensiva a la que se adhiere un individuo. La única condición es que en los principios políticos se evidencie la igualdad de respeto por todos los ciudadanos en su calidad de poseedores de una diversidad de doctrinas religiosas y seculares, y que no oficialicen ninguna doctrina en particular.

La no oficialidad no sólo es una cuestión de leyes.¹⁴ También repercute en cómo podrán ser las ceremonias públicas, en qué podrán enseñar o exigir las escuelas públicas, y en qué se podrá apoyar con financiación pública. (De hecho, las grandes sentencias históricas del derecho constitucional estadounidense en este terreno se refieren simplemente a ese tipo de aspectos.)¹⁵

Por consiguiente, los principios políticos no pueden incluir (ni erigirse sobre) la religión de la humanidad. Esta idea, al menos en la forma que le dio Comte e, incluso, Mill, es objetable tanto por su contenido como por su base. El contenido de la religión de Comte implica toda clase de nociones metafísicas y religiosas controvertidas, como la idea del progreso humano lineal o la de la humanidad como objeto de culto. Sus rituales interpretan acontecimientos humanos comunes, como el nacimiento y la muerte, conforme a un patrón muy específico, antirreligioso. En cuanto a su base, descansa sobre el rechazo al teísmo cuya falsedad el positivismo comteano presuntamente había demostrado; y descansa también sobre otras doctrinas positivistas acerca de la naturaleza del universo y del papel

de la humanidad en él. La idea de Mill, según la cual la *simpatía* extendida no enseñaría en la familia y en las escuelas y, como él mismo afirmó explícitamente, se vería reforzada por la educación estética en la universidad, no es, en sí, susceptible de esa misma crítica. Pero si la *simpatía* humana no propusiera tal y como el propio Mill recomendaba (es decir, como un sustituto de la religión teísta en una nueva era posreligiosa), sí sería inapropiada. El tipo de humanismo que parece sobrevivir a ese escrutinio es el de Tagore, siempre que se entienda que exige lealtad a un núcleo común de nociones en torno a la idea de la igualdad y la libertad humanas, ideales éticos que pueden incorporarse a los principios políticos de una nación permitiendo al mismo tiempo sobrado espacio para la adhesión a (y la práctica de) diversas concepciones religiosas y laicas de la vida, sin subordinar unas a otras.

El humanismo de Tagore sí obliga a que las grandes religiones se sometan a ciertas revisiones importantes y muchos podrían considerar que el rechazo del concepto de casta es una intrusión inaceptable en ese terreno. Pero las cuestiones de la raza en Estados Unidos y de la casta en la India son muy similares. La Constitución estadounidense —según se interpreta en la actualidad— refrenda la igualdad racial en un sentido muy fuerte. Las leyes que obligaban al establecimiento de escuelas segregadas y las que prohibían los matrimonios interraciales han sido declaradas inconstitucionales alegando el principio de igualdad. De manera parecida, en la India, la Constitución del país prohíbe la práctica de la intocabilidad. En ambos casos, pues, los principios políticos básicos incorporan un ideal moral de igualdad que no era ni mucho menos aceptado en su momento por todas las grandes religiones. Con el tiempo, sin embargo, los principios políticos han ejercido una especie de efecto gravitatorio que ha llevado, por ejemplo, a que en la actualidad ninguna de las principales organizaciones religiosas de Estados Unidos defienda la jerarquización racial o, ni siquiera, la segregación por motivo de raza (que siempre había sido una manera de establecer jerarquías en ese terreno, aunque no siempre era caracterizada de ese modo) como elemento clave de sus ideales religiosos respectivos. También en la India, y aun cuando la discriminación entre castas continúa siendo una práctica muy extendida, la norma constitucional ha tenido una influencia importante y, hoy en día, hasta los hindúes conservadores no se atreverían a defender públicamente la intocabilidad. Así es como se va formando un «consenso entrecruzado»: ciertas prácticas se prohíben en la esfera pública, lo que con el tiempo, y su-

mado a otros argumentos y a la acción de otras fuerzas sociales, lleva a que las personas se replanteen elementos de sus propias concepciones comprehensivas de la vida.

¿Hasta qué punto invaden el ámbito privado, entonces, los principios políticos y las ceremonias y obras de arte que generan? Ese sigue siendo, desde luego, un terreno de enorme controversia, en un momento en el que muchos estadounidenses se quejan de la «corrección política» que entienden que invade muchas de nuestras prácticas públicas. Ciertamente, hoy es muy difícil practicar la segregación racial en ningún gran edificio o instalación de Estados Unidos, y la construcción de las emociones públicas ha influido mucho en la fuerte desaprobación a la que se enfrentan actualmente los racistas. Aun así, sería incorrecto sugerir que no se dejara espacio alguno para la libertad privada de elegir la adhesión a ideales discordantes con la norma política general. Para empezar, las libertades de expresión y asociación están concienzudamente protegidas en este país. El consenso entrecruzado no exige la ausencia de tensión alguna entre la concepción comprehensiva personal y la concepción política. La mayoría de las personas conviven perfectamente con la existencia de tensiones entre, al menos, ciertas partes de su sistema de creencias, y están restringidas en ese sentido únicamente por el grado de su compromiso con la coherencia como norma.

Al reflexionar sobre estas tensiones que tan vivas siguen aún, nos damos cuenta de que Comte y Mill disfrutaron de una importante ventaja a la hora de elaborar sus argumentos: ninguno de los dos se obligó a sí mismo a ser éticamente correcto, pues las ideas políticas que expusieron no respetaban plenamente la igualdad y la libertad de las personas. Si nos ceñimos a la estabilidad, vemos que sus ideas disfrutaban de ciertas ventajas sobre las que defiende aquí. Si alguien se cree en el derecho de reemplazar todas las doctrinas que causan tensión y conflicto y las sustituye por otras que apoyan comprehensivamente sus propios ideales políticos, estos ideales políticos podrían estar más seguros y protegidos que los de una nación que trata de acomodar con la mayor delicadeza posible las reivindicaciones y pretensiones de muchas ideas religiosas y seculares diferentes, sobre todo, cuando algunas de estas entran en tensión directa con los principios políticos de la nación, aun cuando sus partidarios o adeptos sí acepten tales principios. Es desde luego ventajoso para un conjunto de normas políticas que toda una sociedad y sus principales doctrinas religiosas empujen unidas en esa misma dirección. Mi concepción opta por prescindir de

una ventaja en aras del principio de la igualdad de respeto para todas las personas. Tendrá que convivir, pues, con un grado más elevado de tensión. Ni se revolucionará la sociedad ni se convertirá a las personas en agentes fiables del ideal político en cuestión. Aunque esperamos que sí lo apoyarán con entusiasmo, y no meramente como un *modus vivendi* oportuno, podrán tener el corazón y la mente divididos y vivir con esa división interna de lealtades. Incluso en la sociedad bien ordenada ya consumada a la que se refirió Rawls, podrían perdurar esas tensiones, según reconoció él mismo. Cuanto más en nuestras sociedades, que aspiran a la plena justicia social, pero aún distan de haberla alcanzado. El escenario de la acción se desplaza, pues, de la sociedad como un todo comprensivo, al terreno político en sí y a las estrategias de este para conseguir que sus ideales prevalezcan en un mundo de pluralismo.

¿Cómo impone la esfera política sus ideales políticos? Incluso en nuestra concepción «liberal política», que establece una marcada distinción entre el ámbito de lo político y el del resto de la sociedad (lo que Rawls llamó la «cultura de fondo»), hay margen para la distinción entre la coerción legal y la persuasión informal. Los valores políticos centrales, como la igualdad racial, por ejemplo, pueden y deben ser impuestos de forma coactiva. Esa imposición tiene por sí misma, además, un efecto persuasivo con el paso del tiempo, pues lo ilegal queda estigmatizado además de penalizado y las personas se sienten entonces fuertemente incentivadas para educar a sus hijos en el acatamiento voluntario de las normas legales. Ahora bien, las autoridades públicas pueden recurrir también a la persuasión: tanto fomentando el apoyo a las normas legales como alentando la adquisición de hábitos mentales más generales que doten de estabilidad a dichas normas. Cuando el Congreso de Estados Unidos convirtió la fecha del nacimiento de Martin Luther King Jr. en un día festivo nacional (venciendo finalmente la intensa oposición que había suscitado esa idea en muchos sectores), y cuando líderes y dirigentes de todo el país participan actualmente en la celebración de esa festividad, están usando la persuasión para respaldar las normas constitucionales existentes, pero también están alentando la adopción de actitudes emocionales más generales que subyacen a esas normas y están ayudando a que esas leyes y decretos se acepten con mayor firmeza.

En todo ese proceso, sin embargo, las autoridades gubernamentales deben abstenerse de insinuar que las normas políticas se basan en una concepción religiosa o secular de la vida frente a otras. En principio, la

abolición de la segregación racial y de la discriminación por casta debería defenderse mediante argumentos independientes de cualquier perspectiva religiosa particular. Los peligros del sectarismo y de una oficialización inadvertida son especialmente grandes cuando las emociones están en juego, pues estas responden al recuerdo y la memoria, y la memoria suele estar ligada a los rituales religiosos y a los hábitos de pensamiento que tales rituales forman.

De todos modos, habrá ocasiones, sobre todo en situaciones de gran injusticia, en las que puede que no exista otro modo de movilizar la energía necesaria para cambiar las cosas que recurriendo al eco social de la imagería religiosa. Cuando Gandhi tomó como referencia las tradiciones del ascetismo hindú para proyectar imágenes de fraternidad y dignidad humana, se arriesgó a insinuar que la India era un país preeminente pensado para los hinduistas. Pero él creyó que tenía que hacer algo así para ganarse a los hindúes para la causa de una visión radicalmente novedosa de los requerimientos morales del hinduismo, aunque también entendió que, al optar por esa vía, tenía que tener mucho cuidado de aprovechar todas las oportunidades posibles para incluir a musulmanes y cristianos en sus acciones rituales (como cuando, para poner fin a la huelga de hambre en la que se declaró en Bengala, decidió aceptar el primer alimento con el que romper su ayuno de manos de Maulana Azad, un musulmán). También Martin Luther King Jr. logró un potente efecto partiendo de la parafernalia profética de la tradición judeocristiana y cuesta imaginar que hubiera podido conseguir el mismo impacto emocional si no hubiera empleado ese lenguaje. Se arriesgó a generar sectarismo, pero también pareció ser en todo momento consciente de ese peligro y se esforzó lo indecible por mostrar que los ideales hacia los que trataba de movilizar a sus seguidores eran ideales válidos para todos los estadounidenses.

En definitiva, las emociones públicas deberían tener un ámbito relativamente limitado y superficial en comparación con las doctrinas comprensivas a las que se adhieren los ciudadanos particulares. En ocasiones, cuando la finalidad es urgente, pueden aprovechar la profundidad y la resonancia de una de esas doctrinas, pero siempre convendrá que contrapesen de inmediato ese gesto con otro de compromiso con el pluralismo y la igualdad de respeto para todos los ciudadanos. La limitación de su ámbito temático significa que muchas áreas de la vida humana en las que actúan la aflicción, el miedo, el asco y otras emociones no serán terreno apropiado para cultivación política alguna. Podríamos preguntarnos, en-

tonces, si la cultura política puede realmente decir y hacer algo interesante o profundo acerca de esas emociones. Pero lo cierto es que está obligada a ello y que más vale que resuelva el problema del sectarismo de la mejor manera posible, pues las raíces de numerosas tendencias políticas perniciosas prenden sobre todo en el fértil terreno de la infancia y de la familia, concretamente, en las imágenes del cuerpo, del propio y del de otro, que las personas se forman allí y entonces. El asco racial y los temores a la contaminación física no pueden ser abordados solamente mediante legislación ni mediante mandamientos judiciales o ejecutivos contra la manifestación de ese asco en el ámbito político. Whitman y Tagore se dieron cuenta de que los problemas de la casta y el género en sus respectivas sociedades nos obligan a pensar y hablar públicamente sobre el cuerpo, su erotismo, sus límites, su mortalidad. Al final, las raíces de lo político tienen ramificaciones muy amplias y el cultivador de las emociones debería intentar seguir las dondequiera que causen problemas o puedan ser una ayuda, rehuyendo el sectarismo en la medida de lo posible.

A veces, las visiones y tesis que aquí se expondrán (siguiendo la estela de Cherubino y los *baul*) estarán en cierta tensión con las actualmente propugnadas por las grandes religiones. Podrá parecer en tales casos que no hemos sabido eludir el peligro del sectarismo. Pero la cultura pública es un diálogo y es, además, dinámica, por lo que con el tiempo, y como ya sucediera con el estigma racial o de casta, cabe esperar que esas tensiones más generales puedan resolverse. Cuestionar la segregación y la intocabilidad parecía en tiempos una actitud sumamente sectaria y, sin embargo, hoy en día parece evidente que las grandes religiones pueden sobrevivir y prosperar sin necesidad de estar comprometidas con tales prácticas. Hemos llegado a superar incluso hasta cierto punto algunos de los problemas derivados del asco que nos ha producido siempre el cuerpo humano: la vergüenza relacionada con nuestros cuerpos parece, cuando menos, estar yendo a menos en la mayoría de las sociedades modernas. También las ideas sobre la igualdad de valía o dignidad de todos los seres humanos entran en tensión con algunas de las concepciones de la persona defendidas desde ciertas religiones (desde el calvinismo, por ejemplo), pero, en este caso, se trata de ideas que no se nos antojan inaceptablemente sectarias ni propensas a la oficialización de un credo a costa de los demás; de hecho, parece perfectamente posible que incluso el calvinismo prospere en una nación que afirme la dignidad de todas las personas y la igualdad de sus derechos humanos. La mayoría de las iglesias protestantes de Estados

Unidos han dejado de centrarse obsesivamente en la bajeza o la despreciableidad humanas, pero, de todos modos, esa es una tesis que supieron compaginar durante décadas con una afirmación de la dignidad humana en el ámbito público y, en general, aprendieron a convivir con esa tensión. Con el asco existe también la misma posibilidad: una persona o grupo puede perfectamente sostener que el asco es una mala base para la elaboración y la aprobación de leyes, pues estas pueden tender entonces a subordinar un grupo a otro y, aun así, seguir permitiendo que esa misma repugnancia guíe muchos aspectos de su propia conducta privada. Lo mismo sucede con el erotismo y con los aspectos animales del cuerpo: podemos adoptar, a efectos políticos, la premisa de que nuestra plasmación corpórea forma parte de nuestra dignidad humana. Podemos dar una interpretación política a ciertas concepciones tradicionales sobre el carácter trascendente de lo meramente humano (siguiendo el espíritu de Tagore por ejemplo): una interpretación que se centre en la aspiración de trascender la injusticia y alcanzar la justicia. Desde esa interpretación, ninguna de esas concepciones tendría por qué conservar —al menos, no en el contexto político— asociación alguna con el rechazo ni con el asco relacionados con el cuerpo.

En cuanto a superficialidad del ámbito de acción de las emociones públicas, lo que quiero decir es que la cultura política de las emociones no debería sustentarse inspirándose y fundamentándose en tradiciones teológicas o metafísicas. Pero no hay motivo para que no se fundamente en la psicología empírica, en los estudios primatológicos de la relación entre seres humanos y animales, y en los estudios históricos y sociológicos sobre el prejuicio. Donald Winnicott, cuyas ideas sobre la imaginación y el juego serán de especial importancia para este proyecto, no era un psicoanalista de tendencias metafísicas: era un psicólogo clínico con una orientación muy empírica. Y sus ideas convergen, además, con las de otros investigadores empíricos.

V. LAS INSTITUCIONES Y LAS PERSONAS

Las emociones públicas son una fuente tanto de estabilidad para los principios políticos positivos como de motivación para hacerlos efectivos. Esta última se centrará naturalmente en conseguir que las personas experimenten ciertas emociones en determinados contextos y con unos obje-

tos particulares (la nación, los objetivos de esta, sus tareas o problemas concretos, su pueblo). Pero las emociones en sí necesitan estabilizarse. Hasta las más positivas y útiles como, por ejemplo, la *simpatía* ampliada, pueden ser sumamente volátiles, y pueden expandirse y contraerse a medida que se expande o se contrae su foco de atención. Como correctamente apuntó Adam Smith en su momento, las personas pueden sentirse hondamente conmovidas por un terremoto en China y, al momento, olvidarse de esa impresión porque ha empezado a dolerles un meñique. Todo intento de organizar un ambicioso programa de redistribución social sobre la base exclusiva de la emoción está condenado al fracaso.

Conocedoras de esa limitación, las personas profundamente sensibilizadas por un problema social determinado suelen esforzarse no sólo por activar las emociones de sus conciudadanos, sino también por crear leyes e instituciones que confieran cierta estabilidad a su causa. Cuando alguien siente *simpatía* con las personas pobres, está bien que vea en ese sentimiento una oportunidad para la filantropía, pero mejor aún sería que usara esa energía para crear un sistema fiscal digno y un conjunto de políticas sociales apropiadas. En ese sentido, puede decirse que las emociones funcionan a un doble nivel. En cuanto las leyes y las instituciones se vuelven razonablemente justas, las emociones ayudan a sostenerlas. Pero también pueden crear motivaciones para mejorar dichas leyes e instituciones. Cuando eso ocurre, podríamos afirmar que las instituciones mismas encarnan las ideas e intuiciones profundas captadas a través de las emociones. A eso se refería Mill cuando dijo que la ira y el resentimiento subyacen a la ley: las leyes encarnan los conocimientos adquiridos a partir de las experiencias de malestar personal, destilados en el alambique de la reflexión y extendidos gracias a la *simpatía* al conjunto de la sociedad.¹⁶ Lo mismo ocurre con las políticas fiscales y sociales: son una encarnación de la *simpatía*, pero una encarnación más estable y menos proclive a las argucias coyunturales de lo que lo es la *simpatía* en la vida real.

Cuando las leyes y las instituciones encarnan ya las intuiciones y experiencias transmitidas por unas emociones positivas, facilitan la experimentación de esas mismas emociones. De ahí que Tocqueville comentara que las instituciones estadounidenses, por el hecho de acercar más a unas personas a otras en oportunidades y estatus de lo que lo hacían las europeas, facilitaban la *simpatía*: siempre resultará más fácil identificar la propia suerte con la de otra persona cuando no nos separa de ella una distancia enorme.¹⁷ Asimismo, un sistema de políticas sociales afianzado y

cotidiano hace que les sea más fácil a las personas sentir *simpatía* hacia otras que han sufrido algún tipo de calamidad económica, pues consolida el principio de que esas personas tienen derecho a recibir ayuda (en vez de culparlas por su supuesta pereza, por ejemplo). Franklin Delano Roosevelt tuvo que acometer en los albores del New Deal una tarea emocional mucho más difícil de la que habría correspondido a otro líder parecido en una democracia social, consolidada y estable, dotada ya de un Estado del bienestar. Por otra parte, como la historia posterior a las políticas del New Deal se encargó de demostrar, las buenas leyes y las buenas instituciones necesitan contar con el apoyo continuado de las emociones de las personas reales, y tienen asimismo que ser protegidas del efecto corrosivo de las emociones negativas.

El foco de atención de este proyecto será el papel de las emociones de cara al progreso de una sociedad, bastante buena ya de por sí, hacia una justicia social más plena y de cara a la aportación de estabilidad y de fuerza motivacional a sus principios políticos. De todos modos, no deberíamos olvidar que esa experiencia emocional suele cristalizarse por la vía institucional, pues, en muchos casos, sólo esa estructura formal puede resolver problemas de evanescencia y parcialidad a los que tan proclives son las emociones humanas.

Capítulo 6

LA COMPASIÓN: HUMANA Y ANIMAL

Creo que podría retroceder y vivir con los animales, son tan plácidos y retraídos, me quedo mirándolos horas y horas.

No sudan ni se lamentan de su situación, no permanecen desvelados en la noche ni lloran sus pecados. [...]

No hay ninguno insatisfecho, ninguno enloquecido por la manía de poseer cosas, ninguno se arrodilla ante otro, ni ante los de su especie que vivieron hace millares de años, sobre la ancha tierra ninguno es respetable ni infeliz.

Así me prueban sus relaciones conmigo y yo los acepto, me aportan rasgos distintivos de mí mismo, los evidencian claramente al poseerlos.

WALT WHITMAN, *Canto de mí mismo**

1. PSICOLOGÍA Y JUSTICIA

Las naciones que imaginamos aquí aspiran a la justicia. Quieren saber cómo pueden ayudarles las emociones en esa misión, motivando políticas positivas y ayudando a que estas sean estables. También quieren disuadir, o al menos controlar, la adopción de emociones que desbaratarían esa clase de esfuerzos. Pero si una sociedad persigue tan ambiciosas metas, tendrá que aprender mucho de aquellas investigaciones que arrojan luz sobre los recursos y los problemas que, según lo que vamos conociendo de la propia naturaleza humana, esta pone a nuestra disposición. Antes de que podamos siquiera pensar en recomendaciones de políticas específicas sobre emociones concretas, debemos hacernos una idea general —ilustrada

* Trásl. cast. tomada de Walt Whitman, *Canto de mí mismo*, versión de Mauro Armistead, Madrid, Eclaf, 2007, pág. 131. (N. del t.)

por nuestros conocimientos actuales en la materia— de las posibilidades y los peligros inherentes al simple hecho de ser humanos, una especie de relato de conjunto cuyos episodios particulares luego podremos desarrollar con mayor complejidad.

Dado que esas naciones de nuestro proyecto mantienen un compromiso fuerte con el liberalismo político, están de acuerdo en no basar sus recomendaciones de políticas concretas en ninguna concepción religiosa o ética global de la naturaleza humana. Sí podrán usar, sin embargo, los resultados de la psicología empírica, del estudio de la conducta animal, y de las observaciones clínicas del desarrollo psicológico humano. Tampoco hallarán motivo alguno para no recurrir a la literatura imaginativa como fuente que ayude a esclarecer la vida humana, aunque siempre con una actitud de alerta crítica, pues las obras literarias tienden a mostrarse sectarias y a vertebrar ciertas concepciones religiosas o seculares partidistas de los objetivos y los fines de una sociedad.

Un buen sitio por el que empezar es fijándonos en los otros animales, pues estos nos enseñan mucho acerca de nosotros mismos.¹

II. AFLICCIÓN Y ALTRUISMO ANIMALES

En septiembre de 2010, en Bengala Occidental, la India, dos bebés elefante quedaron atrapados en una vía de ferrocarril cuando su manada cruzaba la línea férrea, que atraviesa una zona densamente arbolada. Un tren se acercaba a toda velocidad y cinco hembras del grupo dieron media vuelta y se colocaron en torno a los bebés, tratando de protegerlos de todo daño. Murieron los siete. (El tren circulaba a unos setenta kilómetros por hora, pese a que el límite de velocidad en ese tramo es de cuarenta.) El resto de miembros de la manada se quedaron allí, en el escenario de la matanza, velando a sus compañeros muertos y moribundos.²

Los animales no humanos se preocupan y se afligen; experimentan la compasión y la pérdida. Realizan actos de altruismo que parecen estar motivados por poderosas emociones. Hoy sabemos mucho sobre esas áreas del comportamiento animal y podemos elaborar conjeturas sólidamente fundamentadas acerca de las emociones que las sustentan. Estudiando las emociones y la conducta emocional de animales sociales complejos, como los simios y los elefantes, aprendemos mucho acerca de nuestro propio legado animal y, por consiguiente, acerca de nuestras po-

habilidades actuales. Como bien decía Whitman, estos animales nos «aportan rasgos distintivos de» nosotros mismos, muestras o indicios que deberíamos «aceptar».

Los seres humanos niegan a menudo ese parentesco y las posibilidades de aprendizaje que representa. Preferimos pensar que estamos «por encima de las bestias». De ahí que, con frecuencia, definamos nuestra humanidad haciendo referencia a aquellas características que sólo los humanos poseemos presuntamente en exclusiva. (¿Raciocinio? ¿Moralidad? ¿Emociones asociadas con la moralidad, como la compasión y el amor? ¿Comportamientos y sacrificios altruistas?) Cuando pensamos en características consideradas «superiores», solemos nombrar algunas que los seres humanos poseemos en mayor grado y omitimos aquellas en las que otras especies parecen destacar más que nosotros: de ahí que recalquemos la capacidad de cálculo, pero no la percepción espacial ni la agudeza auditiva u olfativa. Y la historia del estudio de la conducta animal está plagada de reiteradas negaciones de la posesión por parte de diferentes tipos de animales no humanos de capacidades que luego se ha demostrado fehacientemente que sí poseen (como, por ejemplo, la habilidad para usar herramientas o para aprender un lenguaje).

De hecho, son muchas las personas de múltiples lugares y épocas que han encontrado (y encuentran) repugnantes tanto la idea misma de que los seres humanos somos en realidad animales como las secreciones y los olores corporales que nos recuerdan ese parentesco. La mera insinuación de que compartimos ancestros con los simios basta para que muchas personas sientan un profundo asco sólo con pensar que las pueden tocar esas criaturas peludas y hediondas. El Gulliver de Jonathan Swift detesta hasta el extremo todo signo de la animalidad de los *yahoos*: tras su regreso a casa, Gulliver no puede soportar durante un tiempo ni la presencia física tan siquiera de su esposa y sus hijos, de tan vivamente que le recuerdan al aborrecido olor de «ese animal odioso», y nunca llega al punto de permitir que su esposa o sus hijos toquen su cuerpo o, siquiera, su comida y su bebida. El problema es que gran parte de la vida humana actual está estructurada en torno a un asco parecido, pues nos limpiamos el cuerpo para eliminar sus olores, nos quitamos el vello corporal y facial, nos tapamos con ropa (principal estratagema de Gulliver para ocultar a los *houbnbnms* su parentesco biológico con los despreciados *yahoos*), y ponemos especial empeño en ocultar nuestras partes y actividades genitales y excretoras. Fue precisamente gracias a que sus costumbres eran las del inglés típico

de su época como Gulliver pudo evitar que los *bouybnbnms* lo confundieran con un *yahoo* apestoso y peludo.

Tampoco la repulsión que nos produce la animalidad es una emoción desfasada de la que ya nos hayamos desprendido. Cuando «Conejo», el famoso personaje de John Updike, se entera de que le sustituirán sus válvulas cardíacas defectuosas por las de un corazón de cerdo, le invade un profundo asco. «¿Qué otra cosa te has pensado que eres, campeón?», le pregunta entonces el médico. Conejo no dice nada, pero piensa para sus adentros: «Una criatura única creada por Dios y dotada de un alma inmortal. Un vehículo de la gracia divina. Un escenario de la batalla entre el bien y el mal. Un aprendiz de ángel»,³ recitando mentalmente así respuestas que ha aprendido de un tipo concreto de cultura cristiana, pero que han estado presentes a lo largo de la historia humana bajo una forma u otra. Evidentemente, un aspecto valioso de esa cultura es que nos enseña la idea de la irreemplazable singularidad y dignidad de cada ser humano, y esa es una parte de la reflexión de Conejo que secundo aquí sin reservas. Pero es la otra parte de su reflexión, la repulsión que le produce la animalidad del cuerpo, la que resulta profundamente problemática. La imagen del ser humano como «aprendiz de ángel» hace que muchas personas retrocedan ante la sola idea de que podemos aprender mucho sobre nosotros mismos estudiando a los simios o a los elefantes. Piensan que esa clase de investigación supone negar la existencia del alma, o la validez de las versiones religiosas sobre los orígenes de la vida, o quizás, incluso, la especial fuerza vinculante de la moral misma.

Estudiar, sin embargo, no significa nada de eso. Quiere decir simplemente intentar aprender y parece irrazonable sugerir que, para proteger las sensibilidades de las personas, tengamos que cultivar la ignorancia en el ámbito público. Además, los mejores teóricos que se dedican a analizar la línea divisoria entre lo humano y lo animal no se encierran en posturas sectarias o reduccionistas acerca del alma.⁴ Una cultura política comprometida con una moral compartida de la dignidad humana puede anclar perfectamente sus políticas en los hallazgos de la ciencia en este terreno, siempre y cuando se abstenga de realizar inferencias prematuras acerca de lo que podría demostrarse o no sobre ciertos temas que dividen a las personas por su religión o su irreligión.

Los científicos que estudian a los primates y los elefantes, y los experimentalistas que realizan investigaciones complementarias con bebés humanos, pueden proporcionarnos tres tipos de conocimientos muy necesi-

rios para nosotros. En primer lugar, debemos hacernos una idea del terreno común que nos conecta con los demás animales: algo así como lo que podría ser nuestra herencia evolutiva común, esos «rasgos distintivos de mí mismo» que tanto agradecía Whitman, si bien deberíamos ampliar también nuestro estudio de manera que incluya a especies (los elefantes, por ejemplo) con las que no tenemos un enlace evolutivo directo, pues nos resultará muy esclarecedor contar con una mejor comprensión de la variedad de la naturaleza. Si estudiamos otros animales, no es simplemente por conocer mejor nuestra propia historia: es un ejercicio esclarecedor en la misma medida en que el estudio de otras culturas lo es, pues nos muestra a nosotros mismos bajo una luz más clarificadora gracias a la investigación de las formas en que otro grupo de seres inteligentes ha organizado el mundo. Algunos de las «rasgos distintivos» que los animales nos aportan nos brindan oportunidades, aunque otros constituyen limitaciones. Y el estudio de la conducta social animal es en sí mismo valioso, porque supone un reconocimiento de nuestra propia animalidad, una realidad que sería hipócrita negar.

En segundo lugar, contrastando la conducta animal con lo que la psicología nos dice acerca del comportamiento humano, podemos empezar a entender hasta qué punto, y en qué aspectos, somos realmente especiales los seres humanos, cuáles son los recursos extraordinarios para el comportamiento moral de los que tal vez nosotros dispongamos y los simios no. Cuando el «terreno común» nos señale una limitación, como, por ejemplo, una estrechez o una excesiva parcialidad en nuestra capacidad para *simpatizar*, podremos preguntarnos con qué recursos especiales contamos para superarla.

En tercer lugar, y a pesar de lo anterior, el estudio de los animales no humanos también nos trae a primer plano ciertas deformaciones y males que son endémicos en la condición humana. Whitman mencionaba la culpabilidad excesiva, la codicia maníaca y el fanatismo. Pero podríamos añadirles otros. El estilo de vida atormentado por el asco que retrató Swift no es precisamente prometedor como base de una comunidad política, y menos aún cuando en el relato de los viajes y vivencias de Gulliver percibimos una serie de temas que reaparecen con monótona regularidad a lo largo de la historia del prejuicio y la discriminación (la negativa a comer del mismo recipiente que otra persona, la aversión a las secreciones corporales —presuntamente contaminadoras— de una mujer, etcétera).

Consideremos también las deformidades específicamente humanas

evidenciadas en el desenlace de la novela trágica de Theodor Fontane, *Effi Briest*. Effi, una adolescente de 16 años, llena de vida, ha sido casada por sus padres con un hombre mucho mayor, bueno, pero sin sentido del humor, que se la lleva a vivir a una casa lúgubre de la costa del mar del Norte. Sola y atemorizada, cede por fin a las insinuaciones de un pretendiente, de visita en la localidad, pero sólo por breve tiempo, pues el sentimiento de culpa la lleva pronto a romper la relación. A partir de ahí, a su marido se le asigna un cargo en Berlín y la pareja se traslada a la capital, tienen una hija y se convierte en un matrimonio feliz. Pero, ocho años después del mencionado escarceo amoroso, el marido de Effi descubre una nota que constituye una prueba irrefutable de la existencia de aquel *affaire* de hace años. Él quiere perdonarla, pero siente que las normas del honor masculino le obligan a repudiarla y a batirse en duelo con aquel fugaz amante, a quien mata. Los padres de Effi, temerosos del estigma social de ser asociados con una mujer caída en desgracia, se niegan a aceptarla en su casa hasta casi el final de la vida de la protagonista. Cuando esta muere, son incapaces de llorar o mostrar duelo alguno por su pérdida. Sólo su fiel perro labrador, *Rollo*, ignorante de lo que significa que una mujer caiga en desgracia o de la importancia de los estigmas sociales, se mantiene cariñoso con ella hasta el final, e, inconsolable, se tiende sobre la tumba de Effi y allí se queda, inmóvil. El padre de la muchacha tiene por un momento la vaga intuición de que *Rollo* es mejor que ellos y pregunta a su esposa si el instinto del perro no es más certero que el falible juicio que ellos han demostrado tener. El amor de unos padres es esencialmente bueno, pero el de ellos ha quedado bloqueado por las convenciones sociales, para las que Effi es una «mala» mujer y para las que el sufrimiento de una «mala» mujer es perfectamente merecido. Tienen los corazones congelados; el de *Rollo* no lo está.

Con su descripción de las deformadas emociones de los padres, Fontane cultiva en el lector, desde el principio, una actitud similar a la de *Rollo*: no censuradora, escéptica ante las normas sociales sobre la sexualidad femenina, y centrada en el sufrimiento real. Toda la estructura de la novela es un ejercicio de aprendizaje de cómo ser un animal, de cómo amar como un animal, sin condiciones, pero con la capacidad de razonamiento y crítica social de un ser humano.

Centrándonos —como hizo Fontane— en la compasión, la humana y la no humana, vamos a buscar respuestas a las tres preguntas antes insinuadas: ¿Cuál es nuestra herencia común? ¿Con qué capacidades adicio-

nales contamos que podrían resultar de utilidad para el propósito que aquí nos guía? ¿Y qué nos muestra la comparación con otros animales acerca de posibles riesgos o peligros que deberíamos evitar?

Creo que lo mejor será que comencemos por un área aparentemente común y coincidente: la experiencia de la compasión.⁵ Esta emoción ha sido fundamental para nuestro proyecto desde el principio, pero no fue analizada con detalle por Mill y Tagore, cuyo ejemplo estoy siguiendo. Como ninguno de ellos diseccionó y expuso de forma articulada los diferentes elementos de esa emoción, no pudieron elaborar recetas correctamente enfocadas para extenderla de forma apropiada, ni fueron capaces de entender los posibles impedimentos a dicha extensión.

III. LA COMPASIÓN: ESTRUCTURA BÁSICA

Conviene que comencemos precisando términos. Por «compasión» entiendo una emoción dolorosa orientada hacia el sufrimiento grave de otra criatura o criaturas. Hay una larga tradición de filósofos que coinciden, en términos generales, en las ideas y pensamientos que intervienen normalmente cuando un ser humano siente esta emoción.⁶ Según mi propia tesis al respecto (que coincide hasta cierto punto con esa tradición, aunque también la critica en algún que otro aspecto), la compasión se compone necesariamente de tres pensamientos.⁷ En obras anteriores he denominado «juicios» a esos pensamientos o ideas, pero también he enfatizado que ese término no se ajusta del todo a lo que pretende denominar, porque no tenemos por qué suponer que esos pensamientos son formulados ni formulables por la vía lingüística verbal. La mayoría de los animales pueden considerar buenos o malos muchos de los elementos de su entorno, por ejemplo, y, de hecho, no pretendemos decir más que eso cuando atribuimos emociones según las defino yo, a los animales.⁸ Comenzaré exponiendo las condiciones aplicables en el caso de los seres humanos y, posteriormente, nos preguntaremos en qué medida pueden ser extendidas a la compasión de los animales. Hablaré en todo momento de «pensamientos», más que de «juicios», para recalcar el hecho de que la mayor parte de las emociones animales y muchas de las humanas implican una combinación o una predicación (de un objeto o situación con la idea de «bueno» o «malo») sin pasar por proposiciones que tengan una formulación lingüística.

En primer lugar, hay un pensamiento de *gravedad*: cuando experimenta compasión, la persona que siente esa emoción piensa que otra está sufriendo de un modo importante y no trivial. Esa es una valoración que se realiza, y que debería realizarse, normalmente desde el punto de vista de un espectador o evaluador externo, que es el de la persona que experimenta la emoción. Si pensamos que quienes sufren están gimiendo y quejándose de algo que no es malo en realidad, no sentiremos compasión por ellos. (Por ejemplo, no compadecemos a las personas ricas que sufren cuando pagan sus impuestos si consideramos que es perfectamente justo que paguen esos tributos que les corresponden.) Sin embargo, si pensamos que una persona padece una dificultad o un problema realmente malo del que no es consciente (por ejemplo, las secuelas de un accidente que la ha privado de las funciones mentales superiores),⁹ compadeceremos a esa persona aun cuando esta no piense en ese momento que su situación es mala.

En segundo lugar, está el pensamiento de la *no culpabilidad*: normalmente, no sentimos compasión si pensamos que el problema o la dificultad que padece la persona ha sido escogido por ella misma o se lo ha autoinfligido. Ese pensamiento no es una condición conceptual para todas las especies de compasión, puesto que hay formas presentes en los casos tanto humano como animal que no implican valoración alguna de la responsabilidad. Pero sí es un elemento conceptual en las formas más comunes de la compasión humana adulta. Cuando sentimos compasión, expresamos la impresión de que, cuando menos, buena parte del problema que es origen del padecimiento ajeno ha venido causado por algún factor del que no podemos culpar a esa persona. Aristóteles, por ejemplo, sostenía que la compasión por el protagonista de una tragedia nos hace ver a ese héroe como *anaitios*, no responsable de su propia perdición.¹⁰ Cuando pensamos que una persona se ha buscado la mala situación en la que está, esa idea misma parece inhibir la formación de la emoción compasiva. Por ese motivo, tal y como ha señalado Candace Clark en su excelente estudio sociológico de la compasión estadounidense,¹¹ son muchos los norteamericanos que no sienten compasión alguna por las personas pobres, de quienes creen que se han buscado su propia pobreza con su presunta pereza y ausencia de esfuerzo.¹² Incluso cuando sentimos compasión por personas a quienes también culpamos de lo que les pasa, esa compasión y esa atribución de culpa van dirigidas típicamente a fases o aspectos distintos de la situación del individuo en cuestión: de ahí que podamos culpar a un delincuente por su

delito, pero sentimos compasión por él si creemos que el hecho de que se haya convertido en esa persona capaz de cometer actos delictivos se debe en gran medida a la intervención de fuerzas sociales exógenas a él.

La culpabilidad puede ser de muchos tipos, que se corresponden con diferentes categorías de culpa: la malicia deliberada, la negligencia dolosa, etcétera. Cada una de ellas inhibe o suprime la compasión en grados diferenciados. La responsabilidad de las personas por sus situaciones problemáticas o difíciles puede ser también más o menos importante como elemento causal en la génesis global de esas situaciones. En muchos de esos casos, la compasión puede estar aún presente, aunque debilitada. Si existe todavía, parecerá que va dirigida más bien, al menos, en parte, a aquellos elementos del desastre de los que la persona afectada no tenía plena responsabilidad. Un error trivial puede tener consecuencias enormes, entre ellas, un sufrimiento totalmente desproporcionado para el grado de culpabilidad de quien lo cometió.

La tradición incluye además un tercer elemento supuestamente necesario para que se despierte la compasión: el pensamiento de la *similitud de posibilidades*. La persona que siente compasión suele pensar que aquel que sufre se le parece y tiene posibilidades en la vida similares a las suyas. Este pensamiento puede tener un papel relevante, eliminando barreras a la compasión creadas por las divisiones sociales artificiales, como tan valiosamente apuntó Rousseau en el libro IV de *Emilio*. Para la mayoría de los seres humanos, la idea de la similitud de vulnerabilidad es probablemente, según argumentó él mismo, una importante vía de acceso a la respuesta compasiva. Pero la idea de similitud no es una condición conceptual absolutamente necesaria como tal, ni siquiera en el tipo de compasión humana adulta más común de todos: en principio, podemos sentir compasión por otras personas sin entender que su problema o dificultad se parece al que podríamos experimentar nosotros mismos.¹³ Nuestra compasión por los sufrimientos de los animales es un buen ejemplo de ello: nos parecemos a los animales en muchos aspectos, cierto, pero no necesitamos pensar en ello para ver que su sufrimiento es malo ni para sentir compasión por ellos. De todos modos, a efectos del presente argumento, veremos que la constatación mental de una similitud de posibilidades entre el individuo que compadece y el individuo que sufre tiene una importancia considerable a la hora de prevenir o anular la negación de nuestra propia naturaleza animal; la ausencia de ese pensamiento supone, pues, una señal de grave peligro.

Por último, existe un pensamiento adicional que no menciona la tradición en materia de compasión y que, a mi juicio, debe mencionarse: se trata de lo que yo denomino el *pensamiento eudemónico*. Me refiero a un juicio o un pensamiento que sitúa a la persona o personas que sufren entre las partes importantes de la vida de la persona que siente la emoción compasiva. Viene a decir: «Esas personas cuentan para mí; están entre mis objetivos y proyectos más importantes». Como comenté en el capítulo 1, las grandes emociones humanas son siempre eudemónicas, es decir, siempre están centradas en los objetivos y los proyectos más importantes del agente, y siempre llevan a ver el mundo desde el punto de vista de esos objetivos y no desde una perspectiva impersonal.¹⁴ Sentimos así miedo por los daños que consideramos significativos para nuestro propio bienestar y nuestros otros objetivos; sentimos igualmente tristeza por la pérdida padecida por alguien a quien ya hemos investido de cierta importancia en nuestro esquema de las cosas.

Eudemonismo y egoísmo no son lo mismo. No estoy diciendo que las emociones siempre nos induzcan a ver los acontecimientos y las personas como meros medios para la propia satisfacción o felicidad del agente; de hecho, niego enérgicamente que lo hagan.¹⁵ Pero lo que causa una fuerte emoción en nosotros es siempre algo que se corresponde con cosas o personas a las que hemos conferido importancia en nuestros pensamientos, implícitos o explícitos, sobre lo que importa en la vida, sobre nuestra propia concepción de lo que significa crecer y prosperar. La idea de importancia no tiene por qué preceder siempre a la respuesta compasiva; la presentación vívida de la dificultad de la situación que está atravesando otra persona puede prender esa respuesta y desplazar así a esa persona, temporalmente, a un lugar central en el conjunto de las cosas que importan para quien compadece. Cuando alguien se entera de la noticia de un terremoto o de algún otro desastre comparable, por ejemplo, suele pasar de pronto a estar muy centrado en los sufrimientos de esos desconocidos afectados por la catástrofe, y esos extraños le importan de verdad... durante un tiempo. Los importantes trabajos experimentales de Daniel Batson sobre la compasión lo han mostrado de forma reiterada: cuando se les pide que escuchen con actitud de participación imaginativa el relato de una situación difícil por la que está pasando un compañero a quien no conocen, los estudiantes de su estudio experimentan compasión y esta aparece correlacionada, a su vez, con una conducta de colaboración cuando esa acción de ayuda está fácilmente disponible.¹⁶ (Los estudiantes a los

que se pide que ignoren la historia y se centren únicamente en las cualidades técnicas de la grabación no tienen la misma experiencia emocional.) La atención sobre un tema lo vuelve prominente para el observador, al menos temporalmente.

Ahora bien, como ya señaló en su época Adam Smith usando el ejemplo de un terremoto en China, esa atención es inestable y fácil de desviar de vuelta hacia nosotros mismos y hacia nuestro entorno inmediato, a menos que se erijan sobre ella unas estructuras más estables de interés por la suerte ajena, unas estructuras que garanticen una preocupación más continuada por las personas de esa nación lejana.¹⁷ Por lo tanto, una de las tareas de cualquier uso político de la compasión consistirá en crear unas estructuras estables de interés por los demás que extiendan ampliamente la compasión; pero el eudemonismo nos da a entender que, para eso, hará falta crear un nexo que una nuestros intereses actuales y un círculo de preocupaciones e intereses más amplio que podamos seguir reconociendo como «nosotros» y como «nuestro».

¿Y qué pasa con la empatía?¹⁸ Podemos definir la empatía (*empathy*) como la capacidad de imaginar la situación del otro, tomando con ello la perspectiva de ese otro. Es decir, que no se trata simplemente del conocimiento de los estados del otro (algo que, en principio, podríamos obtener sin necesidad de un desplazamiento de perspectiva: por ejemplo, mediante una inferencia obtenida a partir de sucesos pasados); tampoco es lo mismo que pensar cómo se sentiría uno en el lugar de la otra persona, bien que, en ocasiones, sea difícil establecer esa distinción.¹⁹ La empatía no es un mero contagio emocional, pues requiere de nosotros que nos introduzcamos en el problema o la dificultad de *otro*, y eso precisa, a su vez, tanto de una distinción entre el yo/nosotros y el otro, como de un desplazamiento imaginativo.²⁰

La empatía por sí sola no es suficiente para la compasión, pues un sádico puede sentir una considerable empatía con la situación de otro individuo y aprovecharla para hacer daño a esa persona.²¹ Los abogados pueden servirse de la empatía con un testigo para ayudar a sus clientes confundiendo o induciendo a error a dicho testigo. Un actor puede tener una consumada empatía con su personaje sin sentir verdadera compasión por él. (De hecho, un actor podría interpretar empáticamente el papel de una persona por quien se niega deliberadamente a sentir compasión, bien porque cree, por ejemplo, que esa persona se buscó su propio sufrimiento ella sola, bien porque piensa que esa persona padecía demasiado por un

problema que no era realmente tan importante como para que padeciera de esa manera.)

De todos modos, la compasión sí suele ser un resultado de la empatía. Los experimentos de Batson demuestran que, manteniendo los demás factores constantes, la variable clave que distingue a aquellas personas en quienes un relato de penas y desgracias despierta compasión, de aquellas otras en quienes no lo hace, es la experiencia de la imaginación vivaz.²² En principio, nada impide que sintamos compasión por el sufrimiento de criaturas cuya experiencia no podemos imaginar bien, o incluso no podemos imaginar en absoluto. Por supuesto, debemos entender que están sufriendo, que su problema es realmente malo. Pero podemos estar convencidos de que muchos animales sufren en los mataderos y factorías de la industria alimentaria, por ejemplo, sin apenas hacer el intento de imaginarnos lo que se sentiría siendo un pollo o un cerdo en esa situación. Por lo tanto, la empatía no es necesaria para la compasión. Sucede que, a menudo, sin embargo, sí que es de gran ayuda para esta. Dada la imperfección de la capacidad humana para evaluar los problemas y el sufrimiento ajenos, deberíamos esforzarnos al máximo por imaginar las dificultades o los aprietos de otros y, luego, ver qué pensamos de lo que hayamos imaginado.

Deberíamos admitir también que la empatía implica algo moralmente valioso en sí mismo: un reconocimiento del otro como centro de la experiencia. El torturador empático es muy malo, pero quizá sería peor aún si ni siquiera reconociera al otro al que tortura como centro de su experiencia.²³

IV. LA COMPASIÓN EN LOS SERES HUMANOS Y EN LOS ANIMALES

Estamos ya en disposición de reflexionar sobre las continuidades y las discontinuidades entre la compasión humana y la animal. Lo primero que hay que decir es que ningún animal no humano —hasta donde sabemos hoy en día— tiene una concepción sólida de la culpabilidad o la no culpabilidad; por lo tanto, la compasión de los animales incluirá potencialmente a muchas personas y animales que sufren y hacia los que los seres humanos se niegan a sentir compasión porque les atribuyen algún fallo culposo. Los animales perciben el sufrimiento y lo perciben con gran agudeza; lo que no hacen, sin embargo, es formarse una idea del tipo «esta persona no

«un digno objeto de mi compasión porque ella misma se ha buscado el sufrimiento que ahora padece». Esa diferencia es importante en *Effi Briest*. Pero también está presente en ejemplos más atractivos desde el punto de vista moral: por ejemplo, cuando despiden a una persona de una empresa por desfalco, no sentimos compasión (no mucha, en cualquier caso), aunque sí la sentiríamos si la persona hubiera sido echada de su trabajo de **resultas** de una discriminación de género o racial por parte de su empleador.

No toda compasión humana plantea la cuestión de la culpabilidad. Hay, en concreto, un tipo de compasión humana que es muy similar a la **de Rollo** en ese sentido, ya que se centra en el sufrimiento sin preguntarse de quién es la culpa de este.²⁴ Los niños pequeños suelen sentir esa clase **de** compasión, como bien señaló Rousseau en *Emilio*, cuando escribió, a propósito de la emoción del muchacho: «Si es culpa de ellos o no, no es ahora la cuestión. ¿Acaso sabe siquiera lo que es la culpa? Nunca pervirtáis el orden de sus conocimientos [...]».²⁵ (Más tarde, Emilio aprende lo que es la culpabilidad, y ese conocimiento se convierte en un importante ingrediente de su madurez social, pues la compasión debe ser regulada por el sentido de la justicia.)²⁶ Rousseau, sin embargo, sitúa la conciencia **de** la culpa en una fase demasiado tardía del desarrollo de la persona, cuando, en realidad, las ideas de culpabilidad aparecen incluso en la más tierna infancia. Pero aun después de que la noción de culpabilidad arraigue en nuestra psicología, los seres humanos seguimos siendo capaces de **sentir** ese tipo más simple de compasión. De todos modos, la idea de culpabilidad bloquea a menudo esa respuesta más simple: lo hace, por ejemplo, en el caso de los padres de Effi.

Si se realizaran investigaciones más a fondo en este ámbito, tal vez mostrarían que algunos animales tienen una noción rudimentaria de culpabilidad. Siempre que manejen una mínima idea de lo que es el seguimiento de unas reglas y la desviación con respecto a ese seguimiento, y eso parece bastante probable en algunas especies, bien podrían ser capaces de formarse la idea de que algunas criaturas se buscan sus propios problemas al infringir las reglas.²⁷ Pero si carecen de la conciencia de que un individuo puede optar por perseguir ciertos fines en vez de otros, no es probable que puedan profundizar mucho en la distinción entre elecciones apropiadas e inapropiadas. Si carecen de esta concepción, la idea de que un individuo se busque su propia desgracia no pasaría de tener una forma muy rudimentaria.

Hipótesis adicionales aparte, la comparación entre humanos y animales debería centrarse en las ya mencionadas ideas de la gravedad, la similitud de posibilidades y lo que he llamado pensamiento eudemónico. Frans de Waal sostiene que varios experimentos realizados con una amplia diversidad de animales nos muestran la existencia de una jerarquía de tipos de emoción compasiva. El tipo más simple o más básico de compasión (o, mejor dicho, de conducta en el ámbito de la compasión) es el *contagio*. (Y, aunque es difícil establecer esa distinción en la práctica, realmente deberíamos distinguir aquí entre el comportamiento mimético —o *contagio conductual*— y el *contagio emocional*, más interno y actitudinal, que podría venir producido por el contagio conductual, pero que también podría transmitirse por alguna otra vía.)²⁸ Un segundo tipo —más sofisticado— de compasión es la que implica una *toma de perspectiva*; relacionado con dicha forma de compasión está el *consuelo* —un comportamiento que muestra interés o preocupación por lo que la otra criatura está sufriendo— y, allí donde es posible, lo que De Waal llama la *ayuda dirigida* (a un objetivo concreto), es decir, un comportamiento de ayuda que responde a los rasgos específicos del sufrimiento de la otra criatura, vistos desde el punto de vista de esta. Hay diferentes grados de toma de perspectiva. El más simple es el de una toma de perspectiva relativamente rudimentaria, no anclada en una comprensión firme de la distinción entre el yo y el otro. (La mayor parte de los monos, por ejemplo, están en ese nivel y también deberíamos situar probablemente a los perros aquí, pues, pese a que dan muestras de sentir una *simpatía* considerable, no superan la llamada «prueba del espejo».) Un segundo nivel de sofisticación es posible cuando la criatura en cuestión tiene un concepto del yo y de la distinción entre este y el otro, lo que significa también que supera la prueba del espejo. Los chimpancés, los bonobos, algunos elefantes y, probablemente, los delfines están en este nivel, junto con los seres humanos. Así pues, aunque yo me centraré en los elefantes por una pura cuestión de interés personal en el tema, lo que descubra aquí puede también encontrarse en estudios sobre chimpancés y bonobos, nuestros parientes biológicos más cercanos. Por lo tanto, estamos estudiando nuestra propia herencia evolutiva, además de nuestros rasgos compartidos con otras criaturas vivas. Y, por supuesto, este nivel más complejo varía en cuanto a su extensión: algunas criaturas son capaces de actitudes así solamente hacia otros miembros de su propia especie; otras, hacia otras criaturas con las que han vivido, aunque sean de especies diferentes; y algunas parecen ser capaces de tener actitudes d

ese tipo con personas y animales separados por la distancia y muy diferentes a sí mismas.

De Waal usa para describir esos niveles la típica imagen de unas muñecas rusas encerradas cada una de ellas dentro del hueco de la que la sigue en tamaño: la más interna y pequeña de todas es el contagio y la más grande y externa es la compasión compleja, que, aun así, seguirá llevando trazas de la interna. Sin embargo, esa imagen es engañosa en ciertos aspectos. No recoge, por ejemplo, los sentidos en los que las capas «externas» son no isomórficas con respecto a las «internas», pues añaden nuevos materiales (como el juicio de culpabilidad); tampoco incluye el modo en que las capas «externas» modifican de hecho las «internas», como cuando el juicio de culpabilidad de los Bristles bloquea su capacidad de contagio emocional o, en un caso más alegre, como cuando los juicios humanos de equidad e imparcialidad bloquean el sentimiento de *simpatía* hacia una persona o una marioneta «mala» que ha cogido algo de otro individuo. Por último, tampoco da cuenta de aquellas formas en las que unas experiencias más simples o primitivas persisten y modifican la emoción humana adulta, como cuando, en la novela de Proust, la *simpatía* adulta de Marcel hacia la mujer a la que ama se ve empañada (e interrumpida) por el anhelo primitivo de comodidad del niño pequeño, que pervive, insaciable, en la personalidad adulta.

Teniendo en cuenta esos problemas, consideremos ahora tres casos distintos de compasión/*simpatía* animal que ilustran niveles diferentes de respuesta que también pueden surgir en el caso humano.

Caso A. En junio de 2006, un equipo de investigadores de la Universidad McGill²⁹ administró una inyección dolorosa a varios ratones que los inducía a chillar y retorcerse. (Consistía en una solución desleída de ácido acético, así que no tenía efectos perjudiciales a largo plazo.) En la misma jaula había en esos momentos otros ratones a los que no pincharon. El experimento tuvo múltiples variantes y complejidades, pero, en muy resumidas cuentas, mostró que si se emparejaba a los ratones no inyectados (y, por lo tanto, no doloridos) con otros sí inyectados con los que habían vivido anteriormente, los primeros daban síntomas de estar alterados e inquietos. Cuando los ratones no doloridos no habían vivido previamente con los inyectados, no evidenciaban los mismos signos de sufrimiento emocional. A partir de esa base, los autores del experimento concluyeron que las vidas de los ratones implican cierta complejidad social: la familiaridad con otros ratones concretos allana el camino hacia un tipo de contagio emocional que es, cuando menos, precursor de la empatía.

Caso B. En el parque nacional de Amboseli, en África, una elefanta joven fue herida de bala por el disparo de un cazador furtivo. La siguiente es la descripción que hizo Cynthia Moss de la reacción de otras elefantas de su grupo, una reacción típica en las tres especies de elefante existentes:

Teresia y Trista se pusieron frenéticas, se arrodillaron e intentaron levantarla. Trataron de introducir las trompas por debajo de la espalda y de la cabeza de la compañera abatida. Tras muchos esfuerzos, hubo un momento en el que consiguieron colocarla en posición sentada, pero su cuerpo volvió a desplomarse al momento. Su familia hizo todo lo posible para despertarla, con patadas y golpes de trompa, y *Tallulah* incluso se apartó un momento y fue a buscar un haz de hierba que intentó meterle en la boca con su trompa.

Los elefantes rociaron entonces tierra sobre el cadáver y no se fueron de allí hasta que lo hubieron cubierto por completo.³⁰

Caso C. George Pitcher y Ed Cone estaban viendo la tele una noche en su casa en Princeton: un documental sobre un niño pequeño de Inglaterra aquejado de una dolencia cardíaca congénita. Tras varios reveses médicos, el pequeño falleció. Pitcher, sentado en el suelo, tenía los ojos llenos de lágrimas. Al instante, sus dos perros, *Lupa* y *Remus*, se abalanzaron sobre él, casi tumbándolo del ímpetu, y empezaron a lamerle los ojos y las mejillas entre quejidos lastimeros.³¹

En el primer caso, apreciamos algo que podríamos llamar contagio emocional, como mínimo, de tipo conductual: es decir, un comportamiento inquieto y angustiado ante la visión de la inquietud y la angustia de otro sujeto. Podríamos atribuir a esos ratones, con toda la cautela del mundo, un sentimiento subjetivo de desasosiego y puede que, en su caso, se produzca un contagio de sentimiento y no sólo de comportamiento, pero no tenemos razón alguna para atribuirles ningún ejercicio empático complejo de imaginación, ni base para atribuirles pensamiento sofisticado alguno, como el pensamiento de la gravedad o el de la similitud de posibilidades. (Por consiguiente, no apreciamos aquí ninguna de las respuestas que De Waal denominó «toma de perspectiva», «consuelo» y «ayuda dirigida».)

Dado que la respuesta no parece incluir una valoración cognitiva de la situación de los otros ratones como mala, no me inclinaría por llamar a esa respuesta una emoción genuina, aun cuando probablemente implique unos sentimientos subjetivos y no un mero comportamiento mimético. El experimento es ciertamente interesante, pues muestra una reacción natu-

ral ante la visión del dolor de otro, una reacción que es sin duda uno de los precursores de la compasión. (Rousseau dio mucha importancia a esa respuesta natural y señaló que la visión del dolor ajeno es más poderosa en ese sentido que la visión de la felicidad ajena: puede decirse que nuestra debilidad se convierte en una de las fuentes de nuestra conexión con otros individuos.) El elemento más interesante de los resultados del experimento es, desde luego, el hecho de que los ratones se sientan conmovidos por la dificultad que aflige a los ratones que ya conocen y no por la de los desconocidos. De esto se deduce un grado sorprendente de complejidad cognitiva y algo parecido a lo que sería un antecesor de mi concepto de juicio eudemoníco. Los ratones no están precisamente *pensando* «estos son mis conocidos y me importa lo que les pase, pero lo que les pase a los extraños no me importa para nada», pero tienen respuestas que son, como mínimo, la base para formar ese pensamiento tan habitual en los seres humanos. (Además, en los humanos, ese pensamiento suele influir en la acción aun antes de que esté formulado plenamente, por lo que, en ese sentido en particular, las personas no estamos siempre tan alejadas de esos ratones como nos gusta creer.) Tienen un punto de vista personal del mundo (al menos, en un sentido rudimentario) que diferencia entre un grupo de ratones y otros grupos.

Los casos segundo y tercero son bastante similares, aunque presentan algunas variaciones significativas. En ambos, vemos un reconocimiento de la gravedad del sufrimiento o apuro de la otra criatura. Los elefantes son evidentemente conscientes de que algo muy importante le ha sucedido a su amiga: reconocen que su postura tumbada es el síntoma de un problema serio y sus esfuerzos cada vez más frenéticos por levantarla muestran su progresivo convencimiento de que el problema no podrá rectificarse. Podemos atribuirles cierto tipo de toma de perspectiva, consuelo y ayuda dirigida, aunque inútil.

Los perros de Pitcher conocen muy bien a su amo; como los elefantes, ven que algo inusual está pasando, algo que parece grave. Nótese que el pensamiento de gravedad sigue al pie de la letra el dictado del sufrimiento real manifestado por la otra parte: no existe en ese caso la misma posibilidad que en el caso humano de formarse un pensamiento como «esta persona está gimiendo y quejándose, pero su problema no es realmente grave». Por lo tanto, si Pitcher fuera una persona rica para quien la sola idea de pagar los impuestos que en justicia le corresponden hiciera que se le saltaran las lágrimas, *Lupa* y *Remus* se comportarían exactamente igual.

Por otra parte, si Pitcher estuviera en una situación realmente grave sin que él fuera consciente de ello, y por lo tanto, sin manifestar el sufrimiento correspondiente, los perros no sentirían compasión por él. La conducta de los perros da cuando menos señas de implicar una rudimentaria toma de perspectiva; y, desde luego, evidencia consuelo y ayuda dirigida, ya que los perros estaban familiarizados con el hecho de que su conducta cariñosa guardaba una relación directa con la mejora de la situación manifiesta de Pitcher.

Este último caso es diferente del de los elefantes en varios sentidos. En primer lugar, el comportamiento de los perros es más individualizado y no tiene una base tan grupal: están atendiendo a unos seres humanos en particular y no coordinan su conducta en términos de grupo alguno. En segundo lugar, su comportamiento podría no denotar una capacidad para situarse en perspectiva tan sofisticada como la de los elefantes, ya que los perros no superan la conocida prueba del espejo. En tercer lugar, su conducta tiene por objeto a individuos de otra especie, lo que refleja el hecho de que los perros son una especie simbiótica, cuya historia evolutiva ha entrañado una selección que ha favorecido un elevado nivel de atención al comportamiento de los humanos, y es habitual que incorporen a individuos humanos a su círculo de interés. Los elefantes forman a veces vínculos afectivos con seres humanos; por ejemplo, cuando, tras un permiso de maternidad, la investigadora Joyce Poole volvió con el grupo de elefantes con el que ya estaba familiarizada en Kenia y llevó consigo a su bebé, los elefantes la recibieron con la ceremonia de bramidos y defecaciones con la que habitualmente celebran el nacimiento de un nuevo bebé elefante.³² De todos modos, esa conducta da a entender que trataron a Poole como si ella fuera ya un miembro honorario de su grupo, pero no como si la colmaran de atenciones en tanto individuo ajeno a su grupo que ellos consideraban importante para su bienestar.

Volviendo a Pitcher y los perros, existe una diferencia sutil entre la compasión que él siente por el niño pequeño del documental y la que sienten los perros por Pitcher, pues la primera está vehiculada por el pensamiento de la no culpabilidad en un sentido en el que la segunda no lo está. Pitcher llama la atención sobre el hecho de que él fue criado por una madre adherida a la ciencia cristiana que pensaba que los niños (y otras personas) eran culpables de sus enfermedades. La suya fue, pues, una educación muy severa. Pero, tras rechazar esas ideas al llegar a la edad adulta, Pitcher es ya capaz de ver a ese pequeño del documental como una

víctima de las circunstancias. Creo que la intensidad de su reacción a lo que vio por televisión pudo tener cierta vinculación con el hecho de haberse imaginado a sí mismo de niño, privado de compasión debido a la culpa que la enfermedad siempre llevaba asociada: en parte, estaba compadeciéndose de su propio yo de la infancia y de la falta de atención que padeció. La tesis del libro de Pitcher es muy parecida a la insinuada por Fontane en su novela y viene a decir que los perros son capaces de sentir un tipo incondicional de amor —en el que ni siquiera se plantea la cuestión de la culpabilidad— que los seres humanos difícilmente sienten; en ese sentido, para el conjunto del análisis de Pitcher, tiene mucha importancia el (en no pocas ocasiones errado) juicio de culpabilidad, con su potencial para desbaratar la compasión.

Pitcher insinúa entonces que el juicio de culpabilidad suele ser un defecto y que los animales están en mejor situación moral que nosotros porque carecen de él. Pero nosotros no deberíamos seguir la argumentación de Pitcher hasta tan lejos como él la quiere llevar. Y es que la incapacidad misma de los perros para formarse juicios de culpabilidad los lleva en ocasiones a mantenerse leales incluso aunque sean objeto de conductas crueles. Las mujeres han experimentado con frecuencia una incapacidad similar para juzgar la culpa, y que no sepan juzgar en ese sentido a quienes abusan de ellas puede ser una falta muy grave. En general, en el caso de un grupo subordinado, el reconocimiento de los motivos para la ira y la culpabilización puede constituir una parte importante de la afirmación de su propia igualdad de dignidad. Ahora bien, aunque no sigamos hasta el final el argumento de Pitcher en defensa de una doctrina del amor incondicional libre de atribuciones de culpabilidad, sí podemos apuntar sin duda que, a menudo, los seres humanos atribuyen culpas de forma errónea, precipitada y sobre la base de unas malas normas sociales (como hizo la madre de Pitcher, culpándolo de sus propias enfermedades). Sólo hasta ese punto, al menos, parecería acertado buscar en los animales cierta orientación para nuestros propios sentimientos.

En cuanto al pensamiento eudemónico, vemos que, al igual que con la gravedad, se aprecian ejemplos razonablemente análogos en nuestros casos animales segundo y tercero. Los elefantes piensan que el bienestar de su compañera es importante y la conducta que despliegan delata esa sensación de importancia. Igualmente, las elefantas del ejemplo del ferrocarril con el que comenzaba este capítulo muestran tan aguda conciencia de la importancia de las crías para su bienestar que están dispuestas a correr

un riesgo que se revelará letal. Su círculo eudemónico es estrecho y se centra en la parentela y el grupo más allegado. (A veces, parece extenderse también a otros miembros de la especie, como cuando unos elefantes reconocen los huesos de otros desplegando lo que parece ser un comportamiento ritual de homenaje.) Los perros de nuestro ejemplo —como es habitual en los perros en general— atribuyen una importancia inmensa a su círculo más allegado de seres humanos y reaccionan a la pena de Pitcher como nunca reaccionarían ante la de un extraño, fuera este canino o humano.

Dado que recientemente se ha demostrado que hay elefantes que pueden formarse una concepción del yo, ya que superan la prueba del espejo,³³ probablemente deberíamos concluir que la capacidad de estos animales para formarse algo parecido a lo que sería un juicio eudemónico es más sofisticada que la de los dos perros: al tener la capacidad de distinguir entre su yo y el de otros individuos, están facultados para formarse una concepción de la individualidad de cada uno de ellos como seres dotados de un conjunto diferenciado de objetivos y fines, al menos, en mayor medida que la que es posible para aquellos animales que no se forman una concepción de su yo.

Existe, pues, algo parecido al pensamiento eudemónico en nuestros dos casos animales, pero no hay razón para suponer que ese pensamiento posee mucha flexibilidad. A los elefantes les importan otros elefantes, sobre todo los que son miembros de su mismo grupo y, en ocasiones, también otros miembros de su especie. A veces, ese interés se extiende, aunque sólo después de una prolongada experiencia, a un ser humano que se ha convertido en algo parecido a un miembro del grupo, como le sucedió a Poole y a su bebé. Los perros son mucho más típicamente simbióticos: de hecho, lejos de mostrar una preocupación particular por otros perros como tales, es mucho más probable que en su círculo de interés incluyan a cualquier criatura a la que conozcan y con la que convivan, sea esta un ser humano, un perro o, en ocasiones, incluso gatos o caballos. En ningún caso, sin embargo, es la configuración de ese círculo de interés muy reactiva a la argumentación o a la educación. No podemos esperar que los elefantes aprendan a preocuparse por la supervivencia de otras especies africanas; tampoco podemos esperar que los animales depredadores aprendan compasión por las especies a las que matan; y desde luego no podemos esperar que los perros se vinculen a una persona o a otro perro sin que medie una experiencia de contacto prolongado. En realidad, como el pro-

pio Pitcher dejaba claro en su ejemplo, *Lupa* y *Remus* continuaron siendo muy desconfiados con todas las demás personas, y con la mayoría de los animales, también. En el caso humano, hay (o, al menos, esperamos que haya) mucha más flexibilidad: las personas pueden aprender a preocuparse por los sufrimientos que infligen a los animales que matan para su alimentación; pueden aprender también a preocuparse por el sufrimiento de personas a las que nunca han conocido.

¿Y la similitud de posibilidades? Los seres humanos aprenden, a edad bastante temprana, que la vida humana contiene ciertas formas de vulnerabilidad que afectan a todas las personas sin excepción: la debilidad corporal y la enfermedad, el dolor, las heridas, la muerte. De hecho, Rousseau creía que la inevitabilidad de ese aprendizaje era la gran ventaja con la que contaba la moral en su guerra contra las jerarquías y la dominación: siempre que un grupo privilegiado intenta imaginar su propio destino como superior al del resto de la humanidad, la vida misma se encarga de poner rápidamente en evidencia la fragilidad de semejante estratagema de autoengaño. La vida nunca deja de enseñarnos la lección de la igualdad humana:

Los seres humanos no son de natural reyes, ni señores, ni cortesanos, ni personas ricas. Todos nacen desnudos y pobres; todos están sujetos a las miserias de la vida; a los pesares, a los males, a las necesidades y a los dolores de toda clase. Y, por último, todos están condenados a la muerte. Eso es lo verdaderamente propio del ser humano y de lo que ningún mortal está exento.³⁴

Así pues, ¿en qué medida los animales de nuestros casos segundo y tercero se forman ideas así, y de qué modo lo hacen?

Los elefantes poseen probablemente cierta concepción de la muerte y de varias de las cosas malas relacionadas con ella, como hechos normales en la vida de los individuos de su especie. Sus respuestas típicas y casi ritualizadas ante la muerte indican que tienen, cuando menos, una concepción rudimentaria de un modo de vida propio como especie y de los sucesos que pueden alterarlo (o enriquecerlo, como sucede, por ejemplo, en el caso del nacimiento de una cría). El hecho de que los elefantes puedan formarse una concepción de su yo es un elemento que les ayuda a formarse una concepción de la especie elefantina: y es que uno difícilmente puede reconocerse a sí mismo como miembro de una especie sin antes reconocerse también como unidad diferenciada de otras. No parece tan evidente que los

perros tengan también esa clase de ideas, si bien sí que es cierto que pueden recordar experiencias de hambre y dolor (un ejemplar traumatizado que había sido víctima de abusos en el pasado como *Lupa* siempre se ponía a temblar con sólo ver un palo o un bastón) y, por ello, concebir tales eventos negativos como posibilidades futuras para sí mismos.

V. OBSERVAR A LOS ANIMALES: RAÍCES COMPARTIDAS Y NO COMPARTIDAS DE LA MORALIDAD

Desde el punto de vista de nuestras naciones, las que aspiran a la justicia, la herencia animal de la compasión humana es prometedora, pero muestra evidentes deficiencias. Tiene un alcance estrecho, es relativamente rígida, muestra una tendencia típicamente hostil hacia los extraños y es incapaz de conectarse con lo distante a través de la imaginación. La compasión animal, además, carece de sentido alguno de la diferencia entre culpa y ausencia de culpa, y de una evaluación deliberativa de aquello que debe disgustarnos o no. Además, los animales no parecen clasificar y ordenar fines (no de un modo reflexivo, al menos), por lo que, normalmente, son incapaces de inhibir la satisfacción de los deseos en aras de un objetivo máspreciado, aun cuando el altruismo de las elefantas del ejemplo inicial, al igual que los ejemplos de altruismo con asunción de riesgos entre los simios estudiados por De Waal, muestren que existe una generosidad en el comportamiento animal que va más allá de la mera satisfacción de deseos.

La investigación con niños de muy corta edad ha mostrado que las personas, desde una fase muy temprana de sus vidas, previa a la del aprendizaje social, están perfectamente dotadas para avanzar más allá en todos esos aspectos. Como muchos animales, evidencian contagio emocional, ligado a una propensión a la imitación.³⁵ Pero progresan rápidamente hacia la toma de perspectiva y la empatía: son hábiles «lectores de mentes» desde una edad extraordinariamente temprana³⁶ y aprenden pronto a establecer una distinción entre su propio dolor y el de otra persona: los bebés lloran más cuando oyen grabaciones de los llantos de otros bebés que cuando oyen otros ruidos, y, de hecho, lloran más incluso que cuando oyen grabaciones de sus propios lloros.³⁷ Así que podría decirse que ya entonces experimentan la emoción de la compasión. Al alcanzar los 10 meses de edad, evidencian comportamientos de ayuda y consuelo, y a

los 2 años muestran ya signos de sentimiento de culpa cuando hacen daño a alguien. (Las niñas muestran más esa conducta que los niños de edad similar.)³⁸

Por último, unos hallazgos fascinantes de Paul Bloom sirven de fundamento para pensar que la idea de culpabilidad —y los ajustes emocionales basados en dicha idea— están ya firmemente consolidados en torno a los 12 meses de edad. Los experimentos de Bloom muestran a unos títeres realizando tanto acciones de ayuda como actos de egoísmo; la inmensa mayoría de los bebés estudiados prefieren las primeras a las segundas.³⁹ También prefieren al personaje que ayuda antes que a otro neutral, y al neutral antes que al «malo». Bloom enseña entonces cuatro escenarios más complejos: a) un «ayudante» que es recompensado por otro personaje; b) un «ayudante» que es castigado por otro personaje; c) un «malo» (que ha hecho daño a otro) que es recompensado por otro personaje, y d) un «malo» que es castigado por otro personaje. Los investigadores descubrieron que, pese a la preferencia general por quienes hacían cosas «buenas» respecto a quienes hacían cosas «malas», los niños preferían a los «malos» cuando estos castigaban comportamientos malos. Así pues, los bebés no sólo muestran contagio más empatía y emoción compasiva, sino que también tienen un sentido de la culpabilidad que favorece y/o inhibe la compasión. Todo esto forma parte de nuestra dotación humana previa a la influencia social, una dotación que, como vemos, puede proporcionarnos, y nos proporciona, recursos.

Uno de esos recursos cruciales, que también parece estar ausente en los otros animales, es la capacidad humana de ser imparciales y nuestro reconocimiento de que la parcialidad es un problema ético. (Bloom lo denomina «el núcleo de la moralidad madura».) Esta parte de la cultura humana, sin embargo, no aparece en el comportamiento de los bebés. Estos, —al igual que los animales no humanos— se inclinan sesgadamente hacia los de su propia especie. Prefieren incluso los rostros del tipo racial que les resulta más familiar a los de otras razas menos familiares para ellos; prefieren a hablantes de su lengua a hablantes de una lengua foránea.⁴⁰ La conclusión de Paul Bloom es que «el aspecto de la moralidad que más nos maravilla de verdad —su carácter general y universal— es un producto de la cultura, no de la biología».⁴¹

¿Qué tipos de «estrechez» debe vencer en particular la cultura? Batson muestra que no existe ninguna limitación intrínseca al interés empático por personas separadas por una gran distancia, siempre y cuando

se describa gráficamente su situación de apuro o dificultad.⁴² Tampoco es necesario que haya existido una experiencia personal de la necesidad en cuestión para que se produzca ese interés.⁴³ Sin embargo, hay otras limitaciones, arraigadas muy probablemente en nuestra herencia animal, que hacen que el interés compasivo esté imperfectamente correlacionado con los mínimos requeridos para una moralidad razonable. Para empezar, el interés es vacilante e inconstante, y disminuye generalmente con el tiempo, por lo que no logra sostener las iniciativas de ayuda necesarias para abordar problemas crónicos.⁴⁴ Pero más problemático aún resulta el hecho de que las personas suelen actuar de forma inmoral, a su propio entender incluso, de resultas de una compasión inducida por la empatía. Cuando se cuenta a los participantes en un experimento un relato muy gráfico de la situación difícil de otra persona, la inmensa mayoría de ellos tiende a divergir de un principio de equidad que ellos mismos reconocían suscribir, y lo hacen en materias que pueden ir desde la asignación de recompensas triviales hasta decisiones de vida o muerte (como donaciones de órganos). La persona cuya historia han imaginado a partir de ese relato es preferida por casi todos los participantes a otros candidatos que serían más merecedores de su ayuda si se rigieran por los criterios de equidad a los que han dado ya su asentimiento.⁴⁵ Los seres humanos tienen, en realidad, dos sistemas de juicio: uno de ellos está basado en la imaginación y en la capacidad de pensar en perspectiva, y el otro está fundado sobre principios.⁴⁶ (No hay que confundirlos con la conocida distinción de los psicólogos entre un «sistema I» y un «sistema II», con la que establecen un contraste entre un conjunto de reacciones no deliberadas y casi instintivas, y otro sistema basado en la deliberación consciente. La imaginación puede implicar un esfuerzo consciente por ver claramente lo que sucede, y la aplicación de reglas tanto puede ser reflexiva como no deliberada. Aunque ambos aspectos suelen ser complementarios entre sí —pues la imaginación muestra el significado humano de los casos clasificados por los principios—, también divergen e, incluso, entran en conflicto.)

Por esa razón, no debemos considerar acríticamente la compasión como un fundamento directo para las elecciones y las decisiones públicas. El fundacionalismo emocional es tan pernicioso como la ausencia de atención a las emociones. Tampoco deberíamos descartar la información contenida en la compasión, pues, si no, nos arriesgaríamos a que nuestros principios se vaciasen de significación y de eficacia motivacional. Debemos exigir un *diálogo* continuo, y atento, entre la imaginación vivaz y

los principios imparciales, tratando de encontrar el encaje óptimo y más coherente, y preguntándonos siempre qué debemos dar a aquellas personas cuya situación imaginamos gráficamente y, por otra parte, hasta dónde tenemos que seguir las líneas marcadas por los principios imparciales. También debemos tratar enérgicamente de tender un *punte* entre el caso singular imaginado con viveza y el principio imparcial a base de desafiar a la imaginación, recordando a las personas que un trance o dificultad al que responden en un caso particular que les ha sido descrito muy gráficamente está en realidad mucho más extendido. Y tanto de ese diálogo como de ese puente debe ocuparse una cultura pública de la compasión.

A partir de la observación de nuestra herencia animal, pues, apreciamos la presencia de cierto germen de las actitudes morales que permiten sostener unas instituciones justas, pero también percibimos numerosas limitaciones que deberíamos tratar de trascender, y vemos que disponemos de la dotación tanto biológica como cultural para abordarlas, al menos, en principio.

VI. OBSERVAR A LOS ANIMALES: PATOLOGÍAS NO COMPARTIDAS

Al reflexionar sobre los perros y los elefantes, y sobre los chimpancés y bonobos altruistas estudiados por De Waal,⁴⁷ nos damos cuenta de que su mundo no contiene algunas de las tendencias sumamente negativas que sí están claramente presentes en el mundo humano. En *Effi Briest*, el perro *Rollo* parece un ser moralmente superior porque, a diferencia del propio padre y la propia madre de Effi, no deja que un deformado juicio de culpabilidad, que rechaza a una mujer «caída en desgracia» por considerarla indigna del amor de unos padres, lo desvíe de su sentimiento de compasión por la enfermedad y la muerte prematura de la muchacha. ¿Qué animal no humano se haría tan descabellado juicio? Los perros *Lupa* y *Remus* también mostraron a George Pitcher una incondicionalidad en su amor que él no había experimentado en su propia infancia, dominada como estuvo por unos duros y desafortunados juicios de culpabilidad, que estuvieron a su vez derivados de una doctrina religiosa según la cual los niños enfermos se han buscado su propia enfermedad por algún defecto o error moral de su propia parte. Al tener la, por lo general, valiosa capacidad de vernos a nosotros mismos como unos seres capaces de

elegir y tomar decisiones, de primar unas inclinaciones inhibiendo otras, también desarrollamos la capacidad de imputar elecciones defectuosas a otras personas e inhibimos el sentimiento de compasión en función de ello. Esta capacidad para pensar en la culpabilidad y la libertad de elección es generalmente valiosa y constituye una parte necesaria de la vida moral. Pero también puede pervertirse gravemente.

A veces, se descarría porque las personas quieren aislarse de las peticiones o las exigencias que les formulan otros individuos. De ahí que, por ejemplo, resulte muy cómodo y oportuno culpar a las personas pobres de su pobreza y, basándose en ese juicio, negarse a compadecerlas. Si pensamos así, no sentiremos obligación alguna de hacer nada al respecto de la situación de esos sectores desfavorecidos.⁴⁸ En ocasiones, son unas tradiciones sociales defectuosas las que ejercen esa función deformadora: la idea de que una mujer que tiene relaciones sexuales extramatrimoniales queda manchada para siempre sin remedio, indigna de toda amistad o amor, era una actitud cultural destacada en la Alemania decimonónica y es esa actitud la que bloquea la reacción de los Briest al padecimiento de su hija. Aunque en el caso de Pitcher, los juicios deformados son de origen religioso, y aunque nuestras naciones imaginarias han acordado respetar una amplia variedad de doctrinas comprehensivas, tanto religiosas como laicas, a las que están adheridos los ciudadanos razonables, la doctrina que dictamina que el mal de los niños es el factor responsable de sus enfermedades físicas es seguramente de todo menos razonable y, por lo tanto, se trata de una doctrina que nuestras naciones estarían perfectamente facultadas para repudiar en la retórica y la educación públicas. Es evidente que los juicios de culpabilidad son susceptibles de distorsiones diversas no atribuibles a una única fuente.

Hay otros comportamientos negativos a los que el mundo animal es totalmente ajeno: el genocidio, la tortura sádica, la limpieza étnica. En el capítulo siguiente investigaremos algunas posibles raíces de esas deformidades. Aquí, no obstante, es el momento de mencionar una destacada distorsión en las emociones humanas: lo que De Waal ha denominado la «antroponegación», es decir, la tendencia de las personas a negarse a reconocer su animalidad y su parentesco con otros animales. Recordemos a Conejo, el personaje de Updike: cuando le preguntan si no es, a fin de cuentas, un chimpancé, él se dice a sí mismo que en realidad es «una criatura única creada por Dios y dotada de un alma inmortal. Un vehículo de la gracia divina. Un escenario de la batalla entre el bien y el mal. Un

«aprendiz de ángel». Las personas que han sido educadas en esa clase de ideas suelen desarrollar emociones proporcionalmente negativas de reacción adversa a signos de su propia animalidad como el sudor, la orina, las heces o los fluidos sexuales. El cuerpo animal inspira asco y vergüenza al aprendiz de ángel. El Gulliver de Swift, tras haber disfrutado de la sociedad un tanto etérea de los *bouybnbnms* —limpia, sin olores y apenas corpórea en realidad—, no soporta el contacto físico de los *yahoos* como él.

Ningún animal no humano niega que sea un animal, ni odia serlo, ni rechuza a otros de su especie porque lo sean. Ninguno aspira a convertirse en un ángel, un ser situado por encima del cuerpo y de sus olores y fluidos. La antroponegación afecta a las relaciones humanas con los otros animales y de forma clara: la concepción de Conejo de lo que es un chimpancé o un cerdo está modulada por la propia concepción que tiene de sí mismo como sustancia angélica. Los humanos suelen negarse a compadecer el sufrimiento de los animales por culpa de esa escisión irracional del mundo natural. Dicha escisión inhibe también el estudio desapasionado de las raíces animales de la moralidad y la emoción humanas.

Pero lo negativo no se detiene ahí, como ya hemos visto en el ejemplo de Swift, pues Gulliver se comporta terriblemente mal y niega toda *simpatía* y amor hacia su propia familia por pura aversión al olor y al contacto físico de su mujer y sus hijos. Ningún animal no humano evidencia semejantes patologías, que son fuentes extendidas de malas conductas en la vida social. Así pues, el estudio de los animales también nos muestra con claridad qué no hacemos bien y qué tendrá que reprimirse o reeducarse en una sociedad buena.

¡Fijémonos en que el deseo de no morir, de alargar la propia vida y la de los seres queridos, no es antroponegación. Los animales se esfuerzan normalmente por vivir más tiempo y los animales más complejos se apeinan de la muerte de aquellos seres que les importan. Así que la idea de que la muerte es mala y de que deberíamos hacer todo lo posible por impedir la está muy extendida en otras muchas especies y no supone ninguna negación fundamental de la condición animal. No siempre resulta fácil saber dónde termina la normal aversión a la muerte y dónde comienza la transformación en fenómeno verdaderamente preocupante, pero podemos decir que la antroponegación consiste en la repulsa asqueada de la mortalidad en sí misma y del cuerpo como sede física de dicho carácter mortal.

Al estudiar a los otros animales, aprendemos mucho sobre las raíces comunes de la compasión y el altruismo, unas raíces potencialmente aprovechables por nosotros mismos. También aprendemos que tenemos recursos y problemas que los animales no tienen y que disponemos de, al menos, cierta flexibilidad para decidir qué tendencias se impondrán en nuestras vidas sociales. Deliberar en torno a tales tendencias es una de las grandes tareas que se les plantean a nuestras naciones aspiracionales.

Capítulo 7

EL «MAL RADICAL»: DESVALIMIENTO, NARCISISMO, CONTAMINACIÓN

El esclavo fugitivo llegó a mi casa y se detuvo fuera,
oí sus movimientos haciendo crujir las ramas de leña seca,
por el vano de la media puerta de la cocina le vi vacilante y extenuado,
y salí cuando él se sentó en un tronco, y le hice pasar y le tranquilicé,
y le llevé agua y llené una tina para su cuerpo sudoroso y sus pies lastimados,
y le di una habitación a la que llegaba por la mía, y algunas ropas bastas pero
[limpias,
y recuerdo perfectamente bien sus ojos girando y su azoro,
y recuerdo haberle puesto emplastos en las desolladuras del cuello y los
[tobillos;
se quedó conmigo una semana hasta que se recuperó y pasó al norte;
le senté a mi mesa junto a mí, mi fusil apoyado en el rincón.

WALT WHITMAN, *Canto de mí mismo**

—[...] Tengo que insistir sobre este punto: es imposible que comamos en tu cuarto, mientras tengas contigo a esa criada cristiana Lachmí.

—¡Oh, Gora querido! ¿Cómo puedes decir esto? —exclamó Anandamoji, dolorosamente conmovida—. ¿Acaso tú mismo no comiste siempre la comida que ella te preparaba? Si fue ella la que te amamantó y crió. Hasta hace poco no te subía ningún plato que no fuera sazonado por ella. ¿Y acaso podré olvidarme de cómo te salvó la vida con sus cuidados abnegados, cuando tuviste la viruela?

—¡En tal caso, pásale una renta vitalicia! —dijo Gora con impaciencia—. Cómprale un terrenito y haz que le construyan una casita; ¡pero no debes tenerla en nuestro hogar por más tiempo, madre!

RABINDRANATH TAGORE, *Gora***

* Trad. cast. tomada de Walt Whitman, *Canto de mí mismo*, versión de Mauro Armijo, Madrid, Eclaf, 2007, pág. 87. (*N. del t.*)

** Trad. cast. de Anatole y Nina Sanderman, Madrid, Akal, 2011, pág. 19. (*N. del t.*)

I. EL «MAL RADICAL» EN LA VIDA SOCIAL HUMANA

Una nación justa tiene que tratar de comprender las raíces de las malas conductas humanas.¹ Es difícil saber cómo deberían protegerse la dignidad y la igualdad de los ciudadanos si no sabemos contra qué nos enfrentamos. Tomemos el caso de las leyes antidiscriminación. Los pensadores liberales libertarios sostienen que esa legislación es innecesaria, porque la discriminación es ya de por sí ineficiente desde el punto de vista económico. Lo único que tiene que hacer un Estado justo entonces es suprimir las barreras artificiales al comercio, a la contratación de miembros de minorías, etcétera.² Los empleadores, como seres racionales que son, caerán enseguida en la cuenta de que les interesa contratar a trabajadores pertenecientes a grupos minoritarios. Esa teoría descansa sobre una interpretación muy concreta de la motivación humana: la que supone que los empleadores son actores racionales que tratan de maximizar la satisfacción de sus propias preferencias; supone, además, que entre las preferencias de esos contratadores no hay ninguna de carácter malicioso o sádico, como podría ser la preferencia por el sometimiento o la humillación de otras personas. Lo mismo se da por sentado de los trabajadores y de los clientes: todos estarán encantados de trabajar/comprar en empresas y negocios integrados porque verán que estos ofrecen una solución eficiente a un problema social. No los retendrán ni los odios arraigados, ni el asco, ni el ya mencionado deseo de humillar a otros individuos mediante prácticas segregacionistas. Se entiende, además, que todos estos actores tienen una visión no deformada de la potencialidad de las personas afroamericanas, no afectada por los estereotipos racistas que les atribuyen cualidades como la pereza, la falta de aptitudes o la propensión a la delincuencia.

Este ideario político ultraliberal es ingenuo porque las personas no son así. La negación de la igualdad de oportunidades de judíos, afroamericanos, asiático-americanos y (en la India) de miembros de las castas inferiores no se sustentaba en ningún tipo de valoración clarividente de los costes y los beneficios económicos;³ de hecho, suponía un colosal desperdicio de capital humano. Y, como bien señaló John Stuart Mill, la más generalizada y duradera exclusión de todas, la exclusión de las mujeres de las oportunidades de empleo y de la participación política, sería una política bastante extraña para una sociedad que buscara la maximización de la utilidad: sólo el prejuicio irracional ha podido mantenerla vigente durante tanto tiempo. Mill carecía, sin embargo, de una hipótesis teórica

cerca de cuáles son los factores que producen tales exclusiones. En algunos de sus pasajes teóricos centrales, se centró en la necesidad de extender la compasión; al hablar de las mujeres, insinuó algún que otro motivo más oscuro, pero no llegó a explorarlos filosóficamente. Tenemos que elaborar una teoría más plausible de las fuerzas que producen esos males y otros relacionados, pues ninguna sociedad justa puede dejar de adoptar las medidas oportunas para combatirlos.

Cada concepción religiosa o laica de la vida humana tiene su diferente teoría de las raíces de la mala conducta. La doctrina del «pecado original» adopta diversas formas, y hay religiones que la aceptan y otras no. Las morales seculares también varían en gran medida: algunas recurren a un concepto de bondad natural y atribuyen la mala conducta a un edificio social defectuoso, mientras que otras emplean nociones como la del narcisismo original o la envidia edípica con las que dan a entender que las raíces de la tendencia al mal comportamiento son más profundas y universales. A primera vista, pues, podría parecer imposible que una sociedad pluralista eligiera entre esas visiones contradictorias sin oficializar con ello alguna religión o alguna doctrina comprehensiva secular concreta a costa de las demás. Yo sugeriré aquí, sin embargo, que, si seguimos las pistas que nos proporcionan los trabajos empíricos realizados sobre el asco, la compasión, la presión social o de grupo, la autoridad y otras tendencias humanas —así como los trabajos clínicos sobre el desarrollo infantil y las capacidades de empatía e interés por los demás—, podemos extraer los elementos nucleares de una «psicología política razonable» que personas de múltiples visiones globales diferentes puedan suscribir como base del pensamiento político, considerándola e integrándola como uno de los componentes de sus interpretaciones más comprehensivas (e inevitablemente diferentes) de la naturaleza humana.

Nuestro estudio sobre el parentesco —o ausencia del mismo— de los seres humanos con los animales no humanos nos ha proporcionado un punto de partida para abordar ese problema. Hemos aprendido que los seres humanos, al igual que otros animales, tienden a evidenciar una *simpatía* de alcance estrecho, pues se inclinan por sentir preferencia por grupos más limitados en número que por grupos más amplios. Pero nuestra descripción ha ido más allá de esa idea y ha dado cuenta también del destacado papel que la reticencia humana a reconocer su propia animalidad y mortalidad desempeña en algunos casos de ausencia de compasión. Sigue faltándonos una teoría, sin embargo, de cómo surgen esos proble-

mas en la personalidad misma, de cómo se desarrollan y de cómo pueden cambiarlos unas intervenciones sensatas y bien pensadas.

El estigma y la exclusión son unos de los problemas fundamentales que nuestras sociedades deben combatir. A diferencia de nuestros optimistas predecesores del siglo XIX, hoy no tenemos ya más remedio que reconocer que los seres humanos tienen problemas más profundos que la mera estrechez de su *simpatía*. La sociedad que mantuvo durante siglos el sistema hindú de castas enseñó a las personas de las castas superiores a sentirse asqueadas y ultrajadas por el simple contacto con una persona de casta inferior o sin casta. Por su condición de sirvienta doméstica, podemos deducir que la mujer cristiana descrita en la novela *Gora* de Tagore es probablemente una conversa originaria de alguna casta inferior; y eso la hace doblemente inaceptable. Gora no puede comer nada servido por una persona así, ni tampoco quiere que alguien como ella viva en su misma casa. Su caso es inusual, porque, como niño criado por una madre sin prejuicios de casta, él aceptó e incluso amó en su momento a esa mujer cristiana; tampoco parece que ella le repugne en el plano personal. Su adopción de actitudes discriminatorias por razón de casta ha sido tardía y externa, como si estuviera tratando de aplicarse a sí mismo una regla de conducta aprendida. La mayoría de los hindúes tradicionales de su casta, sin embargo, habrían aprendido un asco más visceral. Los sureños intolerantes en Estados Unidos sentían un odio visceral parecido hacia los afroamericanos. Las llamadas leyes de Jim Crow, que prohibían el mestizaje y segregaban espacios como comedores, piscinas y hasta fuentes para beber, eran una expresión de la aversión profundamente visceral dominante entre la población blanca a cualquier clase de contacto con el cuerpo de los afroamericanos. Ese sistema legal negaba humanidad a ese cuerpo en un sentido muy básico. La hospitalidad de Whitman con el esclavo fugitivo —y, en especial, su disposición a compartir su comida y su ropa con él— constituye una imagen deliberadamente impactante de la nueva sociedad democrática e igualitaria en que se podía convertir Estados Unidos si lograba despojarse de esas irracionales ideas de envilecimiento o profanación. Tal vez el detalle más osado de ese pasaje del poema fuera el de cómo el narrador venda las heridas abiertas del esclavo, pues se trataba de un acto que implicaba un contacto íntimo con los fluidos corporales del fugitivo.

El odio y la aversión grupales son un elemento muy importante de aquello a lo que nuestras naciones están de acuerdo en oponerse. Ni si-

quiera en la sociedad bien ordenada de Rawls, donde tal discriminación está ausente, puede garantizarse que no vayan a surgir esos sentimientos, pues la realidad de la psicología humana no lo descarta; en cualquier caso, las sociedades a las que atañe nuestro proyecto son aspiracionales antes que completamente bien ordenadas, por lo que tienen que lidiar con problemas de exclusión reales. Necesitan, por consiguiente, una interpretación más matizada de la motivación humana que la que subyacía a las optimistas visiones decimonónicas de esta cuestión. Y es que lo que Mill y Comte omitieron en su momento fue el mal real: aquel comportamiento deliberadamente cruel y desagradable con otros individuos que no se debe simplemente a un problema de inadvertencia o descuido, o ni siquiera a una suspicacia teñida de temor, sino que entraña un deseo activo de denigrar o humillar. Esta tendencia desempeña una función central en el odio y la discriminación grupales. Comte y Mill la ignoraron para descrédito de sus propias propuestas. Su ingenua fe en la humanidad y en el progreso moral es algo imposible de sostener hoy en día. Tagore tuvo una visión más profunda de la cuestión: en la escuela de Santiniketan, los rituales corporales compartidos (la música y la danza, sobre todo) desempeñaron un papel crucial en el tratamiento de las divisiones de grupo.

Este capítulo propondrá una manera funcional de entender algunas prominentes tendencias humanas a la mala conducta. Aunque las tesis aquí expuestas coincidirán con las de Immanuel Kant en cuanto al hallazgo en todos los seres humanos de algo parecido a lo que él llamó «el mal radical» (es decir, un conjunto de tendencias presociales a la mala conducta, tendencias que van más allá de aquellas arraigadas en nuestra herencia animal compartida y que son más profundas que la variación cultural), también nos llevarán a concluir que la cultura puede contribuir enormemente a modular esas tendencias. Los remedios propuestos por los comteanos estaban condenados a resultar inadecuados, ya que su concepción de la psicología humana era pobre y fragmentaria. El relato de esa realidad psicológica que exponemos aquí —más completo y detallado que los precedentes mencionados— mostrará por qué el respeto e incluso la *simpatía* son insuficientes y peligrosamente inestables sin el concurso del amor.

El papel del amor en el relato que aquí desarrollaré se hace notar muy especialmente en dos fases diferenciadas. En una primera, el desvalimiento y la vergüenza primitiva del niño conducen a una rabia y unas tendencias destructivas que pueden superarse encauzadas hacia la dirección del interés y la preocupación por lo ajeno a él sólo mediante una fuerte emoción de

amor hacia el objeto cuya destrucción es temida y pretendida al mismo tiempo. Aun así, incluso cuando un niño ha conseguido desarrollar capacidades de interés genuino por otros individuos, ciertas inseguridades persistentes pueden inclinarlo hacia el «asco proyectivo» y la subordinación de esos otros, justo en el momento en que las personas aprenden a escindir el mundo de los seres humanos entre grupos favorecidos y grupos estigmatizados: una tendencia exacerbada por la «estrechez» inherente a nuestra herencia animal. Es en ese momento, en una segunda fase, cuando se necesita nuevamente que el amor acuda al rescate: sólo una fuerte trabazón imaginativa con la particularidad de otra persona enmendará o evitará los estragos de la estigmatización grupal y podrá permitir que los ciudadanos se revelen unos a otros como componentes de un mismo pueblo. Para ello, es crucial no sólo haber disfrutado de amor en la infancia, sino también tener la capacidad para renovarlo en todas aquellas ocasiones en las que se nublen los ojos interiores de nuestra «mirada mental».

II. KANT A PROPÓSITO DEL MAL: NECESIDAD DE UNA VISIÓN MÁS COMPLETA

Toda tesis filosófica sobre las tendencias innatas al mal debería partir de la famosa teoría de Immanuel Kant sobre el «mal radical». Kant estaba profundamente influido por las doctrinas del contrato social propugnadas por Locke y Rousseau y, al igual que este último, entendía que una sociedad justa está obligada a reflexionar sobre las emociones políticas y sobre las raíces más probables de la mala conducta. A diferencia de Rousseau, sin embargo, y al igual que nuestras naciones aspiracionales, Kant estaba comprometido con la creación de una sociedad auténticamente liberal, en la que rigieran unas protecciones firmes para las libertades de expresión y asociación.⁴ De ahí que sus esfuerzos para proporcionarnos una psicología de la mala conducta entren de lleno dentro de los parámetros de nuestro proyecto.

Kant sostenía que las raíces de la mala conducta penetran en lo más hondo de los seres humanos, a mayor profundidad que ninguna formación social particular. En realidad, están incrustadas en la naturaleza misma de la vida humana. Fue en *La religión dentro de los límites de la mera razón*⁵ donde Kant postuló su famosa doctrina del «mal radical».⁶ Según él, el mal es radical (es decir, que penetra en la raíz misma de nuestra humanidad)

porque los seres humanos tenemos ya, antes incluso de nuestra primera experiencia social concreta, una propensión tanto al bien como al mal, expresada en forma de tendencias que están hondamente arraigadas en nuestras naturalezas.⁷ Somos así seres que pueden seguir la ley moral y tratar a otros como iguales nuestros y como fines en sí mismos, pero también hay algo en nosotros que hace que resulte prácticamente inevitable que, en determinadas circunstancias, ignoremos esa ley y nos comportemos mal.

¿Cuáles son esas circunstancias? La animalidad en sí no es el problema; nuestra naturaleza animal, según Kant, es básicamente neutral (6.32, 6.57-58). Kant estaría de acuerdo, por lo tanto, con el diagnóstico ofrecido en nuestro último capítulo: la fuente primaria de nuestras dificultades morales no radica en el hecho de que seamos animales. Lógicamente, Kant articuló esa distinción entre lo humano y lo animal con menos matices y menos conciencia de continuidad que los que las investigaciones actuales en la materia sustentarían (y, de hecho, con menor sutileza de la que, ya en su momento, hizo gala Aristóteles en esta cuestión); tampoco reconoció que, al menos, algunos de nuestros problemas morales (la estrechez de nuestra *simpatía* o la preferencia por los miembros de nuestro propio grupo, por ejemplo) están anclados en una herencia animal compartida. Pero su postulado clave es perfectamente plausible: el tentador, el enemigo interior invisible, es algo peculiarmente humano, una propensión al amor a uno mismo con tendencias competitivas, que se manifiesta en el momento y el lugar en que los seres humanos están en grupo. Los apetitos por sí solos son fácilmente saciables y la necesidad animal es limitada (6.93). El ser humano únicamente «es pobre, o se tiene por tal, en la medida en que recela de que otros hombres le tienen por tal y podrían despreciarle por ello». Pero la mera presencia de otras personas es condición suficiente para que se presenten en él tales recelos:

La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto *como está entre hombres* y ni siquiera es necesario suponer ya que estos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros (6.94).*

* Trad. cast. tomada de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001, pág. 118. (*N. del t.*)

La tesis de Kant es muy convincente. Aunque su visión de las posibilidades con las que contaban muchos de los habitantes del mundo para satisfacer sus necesidades físicas era seguramente optimista en exceso, no es menos cierto que muy probablemente tenía razón en cuanto a suponer que la mera satisfacción de tales necesidades no es la mayor causa de los malos comportamientos. Incluso cuando las personas tienen bien satisfechas sus necesidades de alimento y vivienda, e incluso cuando tienen razonablemente garantizados otros prerequisites de su bienestar, siguen comportándose mal entre sí y vulnerándose unas los derechos de las otras. Y pese a lo difícil que resulta demostrar la existencia de una propensión presocial, Kant estaba seguramente en lo cierto al sugerir que las personas no tienen por qué haber recibido ninguna enseñanza social especial para comportarse mal y, de hecho, suelen actuar de ese modo aun después de haber recibido el mejor de los magisterios sociales.

El mal radical puede ser una tendencia innata, o puede ser una tendencia que nace a partir de unos elementos estructurales generales de la vida humana con los que ya se encuentra un niño pequeño antes de tener experiencia de cultura particular alguna, o que, cuando menos, encontramos en todas las experiencias de todas las culturas particulares. Kant probablemente imaginó una tendencia innata, pero el espíritu de su tesis central sobre el tema se mantiene básicamente intacto aun si ponemos de relieve que esas tendencias innatas son activadas por ciertos elementos estructurales generales de la vida humana (la mortalidad, la escasez, las interdependencias diversas) y que la proclividad a la mala conducta es probablemente producto de esa interacción.

La teoría de Kant sobre el mal radical, pese a resultar atractiva en muchos aspectos, es incompleta en general. Tiene mucho sentido decir que existen propensiones en los seres humanos y que, a partir de ellas, la presencia de otros provocará conductas competitivas y agresivas, pero Kant explicó muy poco sobre la naturaleza de tales inclinaciones. Quizá pensó que no había más que decir al respecto: el mal radical es simplemente la predisposición a manifestar comportamientos competitivos y contrarios a la moral en presencia de otros individuos. Pero lo cierto es que sí necesitamos decir más al respecto. Kant no llegó ni siquiera a identificar una gama suficientemente amplia de tipos de mala conducta: él incluyó la envidia y la competitividad, pero omitió el odio racial y étnico, el deseo de degradar y humillar, o la afición a la crueldad por la crueldad misma.

III. EL CENTRO DEL UNIVERSO

¿Qué subyace a esa ansia de competitividad que Kant llamó «mal radical»? A diferencia del filósofo germano, nosotros deberíamos admitir que la «animalidad» (la herencia que compartimos con los demás animales) es, como mínimo, una parte de ese problema. Nuestro sentido relativamente estrecho de qué o quiénes son importantes para nosotros es algo que se aprende sin duda en el transcurso de la vida y que, hasta cierto punto, reacciona (expandiéndose o contrayéndose) al aprendizaje, pero que tiene su raíz en una estructura de imaginación y afecto que forma parte de nuestra probable herencia evolutiva, de aquello que permitió que los seres humanos sobreviviéramos como especie. Nosotros rechazamos muchos aspectos de esa herencia (por ejemplo, no creemos que esté bien abandonar a las personas mayores ni a las que tienen discapacidades como hacen normalmente muchos animales con sus congéneres cuando están en esas condiciones), y deberíamos tratar de trascender en determinados sentidos ese otro aspecto en concreto persiguiendo el objetivo de la imparcialidad que nosotros, los humanos, sólo podemos alcanzar por medio de la cultura y la moralidad. En la tercera parte del libro reflexionaremos sobre cómo podríamos intentar tal superación. Pero también hemos visto que estamos de acuerdo con Kant en que la animalidad no es nuestro único problema, ni siquiera el principal: las fuentes primarias del odio, la estigmatización y la exclusión grupales deben buscarse en estructuras exclusivas de la vida humana.

Todas las criaturas nacen débiles y necesitadas de cuidados, y todas buscan tanto alimento como seguridad. (Estas necesidades son independientes hasta cierto punto: los experimentos han demostrado que, cuando se separa artificialmente la fuente del alimento de la fuente del confort, incluso los monos dedican más tiempo a que los abracen que a que los alimenten.)⁸ Los seres humanos, sin embargo, pasan por un extraño período temprano de infancia, desconocido en ninguna otra especie animal. En otros animales, las habilidades necesarias para la supervivencia comienzan a estar presentes desde el momento mismo del nacimiento; prácticamente de inmediato son capaces de ponerse de pie, desplazarse de un lugar a otro y buscar activamente las fuentes de su alimento; su madurez cognitiva (la habilidad de ordenar y articular el campo perceptivo, de captar lo que hay de bueno y de malo en él) y su madurez física se desarrollan conjuntamente. Cuando la criatura cuenta ya con una conciencia

sólida de sus objetivos prácticos, dispone también de recursos para alcanzarlos.

La vida humana no es así. En parte, debido al gran tamaño de la cabeza humana, que impone severas restricciones al desarrollo intrauterino, los seres humanos nacemos en un estado de desvalimiento físico desconocido en otras especies. Un caballo que no pudiera ponerse de pie al poco de nacer, no tardaría en morir. Un ser humano no se pone de pie antes de los 10 meses de edad y no logra caminar, y con dificultades, hasta que tiene más o menos un año. La articulación del habla también se ve limitada por sus capacidades físicas (aunque se tienen ya indicios de que el lenguaje de signos puede aprenderse mucho antes). Entretanto, los niños pequeños disponen de unas capacidades cognitivas de las que estamos adquiriendo cada vez mayor conciencia y conocimiento, gracias a las nuevas vías halladas por los psicólogos para evaluar la cognición sin depender del habla ni del movimiento. Los bebés humanos pueden distinguir muchas partes del campo perceptivo poco después de nacer: antes de las dos semanas de vida, por ejemplo, son capaces de diferenciar el olor de la leche de su madre del de la leche de otras madres. La capacidad de dividir su yo del de otros y de «leer» las mentes de otras personas también se desarrolla con rapidez, según demostró Bloom, durante el primer año de vida. Así pues, los bebés humanos son, a la vez, muy inteligentes y muy desvalidos, una combinación que da forma a su desarrollo emocional. Y no siempre para bien.

Al principio, el niño pequeño se experimenta a sí mismo como un centro difuso de experiencia, afectado por fuerzas externas, tanto benignas como malignas. El psicólogo Daniel Stern ha descrito el hambre de un bebé con palabras que transmiten de manera impactante, por medio de poderosas imágenes estilísticas, lo que hemos podido aprender hasta el momento por la vía científico-experimental (la mayor parte de ello gracias al trabajo y la obra del propio Stern):

Se avecina una tormenta. La luz adquiere una tonalidad metálica. El desfile de las nubes por el cielo se interrumpe y pedazos de ese mismo cielo se desbandan en diversas direcciones. El viento arrecia en silencio. Hay al mismo tiempo sonidos fragorosos, pero ningún movimiento. El viento y su sonido se han separado. Uno y otro andan a trancas y barrancas a la caza de su compañero perdido. El mundo se desintegra. Está a punto de ocurrir algo.

Crece la desazón. Se propaga desde el centro y se transforma en dolor.

Es entonces ahí, en el centro, donde estalla la tormenta. Es en el centro mismo donde crece en intensidad y desde donde se expande, convertida en ondas palpitantes. Esas ondas impulsan el dolor hacia fuera y, luego, lo repliegan hacia dentro de nuevo. [...]

Las ondas palpitantes se extienden hasta dominar la totalidad del paisaje meteorológico. El mundo es un gran aullido. Todo explota, expulsado hacia fuera, y luego se contrae aceleradamente de vuelta hacia un nudo de desesperación que ya no puede durar más... pero dura.⁹

Según Stern, esta descripción da cuenta de la potencia del hambre, una experiencia que se propaga por todo el sistema nervioso y afecta a todo lo que estaba sucediendo anteriormente, imponiendo sus propios ritmos y sensaciones. Las sensaciones afectan al movimiento, la respiración, la atención, la percepción..., a todo. Esa experiencia desorganiza el mundo, se lleva consigo toda la atención —arrancada de cuajo de donde estaba hasta entonces— y llega incluso a fracturar el ritmo normal de la respiración. Además, respiración y lloro no están coordinados entre sí ni con los movimientos de los brazos ni con los de las piernas. Finalmente, emerge el llanto en su máxima intensidad, intercalado con grandes tragos de aire. La coordinación de los chillidos con las aspiraciones hondas de aire procura un alivio momentáneo, pero el sufrimiento continúa aumentando.

Poco después, la «tormenta del hambre» amaina, pues el pequeño comienza a amamantarse:

El mundo queda envuelto de pronto. Se vuelve más pequeño, más lento y más suave. Esa envoltura expulsa los inmensos espacios vacíos. Todo está cambiando. Brota una vaga esperanza. Se amansan los ciclos pulsativos de explosión y colapso, pero no del todo: siguen ahí, salvajes aún, listos todavía para salirse de control.

En algún lugar entre el límite exterior y el centro mismo de la tormenta, algo tira con fuerza, algo actúa para volver a unir. Dos imanes se bambolean apuntándose entre sí, luego se tocan y se ensamblan fuerte.

En ese momento del contacto, un nuevo ritmo rápido comienza. Se sobrepone a las ondas de la tormenta, que laten ya con lentitud. Ese nuevo ritmo es corto y ávido. Todo se tensiona para reforzarlo. Con cada latido, una corriente fluye hacia el centro. La corriente calienta el frío. Refresca el fuego. Afloja el nudo que había en el centro y mina la ferocidad de las pulsaciones hasta que estas terminan por amainar definitivamente.

El nuevo ritmo se transforma en una pauta tranquila y suave. El resto del mundo se relaja y sigue la estela que aquella va dejando.

Todo se rehace. Un mundo cambiado despierta. La tormenta ha pasado. Los vientos están calmados. El cielo se ha dulcificado. Aparecen líneas continuas y volúmenes fluidos. Estos trazan una armonía y, como los cambios de luz, hacen que todo cobre vida.

Estas descripciones (cada detalle de las cuales está basado en las investigaciones empíricas del propio autor) sirven para recordarnos algunos puntos de importancia que pueden pasarnos fácilmente desapercibidos desde nuestro punto de vista como adultos. En primer lugar, está la colosal magnitud del hambre como factor perturbador de todo el sistema. Los adultos pueden subestimar fácilmente ese trance cuando ven a un niño pequeño sumido en él, porque las personas adultas saben que es algo normal y no suele ser síntoma alguno de peligro, y que, además, pronto darán de comer al bebé. Tampoco el hambre de un adulto es, ni de lejos, tan perturbadora, salvo que se prolongue en el tiempo. Es natural que un suceso tan cataclísmico termine por convertirse en objeto de un intenso temor, sobre todo a medida que el pequeño desarrolla cierta conciencia del futuro y de sí mismo como ser perdurable, y que su alivio sea objeto de gran alegría y gratitud.

En segundo lugar, nos recuerdan lo absolutamente solipsista que es originalmente el mundo del bebé y durante la más tierna infancia. Todas las experiencias se proyectan radiadas desde los propios estados internos del pequeño, y aunque este aún no es capaz de demarcarse con seguridad con respecto al entorno circundante, su conciencia es exclusivamente de sí mismo y sólo tiene en cuenta los agentes externos en la medida en que estos se ensamblan, cual imanes, a sí mismo y provocan una alteración de sus propios estados.

Ese solipsismo no es total: según describe también Stern, a los niños pequeños les encanta la luz y, cuando están calmados, se fijan en aquello que más atrae su atención. Desde el principio, el mundo es algo amable (en el sentido de digno de ser amado) e interesante, y no sólo un agente aliviador del dolor. Hay una tendencia introspectiva al alivio —a la seguridad y a la eliminación de la angustia o la aflicción—, pero hay también una tendencia que apunta hacia el exterior, a investigar, en una especie de incipiente asombro maravillado que allana el camino al amor.

A medida que el niño pequeño adquiere una conciencia más plena de sí mismo como centro de experiencia separado del resto (cuando apren-

de, por ejemplo, la diferencia entre los dedos de sus propios pies y otro objeto que ve a similar distancia), también se vuelve más consciente de que su hambre y su angustia se alivian gracias a agentes externos a sí mismo: por ejemplo, el pecho de la madre y los brazos que lo protegen y lo confortan. Durante algún tiempo, no ve esos agentes como partes de personas completas, sino como pedazos del mundo que hace cosas para él. Así pues, el solipsismo de la primera infancia tiñe las primeras relaciones del bebé con los objetos: en las percepciones y las emociones del niño pequeño, las otras personas figuran como fragmentos del mundo que le ayudan (dándole de comer o tomándolo en brazos) o le ponen dificultades (no estando allí al momento o no quedándose el tiempo suficiente). El pequeño desarrolla así la idea de que el mundo gira en torno a sus propias necesidades y debería satisfacerlas, y que ese mismo mundo es malo si no las satisface. *Todo debería estar a mi servicio*, vendría a ser la formulación genérica de esa idea, la fuente de aquella maravillosa imagen de Freud, «su majestad, el bebé». Los bebés son ciertamente como la realeza, convencidos de que el mundo gira alrededor de ellos mismos y de sus necesidades. También son como la realeza en cuanto a su desvalimiento y a su demanda constante de que se les sirva para que se satisfagan sus necesidades. (Por esa razón, Rousseau llegó a la conclusión de que la formación en autosuficiencia práctica era un requisito clave para una adecuada ciudadanía democrática.) Pero, evidentemente, su desamparo es mucho más completo y, por ello, se ven en la ridícula tesitura de que, pese a sus expectativas de ser el centro del mundo, no disponen de otra vía para imponer o, siquiera, favorecer la satisfacción de sus deseos que no sea la del llanto. De tal situación evolucionan una serie de emociones intensas: el miedo al abandono y al hambre; el júbilo por el restablecimiento del mundo; la ira cuando la comida y el confort que necesitan no llegan cuando los desean, y la vergüenza paulatinamente creciente por la disonancia entre sus expectativas y la realidad. «Soy el monarca y, aun así, aquí estoy, solo, hambriento y mojado.»

De esa situación temprana de narcisismo nace y se desarrolla la tendencia a concebir a los demás como meros esclavos y no como individuos completos con sus propias necesidades e intereses. ¿Cómo podrá superarse un narcisismo así para encauzarlo en la dirección de un interés estable por los otros individuos? Ese es el problema que todas las sociedades buenas tienen que intentar resolver, y podríamos afirmar que, en la combinación de narcisismo con desvalimiento (un desvalimiento que molesta pro-

fundamente y que es repudiado como tal), es donde el «mal radical» tiene su comienzo, y lo tiene en forma de una tendencia a subordinar a otras personas a las necesidades propias. Podemos situar así la «antroponegación» de la que hablábamos en el capítulo 6 dentro de un contexto evolutivo de la personalidad más rico: lo que de verdad molesta y se niega no es la humanidad *tout court*, sino el desvalimiento que sentimos por culpa de estos cuerpos nuestros, vulnerables y, a menudo, impotentes.

La frustración de la satisfacción de la necesidad no genera solamente dolor, sino también una oportunidad: la oportunidad de entender y aceptar la realidad de una persona externa independiente. Según Donald Winnicott, «la adaptación incompleta a la necesidad hace que los objetos se vuelvan reales, lo que significa tanto odiados como amados». ¹⁰ Pero el narcisismo del niño pequeño se resiste enérgicamente a esa realidad, ya que, para este, la adaptación perfecta a la necesidad consiste en la omnipotencia y esta es mucho más fácil de asumir y tratar que la interdependencia.

Es evidente que esta clase de narcisismo continúa ejerciendo una influencia perniciosa en la mayoría de los seres humanos a lo largo de sus vidas, por ejemplo, cuando las personas se centran egoístamente en su propia seguridad y satisfacción e ignoran la de los otros, o tratan incluso de convertir a esos otros en una clase esclava en la que puedan confiar para promover la seguridad. Si nos imagináramos a un ángel en crecimiento —alguien que nunca se hubiera sentido mojado ni hambriento, que nunca hubiera tenido que depender indefenso de nadie más—, veríamos que un ser así tendría muy pocos motivos para ser codicioso o para autopromocionarse a costa de los demás.

A veces, las personas superan ese narcisismo dentro de un círculo estrecho de relaciones personales muy próximas, gracias al cual llegan a aprender un interés genuino por otros individuos, pero, a veces, ni siquiera logran algo así. Pensemos, si no, en el personaje central de la novela de Proust. Pese a ser una persona adulta de extraordinaria sensibilidad y gran intensidad emocional, no deja de estar centrado totalmente en sí mismo ni de pensar en los demás como siervos de sus inclinaciones: individuos que deben someterse a su control o sufrir terribles tormentos si no lo hacen. No ha progresado más allá de ese niño pequeño inflexible y aterrado que anhelaba que su madre se quedara a dormir con él en su habitación toda la noche, aun sabiendo de antemano que la inmensa alegría de la llegada de aquella mujer estaría ya empañada por el dolor que le causaría su

previsible marcha unas horas después. Además, como buen racionalizador de su propia patología que es, nos informa reiteradamente que todo amor y amistad aparentes no son más que ese deseo de posesión y control. (El piensa que la actividad del escritor de obras de ficción comporta prestar una atención genuinamente amorosa al mundo, pero eso sólo es así porque este escritor en concreto nunca trata con personas reales ni con las Incertidumbres que estas imponen.)

En esencia, eso es la antroponegación: la negativa a aceptar nuestra propia condición animal limitada, una postura ante el mundo que ningún animal no humano adopta jamás. Esperar la completitud (o una progresión en la que vamos completándonos de manera continua) es aspirar a situarnos por encima de lo humano. Los niños pequeños no pueden imaginar una interdependencia humana porque no son conscientes de que la vida humana es una vida de necesidad y reciprocidad, y que sólo a través de esta última se irán satisfaciendo regularmente las necesidades. Su desvalimiento produce una intensa ansiedad que ninguna confianza en el mundo o en las personas que lo habitan logra mitigar. La única solución es la perfección y la única vía para alcanzar la perfección es convirtiendo a otras personas en esclavas nuestras.

¿Cómo podría un ser humano dejar de ser así? Parte de la solución debe pasar indudablemente, como decía Rousseau, por incrementar la autosuficiencia y la destreza prácticas: al igual que otros animales, los seres humanos pueden llegar a ser mucho menos desvalidos de lo que lo son inicialmente, y la confianza que les da el hecho de valerse por sí mismos para satisfacer buena parte de sus propias necesidades elimina la necesidad de esclavizar a otros. Aun así, el terror del desvalimiento inicial deja una impronta y no es de extrañar que muchos seres humanos sucumban al fantástico hechizo de la completitud y nunca lleguen a aceptar del todo la realidad de los demás. Algo tiene que producirse en el terreno emocional para que esa fantasía se disipe o se transforme. Y la vida ya nos ha facilitado material para una transformación. Consideremos ese amor por la luz y, en un sentido más general, ese generoso desplazamiento de la mente, mirar hacia fuera en el que dicha mente infantil temprana descubre un mundo que le resulta fascinante y curioso. Se trata de un movimiento que es inteligente a la vez que emocional: el mundo es visto como algo digno de ser amado. De algún modo, esa actitud puede combinarse, y, a menudo, se combina, con las emociones del alivio y la gratitud hasta convertir al padre/madre confortante/alimentador en objeto de admiración y cari-

ño. Es ese movimiento erótico hacia el exterior, hacia el mundo y sus atra-yentes objetos (un movimiento que podemos llamar ya asombro maravil-lado, y que incluso podemos denominar amor o cariño, al menos, en un sentido incipiente),¹¹ el que resulta crucial para impulsar a los niños pe-queños más allá del congelado estado de narcisismo descrito por Proust.

IV. DE CÓMO EL INTERÉS POR LOS OTROS NACE DEL ESPÍRITU DEL AMOR

En cierto momento, probablemente hacia el final del primer año de vida, los niños pequeños adquieren conciencia de los adultos que pueblan su mundo y los conciben por fin como personas enteras. La alegría de la conexión es ya compleja a esas alturas: los niños no reciben simplemente seguridad y alimento de sus padres, sino que también juegan con ellos y desarrollan paulatinamente la habilidad de interpretar sus pensamientos. Los juegos a los que juegan con los padres son placenteros por sí mismos, lo que incrementa en el niño el sentido de que el mundo es un lugar agra-dable y ameno. El diálogo que se desarrolla entre padre/madre y bebé ya da muestras de una gran (y creciente) sutileza y receptividad mutua, al tiempo que desarrolla la capacidad tanto para la lectura de gestos faciales como para la «lectura de la mente», o la toma de una perspectiva *simpáti-ca*, por parte del pequeño.¹² Admirarse de lo maravilloso que es el otro impulsa y encauza la curiosidad del pequeño, y la curiosidad lo induce a probar vías cada vez más sofisticadas de interpretación del pensamiento de ese otro. Al mismo tiempo, sin embargo, los niños adquieren también conciencia de que su ira y su frustración van dirigidas hacia esa misma persona completa que es también el objeto de su deleite y su gozo. El re-conocimiento de su propia agresividad provoca un intenso desasosiego y ese es otro momento del desarrollo de la personalidad en el que esta pue-de simplemente cerrarse, dejar de abrirse hacia fuera, por temor al daño que la agresión que el pequeño encierra dentro de sí puede ocasionar.¹³

Supongamos, no obstante, que, como suele ocurrir, el progenitor (o los progenitores) mantiene la constancia y el cariño, y muestra que el odio del pequeño no lo ha destruido. Esa constancia aplaca la ansiedad, porque el bebé se hace consciente de que sus necesidades serán satisfechas de for-ma regular. También transmite al pequeño una sensación de dicha conti-nuada: la seguridad de que lo abracen y la diversión del juego prosiguen,

pese a los estallidos de destructividad. Y le ofrece asimismo una nueva posibilidad: la de que el niño pequeño pueda dar realmente algo a la madre, como es el hecho de complacerla y mostrarle afecto. El distinguido psicoanalista y especialista clínico Donald Winnicott (cuya empatía con la situación de los niños pequeños era admirable) describió ese «ciclo virtuoso» en un ensayo clásico, titulado «El desarrollo de la capacidad para la preocupación por el otro». ¹⁴ El «ambiente facilitador» requerido para que se desarrolle ese interés o preocupación por los otros no es muy especial y sí está a menudo presente. El progenitor (o los progenitores) debe estar disponible y debe «sobrevivir a los episodios instintivos»; la función de la «madre» (Winnicott siempre aclaraba que este es un concepto funcional y puede ser desempeñado por un progenitor de cualquier género) es «continuar siendo ella misma, mostrarse empática con su pequeño, estar ahí para ser receptora del gesto espontáneo, y complacerse de ello» (76). Cuando se dan esas circunstancias (entre las que destacan que el padre/madre sea amable —digno de ser amado/a— y que esté ahí), el pequeño desarrolla confianza en su propia capacidad para hacer aportaciones positivas a ese progenitor amable a pesar de sus episodios de agresividad infantil primigenia, y su desasosiego se va transmutando paulatinamente en un sentido de culpa, de gran riqueza moral, por sus propios impulsos agresivos. Su relación con el padre/madre pasa a ser de tipo moral.

¿No podrían la moralidad y las reglas de la equidad realizar ese trabajo por sí solas? ¿No podemos imaginarnos a esos niños pequeños llegando por su propia cuenta a la conclusión de que su padre/madre tiene derechos y que esos derechos deben respetarse, incluso sin amor? Sí, podríamos intentar imaginarnos una familia así, en la que las reglas estén desprovistas de vida y de amor. Pero esa familia carecería de la confianza, la espontaneidad y el sentido creativo de la reciprocidad que los niños desarrollan en el «círculo virtuoso» de Winnicott. No está claro que una moral de esa clase llegase nunca a ser estable, ya que estaría plagada de suspicacias y desconfianza, y sería rígida en vez de flexible. Además, la primera infancia es un periodo realmente doloroso: para empezar, por el dolor de la carencia y la frustración, y más tarde, por el dolor del reconocimiento de los impulsos agresivos propios del bebé contra aquellos que lo quieren y se preocupan por él. Debido a ese dolor, existe un continuo riesgo de cierre, de repliegue hacia un narcisismo que concibe a los otros meramente como instrumentos. Es posible que un narcisista comprenda y aplique unas reglas, pero estas nunca dejarán de ser inertes y muy inestables.

Como en la anterior fase de desasosiego, pues, también en esta tiene que acudir el amor al rescate. Sólo el amor impulsa al niño pequeño hacia la reciprocidad creativa y hacia esa toma de perspectiva empática que hace que la acción sea expresión de un interés genuino por el otro y no de unas fórmulas rígidas. Lo que crea inicialmente la oportunidad para ese interés es la conducta amable (sostenida, sin pánico, empática) del padre o la madre.

¿A qué se refieren estos psicólogos, y qué es lo que yo misma quiero decir, cuando utilizan el término «amor»? La relación que describen incluye un reconocimiento placentero del otro como ser valioso, especial y fascinante; un impulso dirigido a entender su punto de vista; diversión y juego recíproco; intercambio y lo que Winnicott denominó «*interjuego sutil*»;* gratitud por un trato afectuoso y culpa por los deseos o los actos agresivos propios; y, en último y principal lugar, confianza y suspensión de las demandas ansiosas de control. (Sin este elemento final, difícilmente podría haber diversión e «*interjuego sutil*».) Sólo a través de la confianza en un mundo incierto y en las personas que lo habitan llega el individuo a encontrar la salida de un sofocante narcisismo, si es que alguna vez la encuentra. Pero la confianza no puede nacer de la aplicación de unas reglas de equidad exclusivamente; en el fondo, bien poco tiene que ver con tales reglas. Lo que la hace posible es el comportamiento amable del padre y/o la madre, combinado con el asombro, el amor y la creatividad del hijo, que tiene su fuente primera en la admiración que produce la luz en el pequeño, en la erótica proyección de su curiosidad hacia el exterior.

Esa es, en esencia, la idea subyacente a la religión de la humanidad de Tagore, al «sí» de Mozart y al argumento del presente libro: el hecho de que, según Mozart y Da Ponte, «este día de tormentos, de caprichos, de locura, en contento y alegría sólo el amor pued[a] concluir».

Uno de los lugares en los que apreciar la diferencia entre una moral generada puramente a partir de reglas y otra surgida del amor es *La cinta blanca*, la aterradora película de Michael Haneke sobre la Alemania durante los meses previos al inicio de la Primera Guerra Mundial. Aparte del maestro de escuela, que dota al filme de una especie de brújula moral, todos los jóvenes que aparecen en él han crecido en el seno de familias auto-

* También traducido en ocasiones como «interacción sutil». Nótese, sin embargo que Winnicott usó el término inglés *interplay* (no *interaction*) precisamente para recalcar la idea de juego recíproco. (N. del t.)

ritarias y sin amor.¹⁵ Dicen ser leales a unas reglas de equidad y justicia, pero no comprenden su significado y cada uno de ellos parece soportar una inmensa carga de agresividad y odio pendientes de descargar (y que son precisamente aquellos impulsos que podrían haber encontrado una vía de salida creativa si esos muchachos hubieran participado en una relación de reciprocidad amorosa). En una familia en concreto, se obliga a los niños a llevar atada una cinta blanca a modo de recordatorio de la inocencia que ellos mismos han transgredido de formas diversas; la cinta se convierte en una marca de culpabilidad eterna de la que nunca se podrán aliviar. El maestro de escuela ama a su novia, Eva, y ocupa sus días con creativos planes para visitarla y complacerla; mientras, los niños del pueblo se dedican a convertir el dolor que sienten en actos de sadismo. Es decir, que la ausencia de amor desemboca en dos problemas diferenciados: los niños carecen de vías constructivas de gestión de su propia agresividad y nunca llegan a adquirir la capacidad necesaria para dotar a las reglas de una vida interna que las anime. Aunque la película es una pesadilla, es una pesadilla acerca de la realidad, como bien confirmó el estudio que Theodor Adorno dedicó a la familia alemana.¹⁶

La fantasía de Heineke no *demuestra* exactamente que el amor sea necesario para que el respeto conduzca a un interés estable por el otro o los otros, pero sí nos recuerda que la moral por sí sola no puede sobrevivir en un mundo donde la confianza y el amor no alivien el desasosiego primario; esa preocupación genuina por los demás descansa en la existencia de una capacidad para la comprensión empática y en la sensación de que la perspectiva del otro importa; y, por último, ese interés verdadero requiere de la confianza en la capacidad propia para dar: una actitud *esta* última que ponen seriamente en peligro tanto la vergüenza por el desvalimiento como la conciencia de los deseos agresivos propios. Para que incluso el respeto se sostenga de un modo estable, tiene que haber un momento de generosidad en el que uno esté dispuesto a estar a merced de otro que es misterioso y que sólo es accesible desde un espíritu de juego y admiración. Lo único que hace que esa generosidad, ese «sí», sea posible es el espíritu del amor. O, para ser más precisos, esa generosidad es ese espíritu mismo.

Todo esto atañe a las relaciones de intimidad en edades tempranas, pero la misma dinámica se reproduce en diferentes fases evolutivas de la personalidad (quizá, de manera más especial, en la inseguridad de la adolescencia). ¿Por qué tiene que ocupar se un proyecto político de estas

cuestiones personales? Lo que sugiero aquí es que la cultura política debe aprovechar esas fuentes de confianza y generosidad tempranas, ese erótico movimiento de la mente y el corazón hacia el exterior, hacia lo amable, si lo que se pretende es estabilizar unas instituciones decentes frente a las continuas presiones ejercidas por el egoísmo, la codicia y la agresividad ansiosa.

V. JUEGO Y PROYECCIÓN

Al cumplir el primer año de vida, los niños pequeños son ya hábiles lectores del pensamiento de otros individuos. Han desarrollado una conciencia de diferenciación entre su yo y el del otro, así como capacidades para ver el mundo empáticamente desde la perspectiva de ese otro. El «contagio» del afecto existe más o menos desde el momento mismo del nacimiento: los bebés lloran en respuesta al sonido del llanto de otros bebés, un fenómeno familiar que se ha confirmado reiteradamente. Pero, según el psicólogo Ross Thompson, «una importante transición en la receptividad empática se produce cuando el niño adquiere conciencia de que otros tienen estados internos, subjetivos, que son distintos del suyo propio y que merecen atención en la interacción social», y esa es una transición que, según el consenso académico general actual, ocurre en una fase muy temprana del desarrollo.¹⁷ La transición es sutil: incluso los indicios más tempranos de contagio muestran que los bebés reaccionan más intensamente al llanto de otros bebés de edad similar a la suya que a los lloros de otros niños o de personas adultas y que, por lo tanto, al igual que los ratones del experimento de la Universidad McGill, ya en ese momento dividen el mundo entre grupos próximos y grupos más distantes y, posiblemente, están cuando menos empezando a ser capaces de ver el mundo desde el punto de vista de aquellos seres que perciben como cercanos a ellos mismos.¹⁸ Pero a partir de esta otra fase ligeramente posterior, empiezan ya a comprender que la otra persona es un mundo de experiencia separado y que su propio comportamiento tiene consecuencias de cara a lo que sucede en ese mundo. Esa toma de conciencia se ve sustancialmente ayudada por las interacciones recíprocas en las que padres y pequeños participan. Antes de eso incluso, llevan ya un tiempo participando juntos en juegos, en intercambios de sonrisas, gestos y sonidos, y están acostumbrados a ver que la otra cara reacciona a lo que hacen. Pero ahora el mun-

do del juego adopta una complejidad mayor y deviene en un vehículo para el desarrollo adicional tanto de la empatía como de la reciprocidad.

Los importantes trabajos del psicólogo Donald Winnicott sobre el juego no son psicología experimental en el sentido más tradicional del término: Winnicott era psicoanalista y además pediatra. No obstante, era una persona de una asombrosa perspicacia y muy dilatada experiencia, y su comprensión empática del mundo de los niños pequeños no tenía parangón, por lo que no es necesario aceptar los postulados de ninguna teoría psicoanalítica en particular, o en general, para emplear sus contribuciones en relación con la bibliografía especializada en el terreno experimental. Winnicott, al igual que los experimentalistas, se centró en el sentido creciente que los niños van adquiriendo de la realidad plena de los otros y en la evolución de su capacidad para la preocupación genuina por esos otros. Él vinculó perspicazmente todo esto con un análisis del juego.

El juego, para Winnicott, es, en su sentido más general, una actividad imaginativa en la que el participante ocupa un «espacio potencial», un terreno de irrealidad poblado de historias en las que se representan posibilidades hipotéticas. En ese terreno, los niños ejercen un mayor grado de control que en el mundo de la realidad, ya que son ellos quienes escriben el guión. Tampoco las repercusiones de lo que ocurre en ese ámbito son las graves consecuencias que la realidad ofrece, como la soledad, el hambre o la agresividad destructiva. Por esas dos razones, el juego ofrece una vía placentera de explorar el mundo de las posibilidades humanas. En la práctica, Winnicott extiende a la actividad lúdica en general lo que Aristóteles decía de la tragedia: concretamente, que a través de ella nos enfrentamos, aunque de un modo agradable y personalmente no doloroso, «a cosas que podrían ocurrir» en la vida humana, con lo que aprendemos más sobre la naturaleza general de esta. Winnicott destacó que parte importante de lo que se aprende son las reacciones de otras personas: el juego implica de manera fundamental un juego de roles y supone, por consiguiente, un desarrollo de la empatía.

Una forma temprana de juego que tiene una importancia posterior crucial es aquella que implica la existencia de un «objeto transicional», concepto que es una de las aportaciones más famosas e influyentes de Winnicott. Los niños de muy corta edad sólo pueden ser confortados por una persona real que los sostiene en brazos. Pero cuando son un poquito más mayores ya aprenden a confortarse por su cuenta seleccionando un animal de peluche o una mantita y dotando a ese objeto de unas mágicas

propiedades transmisoras de seguridad. (Winnicott creía que el dibujante de *Peanuts*, Charles Schultz, se había inspirado en sus propios trabajos para obtener la idea de la manta de seguridad de su personaje Linus; fue verdad o no, lo cierto es que se trataba de la misma idea.) Aferrándose a ese objeto, los niños pequeños adquieren la capacidad de confortarse a sí mismos y, por lo tanto, se van desenganchando paulatinamente de la necesidad de ver a otras personas como instrumentos y siervos suyos. También aprenden a experimentar con emociones ligadas a los sentimientos de pérdida y recuperación, por ejemplo, cuando tiran al suelo el objeto que tanto quieren y lo encuentran inmediatamente después entre risas de alegría. A medida que madura la capacidad para la empatía, los niños pequeños se inventan relatos e historias que tienen al animal de peluche como protagonista e imaginan también sentimientos para ese animal como respuesta a diversas situaciones; a veces, por ejemplo, el miedo o el enfado inventados del animal de peluche se convierten en un vehículo para que el niño o la niña explore su propio miedo o su propio enfado. Los niños pequeños siguen controlando los objetos transicionales hasta cierto punto, pero su inversión sentimental en ese pedazo de realidad externa entraña una rendición: «Una de las características presentes desde el principio es una cierta derogación de la omnipotencia».¹⁹

Poco a poco, el mundo del juego se va haciendo más rico y vigorizante, lo que hace posible que el niño, según la sencilla pero resonante expresión de Winnicott, «juegue solo en presencia de su madre», habite en un mundo en el que otros puedan seguir su camino por separado sin que exista necesidad alguna de subordinarlos constantemente a los propios proyectos ansiosos del pequeño.

Pero el juego no es siempre solitario. De igual modo que ayuda a enriquecer el mundo de la soledad, a construir recursos internos, la actividad lúdica también enriquece el mundo interpersonal cuando padres e hijos, o los niños entre sí, representan toda una variedad de roles y posibilidades, aprenden cosas los unos de los otros y, en el proceso, aprenden también nuevas posibilidades adicionales.

El fin principal de Winnicott es sugerir que todas las relaciones humanas involucran las características de ese juego temprano: la capacidad de estar solos en presencia del otro (sin exigirle constantemente una atención esclava); la confianza en el otro y la disposición a relajar la exigencia de un control total en presencia del otro; la capacidad de responder con una reacción apropiada a los impulsos o las pistas sutiles del otro; la habilidad

para imaginar lo que el otro pretende y siente. En realidad, en el análisis publicado póstumamente con el título *Sostén e interpretación* (*Holding and Interpretation*), sugería que todo amor es una forma de «interjuego sutil», que su paciente, un joven bloqueado, estaba experimentando por vez primera en la relación analítica. El amor significa muchas cosas, «pero tiene que incluir esta experiencia del interjuego sutil, y podríamos decir que en esta situación usted está experimentando el amor y está amando al mismo tiempo».

El «interjuego sutil» está estrechamente ligado a la disposición a renunciar a la omnipotencia. El paciente de Winnicott, con quien él, como analista, mantiene un diálogo en ese libro y a quien él llama «B», fue criado por una madre ansiosa que creía que su marido exigía de ella que fuera una progenitora perfecta. (Winnicott aprovechaba para señalarle que eso significaba que ella no quería en realidad a su marido: lo veía más bien como una exigente figura de autoridad, para quien ningún ser humano real era suficientemente bueno.) La tensión de esa exigencia fantaseada la llevó a exigir perfección a su hijo, lo que significaba, a su vez, que ella no estaba dispuesta a aceptar ninguno de los signos que hacían de él un bebé real, es decir, el llanto, el enfado, el hambre, etcétera. Tampoco se veía capaz de jugar con él, porque su relajación y su confianza estaban obnubiladas por su ansiedad y su deseo de control. No era de extrañar, pues, que su hijo se hubiera convertido en alguien incapaz de todo ejercicio lúdico o espontáneo; no sabía interactuar bien con personas individuales y toda su conducta daba muestras de inflexibilidad e impersonalidad.²⁰

B representa un caso extremo, un fracaso del desarrollo evolutivo de la personalidad que se produce con relativamente escasa frecuencia, ya que la mayoría de los padres y madres disfrutan participando de la realidad de sus hijos. Winnicott quiso subrayar ese carácter excepcional, en parte, para tranquilizar a los padres reales dejándoles claro que la perfección no es necesaria y que la vida humana implica inherentemente ansiedades y dificultades: «la dificultad inherente al contacto humano con la realidad externa», según la describió él. El deseo de control y la indisposición a confiar son endémicas en un mundo que contiene sorpresas de muy variada índole y en el que el descubrimiento individual de nuestra propia debilidad y, en último término, de nuestra mortalidad va confiriendo, a medida que avanza la vida, un nuevo significado a la sensación de ausencia de control. Por ese motivo, el desarrollo del ser humano es un proceso continuo y necesita en todas sus fases de los recursos del juego y

la imaginación para fortalecer la confianza, la reciprocidad y el respeto por el mundo separado de los otros.

¿Cómo juegan las personas en periodos posteriores de la vida? Según el propio Winnicott le comentaba a B, el amor es una respuesta a esa pregunta. La mayoría de las relaciones humanas satisfactorias, tanto familiares como de amistad o eróticas, contienen ese elemento de «interjuego sutil». Pero estas relaciones son también fuentes de tensión y, por lo tanto, resulta valioso —según argumentaba Winnicott— disponer de un «espacio potencial» en el que puedan probarse roles y opciones sin el estrés de la vida real: me refiero al mundo de las artes y la cultura. Y es que «la tarea de la aceptación de la realidad nunca llega a completarse [y] ningún ser humano está libre de la tensión de relacionar la realidad interior con la exterior; [...] lo que alivia esa tensión es un área intermedia de experiencia que no se cuestiona. [...] Esa área intermedia, rica en disfrute, forma un continuo directo con el área de juegos del niño pequeño que “se pierde” en su propia actividad lúdica».²¹ De hecho, si planteamos la pregunta «¿quiénes somos?, ¿dónde vivimos?», la respuesta será que pasamos buena parte de nuestras vidas en un «espacio potencial» de posibilidades imaginativas. Este «espacio potencial» no es experiencia interior privada ni realidad externa pura: se trata más bien de un intermedio entre ambas, «un producto de las *experiencias de la persona individual* (bebé, niño, adolescente, adulto) en el ambiente resultante».²² Winnicott subrayaba así la continuidad entre las experiencias lúdicas infantiles y la participación adulta en la cultura:

Repararán ustedes en que me estoy fijando en el sumamente sofisticado disfrute adulto de la vida o de la belleza o de la invención humana abstracta, y, a la vez, en el gesto creativo de un bebé que extiende la mano hacia la boca de la madre y le toca los dientes, y, al mismo tiempo, la mira a los ojos y la ve de manera creativa. Para mí, jugar conduce de modo natural a la experiencia cultural y, en el fondo, forma los cimientos mismos de esta.²³

En la vida adulta, pues, la experiencia de la confianza, la reciprocidad y la creatividad de ese niño pequeño encuentra una amplia gama de salidas, tanto en la cultura como en las artes, que profundizan y reeditan (re-novada) la experiencia de trascender el narcisismo.

Empecé mi argumento diciendo que el amor y un tipo determinado de juego que expresa (y ahonda en) ese amor son necesarios para que un

nino salga del punto muerto creado por el narcisismo y por el miedo al interés genuino por otro ser separado de él. Preocuparse o interesarse por otro ya es en sí un logro. A medida que avanza la vida, sin embargo, ese logro difícilmente puede mantenerse estable por sí solo, ya que la conciencia de nuestra debilidad y de nuestra mortalidad propicia un recrudecimiento del narcisismo. El narcisismo no se detiene y, por lo tanto, los recursos que nos permiten vencerlo tampoco deben detenerse: deben continuar como formas de amor, reciprocidad y juego cada vez más sofisticadas que se manifiesten, hasta cierto punto, en las relaciones personales, pero que también estén presentes en gran parte en el «espacio potencial» de la cultura y las artes. Todo respeto que no esté imbuido del espíritu del juego y la admiración está casi irremediablemente abocado a la inestabilidad. Para tener una mejor y más detallada comprensión de esto que acabo de afirmar, pasemos a analizar ahora una de las grandes expresiones del «mal radical» en las culturas políticas: el asco y la estigmatización de grupos enteros de personas.

VI. EL ASCO Y LA SEGMENTACIÓN PROYECTIVOS:

GORA Y EL ESCLAVO FUGITIVO

Las personas forman jerarquías. Para Kant, el «mal radical» concernía fundamentalmente al ordenamiento competitivo por niveles de categoría o rango y al obstáculo que esta competencia por estar por encima del otro supone para el reconocimiento de la igualdad de dignidad humana de todas las personas. La tendencia a formar jerarquías es claramente uno de los componentes de nuestra herencia evolutiva, pero el narcisismo, el anhelo de omnipotencia y la «antroponegación» hacen que la jerarquía adopte una forma muy particular que amenaza la vida de cualquier sociedad moderadamente justa.

Uno de los mecanismos clave de la subordinación es el asco: las personas que detentan el poder imputan a otros grupos de personas propiedades animales que inspiran normalmente repugnancia (viscosidad, pegajosidad, mal olor, relación con la descomposición o con los fluidos corporales y los excrementos) y usan luego esa presunta asquerosidad como razón para negar el contacto con tales colectivos, entre los que históricamente han sido encuadrados los afroamericanos, las mujeres, las castas inferiores, los judíos o los hombres homosexuales, entre otros.

Toda sociedad justa debe detectar y combatir ese síndrome. El «asco proyectivo» crece a partir de los mismos desasosiegos que inspiran el narcisismo infantil. Como este (y tratándose de una parte más de este), sólo puede superarse con el espíritu del amor.

Cuando los niños alcanzan los 2 o 3 años de edad, han adquirido ya en su mayoría la capacidad de amar y confiar en un número reducido de individuos. Aun así, las ansiedades asociadas con la vulnerabilidad física no dejan de ejercer su influencia a lo largo de toda la vida. Esas ansiedades cristalizan a partir de ese momento en una emoción recién desarrollada para entonces: la del asco. El asco, como bien han puesto de relieve un amplio conjunto de investigaciones experimentales, es, al menos en primera instancia, una respuesta negativa ante sustancias con marcadas características corporales biológicas: glutinosidad, mal olor, pegajosidad, viscosidad, descomposición. Incluso en los casos simples, en los que los objetos de esa repugnancia realmente exhiben las propiedades que se les imputan, el asco no es un mero desagrado sensorial, pues está muy influido por la concepción que la persona tiene del objeto en cuestión. Así, el mismo olor suscita reacciones de asco diferentes en función de si a la persona se le dice que es de heces o que es de queso.²⁴ La idea misma de las heces es evidentemente uno de los elementos que hace que ese objeto sea repugnante. Se trata de un fenómeno muy frecuente. Tampoco se puede decir que el asco esté directamente relacionado con el miedo al peligro: hay sustancias que no son peligrosas y, aun así, pueden producir un asco insoportable (la inmensa mayoría de las personas se negaría a ingerir hasta la más esterilizada y limpia de las cucarachas).²⁵ Por otra parte, son muchos los objetos extremadamente peligrosos (como, por ejemplo, las setas venenosas) que no dan asco. Así pues, aun cuando el asco evolucionó probablemente como un mecanismo heurístico de advertencia (muy aproximado, pero muy activo y fácilmente disponible) que nos alejaba de sustancias potencialmente peligrosas, su contenido y su función son sutilmente diferentes.

El asco, según se ha concluido en esas investigaciones, está directamente relacionado con la idea de contaminación: pone de manifiesto la angustia que produce la posibilidad de que el yo se contamine al recibir algo que sea envilecedor. «Somos lo que comemos», reza el dicho. Y los «objetos primarios» del asco son todos ellos «recordatorios animales»: nuestras propias excreciones corporales (sudor, orina, heces, semen, moco, sangre), que nos recuerdan lo mucho que compartimos con los ani-

niles no humanos, y los cadáveres, que nos recuerdan nuestra mortalidad y nuestra fragilidad.²⁶ El asco está estrechamente ligado, pues, con esa otra dinámica temprana del narcisismo, la omnipotencia y la antroponegación, porque los aspectos de animalidad que provocan reacciones de repugnancia son aquellos que actúan como recordatorios del desvalimiento, y no cosas como la fuerza y la velocidad, que sugieren potencialidades positivas compartidas también con otros animales.

La repugnancia ante los objetos primarios es ya en sí misma una forma de antroponegación: un rechazo, por así decirlo, del hecho de que seamos animales mortales con cuerpos que emiten olores y sustancias que, en última instancia, se pudren o se descomponen. El asco no es, en sí, tan terriblemente perjudicial como podría parecer y, de hecho, tiene incluso cierto valor positivo porque nos ayuda a eludir peligros auténticos, aun cuando como reacción no sea un correlato perfecto de lo peligroso. Sin embargo, como el asco se presenta relativamente tarde en el proceso de desarrollo del pequeño —no hay muestras evidentes del mismo antes de la llegada del momento en que se le enseña a usar el orinal o el inodoro para hacer sus necesidades—, las sociedades tienen mayores oportunidades de las habituales para moldear su contenido y hacerlo extensivo a otros objetos. Y es que no hay sociedad en la que el asco se circunscriba únicamente a los «objetos primarios».²⁷

Muy poco después de aprender el asco por los objetos primarios, los niños comienzan a segmentar el mundo con arreglo al fenómeno social del «asco proyectivo».²⁸ El proyectivo es el asco que se siente por un grupo de otros seres humanos separados conceptualmente del grupo dominante y clasificados como inferiores por su (presunta) animalidad más acusada. Se atribuye a los miembros de este grupo las propiedades de los objetos primarios de la repugnancia: sucios, grasientos, que huelen mal. Se los asocia con los fluidos sexuales, los excrementos y la descomposición. Son representados con rasgos cuasi animales, como si ocuparan una zona fronteriza entre lo verdaderamente humano (relacionado con aquello que consigue trascender el cuerpo y sus sustancias) y lo que definitivamente no lo es. La posibilidad de señalar a un grupo de personas caracterizándolas como presuntos *yahoos* repulsivos facilita mucho la labor al grupo dominante a la hora de considerarse a sí mismo por encima de lo meramente animal.

El asco proyectivo, pues, es una forma de antroponegación motivada muy probablemente por estas ansiedades más profundas que producen la

mortalidad y el desvalimiento y que son la fuente de la antroponegación en general. Los grupos sobre los que se proyectan las propiedades «asquerosas» no las tienen en realidad, o no más, al menos, que quienes realizan esa proyección. La extendida fantasía de que los afroamericanos olían peor que los blancos o la, más generalizada aún, de que sus cuerpos contaminaban la comida que tocaban, o las fuentes de agua potable, o las piscinas, son simplemente ejemplos de hasta qué punto llega la irracionalidad del asco. Según las conclusiones de Paul Rozin, principal investigador experimental sobre el asco, este se extiende de un objeto a otro a través de procesos absolutamente irracionales, verdaderas formas de «pensamiento mágico».²⁹ Lo que todas estas formas tienen en común es una segmentación deliberada del mundo social combinada con una serie de mentiras sobre el yo. El grupo dominante dice: «Este grupo debe ser mantenido a distancia por su animalidad, pero nosotros, claro está, no tenemos nada en común con ellos». Así era cómo los varones imputaban animalidad a las mujeres por el presunto entusiasmo sexual de estas y su relación directa con el embarazo y el parto, negando implícitamente al mismo tiempo la clara conexión de los propios hombres con esos mismos fenómenos. La sociedad heterosexual representaba a menudo la sexualidad de los hombres homosexuales como algo sucio, vinculado a los excrementos y los gérmenes, «olvidando» al mismo tiempo la extendida presencia de la «sodomía», el sexo anal y el sexo oral, en las vidas sexuales de las parejas de personas de diferente sexo. Encontramos irracionalidades similares en todos los ejemplos de asco proyectivo. El grupo subordinado es objeto de estigmatización en todos ellos con el propósito de satisfacer la necesidad interna del grupo dominante de hallar un sustituto para su propia animalidad.

El asco proyectivo es social: el grupo o los grupos señalados en concreto como vehículos de la animalidad varía de una cultura a otra en función de los hechos históricos y de orden social particulares de cada una de ellas. Pero no parece ser pura y exclusivamente social, pues todas las sociedades conocidas lo evidencian de una u otra forma. La repulsión masculina ante los cuerpos de las mujeres es una especie concreta de asco proyectivo que está excepcionalmente generalizada y demuestra una persistencia tenaz. También las minorías sexuales son objetivo muy habitual de ese asco y no hay mejor modo de marginar a una minoría cualquiera que atribuirle una sexualidad desviada: tanto los judíos como los afroamericanos, por ejemplo, han sido representados en algún momento como

depreciadores hipersexuales, y los procesos de autodefinición nacional implican en no pocos casos la creación de una clase marginada a la que se imputan esas características.³⁰ Pero que el grupo sea el de los judíos en el caso de Alemania o el de los afroamericanos en el de Estados Unidos es un producto de sus historias particulares. Walt Whitman sugirió que la sociedad podría existir sin asco si todos fijáramos una relación más sana con nuestros propios cuerpos y con los de otros individuos. Esa idea, por atractiva que resulte, sigue siendo puramente especulativa, ya que jamás ha existido una sociedad así. El hecho mismo de que todas las sociedades procedan a esas formas tan irracionales de segmentación y estigmatización da a entender muy claramente que el asco proyectivo es más que un simple error: está ligado a esas ansiedades —más profundas— de las que ya hemos hablado. Así, en investigaciones recientes, se ha apuntado la posibilidad de que las personas que experimentan un grado inusualmente elevado de aversión por asco a los objetos primarios tengan más probabilidades que otras de proceder a la estigmatización de otros individuos mediante el asco proyectivo, lo que nos sugiere que ni siquiera el asco por los objetos primarios es inofensivo.³¹

El asco proyectivo da origen a un mundo radicalmente segmentado: el mundo del yo y de las personas parecidas a ese yo, que son todas aprendices de ángeles (tal y como Conejo, el personaje de Updike, se imaginaba a sí mismo),³² sin malos olores, sin fluidos sucios, puede que inmortales incluso; y el mundo de los animales que se hacen pasar por casi humanos, pero cuyo (fantaseado) mal olor, su suciedad y su vinculación con las tan aborrecidas sustancias corporales de las que hemos hablado delatan su naturaleza animal. La fábula de los *houghnouns* y los *yahoos* de Swift nos muestra brillantemente la mentira que subyace a esa segmentación: el cuerpo de Gulliver es un cuerpo de *yahoo* y, sin embargo, él aprende a detestar el olor y el contacto físico de los *yahoos*, y los relega a una distante categoría de inferioridad. El asco que siente adquiere una realidad física, del mismo modo que los blancos sureños sentían repulsión física cuando coincidían en alguna cena en el Norte con afroamericanos sentados a su misma mesa.³³ Y, sin embargo, su fuente no es otra que una fantasía cultural irracional.

Este tipo de segmentación se encuentra muy próximo a lo que el psicólogo Robert Jay Lifton llamó «desdoblamiento» en su libro *The Nazi Doctors*. Lifton describió cómo estos médicos, que trabajaban en Auschwitz, podían convivir con el amor y la confianza que sentían en el seno

de sus familias y, al mismo tiempo, practicar experimentos horribles con personas judías. El «desdoblamiento» supone la creación irracional de dos mundos en los que imperan reglas de conducta diferentes, aun cuando la realidad subyacente (la del cuerpo humano en sí) sea la misma; el propio agente se «desdobla» también y opera conforme a un conjunto de reglas en un mundo y conforme a otro en su paralelo. No obstante, Lifton caracterizó el desdoblamiento como una reacción a una situación extrema, como la única alternativa, en esa situación, a un desmoronamiento radical del yo.³⁴ El asco proyectivo, sin embargo, no es una reacción a un estrés inusual o a un control político autoritario; de hecho, nada hay más cotidiano, ni siquiera en las democracias pujantes. El asco proyectivo tampoco opera de un modo tan radical como el desdoblamiento, que crea dos yoes diferenciados que funcionan en dos entornos separados. El asco actúa en el corazón mismo de la vida cotidiana. No necesita más que un ambiente y un yo; el mundo queda segmentado, simplemente, por la creación en el interior de ese mundo diario de una clase marginada de miembros (irrealmente) portadores de una serie de propiedades que el agente teme o detesta de su yo. Es, por lo tanto, más generalizado y cotidiano que el desdoblamiento y, por ello, tenemos más motivos aún para que nos alarme por tratarse de una amenaza, no sólo en una sociedad tomada por el mal, sino en cualquier sociedad, hasta en la más decente.

El asco bloquea la efectividad de la igualdad de respeto político. ¿Cómo podríamos superar su nefasta influencia? Fijémonos en los dos ejemplos con los que comenzaba este capítulo: la novela *Gora* de Tagore y la descripción que hizo Whitman del encuentro con un esclavo fugitivo. Ambos están relacionados con la construcción de una nación; ambos defienden que el asco proyectivo y la escisión social consiguiente deben ser vencidos para conseguir una unidad nacional satisfactoria desde el punto de vista moral.

Gora es un joven corpulento y de tez blanquecina de una familia hindú de casta superior de Bengala. (Su nombre significa «rostro pálido».) Hacia el final de su adolescencia, se convence de que el futuro de la India pasa por el regreso a las prácticas de las castas hindúes, incluida la intocabilidad. Según esas normas, un hindú de casta superior nunca debe comer nada preparado o servido por otro de castas inferiores o por una persona sin casta como, por ejemplo, un cristiano o un musulmán. Las reglas de casta ponen de manifiesto la aversión a la posibilidad de una contaminación física por animalidad. Como se asocia las castas inferiores con ocupa-

ciones como la limpieza de letrinas o el enterramiento de cadáveres, surge y se desarrolla la fantasía de que los miembros de esas castas están contaminados con desechos animales y que transmiten esa contaminación a todo lo que tocan. (Gandhi fue muy explícito al denunciar la falsedad de la presunta inmundicia de las castas inferiores: de hecho, durante la epidemia del cólera, los miembros de esas castas, obligados a defecar en el campo, en lugares apartados de sus moradas habituales, se mantuvieron más limpios y supusieron un menor riesgo de contagio que los de las castas superiores, que hacían sus necesidades en orinales que luego abocaban a las cloacas por las ventanas de sus casas.)

Para Gora, el mundo se divide a partir de entonces en dos grupos: el de las personas con quienes puede compartir comida y bebida y el de los seres inferiores con quienes no. Esa bifurcación pasa a tener precedencia sobre las relaciones humanas normales: así, se niega a aceptar comida de Lachmiya, la criada cristiana que lo amamantó y lo trató con cariño. (Los cristianos solían ser conversos de castas inferiores hindúes, por lo que Lachmiya pasa así a estar doblemente estigmatizada.) A la madre de Gora, una mujer tolerante, le horroriza la nueva conducta de su hijo; intenta que centre su atención en aquellas propiedades que le parecen más relevantes para el trato social con otras personas, pero la fantasía de la contaminación se impone y bloquea el paso a todo lo demás.

El lector de la novela sabe desde el principio que la vida de Gora es absurda y está llena de contradicciones. No sólo está rechazando —como se rechaza en todas las prácticas de la intocabilidad— una parte de la identidad común a todos los seres humanos (las excreciones, la descomposición), sino que también repudia —en un sentido muy directo y particular— su propia identidad particular. Y es que Gora es pálido porque no es hindú, sino irlandés. Su madre lo adoptó cuando, de muy pequeño, se quedó huérfano en tiempos de la Rebelión de los Cipayos. Según esas mismas reglas hindúes que él sigue, no es un hindú y jamás podrá serlo. Su madre trata de que vuelva por el buen camino diciéndole: «Pero ¿es que no sabes que, cuando te tomé en brazos aquella primera vez, dije adiós a las convenciones? Cuando sostienes a un niño pequeño contra tu pecho, sientes la certeza de que, en este mundo, nadie nace con una casta».³⁵ Gora, sin embargo, está convencido no sólo de que su vida necesita de esa jerarquía de las castas, sino también de que la futura India de sus sueños podrá emerger únicamente si se mantienen esas costumbres ancestrales. Se imagina que la misión de su vida es la «realización de la India», y que el

único modo de concebir la estabilidad de esa nueva nación es entendiéndola como un orden jerárquico.³⁶

Aun así, el descubrimiento de su verdadero origen es un golpe desolador para el joven Gora. Y, tras la fuerte crisis personal que padece a raíz de la noticia, emerge un hombre nuevo, que descubre una nueva sensación de libertad. Libre de la opresión que el peso de mantener un millar de convenciones muertas ejercía sobre él, puede pensar de pronto en las situaciones y las necesidades de las personas reales, y puede ver, por vez primera, lo que la jerarquía de las castas representa realmente para el bienestar humano. Su incipiente capacidad de empatía se desata por fin y puede vivir libremente en el espacio potencial del bienestar futuro de los cientos de millones de personas diversas de la India. Regresa a casa y, tras abrazarse a su madre, le dice: «No tienes casta, no haces distinciones y no sientes odio: ¡eres la viva imagen de nuestro bienestar! ¡Tú eres la India!». Y entonces, tras una breve pausa, añade: «¡Madre! [...], ¿puedes llamar a Lachmiya y pedirle que me traiga un vaso de agua?».³⁷

El mundo escindido de Gora se ha vuelto a unir en uno solo gracias a su reconocimiento de la igual valía de todos los indios. Pero ese reconocimiento no fue el producto exclusivo de unas ideas abstractas de respeto: tuvo su origen, básicamente, en el amor y en los juegos de la infancia. Al disponer la trama de tal manera que la revelación clave del protagonista surja del redescubrimiento del amor de niño por su madre, Tagore reforzó la idea de que lo político tiene que inspirarse en las arcaicas fuentes de la confianza y la alegría que impulsan el cariño y el amor de infancia.

También Whitman vivió en un mundo radicalmente segmentado: el de los Estados Unidos de la guerra de Secesión. En reiteradas ocasiones, llamó la atención de sus coetáneos sobre la conexión entre esa escisión y las múltiples vías por las que las personas, a través del asco proyectivo, se segmentan a sí mismas de ciertos aspectos presuntamente más viles de su propia humanidad física proyectándolos hacia otros individuos: afroamericanos, mujeres, homosexuales. Él insistió en su obra en que los estadounidenses sólo podrían trascender las separaciones que enranciaban su vida nacional si forjaban una relación nueva con sus propios cuerpos, viéndolos no como algo repulsivo, sino como algo hermoso. En su viaje hacia esa idea central, afrontó una de las fuentes fundamentales de estigmatización en los Estados (des)Unidos de su tiempo: el cuerpo del hombre negro.

En la breve historia reproducida en el primer epígrafe del presente capítulo, el poeta acoge en su casa a un esclavo huido, lo refugia allí, le da de

comer y le da ropa que vestir, y le cura las heridas, dispuesto en todo momento a luchar contra los captores potenciales de aquel hombre (con el fusil descansando en el rincón); finalmente, lo ayuda a proseguir hacia el norte. El esclavo es al principio un animal: un crujir de ramas. Pero en cuanto lo ve, el poeta lo trata con compasión y respeto, le dispensa atención médica, comida, palabras tranquilizadoras y, por último, un lugar de igualdad en la mesa. La transición a esa plena igualdad de respeto se produce, y esto es un elemento crucial en ese relato, a través del contacto corporal, del afrontamiento de las fuentes mismas del presunto envilecimiento y la supuesta contaminación que tan fuerte presencia mantuvieron a lo largo de la lucha del movimiento moderno de defensa de los derechos civiles y que aún hoy continúan dejando sentir su influencia: el poeta comparte con el fugitivo los mismos aposentos (la habitación del esclavo tiene una puerta que comunica directamente con la de Whitman), el mismo baño, la misma ropa y el contacto íntimo con las magulladuras y las heridas abiertas.

¿Cómo se ha trascendido el asco en ese caso? El poeta afirma con independencia que sólo se supera mediante la intervención de la imaginación: en realidad, a través y dentro de la poesía, por medio de un espíritu poético que dota de vida interior y dignidad a las formas, que «ve la eternidad en los hombres y las mujeres».³⁸

Como la fábula de Tagore, el poema de Whitman aplica lo que predica. Prepara las mentes de sus lectores, humanizando y dignificando el punto de vista del escindido, del despreciado. En su novela, Tagore lleva al lector a habitar los diferentes puntos de vista de sus variados personajes y le muestra, durante el acto mismo de la lectura, el significado de la idea de que la India es toda su gente, sin excepción. De manera similar, Whitman se sitúa en múltiples perspectivas cuando construye un Estados Unidos donde la igualdad reine de verdad entre ciudadanos de diversa índole «sin retrogradarse».³⁹ Poco antes de la parte dedicada al esclavo, Whitman alude de forma empática a la continuidad entre el juego imaginativo de los niños («[u]n niño dijo: “¿Qué es la hierba?”, trayéndomela a puñados») y los intentos del adulto de comprender los misterios de la vida; las respuestas del poeta se refieren a asuntos importantes de la vida, la muerte y la guerra, y, aun así, son lúdicas, infantiles incluso, e inducen una actitud análoga en el lector.⁴⁰

El poeta empieza poniéndose a sí mismo a la altura del pequeño, admitiendo su propio carácter incompleto y su vulnerabilidad cognitiva: «¿Cómo podría contestarle? No sé lo que es más que él». Sus interpreta-

ciones subsiguientes son planteadas como una especie de juego de adivinanzas. En primer lugar, compara la hierba con «la bandera de mi carácter, cortada en el tejido verde de la esperanza». A continuación, piensa que podría ser «el pañuelo del Señor, [...] con el nombre de su dueño en alguna parte en las esquinas, para que podamos verlo y observarlo, y digamos “¿[d]e quién?”». O podría ser ella misma «un niño, la criatura engendrada de la vegetación». O tal vez sea un «jeroglífico uniforme» que signifique igualdad:

[...] Broto lo mismo en las zonas anchas y en las zonas estrechas,
 crezco entre negros como entre blancos,
kanuck [francocanadiense], *tuckahoe* [virginiano de la costa], congresista,
cuff [negro], les doy lo mismo, los recibo lo mismo.

Y ahora me parece la hermosa cabellera no cortada de las tumbas.*

La idea de igualdad conduce, pues, a la idea de una misma vulnerabilidad y mortalidad para todos. El poeta se imagina entonces que la hierba está brotando de los cadáveres de los jóvenes fallecidos en la guerra, o de los «ancianos», o de niños prematuramente muertos, y recuerda con ello al lector que la muerte llega por sorpresa y que ninguno de nosotros es inmune a ella. De ese modo, el juego es también una admisión igualmente lúdica de una vulnerabilidad extrema. Situando esa parte tan cerca del relato del esclavo (al que sigue el relato de la mujer que fantasea en secreto con bañarse con los hombres jóvenes), enlaza la igualdad y la reciprocidad políticas con una renuncia lúdica a la omnipotencia, escenificada por y en la poesía.

Tanto Whitman como Tagore insinuaron lo que Winnicott argumentaría explícitamente más tarde: que la cultivación de la imaginación por medio del juego artístico es necesaria para que las personas adultas mantengan y amplíen su interés por las otras personas que las rodean, y para que venzan la tendencia inherente en todas las sociedades a la estigmatización y el «desdoblamiento».

He respondido al poco preciso análisis kantiano del «mal radical» elaborando un cuadro más detallado de las fuerzas de la personalidad que dificultan el respeto mutuo y la reciprocidad, tanto en la vida personal

* La trad. cast. de estos versos está tomada de Walt Whitman, *Canto de mí mismo*, versión de Mauro Armiño, Madrid, Edaf, 2007, págs. 78-79. (N. del t.)

como en la política. Estas fuerzas son ciertamente «radicales» por cuanto no son la creación de una u otra cultura particular, sino que están enraizadas en la estructura misma del desarrollo personal humano: en nuestro desvalimiento físico y en nuestra sofisticación cognitiva. Hasta el momento, he formulado tres afirmaciones. En primer lugar, he dicho que, en el desarrollo de la primera infancia, el espíritu del amor (que incluye la confianza y el «interjuego sutil») es una clave necesaria para el desarrollo de un interés y un respeto genuinos por los otros, una vía de salida del egoísmo encarcelador de las primeras fases de la vida. En segundo lugar, las dinámicas de la vida humana (en concreto, el desvalimiento, y el miedo y la ira por ese desvalimiento) que hacen necesario el amor en un primer momento no desaparecen con el tiempo ni a medida que crece la persona, sino que persisten y, por lo tanto, el amor continúa siendo una necesidad para la personalidad humana en las interacciones adultas si no queremos que estas caigan de nuevo en el narcisismo. Esto es igual de cierto en la vida política que en las relaciones familiares y de amistad. Y, en tercer lugar, el narcisismo tiene vías por las que asomar la cabeza en el terreno político (por efecto del asco proyectivo) que plantean problemas especiales para una sociedad que aspira a la igualdad de dignidad humana para todas las personas; estos problemas deben abordarse no sólo mediante la aplicación de unas reglas que promuevan esa igualdad de respeto, sino también por medio del juego y de la *simpatía* imaginativa, en un ejercicio que incluya la vulnerabilidad y la disposición a renunciar a la omnipotencia, dos sentimientos posibilitados por ese mismo espíritu «poético». En definitiva, siempre necesitamos el espíritu poético, pero precisamos de él con mayor urgencia si cabe allí donde más inclinados nos mostramos hacia la escisión y la repugnancia.

VII. LA AUTORIDAD Y LA PRESIÓN SOCIAL:

PUNTALES PARA LA MALDAD

Nuestra descripción operativa del «mal radical» no está aún completa. Tenemos que añadir dos tendencias que también parecen estar profundamente arraigadas en la naturaleza humana y que suponen una grave amenaza para la estabilidad de las instituciones democráticas: la tendencia a ceder ante la presión de nuestros iguales, aun a costa de la verdad, y la tendencia a obedecer a la autoridad, aun a costa de nuestro interés moral por

los otros. Esas dos tendencias tienen su origen muy probablemente en nuestra herencia evolutiva: en la vida de los primates, tanto la jerarquía como la solidaridad de grupo son recursos útiles.⁴¹ Y ambos continúan teniendo su utilidad en las sociedades humanas: la obediencia a la autoridad legítima es normalmente buena y, a falta de una experiencia y unos conocimientos personales válidos, la aceptación sumisa de los juicios de nuestros iguales más entendidos es esencial. Ambos fenómenos, sin embargo, suponen un factor de amenaza para la cultura política democrática.

En una serie de experimentos rigurosamente diseñados y llevados a cabo a lo largo de un periodo de tiempo prolongado,⁴² el psicólogo Solomon Asch mostró el elevado grado de deferencia que el participante medio en esas pruebas exhibe ante la presión social.⁴³ Los experimentos en cuestión se realizaron en grupos de personas: una de ellas era el «sujeto» del experimento y las otras (que variaban en número, aunque se descubrió que, para que el efecto se manifestara, era preciso que hubiera al menos tres personas más, y en muchos casos, se superó esa cifra) actuaban en colusión con el propio Asch sin que el sujeto lo supiera. A este se le decía que el experimento era una prueba de percepción. Se le planteaban entonces algunas preguntas sobre capacidad perceptiva a las que tenía que responder: por ejemplo, haciendo corresponder la línea dibujada en una tarjeta con aquella de las tres dibujadas en otra que más se le aproximara en longitud. Lo normal era que el sujeto comenzara dando respuestas correctas. Pero como los participantes falsos daban ya desde el principio reiteradas respuestas incorrectas (aun cuando también intercalaban alguna correcta de vez en cuando para reducir la probabilidad de que el sujeto sospechara lo que estaba pasando en realidad), el sujeto se iba sintiendo cada vez más incómodo y, al cabo de un rato, solía reaccionar a la presión social cediendo y secundando a la mayoría. En circunstancias regulares un sujeto erraría en menos de un 1 % de las veces. Pero, en presencia de esa presión social tendenciosa, los sujetos cedieron en alrededor de un 36,8 % de las ocasiones. (Hubo aproximadamente una cuarta parte de los sujetos que se mantuvieron completamente independientes a lo largo de todas las pruebas y nunca estuvieron en concordancia con la mayoría. Otros coincidieron con esta casi todo el tiempo. Muchos cedieron sólo después de repetidas exposiciones a la presión del grupo.) Es importante dejar constancia de que el porcentaje de «capitulaciones» no fue en realidad muy alto, pero sí que superó, en cualquier caso, lo deseable en una situación en la que la verdad es obvia. (Lo digo porque muchas veces

resume el trabajo de Asch sentenciando erróneamente que la mayoría de las personas cedemos sistemáticamente a la presión social del grupo.)

Asch se interesó por las razones por las que las personas participantes en sus experimentos cedían ante la presión del grupo y les preguntó al respecto. Algunas dijeron haber llegado muy pronto a la conclusión de que se estaban equivocando y que los demás tenían razón. Otras cedieron, según su propio testimonio, para no «estropear los resultados». Muchas sospecharon que los otros miembros del grupo con los que compartían experimento estaban siendo víctimas de una ilusión óptica, pero optaron igualmente por secundar a la mayoría. «Más preocupantes fueron las reacciones de ciertos sujetos que interpretaron que su diferencia respecto al parecer de la mayoría era un indicador de algún tipo de deficiencia general en sí mismos, algo que debían ocultar a toda costa. Partiendo de esa premisa, se esforzaron desesperadamente por fundirse con la mayoría, sin reparar en las consecuencias de más largo alcance para sí mismos.»⁴⁴ Por su parte, los sujetos que no cedieron mostraron tener una gran «capacidad para recuperarse de la duda y reestablecer su propio equilibrio». Otros discrepantes pensaron que la mayoría tal vez tuviera razón, pero siguieron considerando que su obligación era «contar las cosas tal como las veían».

Asch introducía a veces un compañero del sujeto, otro participante falso que tenía instrucciones de dar siempre la respuesta verdadera. El efecto de ese solo individuo diciendo la verdad era extraordinario: «La presencia de un compañero que apoyaba el criterio del sujeto despojaba a la mayoría de gran parte de su poder». Los sujetos respondían incorrectamente entonces en sólo una cuarta parte de las veces que lo hacían cuando ese compañero no estaba presente. Ni siquiera las personas más débiles se rendían tan fácilmente a la presión del resto del grupo. Otras variantes del experimento permitieron deducir que no era tanto la veracidad de las respuestas del compañero lo que liberaba a los sujetos como el acto mismo de su disconformidad: cuando ese presunto socio daba respuestas más erróneas aún que las de la mayoría, «se producía una extraordinaria liberación del criterio de los sujetos y sus contestaciones equivocadas se reducían a sólo un 9 % del total», y estos errores eran todos moderados, además. Por otra parte, los efectos de ese compañero discrepante duraban incluso después de que dejara de estar presente entre los participantes.

Estos experimentos tienen un gran interés para nosotros. Aunque el efecto de la presión social aparece independiente de las dinámicas

del narcisismo y el asco proyectivo, podemos predecir interacciones funestas entre el primero y las segundas si, influidas por la presión grupal, las personas coinciden en efectuar valoraciones erróneas sobre las propiedades físicas de los judíos, los gais o los afroamericanos. La presión del grupo es peligrosa en todas las circunstancias, pues dificulta que los individuos digan la verdad. Es más perniciosa aún cuando influye en situaciones que ya están caracterizadas de por sí por la estigmatización y la jerarquización.

Los resultados de Asch no justifican una conclusión sumamente pesimista, porque la magnitud del efecto que observó era limitada. Aun así, se trata de un efecto suficientemente grande como para que resulte preocupante. De particular interés es ese impacto de un solo discrepante en el comportamiento de otros individuos. Como bien concluyó el propio Asch, eso demuestra que toda sociedad decente tiene poderosas razones para nutrir y recompensar la discrepancia y el pensamiento crítico, tanto por la importancia intrínseca de ambas actitudes como por sus efectos sobre otras.

Más preocupación aún deberían causarnos los famosos estudios sobre la obediencia a la autoridad realizados por Stanley Milgram en la Universidad de Yale.⁴⁵ Los participantes en dichos experimentos eran informados previamente por Milgram de que iban a intervenir en un estudio sobre la memoria y el aprendizaje. No eran estudiantes: en un principio, fueron reclutados entre los habitantes de New Haven (localidad en la que se ubica la universidad) por medio de un anuncio en un periódico local. Milgram buscó y seleccionó a personas de una amplia diversidad de edades y orígenes socioeconómicos. Ofrecía a los «sujetos» de su experimento una paga por su participación (de cuatro dólares por hora, lo que no estaba nada mal para aquellos años de la década de 1960) y dinero para el transporte. El número de voluntarios que respondió inicialmente al anuncio no fue suficiente, por lo que el director del experimento solicitó también la participación de sujetos cursando invitaciones directas por correo, a partir de un muestreo de nombres realizado sobre la guía telefónica de New Haven; con esa táctica obtuvo un porcentaje de respuestas afirmativas del 12 %. (Conviene recordar que las personas suelen presentarse voluntariamente en respuesta a una oferta de ese tipo cuando el dinero marca una diferencia para ellas y les resulta más significativo que el tiempo que pierden realizando esa actividad. Este factor tal vez fuera subestimado a la hora de analizar por qué los participantes obedecieron al científico que los convocó: con toda seguridad, querían seguir en el estudio para

continuar cobrando de él. La existencia de esa paga construyó también una especie de jerarquía de clase entre los científicos de Yale y los sujetos, pues reforzó la conciencia entre estos últimos del prestigio y la autoridad (del científico.) El estudio se llevó a cabo en un laboratorio muy «elegante» situado en la propia Universidad de Yale, algo que Milgram consideró significativo de cara a crear una sensación de prestigio y legitimidad.⁴⁶

Cuando los sujetos llegaban, eran distribuidos por parejas. A uno de los miembros de cada par se le asignaba el papel de «maestro»; al otro (que, en realidad, era un actor/actriz que trabajaba para el experimentador) se le asignaba el de «aprendiz». A ambos se les decía que el estudio se centraría en los efectos del castigo en el aprendizaje. El aprendiz era conducido a una sala: «Allí se le sentaba en una silla, con los brazos sujetos con correas para impedir un excesivo movimiento y con un electrodo adherido a su muñeca. Se le decía que tenía que aprenderse una lista de parejas de palabras; a cada error que cometiera, recibiría descargas eléctricas que aumentarían en intensidad con cada nueva equivocación».⁴⁷ El maestro era testigo de todas esas explicaciones y luego se le conducía a la sala principal del experimento: «Allí se le sentaba ante un impresionante generador de descargas. Su elemento principal era una línea horizontal de treinta interruptores, con tensiones ordenadas de menor a mayor desde los 15 hasta los 450 voltios, en incrementos de 15 voltios. Había también indicaciones escritas, ordenadas desde “DESCARGA LIGERA” hasta “PELIGRO: DESCARGA FUERTE”». Al maestro se le ordenaba entonces que sometiera al aprendiz a una prueba de aprendizaje. Cuando el aprendiz daba la respuesta correcta, el maestro pasaba a la pregunta siguiente; cuando cometía un error, tenía que administrarle una descarga eléctrica, empezando desde el nivel más bajo, pero aumentando la tensión con cada nuevo error cometido. El aprendiz no recibía ninguna descarga real, pero simulaba sentir una molestia creciente y, finalmente, dolor. «A 75 voltios de tensión, el “aprendiz” lanza un gruñido. [...] A 285 voltios, su reacción sólo puede describirse como un grito de angustia.»⁴⁸ Si el maestro se mostraba reacio a proseguir, el experimentador aplicaba una secuencia de «exhortaciones» progresivamente ascendentes para que continuase:

Exhortación 1: «Por favor, continúe» (o «Siga, por favor»).

Exhortación 2: «El experimento requiere que usted continúe».

Exhortación 3: «Es absolutamente imprescindible que usted continúe».

Exhortación 4: «No tiene usted elección, debe continuar».⁴⁹

Si el sujeto preguntaba si el aprendiz corría riesgo de padecer secuelas permanentes, el experimentador le decía: «Aunque las descargas pueden resultar dolorosas, no dejan daños permanentes en los tejidos, así que siga, por favor». En la versión básica del experimento, en la que el sujeto y el aprendiz podían verse mutuamente a través de un panel de «cristal plateado», pero sin tocarse, algo más del 60 % de los sujetos continuaron hasta alcanzar el máximo nivel de voltaje. Si ambos estaban en la misma sala, ese porcentaje se reducía hasta el 40 %. Cuando se exigía al sujeto que tocara al aprendiz para obligarlo a que mantuviera la mano sobre la placa de descargas, ese índice disminuía aún más, hasta el 30 %. No obstante, los sujetos experimentaban niveles diversos de estrés. Algunos intentaban ayudar a la víctima indicándole la respuesta correcta con un movimiento de los labios. En un conjunto diferente de estudios, Milgram descubrió que las predicciones de las personas en torno a lo que el experimento mostraría finalmente estaban muy apartadas de la realidad: la mayoría predecían que los sujetos no seguirían las exhortaciones del experimentador hasta el final, cuando luego no era así. Esa diferencia entre las predicciones y la realidad persistió a lo largo de los años, incluso después de que los experimentos en cuestión adquirieran una fama creciente.

Milgram fue siempre rotundo al explicar lo que él creía que sus experimentos habían demostrado: concretamente, que «unas personas normales y corrientes, dedicándose simplemente a hacer su trabajo, y sin albergar hostilidad particular alguna, pueden convertirse en agentes de un proceso destructivo terrible».⁵⁰ Él comparó sus hallazgos con el estudio que hiciera Hannah Arendt sobre Eichmann, y coincidió con ella en opinar que el mal no es privativo de ningún «sector sádico marginal», sino que puede anidar en personas normales bajo circunstancias en las que estas ceden toda responsabilidad personal y secundan acríticamente las directivas de otras personas o instancias. Ese es un estado de la personalidad que él denominó «estado agéntico», un término algo confuso porque lo que él quería decir es que, en ese estado, las personas renuncian a su agencia personal y se convierten en simples vehículos de los planes de otros, a menudo, porque se dejan absorber por las nimiedades técnicas del día a día en vez de asumir responsabilidades por el curso más general de los acontecimientos. Milgram admitió que las tendencias que observó tenían cierto valor, no sólo en la prehistoria evolutiva, sino también en la sociedad contemporánea.⁵¹ Le preocupaba hasta qué punto estos problemas amenazan el funcionamiento de una sociedad justa y su conclusión al res-

pecto era pesimista, si bien también recalca que las situaciones cara a cara, en las que la individualidad se acentúa por ambas partes, mitigan las malas conductas.

Uno de los motivos por los que las conclusiones de Milgram eran tan pesimistas es que él se limitó a asumir que las «condiciones de fondo» para la obediencia son similares en todos los sujetos. No se dedicó a estudiar la crianza ni el carácter de los participantes individuales y, por ello, no pudo correlacionar la disconformidad (o siquiera el estrés o la tensión) con ningún factor antecedente o de fondo. Además, parecía pensar que esas diferencias no importan. Aunque nunca estudió las familias ni el desarrollo infantil de los participantes en sus experimentos, sí explicó a sus lectores que todos sus sujetos se habían criado en el seno de estructuras familiares jerárquicas y que ninguna familia puede enseñar valores morales sin enseñar, al mismo tiempo, obediencia a la autoridad. Los niños jamás pueden separar los unos de la otra, sostenía él, y la exigencia de obediencia es «el único elemento coherente entre toda una diversidad de órdenes específicas». ⁵² También en la escuela se funden la sustancia moral y la obediencia a la autoridad, algo que él sostenía igualmente sin haber estudiado diferentes tipos de escuelas. En definitiva, según su argumento, «una persona joven pasa los primeros veinte años de su vida funcionando como un elemento subordinado en un sistema de autoridad». ⁵³ Estas afirmaciones generalizadoras ignoraban por completo las amplias diferencias existentes entre estilos familiares y educativos, diferencias que han sido profusamente estudiadas, como mínimo, desde la publicación de *La personalidad autoritaria*, libro en el que Theodor Adorno atribuía buena parte de la obediente conducta de los alemanes al estilo concreto de crianza familiar común en los hogares de la Alemania de entonces. ⁵⁴ Por supuesto, las escuelas varían tanto como las familias si no más. Sin conocer hasta qué punto la propensión a la disconformidad estaba ligada a experiencias previas varias, no tenemos modo alguno de saber si las tendencias desveladas por Milgram perduran aun después de socializar a las personas en el pensamiento y la discrepancia críticos. Desde luego, los estudios de Asch dan a entender que la simple presencia del desacuerdo ejerce una poderosa influencia sobre el comportamiento.

Con el paso de los años, esos experimentos se fueron repitiendo en muchos lugares diferentes y los resultados básicos se vieron confirmados, junto con algunos descubrimientos adicionales. Muchos estudios tomaron en consideración la cuestión del género y su conclusión final fue que

el género no es un factor significativo a la hora de predecir el grado de obediencia de un «sujeto». Otros estudios demostraron que la obediencia era una respuesta tanto al concepto general de la autoridad legítima como a la idea concreta de la superioridad de conocimientos de los expertos científicos. (Este último hallazgo limita la posibilidad de generalizar los resultados y las conclusiones de Milgram a la vida social en general.) Si tenemos en cuenta 1) que los sujetos participantes fueron seleccionados como voluntarios (una categoría en la que bien podrían haber influido tanto su necesidad económica como su bajo nivel de ingresos), y transportados a un «elegante» laboratorio de Yale, 2) que se les puso al mando de una serie de botones con cifras de voltaje que tal vez no entendieran del todo, y 3) que quien les convenció y les dio toda clase de garantías respecto a lo que estaban haciendo era un señor científico de bata blanca, ese factor (el de la deferencia al prestigio del conocimiento científico o académico) parece adquirir una gran preponderancia. Y, en tercer lugar, aunque Milgram dijo haber detectado una gran diferencia entre la obediencia esperada y la observada, otros estudios posteriores han percibido una brecha mucho menor entre esas dos magnitudes.⁵⁵

Los estudios de Milgram son importantes y podemos aprender mucho de ellos. La jerarquía y las tendencias a la obediencia son ciertamente una parte muy arraigada de nuestra herencia humana, radicada sin duda en la prehistoria evolutiva; estas inclinaciones pueden operar conjuntamente con las otras propensiones psicológicas que ya hemos estudiado. El historiador Christopher Browning, en un estudio sobre un batallón policial que asesinó a un gran número de judíos durante el Tercer Reich, empleó eficazmente los resultados de Milgram y Asch para explicar la conformidad de esos jóvenes, y, de hecho, mostró que quienes no fueron capaces de disparar contra víctimas judías dijeron no haber podido hacerlo porque sentían vergüenza.⁵⁶ Hay organizaciones militares de toda clase que saben muy bien cómo usar tanto la obediencia como la presión de grupo para crear solidaridad y una sensación de vergüenza ante cualquier conducta que se aparte de la norma, sensación que, a menudo, anula la moralidad personal. Están obligadas a ello si quieren funcionar como tales organizaciones, pero esa inculcación contiene una serie de peligros inherentes.

No obstante, nada en los trabajos de Milgram indica que una sólida formación en pensamiento independiente, responsabilidad personal y diálogo crítico no pueda controlar e incluso vencer esas tendencias. Pese a sus sombrías predicciones en el sentido de que cualquiera de las nacio-

nes del mundo podría llenar docenas de campos de exterminio como los de los nazis, lo cierto es que no todas las naciones han llegado a hacer algo así. Y ninguna lo ha hecho cuando imperaban en ella unas sólidas condiciones de libertad democrática. Una buena y vital cultura crítica vale mucho en esos casos.⁵⁷ Los trabajos de Asch muestran, de hecho, que en una cultura en la que se valora la discrepancia las personas están más dispuestas a hacer frente a la «manada». La investigación de Milgram no nos dice nada sobre si los diferentes estilos de crianza o de educación podrían influir en la cultura política, pero la de Asch sí nos proporciona buenas razones para prever que las escuelas que enseñen la discrepancia razonada y el pensamiento crítico crearán baluartes de defensa frente a potenciales actos terribles. E incluso Milgram nos dio en los resultados de sus experimentos pistas de cómo podrían mitigarse los efectos peligrosos de la obediencia: concretamente, a través de la proximidad, es decir, dejando que las personas se vean unas a otras como seres individuales.⁵⁸ Los trabajos de Batson, por su parte, sugieren que esta es una tendencia que puede desarrollarse escuchando relatos de situaciones individuales difíciles. Otros estudios han confirmado también que las personas se comportan peor si aquellos sobre quienes tienen poder les son presentados como unidades deshumanizadas no individuales (designándolas con un número, por ejemplo, en vez de con un nombre), y muestran mejores conductas cuando se las anima a ver al otro como un individuo con un nombre y una historia de vida concreta. Las personas también se portan peor cuando pueden eludir el escrutinio y la rendición de cuentas personal, y mejor cuando se fomenta que se sientan personalmente responsables y que sean vistas como individuos diferenciados, en vez de como parte indisoluble de una masa sin rostro.⁵⁹

Además de potenciar unas tendencias continuadas a la independencia y al pensamiento crítico por medio de la educación y de la cultura pública, nuestras sociedades pueden estructurar muchas situaciones de tal modo que se maximice en ellas la responsabilidad personal y la percepción de los otros como seres plenamente humanos e individuales. La integración de niños con discapacidades diversas en las aulas de las escuelas públicas, como individuos con sus propios nombres, gustos e historias particulares, y no como «idiotas mongoloides» ni como «lisiados», es solamente un ejemplo de la clase de revolución social que puede llevarse a cabo en gran parte mediante el diseño situacional y que puede ser respaldada acto seguido por el uso de las artes narrativas.

Las tendencias descubiertas por Asch y Milgram son facetas del «mal radical», restricciones a la conducta humana que, sin duda, se desarrollaron porque tuvieron cierta utilidad evolutiva en su momento y que continúan teniendo cierta utilidad en determinadas situaciones, pero que también implican grandes riesgos y peligros. Interactúan de múltiples formas con lo que ya hemos identificado como la «narrativa» central del «mal radical»: el esfuerzo de afrontar el desvalimiento y la finitud. (Por ejemplo, el establecimiento de vínculos en el grupo de iguales reduce la vergüenza que se siente por ese desvalimiento, como también la reduce la sumisión de la voluntad ante una autoridad presuntamente omnipotente, a través de la cual una persona puede pretender recuperar la omnipotencia perdida.) Estas tendencias son sólo tendencias, por muy hondamente arraigadas que estén. Por lo tanto, pueden modificarse mediante la crianza y la educación, y también pueden ser moldeadas mediante las situaciones que se viven en nuestros entornos sociales. Las naciones pueden promover culturas de la disconformidad, por ejemplo, fomentar la responsabilidad personal y desalentar el anonimato burocrático. Pero, quizá, lo más importante es que pueden construir asimismo culturas de empatía y fomentar así la capacidad de ver el mundo a través de los ojos de otros y de reconocer la individualidad de esos otros.

TÉRCERA PARTE

EMOCIONES PÚBLICAS



INTRODUCCIÓN A LA TERCERA PARTE

Ya es hora de que apliquemos este análisis al contexto de las sociedades reales, imperfectas, pero que aspiran a la justicia y a la maximización de las capacidades humanas. Puede que llegados a este punto algunos esperen una teoría filosófica general sobre la construcción de las emociones políticas. El análisis precedente, sin embargo, nos ha dado motivos para suponer que ninguna teoría de carácter muy general resultará útil, más allá de las teorías de la personalidad y de las normas políticas generales que hemos presentado anteriormente. Esto es así por dos razones. En primer lugar, lo que hemos pretendido desde el principio es aplicar un enfoque experimental a los problemas sociales, siguiendo el espíritu de Mill y Tagore, con mucho espacio para la improvisación, la independencia crítica y la individualidad extravagante. Toda concepción muy general de cómo debe proceder un gobierno en este terreno corre el riesgo de cerrar la puerta al espíritu de la experimentación y el juego. Comte y Rousseau fueron capaces de ofrecer una teoría general así, pero por eso mismo la suya era una teoría equivocada.

En segundo lugar, ya hemos expuesto algunos motivos para pensar que toda buena propuesta para la cultivación de las emociones públicas debe ser no sólo experimental, sino también sumamente contextual. Cherubino representa una especie de norma o universal humano que también podría llevarse a la realidad en la India, pero Tagore hizo muy bien al referirse a los *baul* de Bengala, en vez de a un personaje de Mozart. Lo que mueve a las personas está en función de la conciencia que ya tienen de la historia, las tradiciones y los problemas actuales de su nación, y todo líder o dirigente que intente generar un apoyo emocional a proyectos valiosos debe conectar con las personas tal como son, con sus afectos y sus preocupaciones particulares, moldeadas por un contexto histórico y social determinado, aun cuando de lo que se trate, en último término, sea de conducir las hacia un espacio totalmente nuevo. Por lo tanto, si queremos ver qué podría hacerse bien, tendríamos que fijarnos en lo que ya se ha hecho,

manteniendo la mirada bien despierta a la situación concreta de una nación. Las emociones públicas positivas encarnan unos principios generales, sin duda, pero también los revisten con el ropaje de una historia narrativa particular.

Por estas dos razones, no deberíamos pretender una teoría general aplicada desde arriba; de hecho, si propusiéramos una, no habríamos comprendido el sentido de nuestro propio proyecto.

Por otro lado, podemos hacer algo más que limitarnos a ofrecer una serie de ejemplos heterogéneos de cosas que han ido bien. Las emociones públicas deben abarcar una amplia diversidad de temas y problemas, y es posible ofrecer una tesis semiteorizada de cómo podría abordarse bien cada uno de esos ámbitos de la vida antes incluso de ilustrar esa tesis con ejemplos históricos concretos (extraídos también, como hasta aquí hemos hecho, de Estados Unidos y la India) en los que podamos comentar con mayor detalle las decisiones que se tomaron y el efecto que tuvieron. Esta parte del libro pretende, pues, hallar un delicado equilibrio entre la teoría demasiado densa y la ausencia total de teoría, algo que no resulta fácil, pero que debe intentarse.

Una de las preguntas más evidentes que tienen planteadas nuestras sociedades aspiracionales es la de cómo moldear las emociones que los ciudadanos sienten hacia su nación. ¿Qué es el patriotismo? Es fácil ver el daño que puede ocasionar, pero ¿puede ser también una fuerza crucial para el bien? Nos dedicaremos antes de nada a responder a esta pregunta, sobre la que hay mucho que decir en general y sobre la que conviene exponer algún tipo de argumento teórico. Luego, repasaremos ejemplos de los buenos resultados a los que esa argumentación puede dar lugar en la práctica si está construida de forma adecuada. Abraham Lincoln, Martin Luther King Jr., Mohandas Gandhi y Jawaharlal Nehru nos ayudarán a comprender mejor dónde radica la potencial bondad de esos resultados.

Todas las sociedades deben gestionar también dos emociones muy inquietantes: la aflicción (entendida aquí, sobre todo, como la tristeza profunda que nos produce la pérdida) y el asco. La primera tiene que encauzarse a través de vías que fomenten la reciprocidad y extiendan (y, por lo tanto, no limiten) la compasión; la segunda tiene que ser contenida a fin de que no pueda convertirse en un impedimento para el interés por los otros en general. Todas las sociedades necesitan, pues, de algo parecido al espíritu de la tragedia y al de la comedia: el primero para moldear la compasión y la sensación de pérdida; el segundo para que nos señale vías que

nos permitan superar el asco corporal siguiendo un espíritu de reciprocidad placentera. Los festivales trágicos y cómicos de la antigua Grecia encierran muchas ideas y pistas de cómo pueden ponerse en práctica ambos espíritus para lo que aquí pretendemos. El hecho de que tomemos como punto de partida ese caso histórico —sobre el que se teorizó abundantemente en la Antigüedad y que logró tener una amplia influencia en su momento y a lo largo de los siglos— nos proporcionará un argumento cuasi teórico de hacia dónde nos dirigimos, un argumento que luego podremos seguir y desarrollar en relación con diversos proyectos históricos en una amplia diversidad de medios. Este caso también completa nuestro argumento complementando al mismo tiempo el de John Rawls, ya que muestra toda una variedad de vías por las que el arte y la retórica públicos podrían construir un puente entre las emociones particulares y la compasión general, reteniendo al mismo tiempo la concentración y la energía del amor.

Por otra parte, llegados a ese punto nuestro argumento sobre el ciudadano «cherubínico» está prácticamente completo, pues ya hemos mostrado cómo las emociones de este ciudadano contienen también una serie de apegos a unos principios generales e instituciones, aunque canalizados e imbuidos de un espíritu amoroso de reciprocidad «musical».

Pero hay otras emociones que, de ser ignoradas, amenazan con desbaratar proyectos admirables basados en la compasión extendida: me refiero al miedo, la envidia y la vergüenza. Cada una de las tres precisa de un análisis teórico previo para que podamos comprender de qué modo podríamos gestionarlas. El tercer capítulo de esta parte acomete esa tarea y recoge seguidamente un nuevo análisis de casos concretos (aplicados a la gestión de cada una de las tres emociones referidas).

Otro modo de exponer el objetivo de lo que pretendo exponer y explicar en esta parte del libro es haciéndolo en los términos del siguiente hilo de premisas argumentales:

1. Las sociedades aspiracionales tienen poderosos motivos para pretender la estabilidad y la eficacia de sus principios políticos buenos.
2. Si el amor y la compasión pudieran ser extendidos de forma apropiada conforme al ya referido espíritu de Cherubino (y conteniendo y desalentando ciertas emociones que obstaculizan esa extensión), se fortalecería considerablemente la estabilidad de las sociedades aspiracionales decentes.

3. Pues bien, el amor y la compasión pueden ser extendidos de manera apropiada y las emociones obstaculizadoras pueden contenerse y desalentarse aplicando las estrategias A, B y C.
4. Las sociedades aspiracionales decentes tienen poderosos motivos, por lo tanto, para aplicar las estrategias A, B y C.

Esta parte del libro proporcionará algunas razones adicionales para aceptar la premisa número 2, pues se mostrará en ella, a grandes trazos, la labor que pueden realizar las emociones de cierto tipo en tres áreas de gran importancia. Esa será la aportación de los apartados semiteóricos de estos capítulos. Pero el foco primordial de esta parte estará centrado en la premisa número 3: nuestros ejemplos históricos deberían convencer a los escépticos de que las emociones públicas pueden constituir de verdad elementos fundamentales de una aspiración a la justicia y pueden funcionar realmente, sin eliminar la libertad liberal, e incluso potenciándola.

¿Dónde se generan las emociones públicas? Al oír esa pregunta, pensamos de inmediato en la retórica de los líderes políticos, y ese es, desde luego, un «escenario» muy importante de la cultivación de la emotividad. Pero los líderes lideran de muchas formas. Lideran con sus cuerpos, con su ropa, con sus gestos. Y el Estado, concebido en un sentido más amplio, genera emotividad pública mediante múltiples estrategias: a través de monumentos, parques y obras de arte públicos, a través de canciones, símbolos, películas y fotografías oficiales, a través de la estructura del sistema educativo, a través de otros tipos de debate colectivo, a través del uso público del humor y la comedia, o incluso influyendo en la función pública del deporte.¹ Obviamente, los ejemplos recogidos en esta parte del libro no investigarán todos y cada uno de esos medios en relación con cada una de las emociones, pero sí serán representativos y muy indicativos de dónde buscar material adicional en nuestros propios contextos políticos actuales.

Capítulo 8

ENSEÑAR PATRIOTISMO: EL AMOR Y LA LIBERTAD CRÍTICA

¡Salve a la bandera de América en tierra o en mar!,
¡salve a la guerra de Independencia que nos dio la libertad!
Los británicos avanzaron por Danbury y sus colinas,
pero pronto de su ejército quedaron apenas las migas.
Recordad a los valientes soldados, su esfuerzo y su porfía;
no hay mejor lección que la valentía.

MARTHA LOUISE CRAVEN¹

I. LAS DOS CARAS DEL PATRIOTISMO

En 1892, se inauguraba en Chicago la llamada Exposición Colombiana,² una nueva exposición universal.³ Por los preparativos de la misma, era ya evidente antes de su inicio que la ocasión se convertiría en una celebración de la codicia y el egoísmo sin límites. La industria y la innovación habían pasado a ser su foco central de atención, pues Estados Unidos pretendía dar allí la bienvenida al resto del mundo con exhibiciones diversas de maestría tecnológica y de enriquecimiento material. Había que camuflar, pues, las flagrantes desigualdades de oportunidades que se vivían en la nación en general y en aquella ciudad en particular, y nada mejor que hacerlo con el resplandeciente blanco níveo del exterior de los edificios de estilo arquitectónico clásico (al lado mismo de la Universidad de Chicago) que componían lo que se daría en llamar «la Ciudad Blanca».⁴ Las elecciones arquitectónicas de los diseñadores de la exposición, Daniel Burnham y Chester French, pretendían dejar constancia de que Estados Unidos rivalizaba ya con Europa en grandeza y en distinción aristocrática. Lo cómico, lo caótico o lo ruidoso fue relegado sin excepción al Midway, que actualmente es una franja de terreno ajardinado en medio del campus universitario, pero que, para aquella exposición, quedó situado fuera de la zona de los edificios oficiales. Así, por ejemplo, la primera noria de feria del mun-

do, aunque oficialmente formaba parte de la exposición, fue instalada allí, en el Midway, junto con el «Show del Salvaje Oeste» de Buffalo Bill, el ruido de los niños, las diferencias raciales y étnicas, los colores brillantes y las personas pobres. En vez de cuerpos humanos reales, con su heterogeneidad y fragilidad características (e inquietantes para muchos), en la exposición oficial se presentó la llamada «Estatua de la República», una escultura dorada de veinte metros de altura que representaba a una mujer que sostenía un cetro y un orbe. Actualmente, una reproducción más pequeña de aquella estatua, de sólo cinco metros de alto, creada en 1918 para conmemorar la exposición, se alza en la esquina de Hayes Drive con la avenida Cornell. El *Chicago Tribune* comentó entonces: «Impresiona por su grandiosa presencia, su rostro sereno y noble, y su armonía perfecta con su magnífico entorno; por su maravilloso encaje, en definitiva».⁵

Varias organizaciones que trabajaban por la concienciación y la mejora de la situación de las personas pobres, y cuyo malestar con los planes anunciados fue creciendo a medida que se acercaba el momento de la inauguración, se reunieron para pensar cómo podría aquella celebración incorporar ideas relacionadas con la igualdad de oportunidades y sacrificios. Un grupo de socialistas cristianos acudieron finalmente al mismísimo presidente estadounidense, Benjamin Harrison, con una idea: el jefe del Estado podría presentar en aquella exposición la introducción de un nuevo ritual público de patriotismo, un Juramento de Lealtad a la bandera que pusiera el acento directamente en los valores morales centrales de la nación, que incluyera a todos los estadounidenses como iguales y que dejara constancia de la consagración de la nación a unos principios más amplios que el mero espíritu emprendedor individualista. Las palabras elegidas para expresar ese sentimiento fueron: «Juro lealtad a la bandera de los Estados Unidos de América y a la república a la que representa: una sola nación, indivisible, con libertad y justicia para todos».⁶ Al mismo tiempo, *The Youth's Companion*, una popular revista infantil, puso en marcha una agresiva campaña para promover el uso del juramento, además del saludo a la bandera, en las escuelas de la nación.

Sin embargo, y como tan a menudo ocurre con el sentimiento patriótico, el juramento no tardó en funcionar como una fórmula tanto para la inclusión como para la exclusión. Francis Bellamy, su autor, se convirtió en ejemplo de ello, pues era un socialista a la par que un xenófobo que temía que nuestros valores nacionales se vieran socavados por el aluvión de nuevos inmigrantes que llegaban por entonces desde el sur de Europa.

En la década de 1940, consolidado ya como fórmula de recitación obligada por ley en las escuelas de numerosos estados del país, el juramento se había convertido en una especie de prueba de fuego para comprobar quién era un «buen estadounidense» y quién no: quienes no superaban ese «examen» se enfrentaban a la exclusión y a la violencia. De ahí que los testigos de Jehová, que, por motivos religiosos, se negaban a recitar el juramento, ya que lo concebían como una forma de idolatría, tuvieran que soportar por entonces la expulsión de sus hijos de los centros escolares por incumplimiento de la normativa educativa, lo que, a su vez, en una especie de desgraciado bucle sin solución, llevaba a que los padres fuesen multados o encarcelados por «contribuir al abandono de las obligaciones legales de un menor» al no tener a sus hijos debidamente escolarizados. Creció entonces la impresión entre la opinión popular de que los testigos de Jehová eran un peligro: una especie de «quinta columna» que trataba de subvertir los valores norteamericanos en plena preguerra contra Alemania y Japón. Acusados de simpatías germanófilas (a pesar de que también eran perseguidos por el Tercer Reich por similares razones y allí se les obligaba a llevar un triángulo púrpura como distintivo en los campos de concentración), los testigos de Jehová fueron objeto de generalizados episodios públicos de violencia, que incluyeron múltiples agresiones y algunos linchamientos, sobre todo, después de que el Tribunal Supremo estadounidense confirmara la validez del saludo obligatorio a la bandera por considerarlo una expresión legítima de devoción a la seguridad nacional.⁷

Esto nos recuerda que toda teorización en torno a la emotividad pública debe lidiar con las complejidades del patriotismo. El patriotismo es una especie de dios Jano, el de las dos caras. Por un lado, mira hacia fuera, llamando a veces al yo a cumplir con obligaciones para con los otros, a atender la necesidad de hacer un sacrificio por un bien común. Pero, al mismo tiempo, y con igual obviedad, también mira hacia dentro, invitando a quienes se consideran a sí mismos «buenos» o «verdaderos» estadounidenses a distinguirse de los foráneos y los subversivos, para luego excluir a esos extraños. Igual de peligroso resulta por el hecho de que sirve para definir la nación por contraposición a sus rivales y enemigos exteriores, y agita sentimientos bélicos contra ellos. (Era precisamente por esa razón por la que Jean-Jacques Rousseau pensaba que toda buena nación necesitaba de una «religión civil» patriótica en lugar de los dogmas del cristianismo, que a él le resultaban demasiado mansos y pacifistas.)⁸

La historia del juramento nos muestra que no son pocas las cosas que pueden ir mal cuando una nación se propone inspirar emociones intensas poniéndose a sí misma como objeto de las mismas, y que la vigilancia de todos esos problemas potenciales es absolutamente pertinente para cualquier proyecto de enseñanza del patriotismo en las escuelas. El plan de Burnham para la exposición es muy indicativo del peligro de unos valores equivocados y excluyentes: vemos en su caso a una nación que se define a sí misma en términos de los logros y las aspiraciones de su elite, los cuales excluyen al pueblo llano y las necesidades más apremiantes de este. Lo sucedido en las décadas que siguieron a la implantación inicial del juramento nos muestra el peligro de soterrar la conciencia de las minorías bajo la carga de una homogeneidad impuesta. Y, por último, tanto el plan de Burnham como el ritual del juramento nos señalan claramente el peligro de que el patriotismo bloquee las facultades críticas de la ciudadanía y debilite la racionalidad social.

Con esos problemas en mente, es normal que muchas personas razonables miren con escepticismo toda apelación al sentimiento patriótico. Prefieren restarle énfasis en el ámbito educativo, por ejemplo. Sostienen que deberíamos centrarnos más bien en fomentar el desarrollo de unos ciudadanos que puedan pensar por sí mismos y sean capaces de deliberar sobre el futuro de la nación basándose en principios racionales. Desde luego, no les falta razón en lo de promover el razonamiento crítico. Pero en cuanto a su deseo de ignorar la emotividad patriótica o, incluso, de prescindir de ella, puede decirse que esas personas tal vez han perdido de vista un detalle que nuestro grupo de pensadores históricos captaron en toda su profundidad: que la emoción patriótica puede servir de puntal necesario para proyectos valiosos que impliquen un sacrificio por los otros. Mazzini sostuvo que el sentimiento nacional es un «fulcro» en el que apalancar en último término importantes sentimientos de generosidad extensivos a toda la humanidad. Y pese a su manifiesto internacionalismo, Comte, Mill y Tagore dieron a la idea de nación un lugar de honor en sus respectivas teorías de la *simpatía* extendida.

Mazzini tenía razón al decir que el sentimiento nacional puede desempeñar un papel valioso e, incluso, esencial en la creación de una sociedad decente, en la que la libertad y la justicia estén verdaderamente al alcance de todos. La nación puede conquistar los corazones y las imaginaciones de las personas debido a sus conexiones eudemónicas (por así llamarlas): habla de un «nosotros» y de «lo nuestro», y, por consiguiente, hace posi-

ble, como bien decía Mazzini, una transición desde unas *simpatías* más estrechas hacia otras más extensas. Desde el amor a la nación, las personas pueden (si todo va bien) adherirse a unos buenos principios políticos generales, pero de una forma que sea además eficaz desde el punto de vista motivacional. El amor público que necesitamos, pues, incluye ese amor por la nación, que es un amor que concibe dicha nación no sólo como un conjunto de principios abstractos, sino como una entidad particular, con una historia específica, unos rasgos físicos concretos y unas aspiraciones particulares que inspiran devoción. Pero la nación puede ser construida de muy diferentes modos, y cada uno de ellos tiene consecuencias distintas para la promoción (o no) de unos objetivos políticos valiosos y para la adhesión final (o no) a unos principios generales. Se nos presentan en este terreno una serie de enojosos problemas: una especie de obstáculos que, cual Escila y Caribdis modernos, pueden muy fácilmente retener e incluso tragarse hasta al más cauto de los viajeros.

Escila, el monstruo que atraía a los viajeros desde una de las orillas del angosto estrecho en el que vivía, tenía múltiples cabezas, cada una de ellas dotada de afilados dientes, y así la imaginaré aquí, en estas páginas. Una de las «cabezas» de Escila es el peligro de unos valores mal orientados y excluyentes. Una segunda «cabeza» es el peligro de someter la conciencia de una minoría a una carga indebida mediante la imposición de unas actuaciones rituales. Una tercera «cabeza» sería un exceso de énfasis en la solidaridad y la homogeneidad capaz incluso de eclipsar el espíritu crítico. En la otra orilla de ese estrecho, sin embargo, nos aguarda Caribdis, un remolino infernal que amenaza con engullir y destruir todo navío que trate de alejarse demasiado de la costa habitada por Escila. Caribdis, en el argumento que aquí trato de exponer, sería el peligro de la motivación «aguada», ese problema que Aristóteles ya creía que acuciaría a cualquier sociedad que intentara gestionar sus asuntos públicos sin la aplicación de un amor particularizado.

Tras explicar e ilustrar esos peligros, facilitaré ejemplos tomados tanto de la historia estadounidense como de la india de líderes que fueron capaces de construir una forma de patriotismo que supo conducirse por las aguas de esa angosta vía de paso y cruzarla con éxito: George Washington, Abraham Lincoln, Martin Luther King Jr., Mohandas Gandhi y Jawaharlal Nehru. Sus logros nos ayudarán a ver cómo puede enseñarse en las escuelas una forma valiosa de patriotismo y cómo este podría dar fuerzas a una nación aspiracional en su lucha por la justicia.

II. ¿POR QUÉ EL PATRIOTISMO?

El patriotismo es una emoción fuerte que tiene a la nación por objeto. Se trata de una forma de amor y, por lo tanto, no hay que confundirlo con la simple aprobación, ni con el compromiso, ni con la aceptación de unos principios. Ese amor implica el sentimiento de que la nación es *la propia* de uno, y sus rituales suelen hacer referencia a esa idea. Son varios los ejemplos de ello: en la canción patriótica estadounidense *My Country, 'Tis of Thee*, es explícita la aceptación de la nación como algo «mío»; en el primer verso de *La Marsellesa*, «*allons enfants de la patrie*», la primera persona del plural exhorta a todos los franceses a sentir la nación como una madre; en el himno de la India, *Jana gana mana*, el «nosotros» se identifica como un todo que comprende a personas extraídas de todas las regiones geográficas del país y de todas sus grandes tradiciones religiosas.

Ese amor puede tomar como modelo bastantes otros tipos diferentes de amor personal. La diversidad en ese sentido es parecida a la del amor por los colores de un equipo deportivo: cada persona entenderá a su modo la relación que hay entre la nación y ella. Para algunas, la nación es una madre o un padre querido, y, de hecho, esa idea destaca con fuerza en muchas apelaciones simbólicas al patriotismo. En otras ocasiones, la nación es considerada más bien como una hija o un hijo amado, cuyo crecimiento y desarrollo deseamos favorecer. Y hay momentos en los que la nación es vista desde una óptica más romántica, como objeto de la atracción del amante. Los diferentes rituales y cantos patrióticos evocan sutilmente esas distintas formas de amor y, en ocasiones, la misma canción apela a más de una de las mencionadas formas. (*La Marsellesa* comienza imaginando a Francia como una madre, pero la hermosa estrofa final es mucho más erótica, pues en ella se habla de la *liberté chérie* con tono sobrecogido. *Jana gana mana* evoca cierta idea paternal/maternal por el modo en que describe los principios morales de la nación como elementos que la sostienen y la guían, pero la música es muy erótica.) Incluso dentro del mismo ritual o de una parte del ritual, diferentes personas pueden experimentar tipos distintos de amor, con arreglo a sus necesidades y predilecciones individuales.

En cualquier caso, en todas sus formas, el amor patriótico es particularista. Sigue el modelo de cierto amor familiar o personal y, como ese origen o analogía da a entender, se centra en elementos específicos: en algún accidente geográfico, en algún acontecimiento histórico. Cuanto más

marcado sea en ese aspecto, más potencial inspirador tendrá. De ahí, por ejemplo, que los estadounidenses amen más canciones como *America the Beautiful* o el *This Land Is Your Land* de Woody Guthrie (aun cuando muchos ignoren el significado político de esta segunda pieza)* que la letra más aburridamente abstracta de *My Country 'Tis of Thee*. La especificidad y el erotismo musical de *Jana gana mana* y del himno bangladesí *Amar shonar Bangla* inspiran amor, mientras que una tenue abstracción, de ritmo lento y pesado, como *La Concorde*, himno nacional de Gabón, probablemente tendrá más dificultades para sostener la atención de sus oyentes.⁹

Aquí centraremos nuestra atención en la nación (el Estado soberano), pero no deberíamos olvidar que otras formas de amor patriótico —dirigido al estado federado (no soberano), a la ciudad, a la región— pueden coexistir con el amor a la nación e incluso fortalecerlo. A veces, habrá tensiones entre unos y otros, como, por ejemplo, cuando una ciudad o una provincia persiga objetivos a los que no se haya adherido la nación en su conjunto. (Esto sucede con frecuencia cuando alguna gran ciudad propugna unos valores pluralistas que las áreas rurales de la nación pueden no estar preparadas para secundar.) En el capítulo siguiente, nos interesaremos por algunos de estos casos de amor «más local».

¿Por qué necesitamos una emoción así? De hecho, por su particularidad y su erotismo, el amor patriótico parecería un elemento muy propicio para ser captado por otras fuerzas más oscuras de nuestras propias personalidades.

La respuesta de Mazzini a esa pregunta¹⁰ era que, puesto que vivimos inmersos en la codicia y el interés propio, necesitamos una emoción fuerte orientada hacia el bienestar general que nos inspire para que apoyemos el bien común con medidas o gestos que impliquen sacrificio. Pero para que una emoción contenga suficiente fuerza motivacional, no puede ir dirigida hacia un objeto puramente abstracto, como la «humanidad», sino que su meta debe ser más concreta. La idea de la nación, creía él, entraba perfectamente dentro de ese tipo de objetivos: suficientemente local, suficientemente nuestra, suficientemente concreta, o, cuando menos, susceptible de concretizarse, como para motivarnos intensamente y, al mismo tiempo, suficientemente grande como para implicar nuestros corazones en la aspiración a una meta, un objeto situado más allá de la codicia y el egoísmo.

* Guthrie, popular cantante folk estadounidense, escribió la canción en 1940 como respuesta filocomunista a la popularísima *God Bless America*. (N. del t.)

Nuestros argumentos previos sobre la compasión muestran que Mazzini estaba en lo cierto. La compasión motiva intensamente al altruismo, pero está enraizada al mismo tiempo en imágenes y relatos concretos. Para que la emotividad nacional esté dotada de verdadero poder motivacional, tiene que estar adherida a lo concreto: a unos individuos reconocidos (unos fundadores, unos héroes), a unas particularidades físicas (unos rasgos del paisaje, unas imágenes y metáforas bien gráficas) y, por encima de todo, a unos relatos o «narrativas» de lucha, que impliquen sufrimiento y esperanza. Una emoción así fortalece los motivos morales, pero también puede suponer una amenaza para los principios imparciales. Esa tensión puede resolverse de dos maneras diferenciadas: extendiendo la compasión y propiciando un diálogo entre emoción y principio. Podemos extender la compasión ligándola a imágenes e instituciones que representen el bienestar de todas las personas, y que, preferiblemente, incluyan también a personas de fuera de la nación en sí. Eso es lo que hace un patriotismo bueno: proporciona un nexo de unión entre las emociones cotidianas de las personas y un conjunto de intereses más generales y ecuanímenes. Pero, incluso entonces, seguimos necesitando un diálogo entre los principios morales buenos y la emoción particularista que arraiga en imágenes concretas. Y eso significa que la emotividad patriótica requiere de un examen crítico continuo.

Con la emotividad patriótica se busca devoción y lealtad mediante un relato colorido del pasado de la nación que, normalmente, apunta hacia un futuro que está aún por conocer. En el fondo, la idea de nación es, por su naturaleza misma, un constructo narrativo.¹¹ Decir lo que una nación es significa seleccionar entre el desorganizado material del pasado y del presente una línea argumental que resalte algunas cosas y omita otras, todo ello al servicio de señalar lo que el futuro podría deparar si la gente pusiera suficiente empeño en ello. El filósofo francés Ernest Renan dijo aquello tan influyente y convincente de que una nación es más que una ubicación geográfica: es una idea, un «principio espiritual».¹² Este principio implica, por una parte, una historia del pasado que, por lo general, es un relato de adversidad y sufrimiento y, por otra, un compromiso de cara al futuro, una disposición a que todos convivamos y afrontemos las adversidades que tengan que venir en aras de alcanzar unas metas comunes. Ambas caras están ligadas entre sí, pues la historia del pasado tiene que indicar a las personas a las que va dirigida qué es aquello por lo que vale la pena luchar en el futuro. Renan puntualizó que el pasado tiene que con-

tener algo grandioso o glorioso, pero también necesita albergar un componente de pérdida y sufrimiento: «En lo tocante a los recuerdos nacionales, más valen los duelos que los triunfos, pues aquellos imponen deberes y nos apremian a realizar un esfuerzo en común».¹³ Al meditar sobre las glorias y los sufrimientos del pasado, las personas piensan: «Sí, por tan grandes ideales yo también estaría dispuesto a sufrir». O, por decirlo con las palabras de Renan, «se ama en proporción a los sacrificios que se han aceptado y a los males que se han sufrido».¹⁴ Podríamos añadir, siguiendo la línea sugerida por Batson, que todo buen relato del pasado de una nación incluirá no sólo unos ideales abstractos, sino también a unos individuos particulares, y no sólo un espacio conceptual, sino también unos lugares físicos.

La necesidad de unas emociones de interés amoroso por los otros se vuelve más patente aún, y sus contornos más nítidos, cuando reflexionamos sobre la amenaza que el asco plantea para la moralidad. El asco hace peligrar proyectos nacionales que implican algún tipo de sacrificio altruista por un bien común, ya que divide la nación en grupos ordenados jerárquicamente que no deben coincidir entre sí. ¿Qué «bien común» podría cruzar esas líneas delimitadoras? Como las separaciones motivadas por el asco son tan frecuentes en las sociedades reales, todas estas necesitan encontrar vías de superación de ese problema. No parece probable que los principios abstractos puedan conseguir algo así por sí solos. Desde el momento en que se retrata gráficamente al otro como subhumano, el antídoto contra tal modo de imaginar a los demás debe venir precisamente por la vía de la imaginación, en forma de unas experiencias de visión del otro como alguien plenamente humano. Si el otro ha sido deshumanizado en la imaginación, sólo la imaginación puede obrar el cambio necesario. Por ejemplo, si la mente de unos individuos se ha formado el concepto de que los hombres afroamericanos son unos repugnantes animales hipersexuales, fuente de toda clase de contagios y putrefacciones, el único modo que tiene la nación de conseguir que esas personas los vean de manera diferente es ofreciendo a sus ciudadanos «narrativas» que retraten de forma distinta las vidas de los afroamericanos, como unas vidas completamente humanas y muy próximas a las propias vidas y los propios fines de esas personas. Todo llamamiento al altruismo que no emplee así la imaginación y las emociones dejará vivas una serie de fuerzas de división muy poderosas y que, muy probablemente, subvertirán cualquier esfuerzo común.

El asco podría contrarrestarse en la esfera privada, sin recurrir a ideal

nacional alguno. Pero una buena manera de superarlo es, sin duda, vinculando el relato sobre la plena humanidad del grupo denigrado a una historia de lucha y de compromiso nacionales en el sentido sugerido por Renan. Veremos más adelante que uno de los grandes logros de Martin Luther King Jr. fue lo bien que supo promover esa transformación emocional en el público que lo seguía. Si los educadores pueden retratar al grupo denigrado convirtiéndolo en parte de un «nosotros», de un colectivo cuyos miembros sufrieron todos juntos en el pasado y están trabajando igualmente juntos para alcanzar un futuro de justicia, dificultarán enormemente que se siga viendo al otro como un elemento ajeno, contaminante y excluido. Cuando los embarga la emoción patriótica, los ciudadanos se aceptan unos a otros como miembros de una misma familia que comparten unos fines comunes; el estigma se supera, pues (durante un tiempo, al menos), a base de imaginación y amor.

III. ESCILA: VALORES EXCLUYENTES, CONCIENCIA COACCIONADA Y HOMOGENEIDAD ACRÍTICA

Escila representa aquí los peligros diversos de que la pasión patriótica intensa se tuerza. Se trata de peligros que debemos analizar y conocer si queremos argumentar que una determinada forma de amor patriótico puede evitarlos. A la vista de la heterogeneidad de los mismos, la de Escila, ese monstruo de múltiples cabezas, es una metáfora acertada.

El primero y más evidente de los peligros es el de la exacerbación de unos *valores equivocados*. Si pretendemos despertar unas pasiones fuertes, nos interesa asegurarnos antes de que no vamos a generar entusiasmo por por el asunto equivocado. Y no hay que mirar muy lejos para ver que el amor patriótico ha sido utilizado para muy diversas causas desaconsejables: guerras estúpidas y/o injustas, odios raciales o étnicos, exclusión religiosa, normas distorsionadas de la masculinidad que contribuyen al sometimiento de las mujeres, xenofobia y odio a otras naciones, etcétera. Es precisamente en esos casos en los que suelen centrarse los críticos cuando manifiestan el horror que les produce la idea misma del amor patriótico.

De todos modos, cuesta un poco saber a qué se refieren exactamente con esa objeción. ¿Entienden que hay una tendencia inherente en el patriotismo que conduce a quienes lo profesan a apoyar fines negativos en vez de positivos? Si es así, deberían presentar el análisis en el que se basan

para creer algo así. Podríamos imaginar, por ejemplo, que alguien argumentase que siempre es desaconsejable avivar el asco en la vida pública, todas las tendencias específicas a la facilitación de la estigmatización y la subordinación de grupos vulnerables que acompañan a dicha emoción. De hecho, en la segunda parte del presente libro se exponía un argumento así. Pero ahora estamos hablando de amor, no de asco, y resulta mucho más difícil entender qué argumento podría darse para justificar la afirmación de que el amor siempre tenderá a ser desaconsejable o a estar ligado a malas decisiones políticas.

Puede que la objeción se plantee en realidad contra la idea de la *nación* como objeto del amor de las personas. Hay quienes creen que la idea misma de nación es primitiva y terminará siendo superada por el amor universal a toda la humanidad (y es de suponer también que por la creación de un Estado mundial). Pero ese es un argumento que está aún pendiente de enunciarse y examinarse. Yo misma he argumentado en alguna otra ocasión que, incluso en un mundo dedicado a la causa de la justicia global, la nación tiene reservado un valioso papel, pues es la unidad política más amplia conocida que resulta suficientemente responsable ante su pueblo y expresiva al mismo tiempo de las voces de este.¹⁵ Y, aun cuando no podemos negar que el apego a una nación ha sido a menudo vinculado con la denigración de otras naciones, no parece que esa sea una relación necesaria: podemos imaginar (y, con frecuencia, imaginamos) las naciones como entidades que cooperan en la consecución de unos objetivos comunes. También el amor a la familia propia ha sido vinculado habitualmente con el deseo de denigrar o someter a las familias de otras personas, pero lo primero no tiene por qué conducir a lo segundo: podemos pensar igualmente que todas las familias merecen un nivel digno de apoyo y anclar firmemente tal norma en el amor familiar en general.

La objeción más frecuente que se plantea desde el miedo a que la emotividad promueva los valores equivocados es probablemente la que sigue la secuencia siguiente: «Las emociones siempre son peligrosas: fijémonos, si no, en todos los problemas que han causado en este caso o en aquel otro. Podemos prescindir de ellas para fomentar nuestros valores buenos. Así que mejor que lo hagamos así». Son varios los problemas, sin embargo, que presenta esta forma de pensar tan habitual. En primer lugar, quien plantea esa objeción suele mencionar varios de los malos objetivos que las emociones han ayudado a sostener (el nazismo, las persecuciones religiosas, guerras injustas e injustificables), pero no los buenos (la abolición de

la esclavitud, el movimiento en defensa de los derechos civiles, la causa del aumento de la justicia económica, las guerras justas y justificadas, el sufragio femenino). ¿Cree quien así objeta, por ejemplo, que habría sido posible derrotar a Hitler sin la intervención de unas pasiones fuertes ligadas a la idea de la supervivencia de la nación propia, como las que se sintieron en Gran Bretaña o en Estados Unidos? ¿Que el llamamiento de Winston Churchill a luchar con «sangre, sudor y lágrimas» y otras apelaciones emocionales de parecida índole fueron irrelevantes para fortalecer la determinación de Gran Bretaña en aquella hora tan difícil? En segundo lugar, como ese ejemplo ya da a entender, quien critica el papel público de las emociones asume que los objetivos buenos se autopropulsan sin más y se sustentan por sí solos sin necesidad de ninguna motivación emocional fuerte. Creo que la historia desmiente categóricamente esa idea. Cuando las personas no se preocupan lo suficiente por algo como para estar dispuestas a soportar penurias por su causa, difícilmente llega a buen puerto. Eduardo VIII no era un líder adecuado, porque no exhibía (y, probablemente, no sentía) emociones intensas a propósito de la soberanía de Gran Bretaña y tampoco las infundía en otras personas. En tercer lugar, quien formula esas objeciones parece olvidar que las metas malas y las emociones negativas no desaparecen mientras nosotros nos dedicamos a buscar tranquilamente el bien; de hecho, no se plantea siquiera la pregunta de qué le sucede al bien carente de emoción cuando compite con un mal cargado de emotividad. (Pensemos, nuevamente, en cómo se habría podido combatir el astuto aparato de propaganda de la Alemania de Hitler, tan dado a los recursos emotivos, si no se hubiera recurrido a ninguna fuente de amor o de motivación emocional.)

La mejor respuesta que podemos dar a ese grupo de objeciones es que debemos estar sumamente alerta a propósito de los valores que incitamos a las personas a amar y a reivindicar, y debemos fomentar una vigilancia continuada mediante la cultivación de una cultura pública crítica, la enseñanza igualmente crítica de la historia y la inculcación del pensamiento crítico y el razonamiento ético en las escuelas. Y todo eso es perfectamente factible, como veremos.

Una manera de evitar ese peligro es asegurándonos de que el relato de la historia y la identidad actual de la nación no sea excluyente, es decir, que no ponga el énfasis en la contribución de un único grupo étnico, racial o religioso, denigrando o, incluso, omitiendo a otros. Un relato nacional puede basarse, y frecuentemente se basa, en un conjunto de ideas

políticos que pueden abarcar a todos los ciudadanos, incluidos los nuevos inmigrantes. Concebir la nación de ese modo (como tanto Estados Unidos y la India han hecho, aunque no así la mayoría de las naciones de Europa) ayuda a prevenir el peligro del etnocentrismo, un ingrediente esencial del riesgo de que se impongan unos valores mal encaminados.

Algo más delicada es la cuestión de la conexión de ese relato de inclusión nacional con un relato adecuado del mundo en general a fin de que el nacionalismo se vea reforzado, no por unos fines belicosos y agresivos, sino por proyectos que, en principio, sean asimismo extensivos al bien de otras naciones. También esta tarea, pese a su dificultad, puede llevarse a cabo y, de hecho, se ha conseguido materializar en numerosas ocasiones.

Queda por comentar aún una versión más de la objeción al uso político público de las emociones por el riesgo de que fomenten valores equivocados. Quienes la plantean vienen a decir que si, como se sugiere aquí, las objeciones tienen un componente particularista, no podemos confiar plenamente en que contribuyan a generar unas políticas ecuanímes que traten a todas las personas como iguales, aun en el caso de que el objeto de ese amor intenso sea la nación en su conjunto. Esta es, a mi juicio, la mejor de las objeciones de este grupo, porque hace referencia a una tendencia verdadera y contrastada en las emociones en general (sobradamente demostrada en las investigaciones de Batson, por ejemplo). Y la historia nos enseña muchos casos en los que la apelación a la nación es desigual e, incluso, excluyente, pues se usa también para definir a ciertos grupos y personas como no pertenecientes realmente a ese todo nacional invocado. Deberíamos reconocer que este es un problema real y de hecho vamos a ver cómo patriotas diversos, de Lincoln a Gandhi, lo han abordado. Pero también conviene que admitamos que, en cualquier sociedad decente, hay instituciones que sustraen ciertos temas clave al poder de decisión de los ciudadanos y que, haciéndolo, ejercen una función crucial. La compasión, por altruista que sea, no puede regir un sistema fiscal equitativo. De ahí que transfiramos la regulación y la ejecución de muchas funciones y cuestiones a las instituciones y las leyes. Pese a todo, estas instituciones y leyes no se sostendrán por sí solas en ausencia de un amor dirigido hacia nuestros conciudadanos como tales y a la nación en su conjunto. La erosión del sistema nacido del New Deal en Estados Unidos ha sido producto de una transformación en los aspectos imaginativo y emocional, y esa transformación ha propiciado importantes cambios en las instituciones y las leyes. No basta, pues, con crear unas buenas instituciones y abando-

narlas a su suerte. Tenemos que ensuciarnos las manos introduciéndonos en el tan temido terreno emocional.

La segunda de las cabezas de Escila tiene hondas raíces históricas y, pese a ello, es relativamente fácil de afrontar. De hecho, ya se le ha hecho frente con bastante eficacia. En cierto momento de nuestra historia, la apremiante necesidad de patriotismo indujo a muchas personas y autoridades a entender que el sentimiento patriótico justificaba la coacción a los jóvenes: muchos estados de la Unión declararon obligatorios el Juramento de Lealtad y el saludo a la bandera, como ya hemos visto, y suspendieron o expulsaron de los centros educativos a aquellos niños que se negaban a participar de dichos rituales. Hubo al menos un caso, el de Russell Tremain, en el que los padres llegaron incluso a perder la custodia de su hijo por ello: el pequeño Russell fue internado en un centro de acogida de menores, donde se le obligó a recitar el juramento.¹⁶

Más de una institución religiosa condenó en su momento el juramento por considerarlo una forma de «idolatría», pero la negativa de los testigos de Jehová a pronunciarlo fue la que mayor incidencia pública alcanzó porque ellos no rehuyeron los pleitos y los litigios con tal de defender su opinión, mientras que otros grupos (incluida la secta a la que pertenecían los Tremain) no lo hicieron porque entendían que pleitear era incompatible con su pacifismo.¹⁷ En uno de aquellos pleitos, dos hermanos testigos de Jehová, Lillian y William Gobitas,¹⁸ presentaron un testimonio convincente y muy bien hilvanado¹⁹ sobre por qué el juramento era para ellos una vulneración de sus preceptos religiosos.²⁰ Pese a ello, el consejo escolar local que escuchó su caso no mostró comprensión alguna por sus argumentos y dictaminó que sus objeciones no eran genuinamente religiosas. Finalmente, su queja llegó hasta el Tribunal Supremo federal, que la desestimó.

La de «Minersville vs. Gobitis»²¹ es una de las más desafortunadas sentencias de la historia del Tribunal Supremo de Estados Unidos. Varios factores explican ese resultado. Joseph Rutherford, líder de los testigos de Jehová, se encargó personalmente de defender la postura de los pequeños Gobitis ante el alto tribunal y estuvo bastante desacertado. Pero mayor importancia tuvo aún el hecho de que prevalecieran las contundentes opiniones del juez Felix Frankfurter en materia de patriotismo. Frankfurter nunca dejó de recalcar —tanto en la opinión de la mayoría del tribunal que él se encargó de redactar como en su posterior opinión discrepante de la sentencia del caso «West Virginia State Board of Education vs. Barnet».

te»—²² que simpatizaba personalmente con la situación de aquellos dos menores y la comprendía. «Difícilmente puede alguien como yo, perteneciente a la minoría más vilipendiada y perseguida de la historia, mostrarse insensible ante las libertades protegidas por nuestra Constitución», escribió quien por aquel entonces era el único judío del alto tribunal federal.²³ Sin embargo, la firmeza de su postura en lo referente a los límites del poder judicial hizo tándem en aquella sentencia con su ferviente patriotismo,²⁴ y ambas convicciones le llevaron a concluir que la regulación que obligaba a prestar el juramento no era anticonstitucional. Su fervor patriótico sobrevivió intacto a la controversia despertada por sus dos opiniones en las mencionadas sentencias: en 1944, interviniendo como orador en la celebración que conmemoraba el día del orgullo de «ser estadounidense» del Distrito de Columbia de aquel año, comparó el amor por el país propio con el amor romántico y dijo que ambos eran una emoción demasiado íntima como para ser públicamente expresable salvo por medio de la poesía. Luego leyó una oda bastante sentimental a la bandera escrita por Franklin K. Lane, en la que se incluían los versos «yo no soy la bandera, ni mucho menos; yo no soy más que su sombra».²⁵ Frankfurter es, pues, una buena muestra de los peligros de esa coacción inherente en ocasiones a un patriotismo sincero y ferviente. Es comprensible que la situación mundial en 1939 lo indujera a llevar ese entusiasmo demasiado lejos, pero no es en absoluto encomiable que se entregara a él de ese modo.

En «Minersville», Frankfurter admitió que la Primera Enmienda de la Constitución estadounidense estipula que la restricción de cualquier conducta expresiva de una convicción religiosa sólo puede justificarse por la aplicación de «poderes específicos del gobierno que el legislativo considere imprescindibles para proteger y mantener esa misma sociedad ordenada, tranquila y libre sin la que la tolerancia religiosa sería inviable».²⁶ Luego, sostuvo que la unidad y la cohesión nacionales son para el Estado «un interés no inferior a ninguno en la jerarquía de valores».²⁷ La opinión del consejo escolar al entender que la exigencia de aquel juramento era imprescindible para atender a ese interés central resultaba plausible, según Frankfurter, porque la bandera es «el símbolo de nuestra unidad nacional, que trasciende todas las diferencias internas por amplias que estas puedan ser».²⁸ Lo que no abordó el juez, sin embargo, fue la verdadera pregunta a la que ese caso judicial debía dar respuesta: ¿se puede sostener que la unidad y la cohesión nacionales obligan a imponer la norma sobre el juramento a un reducido número de niños que alegan sinceras objecio-

nes religiosas personales a su cumplimiento? Frankfurter se centró en el tema general de la unidad nacional en un momento de peligro, pero no en la objeción de conciencia de dos adolescentes respetuosos que, desde luego, no iban a servir de ejemplo para el resto de sus compañeros de colegio, que incluso se burlaban de ellos por su gesto. De ahí que el juez Harlan F. Stone se expresara así en la punzante opinión particular discrepante que redactó para aquella sentencia: «No puedo ver en qué sentido las inconveniencias que podría ocasionar el ligero y sensato ajuste de las normas de la disciplina escolar necesario para respetar las convicciones religiosas de estos niños representan un problema tan trascendental o acuciante como para que este tenga más peso que la libertad que los protege de la vulneración obligatoria de los preceptos de un credo religioso que se ha considerado digno de la protección constitucional».²⁹

Stone tenía razón y Frankfurter no, como pronto coincidiría en opinar el resto de la nación. La sentencia fue recibida de inmediato con un aluvión de críticas. Se llegó incluso a culpar en parte al alto tribunal de la escalada de violencia padecida por los testigos de Jehová, como si el veredicto hubiera venido a sancionar la idea popular de que los fieles de ese credo eran desleales a la patria.³⁰ Varios jueces³¹ del mismísimo Supremo insinuaron más tarde que tal vez habían cambiado ya de parecer sobre aquel tema, y la composición del alto tribunal resultante de la posterior renovación de algunos de sus miembros³² parecía indicar muy claramente que la opinión perdedora en la sentencia del caso «Minersville» podía haber pasado a ser la mayoritaria. De hecho, el Supremo no tardó en aceptar a trámite otro caso en el que se planteaban las mismas cuestiones. Así, en «West Virginia State Board of Education vs. Barnette»,³³ el alto tribunal federal falló a favor de los testigos de Jehová que interpusieron el recurso. El juez Robert H. Jackson redactó la opinión de la mayoría y su argumentación se convirtió en uno de los hitos definitorios de la vida política estadounidense posterior. Al atribuir a lo que allí se juzgaba el carácter de un caso de coacción de la libertad de expresión, más que de vulneración de la libertad religiosa, la suya fue una resonante defensa de la idea de la libertad de disenso:

Si alguna estrella fija hay en nuestra constelación constitucional, es la de que ninguna autoridad, por alta o baja que esta sea, puede prescribir lo que se considerará ortodoxo o no en política, nacionalismo, religión u otros asuntos de opinión, ni forzar a los ciudadanos a confesar mediante palabra u

obra su fe en tal ortodoxia. Si existen circunstancias que permiten una excepción a esa norma, no se nos ocurre ninguna en este momento.³⁴

Añadió entonces que la unidad impuesta por obligación externa no resulta ni siquiera eficaz: «Quienes empiezan a practicar la eliminación coactiva de la discrepancia no tardan en ir más allá hasta exterminar a los propios discrepantes. Lo único que se consigue con la unificación obligatoria de la opinión es la unanimidad de los cementerios».³⁵

La sentencia del caso «Barnette» da la réplica correcta a la segunda gran objeción al patriotismo (la segunda cabeza de Escila). El sentimiento patriótico y la discrepancia respetuosa no son incompatibles. De hecho, nuestra tradición particular pone especial énfasis en la libertad de disentir y deberíamos enorgullecernos de defender así esa libertad. Cuando se dan unos valores de un tipo determinado, que enfatizan la libertad individual y los derechos de conciencia, la respuesta a la segunda objeción es más sencilla: nuestros valores excluyen la imposición de semejantes cargas sobre la conciencia, salvo que exista un interés de seguridad nacional que sea mucho más imperioso e inmediato, condición que no se daba en el caso de aquella sentencia. Y, en general, no se puede someter a los niños a cargas contrarias a su conciencia obligándolos a cumplir con rituales patrióticos en las escuelas.

Hoy en día se entiende mucho mejor la idea de la no coacción; incluso aspectos más sutiles de la misma han recibido una atención favorable, más comprensiva. En «Lee vs. Weisman»,³⁶ por ejemplo, el Supremo percibió y entendió la sutil coerción que puede estar ejerciéndose cuando se obliga a una alumna a ponerse de pie durante una oración en la ceremonia de graduación de su escuela de primer ciclo de secundaria, sobre todo cuando la única alternativa que le queda es la de no asistir a su propia graduación. La opinión de la mayoría, escrita por el juez Anthony Kennedy, se centró en los peligros representados por la presión coactiva sobre la conciencia y por la imposición de la ortodoxia en los centros educativos.³⁷

La objeción basada en la posibilidad de *coacción* ha dejado de ser un problema importante. Los jóvenes que consideran que su conciencia puede estar sometida a una carga indebida por algún ritual de sus escuelas tienen hoy la seguridad de que serán excusados de cumplir con él. Aun así, son muchas otras las maneras en las que las creencias de las minorías pueden estar sometidas a tales cargas indebidas en los centros educativos,

especialmente por la vía de la presión de grupo. Lillian Gobitas recuerda que, cuando el autobús escolar pasaba al lado de su casa, los niños les abucheaban y les arrojaban cosas.³⁸ Por lo tanto, la imposición legal de la conformidad no es lo único que debe preocuparnos en las escuelas: hay que vigilar también la tiranía de los iguales, una tendencia que ya hemos visto que es uno de los principales problemas que pueden acuciar a una sociedad decente. Por consiguiente, tanto el profesorado como las demás autoridades escolares tienen que mantenerse vigilantes en la defensa de las minorías, religiosas y políticas, pero también raciales y sexuales. No obstante, el problema del acoso no es ni mucho menos exclusivo del patriotismo y no se deriva de él razón alguna para no enseñar patriotismo que no pudiera entenderse también como una razón para no educar a los niños de forma colectiva, en grupos.

La cuestión de la presión de los iguales nos conduce a la tercera objeción que se plantea desde la orilla de Escila: ¿no tendrá cualquier cultura en la que la emoción patriótica sea un tema destacado una tendencia demasiado marcada a caracterizarse por un exceso de solidaridad interna, de homogeneidad, y por una falta de espacios libres para la expresión individual y para el disenso? Como hemos terminado diciendo a propósito de la segunda objeción, deberíamos comenzar aclarando que este tercer problema no es privativo del patriotismo. Ya hemos visto que los seres humanos tienen excesiva proclividad a ceder ante la presión social y a obedecer a la autoridad, como bien mostraron Asch y Milgram. Este problema ha acuciado a la democracia desde el momento mismo en que comenzaron a existir regímenes democráticos. Pero es cierto que la emotividad patriótica intensa puede ser uno de esos ámbitos dentro de los que las personas pretendan silenciar las voces críticas. ¿Cómo podríamos descabezar este peligro?

El juez Jackson nos proporciona el mejor camino a seguir: debemos insistir en que la actitud verdaderamente patriótica es la que rechaza la ortodoxia y la presión coercitiva, y exalta las libertades de expresión y conciencia. Su conmovedora retórica es un buen ejemplo de texto patriótico que puede motivar poderosamente a las personas y, al mismo tiempo, moverlas a reflexionar y a refrendar el valor de la disconformidad. En general, tenemos que cultivar las facultades críticas desde temprana edad y de forma continuada, y tenemos que mostrar admiración por ellas, haciendo especial hincapié en que la libertad crítica, y no la obediencia borreguil, es la seña de identidad del verdadero patriota. Esto puede hacerse

de muchas maneras y algunas de ellas implican el concurso de emociones intensas. Los niños son criaturas gregarias, pero también son disidentes en ocasiones, y la alegría de la libertad y el disentimiento crítico puede potenciarse desde los primeros momentos de la vida. En mi propio caso, la motivación en una popular revista infantil de la cautivadora historia de Sybil Ludington, quien cabalgó una distancia más larga aún que la de Paul Revere por la causa de la libertad, aprovechó la fascinación amorosa que sentía yo de niña por la idea de la ruptura con la tradición y la búsqueda de la libertad ligando esa idea a los ideales fundacionales de la nación. La de Estados Unidos fue así una idea que, desde el principio, estuvo caracterizada para mí por un penetrante aroma de disentimiento y experimentación, de desafío, incluso, en aras de la justicia: una connotación hondamente marcada en muchos de los relatos de la revolución independentista norteamericana, tanto los de entonces como los de ahora, y en otras muchas queridas muestras del canon literario y filmico estadounidense, desde *Doce hombres sin piedad* hasta *Matar a un ruiseñor*. Lo mismo ha sucedido en la India, donde Gandhi transformó muchos símbolos de desafío en símbolos nacionales, entre ellos, la canción de Tagore *Ekla cholo re*. Según parece, pues, el patriotismo correcto puede eludir los tres peligros representados por Escila. Pero, aun así, habrá quien se pregunte: ¿qué necesidad hay de jugar con fuego?

IV. CARIBDIS: LA MOTIVACIÓN «AGUADA»

Dados esos peligros, cabría preguntarse si no sería mejor prescindir completamente del amor patriótico y favorecer sentimientos más dependientes de unos principios, más serenos y, por consiguiente, más fiables según cómo se miren. Jürgen Habermas ha seguido ese camino y bien podrían leerse las tesis de John Rawls también desde esa óptica, si bien yo creo que, en último término, la propuesta rawlsiana es plenamente compatible con la mía. La propuesta «caribdiana» de Habermas no ofrece, sin embargo, un modelo para la cultivación de unas emociones intensas y sostenidas porque no presta suficiente atención al problema de la motivación «aguada».

La referencia a la motivación «aguada» procede de la crítica que hizo Aristóteles en su *Política* de la ciudad ideal de Platón. Platón quiso eliminar la parcialidad suprimiendo los vínculos familiares y pidiendo a todos

los ciudadanos que se preocuparan por todos los demás ciudadanos por igual. Aristóteles comenta a propósito de esa pretendida estrategia que su dificultad es manifiesta, pues «hay dos cosas principalmente que hacen que los hombres tengan interés y afecto: la pertenencia [el que piensen que algo es únicamente suyo] y la estimación [el que entiendan que ese algo es el único que tienen de su clase]. Ninguna de estas dos puede existir en los sometidos a tal gobierno» (*Política*, 1262b22-23). * Dado que los ciudadanos no considerarían a ninguno de los niños que allí hubiera como completamente suyo, como de su exclusiva responsabilidad propia, la ciudad se parecería, según Aristóteles, a un hogar en el que hubiera demasiados criados y en el que, por esa misma razón, ninguno se responsabilizara de tarea concreta alguna. Como los ciudadanos no considerarían que ninguno de aquellos niños sería el único que tuvieran, no aparecería allí nada remotamente similar a la intensidad del cariño y la atención que caracteriza a las familias reales. Esos ciudadanos mostrarían, según él, una forma «aguada» de preocupación o interés por los hijos de todos en general (1262b15). En definitiva, para que las personas amen algo, hay que hacer que lo conciban como «pertenencia» propia y preferiblemente también como lo único que tienen de su clase. Ni que decir tiene que eso es lo que hemos venido diciendo desde el principio: las grandes emociones son «eudemónicas» o, lo que es lo mismo, están ligadas a la concepción de florecimiento que tiene la propia persona y al círculo de interés personal al que se extiende esa concepción. Para hacer que las personas se preocupen o se interesen por algo, hay que hacerles ver que el objeto de su potencial interés es en cierto sentido «suyo» y forma parte de su «nosotros».

Examinemos ahora las dos teorías de la emotividad patriótica muy fundamentadas en principios a las que me he referido al empezar este apartado: concretamente, las de John Rawls y Jürgen Habermas. Ambas son argumentaciones prometedoras, pero tanto la una como la otra nos impulsan a plantearnos la misma duda de Aristóteles, ya que cabría preguntarse si los sentimientos que se cultivarían a partir de ellas no resultarían demasiado desapegados y anémicos.

La teoría de las emociones políticas de John Rawls no es mecanicista: como la mía, se basa en la imaginación y en el relato de un objeto (político). Él también reconoció el obstáculo que una emoción altruista estrecha representaba para el interés de unas personas por las otras en general.³⁹ Si

* Trad. cast. tomada de Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988, pá g 95. (N. del t.)

solución adoptó la forma de una detallada teoría sobre cómo el amor familiar puede extenderse con el tiempo hasta convertirse en un amor asociativo de alcance más amplio, y cómo este amor puede hacerse extensivo a su vez a los principios políticos que conforman la nación. El principio psicológico básico en su caso es el de la reciprocidad: tendemos a amar y a preocuparnos por aquellas personas que manifiestamente nos aman y se preocupan por nosotros. Rawls elevó la existencia de esa ley psicológica a la categoría de «hecho psicológico profundo».⁴⁰ El primer lugar en el que se manifiesta ese hecho es en la familia: los hijos reconocen el amor y el interés de sus padres por ellos y, como consecuencia, aprenden a amar a sus progenitores. Posteriormente, siempre y cuando el sistema de asociaciones sociales en el que estén situadas sea «justo y sea públicamente reconocido por todos como justo», las personas desarrollan «lazos de sentimiento amistoso y confianza hacia otros miembros de la asociación cuando estos cumplen de forma obviamente intencionada con sus deberes y obligaciones y viven de acuerdo con los ideales correspondientes con su posición y función».⁴¹ Finalmente, siempre que hayan pasado por las dos primeras etapas y siempre que consideren que las instituciones básicas que rigen su sociedad son justas, las personas terminan desarrollando un sentido de la justicia y unos sentimientos refrendadores de esas instituciones.

La de Rawls es una teoría bastante rica, sobre todo, dado el contexto de su época, y es audaz por como afronta temas psicológicos que los filósofos no solían abordar. Aun así, plantea tres grandes preguntas. En primer lugar, ¿no necesitaríamos urgentemente una teoría de cómo aman y se esfuerzan las personas por alcanzar ciertos fines cuando las condiciones no son las ideales? Es evidente que ese no era el proyecto que Rawls se había propuesto al escribir su libro, pero incluso la sociedad justa corre siempre el riesgo de convertirse en injusta, por lo que los sentimientos que sostienen incluso esa sociedad tendrán que contener al menos algunos de los elementos del caso no ideal, como podrían ser la esperanza de un futuro justo, la crítica contra un presente y un pasado injustos, y cierto amor visionario por lo que aún nos resulta distante. En el mundo real, y en el contexto de mi propio proyecto, que se centra en las aspiraciones más que en la justicia ya conseguida, dos de las funciones cruciales que deberá desempeñar el patriotismo correcto serán el impulso para la rectificación de las injusticias históricas y el sostenimiento de una lucha a favor de una mayor justicia económica, algo que a los seres humanos siempre les resultará difícil apoyar, dada la fortaleza del interés propio particular. Por lo tan-

to, aunque Rawls entendiese que no necesitaba una teoría de lo no ideal como esa, yo sí la necesito.

La segunda pregunta está relacionada con la anterior: ¿no utiliza la teoría de Rawls una concepción demasiado tenue de cómo son las personas? Rawls intentaba esbozar una psicología política sin posicionarse a propósito de ninguna de las cuestiones controvertidas en torno a cómo son los seres humanos, y el resultado de su esfuerzo funciona, pero sólo hasta cierto punto. De ahí que no veamos abordados en sus tesis algunos de los problemas que toda buena psicología política está obligada a abordar (como, por ejemplo, el obstáculo que representan el asco y el estigma), pese a que tales contrariedades terminarán surgiendo probablemente también en la sociedad bien ordenada —aquella que cuenta ya con instituciones justas que prohíben la exclusión—, pues incluso esa sociedad contiene con toda seguridad personas reales que no son perfectas. De todos modos, completar los vacíos que el proyecto de Rawls deja en ese mapa de la psicología política como hemos pretendido hacer aquí es un ejercicio que no invalida el proyecto rawlsiano en sí; por diversas razones, él pensó que era mejor ahorrarse un sinfín de detalles potencialmente controvertidos, pero, aun así, esos detalles parecen tener una importancia vital en ciertas áreas.

En tercer lugar (y ahí sí que el viajero se ve irremediamente arrastrado por el remolino de Caribdis), la propuesta de Rawls, tal como está elaborada, es sumamente abstracta. El propio Rawls lo admitió cuando trató de convencernos de que su propuesta no implicaba solamente unos principios abstractos, sino también «sentimientos activos de amor y amistad».⁴² Es evidente, por ejemplo, que él imaginó a niños que amaban a unos padres reales y concretos, y no a unas normas abstractas de la paternidad o la maternidad. Rawls no es Platón y no se puede decir que sea vulnerable a la objeción que Aristóteles planteó a su maestro ateniense. Pero no dijo nada sobre cómo la particularidad de esos amores conduciría en la práctica a una comprensión apropiada de los principios generales. Las personas de verdad no se enamoran de las ideas abstractas como tales si no hay por medio un aparato adicional de metáforas, símbolos, ritmos, melodías, elementos geográficos concretos, etcétera. Los líderes astutos y sagaces saben ver esto muy bien. Si Martin Luther King Jr. hubiera escrito sus textos a la manera de Rawls, la historia mundial habría sido muy diferente. La viveza, el grafismo y la particularidad son determinantes cruciales de la respuesta emocional y, por ende, de la acción altruista. Rawls

no pareció entenderlo en sus comentarios críticos con la abstracción excesiva del utilitarismo. Pero al omitir las extravagantes vías de la motivación que impulsa a las personas reales, ignoró tanto recursos como peligros potenciales. Su proyecto sólo puede llegar a mostrar el contorno general de lo que es posible y, hasta ahí, si no se exige mayor profundidad de él, puede decirse que es satisfactorio. Sin embargo, las ideas precisan de un elevado grado de apoyo complementario antes de que podamos tener la seguridad de que serán capaces de mover a las personas reales; me atrevería a decir que incluso en la sociedad bien ordenada, pero, desde luego, y con mayor motivo si cabe, en las sociedades aspiracionales y, pese a todo, imperfectas que estamos considerando aquí.

La tesis de Rawls tiene importantes vacíos, pero puede ser desarrollada de forma fructífera. La que sí parece vulnerable a la objeción aristotélica es la teoría moralizada sobre ese sentimiento político de apoyo que ofreció Jürgen Habermas en defensa de su concepto de «patriotismo constitucional».⁴³ Una vez más, cabe reconocer a Habermas (como a Rawls) un gran mérito por haber percibido la necesidad de contar con algún tipo de soporte emocional para la promoción y la supervivencia de unos buenos principios políticos y por haberse propuesto abordar esa cuestión. Sin embargo, a diferencia de Rawls, Habermas no llega ni siquiera a ofrecer una imagen (por general que sea) de cómo son las emociones ni de cómo funcionan, y su concepción es tan moralizada y tan abstracta que es imposible confiar en que pudiera funcionar en la vida real. Sus reticencias son comprensibles sin duda.⁴⁴ El pasado de Alemania explica que allí siga existiendo una gran aprensión a cualquier invocación de una emotividad fuerte en el ámbito político y, por consiguiente, es un país en el que resulta particularmente difícil abordar el tema de la emoción patriótica. Pero si algo nos enseña la historia de Alemania, en cualquier caso, es que las personas que defienden los valores liberales no deben ceder el terreno de la cultivación de las emociones a los fascistas si no quieren verse obligadas a tener que ceder mucho más a largo plazo.⁴⁵ (Una de las posibles reflexiones en torno a esa propuesta de Habermas —propuesta pensada por él para la Unión Europea— atañería precisamente a esta entidad supranacional y sus problemas recientes. Y es que una forma de entender el argumento del presente libro sería reflexionando sobre qué le ha faltado a la UE hasta el momento.)

Probablemente, buena parte de la abstracción excesiva de Habermas se debe a su fuerte compromiso con la imparcialidad. Dado lo poco que

nos dice el pensador alemán sobre cómo se plasma ese compromiso en términos emocionales, nos vendrá muy bien ver cómo una parecida adhesión a la imparcialidad condujo de cabeza al remolino de Caribdis a un pensador y líder político admirable muy anterior: me refiero a Marco Aurelio, filósofo estoico y emperador romano, que escribió sus *Meditaciones*, una de las obras más leídas del canon filosófico occidental, cuando se encontraba en plena empresa bélica en Partia, es decir, mientras dirigía activamente a su pueblo en una campaña militar.⁴⁶ Marco Aurelio nos cuenta que la primera lección que aprendió de su preceptor fue la de «no ser partidario de los verdes ni de los azules [en las carreras de caballos], ni de los parmularios ni de los escutarios [entre los gladiadores del circo]» (I.5). Su imaginación tuvo que desaprender la intensa parcialidad y el localismo que la caracterizaban inicialmente. Resulta significativo que la imagen negativa que él eligió para la imaginación moral fuera la de la afición a los deportes, pues, a lo largo de todas las épocas, esa ha sido seguramente una vía muy natural para que los seres humanos imaginaran también otros tipos de lealtad: a la familia, a la ciudad y a la nación.

La cuestión es si esa lección negativa deja suficientes recursos a la personalidad como para motivar un interés intenso por otras personas de cualquier lugar. Para Marco Aurelio, desaprender la parcialidad requiere de un programa elaborado y sistemático de desarraigo del interés por todas las demás personas y cosas de este mundo. Él nos explica incluso los ejercicios meditativos que practicaba con regularidad para llegar a ese punto en el que las cosas que dividen a unas personas de otras dejaban de tener importancia para él.

Pero llegar al punto en el que somos capaces de prestar ese interés ecuánimemente a todos los seres humanos exige —como el propio Marco Aurelio dejaba abundantemente claro— la extirpación sistemática de toda preocupación y apego intenso orientado hacia lo local: la familia propia, la ciudad propia, los objetos del amor y el deseo propios. Por lo tanto, Marco Aurelio necesitaba aprender, no sólo a no ser seguidor de ninguna facción en los deportes, sino también a no ser un amante. Consideremos, por ejemplo, el extraordinario pasaje siguiente:

Es muy importante la imaginación que tenemos sobre comidas sabrosas y demás alimentos: porque esto es un cadáver de pez, esto un cadáver de ave o de cerdo; asimismo que el [vino] falerno es el jugo de la uva; la púrpura, pelos de oveja empapados en sangre de molusco; las relaciones sexuales son

fricción del bajo vientre y secreción de un moquillo entre espasmos. Son muy importantes esas imaginaciones que llegan a las cosas mismas y entran en ellas hasta el punto de hacernos ver cómo son. (VI.13)^{*:47}

Desaprender la parcialidad significa aprender a concebir el sexo como una mera fricción del bajo vientre: obliga, por así decirlo, a aprender a no hallar valor ni deleite especial en nada particular. No ser seguidor o aficionado de los azules significa asimismo no ser aficionado de este cuerpo o de aquel, de esta alma o de aquella, de esta ciudad o de aquella otra. Ese es, en definitiva, el ya mencionado proyecto platónico que Aristóteles criticó, ejecutado en toda su plenitud y a conciencia.

Pero despojarse de ese revestimiento erótico de los cuerpos, los equipos deportivos, la familia o la nación conduce a Marco Aurelio a un mundo extraño, un mundo suave y nada agresivo, pero también solitario y vacío. Para desaprender los hábitos del seguidor deportivo debemos desaprender también el sentido erótico que hemos conferido al mundo, nuestros vínculos afectivos con nuestro propio equipo, con nuestro propio amor, con nuestros propios hijos, con nuestra propia vida.⁴⁸

Y eso significa algo así como una muerte en vida, pues sólo en una situación próxima a la muerte resulta prácticamente posible la rectitud moral. Marco Aurelio trató repetidamente de concebir la vida como si fuera ya en sí una especie de muerte, una sucesión de acaecimientos sin sentido:

Vanos esfuerzos por el boato, dramas en escena, rebaños de vacas, de ovejas, peleas con lanza, un huesecillo arrojado a los perros, migajas a los estanques de peces, fatigas y cargas de hormigas, moscas que vuelan espantadas, marionetas movidas por hilos. (VII.3)^{*:49}

El mejor consuelo para tan deprimente conclusión se hallaría también, según él, en el hecho mismo de pensar en la muerte:

Piensa sin cesar que toda clase de hombres, que tenían toda clase de ocupaciones, de toda clase de razas, han muerto [...]. Debemos acudir allí donde hay oradores tan importantes, filósofos tan venerables: Heráclito,

* Trad. cast. tomada de Marco Aurelio, *A sí mismo*, Madrid, Edaf, 2007, pág. 105. (N. del t.)

** Trad. cast. tomada de Marco Aurelio, *op. cit.*, págs. 121-122. (N. del t.)

Pitágoras, Sócrates; tantos héroes antes, tantos generales después, tiranos; además, Eudoxo, Hiparco, Arquímedes, naturalezas agudas, orgullosas, trabajadores duros, astutos, obstinados, que ridiculizaron la vida perecedera y efímera de los hombres, como Menipo y tantos otros. Todos ellos yacen desde hace mucho tiempo, piénsalo. [...] ¿Qué [hay] para aquellos de los que ni siquiera se recuerda el nombre? Cabe una cosa muy valiosa: vivir con la buena disposición de la verdad y la justicia a través de gentes mentirosas e injustas. (VI.47)*

Dado que moriremos, debemos reconocer que todo lo que de particular hay en nosotros terminará borrado por el tiempo. La familia, la ciudad, el sexo, los hijos, todo se perderá en el olvido. Así que, en el fondo, no debería importarnos tanto renunciar a esos apegos. Lo que permanece, lo único que permanece, es la verdad y la justicia, el orden moral del mundo. Ante la conciencia de ese fin nuestro inevitable que se avecina, no debería importarnos estar ya muertos. Sólo la verdadera polis debería reclamar nuestra lealtad.

Leer a Marco Aurelio es un ejercicio inquietante porque él penetró muy hondo en los cimientos del «patriotismo» imparcialista, llamémoslo así: un amor patriótico basado puramente en principios abstractos. Y lo que vio en esas profundidades es que, para el cultivo completo y sistemático de la imparcialidad, es necesario extirpar el erotismo que hace que la vida humana sea esa vida que conocemos. La vida que conocemos es injusta, desigual, llena de guerras, llena de nacionalismos egoístas y de lealtades divididas. Pero él se dio cuenta entonces, también, de que no podemos eliminar esos apegos y adhesiones sin más y conservar nuestra humanidad al mismo tiempo.⁵⁰

El amor patriótico puede ser noble y elevado, y puede ayudar en cierto sentido a cultivar un altruismo imparcial por el hecho mismo de que pide de las personas que amen a la nación en su conjunto y, por lo tanto, a todos los individuos que la componen. Pero debe hacerlo preferiblemente induciendo a las personas a amar algo que sea exclusivamente suyo y, mejor aún, de lo que no tengan otro ejemplar.⁵¹ Las tesis de Rawls pueden, y deberían, desarrollarse precisamente en esa dirección.

* Trad. cast. tomada de Marco Aurelio, *op. cit.*, págs. 117-118. (N. del t.)

V. LA HISTORIA: WASHINGTON, LINCOLN, KING, GANDHI Y NEHRU

Volvamos ahora a la historia.⁵² Son muchas las formas y experiencias de construcción del patriotismo que tratan de atravesar el angosto paso entre Escila y Caribdis promoviendo un amor particularista sin silenciar las facultades críticas de los ciudadanos. Fijémonos en dos casos muy diferentes: el intento de fundar una nación de iguales y, posteriormente, de terminar con la injusticia de la esclavitud y la discriminación racial en Estados Unidos, y, en segundo lugar, el intento de forjar una nueva nación en la India dedicada a la causa de la lucha contra la pobreza y la desigualdad. En cada uno de esos dos casos, me centraré en la retórica política, la conducta y el atuendo de los líderes, además de las canciones y los símbolos nacionales elegidos, no porque el resto de escenarios y ámbitos donde se manifiesta y se transmite el patriotismo no sean importantes, sino porque esos en particular son especialmente fundamentales a la hora de incorporar el patriotismo a la educación de los niños (así como a la educación continuada de las personas adultas).

A la hora de valorar estos ámbitos, debemos recordar las palabras de Renan: una nación no es una entidad cuya esencia nos venga dada sin más, sino un «principio espiritual» que se construye a partir de muchos ingredientes posibles. Lo que estos oradores hicieron no fue tanto aludir a una identidad nacional preexistente como construir una nueva con los materiales que la historia y la memoria había puesto a su disposición; ellos destacaron algunas realidades y minimizaron u omitieron otras. Nuestra tarea consistirá en apreciar cómo esas personas realizaron esa labor de un modo que les permitió sortear el embrujo tanto de Escila como de Caribdis, o lo que es lo mismo, inspirar un intenso amor por algo particular sin imponer una homogeneidad coactiva ni unos valores equivocados.

La manera de vestir de Washington: una nación de iguales

Al término de la guerra de Independencia, los patriotas estadounidenses tenían una exigente tarea ante sí: la de fundar una nueva nación basada en los ideales republicanos. Aunque muchos ciudadanos habían experimentado ya la igualdad y la ausencia de dominación arbitraria en el contexto del gobierno de sus localidades y de sus respectivas colonias (re-

cién convertidas en estados de la nueva Unión), no existía aún un marco para una nación de iguales cívicos. Y aunque, gracias a la revolución independentista por la que los norteamericanos acababan de obtener la libertad, estos habían adquirido la experiencia de lo que significaba hacer un frente común contra la tiranía, todavía tenían que hallar el modo de imaginar una vida en común sin un rey. No era tarea sencilla, pues en la historia abundaban los ejemplos de emociones monárquicas, aquellas que implicaban devoción y obediencia a un buen padre, pero no los símbolos y las metáforas de las emociones republicanas, aun cuando la República de Roma fuese una fuente constante de símbolos, nombres y retórica resonantes para los patriotas.

Particularmente polémica era la institución de la presidencia, que algunas voces encontraban incompatible con el autogobierno republicano. Las leyes y las instituciones (la separación de poderes, el control judicial) iban a ser muy importantes para configurar una presidencia dotada de la suficiente fortaleza para mantener la unidad de la nación sin convertirla en un reino o en una potencial dictadura; también iban ser muy relevantes los símbolos y la conducta del primer ocupante de aquel cargo. Aunque George Washington ha sido valorado más a menudo como un líder militar que como un dirigente político, lo cierto es que demostró tener una muy considerada e inteligente atención por los detalles en su manera de afrontar el reto de la presidencia.

El gran número de relatos y anécdotas de la guerra de Independencia que estaban adquiriendo ya categoría de proverbiales hacia el final de la contienda —y que se enseñan aún a los niños de hoy en día— hacían que hubiera prendido con fuerza en la imaginación popular la autopercepción del pueblo norteamericano como un conjunto de iguales cívicos en lucha contra la tiranía. Los famosos pies ensangrentados de los soldados (y sus oficiales) en Valley Forge eran un símbolo de la valentía y la determinación de los patriotas en su defensa de la causa de la libertad. Los mercenarios hesianos (al servicio de la corona británica) que fueron sorprendidos borrachos por las fuerzas coloniales (independentistas) en Trenton eran símbolos a su vez de la corrupción monárquica: flanqueados y superados —como siempre debe verse superada la corrupción (según la moraleja de la historia)— por la astucia y la inventiva de los patriotas. En el famoso cuadro *Washington cruzando el Delaware*, de Emanuel Gottlieb Leutze, el general aparece de pie en la proa del barco, pero tanto la pintura como el relato habitual que la acompaña continúan contándonos una historia

de patriotas, de libertad, no una historia en la que el pueblo llano sigue dependiendo pasivamente del cuidado de un gobernante paternal.

Washington era carismático (alto, apuesto, buen jinete) y también famoso y querido como héroe militar. Y era ya, además, un héroe de los patriotas, el primero entre aquel conjunto de iguales ciudadanos, y por lo tanto, gozaba de una posición inmejorable para embarcarse en la delicada travesía intermedia entre el recurso abusivo al paternalismo monárquico y el exceso de fría rutina sin emoción. Hoy en día es evidente, gracias a la pionera biografía escrita por Ron Chernow (que le valió el premio Pulitzer), que Washington reflexionó sobre esas cuestiones con inusual sutileza.⁵³ Los antifederalistas de su época, entre quienes se contaba la influyente historiadora y dramaturga Mercy Otis Warren, probablemente no hubieran estado de acuerdo con ninguna de las elecciones que hubiera hecho Washington en su papel de presidente, ya que se oponían a la existencia misma de ese cargo, que consideraban cuasi monárquico. Warren era una enamorada de la República romana y de la figura de Bruto,⁵⁴ y habría preferido que no hubiera un poder ejecutivo fuerte. Precisamente es en una situación como la de aquel momento, en la que abundaban las dudas sobre si la presidencia como tal era compatible con la virtud y la libertad republicanas, donde mejor destaca la sagacidad de Washington y de las opciones por las que se decantó.

Ya como mando militar puso especial empeño en resaltar el carácter humano vulnerable que compartía con sus soldados: hay una famosa anécdota suya según la cual, durante un discurso, se puso de pronto unos anteojos para leer y comentó: «He encanecido a vuestro servicio y ahora me doy cuenta de que también me estoy volviendo más ciego».⁵⁵ Sus visitantes e invitados extranjeros se quedaban admirados de la simplicidad de Washington en el vestir: «[U]na vieja chaqueta azul forrada de gamuza, con chaleco y pantalones de montar [...] aparentemente igual de viejos y sin otro adorno destacable componían su atuendo».⁵⁶ Cuando, más tarde, fue elegido primer presidente de la nueva nación, admitió la dificultad de dar forma a ese cargo que iba a estrenar y la importancia de cara al futuro del país del criterio con el que supiera desempeñarse en esa función: «Debo tener muy presente que estoy adentrándome en un terreno inexplorado, envuelto a un lado y a otro por nubes y tinieblas».⁵⁷

Uno de los mayores peligros, según los antifederalistas, radicaba en la posibilidad de que la presidencia se convirtiese en una dignidad hereditaria. Preocupados de entrada por el hecho de que Washington fuese

miembro de la Sociedad de los Cincinnati, club patriótico en el que el ingreso y la pertenencia se regían inicialmente por criterios hereditarios, se sintieron un tanto aliviados al saber que el futuro presidente se había opuesto firmemente a ese sistema de aceptación de nuevos miembros en el mencionado club y que había conseguido en poco tiempo los apoyos necesarios para derogarlo y hacerlo más abierto. Su mejor baza personal, sin embargo, fue una que él no eligió, pero que sí supo resaltar de tal modo que la convirtió en parte de lo que él mismo simbolizaba: George y su mujer Martha no tenían hijos. Washington era muy consciente de que esta situación, que, en otras circunstancias, podría haberse considerado infeliz, lo convertía en un candidato especialmente adecuado para ser el primer presidente, y es bastante posible, también, que esa circunstancia influyera mucho en su decisión cuando autorizó que se postulara su nombre.⁵⁸

Cuando llegó el momento de crear la primera ceremonia de investidura presidencial, se hizo evidente su gusto por la combinación de la dignidad con la simplicidad. Tomó una decisión de suma importancia al negarse a llevar uniforme militar en el acto de investidura e incluso después de esta (aunque sí portaba espada al cinto en ciertas ocasiones ceremoniales formales). Prefirió engalanarse con símbolos patrióticos. Como apoyo a la industria norteamericana, optó por «un traje marrón cruzado confeccionado con paño tejido en la factoría Woolen Manufactory [Manufactura Lanar] de Hartford, Connecticut. El traje tenía botones dorados con la insignia de un águila grabada en ellos».⁵⁹ Vemos, pues, que la suya fue una combinación de elegancia militar y humildad en el color y el corte, además de en el favoritismo por el producto nacional. Washington comentó que los norteamericanos debían imitar a su presidente y favorecer las industrias propias. Durante todo el periodo inmediatamente previo y posterior a la investidura, y aunque él iba siempre imponente gracias a su apostura y su más de metro ochenta de estatura, además, seguía prefiriendo como montura caballos blancos cuyo pelaje hubiera sido tratado con una pasta brillante, también se preocupó de salir a caminar de vez en cuando por las calles de Nueva York como un ciudadano normal y corriente, saludando afablemente a las personas con las que se iba encontrando por el camino. Como un antimonárquico con quien mantenía un intercambio epistolar le señaló en una de sus cartas: «Me ha complacido mucho enterarme de los comentarios de gran aprobación que han merecido todos y cada uno de los detalles de vuestra conducta, y en particular,

el de que prescindierais ocasionalmente de ceremoniales y transitarais a pie por las calles, cuando a Adams no se le ve nunca si no es en su carruaje de seis caballos».⁶⁰

Washington es considerado desde hace tiempo un líder heroico más que un pensador. Hoy es evidente, sin embargo, que supo ejercer su buen criterio a la perfección, tanto en gestos aislados (como el de los anteojos) como en pautas más generales de conducta simbólica (sus paseos, su estilo de vestir), sabiendo que sus atributos heroicos serían de ayuda para el primer máximo dirigente de la nueva nación, pues enviarían un mensaje de fortaleza y capacidad de mando, pero que tendrían que ser contrapesados y, hasta cierto punto, contrarrestados por gestos de carácter más igualitaria para restar fundamento a cualquier temor de que la suya pudiera ser una presidencia monárquica. Los símbolos por él apoyados (el águila, las lanas nacionales, los anteojos) unían a las personas y consolidaban la devoción al nuevo Estado, y encauzaban la mente de los ciudadanos hacia las ideas centrales de la nación, en vez de alejarlas de ellas.

Es del todo apropiado —y no deja de ser un síntoma de la efectividad con la que transmitió sus ideas a propósito del simbolismo público— que el actual Monumento a Washington no sea el retrato de un individuo ni, menos aún, un altar o santuario que invite al culto a un individuo, sino un símbolo abstracto, un obelisco, en alusión a los vínculos masónicos de Washington. Al mismo tiempo, no es un monolito como los obeliscos clásicos, sino que está compuesto de varios bloques. En el momento en que se inauguró, se dijo que aquel diseño en particular pretendía simbolizar tanto la unidad de los estados de la Unión como, con su grácil orientación ascendente, las elevadas metas de la nación.⁶¹

Resulta significativa en ese sentido la controversia con la que se debate actualmente sobre la posibilidad de erigir un monumento en honor de otro presidente que también fue un héroe militar: Dwight D. Eisenhower.⁶² Tal y como está planeada la construcción del monumento, que se levantaría en el extremo sur del National Mall, conforme a un diseño del arquitecto Frank Gehry,⁶³ su pieza central la compondría un templo clásico sin techo; las columnas soportarían una pantalla metálica en la que estarían representadas imágenes (tapices metálicos) del paisaje de Kansas, y el conjunto incluiría también una escena de Eisenhower de niño entre los maizales, así como dos enormes bajorrelieves del Eisenhower ya maduro, retratado en uno de ellos como general y, en el otro, como presidente. Dos de los nietos del expresidente han criticado ese diseño porque lo conside-

ran demasiado humilde: entienden que está desprovisto del suficiente heroísmo que la figura merece.

Los monumentos públicos suelen ser controvertidos de entrada: ese fue el caso, por ejemplo, con el Monumento («*Memorial*») a los Veteranos de Vietnam, con el Monumento a Lincoln (Lincoln Memorial) y con la hoy icónica escultura de Picasso en la Plaza Daley de Chicago,⁶⁴ cuyo carácter abstracto despertó burla y sorna al principio, pero cuyo humor y brío son actualmente queridos y apreciados. En el caso de la propuesta de Monumento a Eisenhower, la objeción concreta parece estar gravemente equivocada. Si de algo tiene que cuidarse muy mucho un héroe militar que llega a ser presidente es de la deificación; la tendencia del propio Eisenhower a referirse a sí mismo como un «muchacho granjero de Kansas» era —como aquel traje marrón de Washington— un modo de desviar de sí toda posible idolatría y esa actitud debería ser la homenajeada a la hora de honrar su memoria.

El Discurso de Gettysburg y el de la segunda investidura de Lincoln: un relato nacional que apunta hacia la justicia

El Discurso de Gettysburg (del 19 de noviembre de 1863) es uno de los documentos educativos más característicos de Estados Unidos. Los niños lo memorizan y aprenden de él los ideales a los que deberían consagrarse como ciudadanos de este país. Su brevedad —criticada en aquel entonces— ha demostrado ser un factor muy positivo a la hora de forjar sentimientos en una tras otra de las generaciones posteriores. Al estudiarlo, puede apreciarse el papel central que un particular relato de la nación —en el que se incluía la historia pasada de esta, sus ideales fundacionales y su posible futuro— desempeñó en aquel esfuerzo de Lincoln por hacer que sus conciudadanos estuvieran dispuestos a arrimar el hombro para soportar las cargas emocionales y físicas de una guerra tan extremadamente dolorosa como de dudoso desenlace, en la que la victoria era indudablemente crucial para el futuro de la nación y de los ideales nacionales. He aquí en su totalidad:

Hace ocho décadas y siete años, nuestros padres hicieron nacer en este continente una nueva nación concebida en libertad y consagrada al principio de que todos los hombres son creados iguales.

Ahora estamos inmersos en una gran guerra civil que pone a prueba si esa nación, o cualquier nación así concebida y consagrada a tal fin, puede perdurar en el tiempo. Estamos reunidos en un gran campo de batalla de esa contienda. Hemos venido a dedicar una parte de este campo a lugar de reposo final para aquellos que dieron aquí sus vidas para que esa nación pudiera vivir. Es absolutamente justo y necesario que así obremos.

Pero, en un sentido más amplio, no somos nosotros quienes podemos dedicar —quienes podemos consagrar, quienes podemos santificar— este terreno. Los hombres valientes, vivos y muertos, que lucharon aquí ya lo han consagrado, muy por encima de lo que nuestras pobres facultades podrían añadir o restar. El mundo apenas advertirá ni recordará por mucho tiempo lo que aquí digamos, pero jamás podrá olvidar lo que ellos hicieron aquí. Es a nosotros, a los vivos, a quienes corresponde consagrarnos más bien a la tarea inacabada a cuyo avance los que aquí lucharon tan noblemente han contribuido. Nos corresponde más bien a nosotros estar aquí dedicados a la gran labor que nos resta aún por delante: que de estos muertos a los que honramos aprendamos una devoción creciente a la causa por la que ellos dieron su última medida bien colmada de devoción; que tomemos la clara determinación de que esos muertos no hayan dado su vida en vano; que esta nación, Dios mediante, tenga un nuevo nacimiento de libertad, y que el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo no desaparezca de la faz de la Tierra.⁶⁵

De Lincoln se tiene a veces la errónea opinión de que fue un orador ingenuo y despreocupado, y que la simpleza de su estilo contrastaba con la sofisticación retórica de Edward Everett. Nada más lejos de la verdad. Las notas, los borradores y las cartas de Lincoln dan todas ellas fe de su profundo interés por la retórica, incluidas las normas de la Grecia clásica.⁶⁶ A lo largo de su carrera, hizo un esfuerzo creciente por alcanzar la brevedad, la simplicidad clásica y la concisión, así como por dominar el uso revelador de paralelismos y antítesis y por dar con fértiles pautas de imágenes. En el discurso, además, emuló la estructura del *epitaphios* (oración fúnebre) griego clásico (célebremente ejemplificado por la oración fúnebre de Pericles en el texto de Tucídides), incluyendo su generalidad (no se reproducen nombres propios), su loa a los muertos, su recurso de elogio de los ideales por los que estos murieron y su exhortación a los vivos a continuar la tarea por la que aquellos dieron la vida.⁶⁷ A través de esos mecanismos formales y del despliegue ingenioso de unas pautas de imágenes relacionadas con el nacimiento y la muerte, Lincoln acometió ese día un proyecto de una imponente audacia: nada menos que la

refundación de los Estados Unidos como nación consagrada a la igualdad humana.⁶⁸ Ligando esos ideales abstractos a una ocasión concreta de luto, creó un nexo o puente entre el interés estrecho por un «nosotros» y la adhesión a tales principios abstractos.

Lincoln comenzó su alocución con un recordatorio, con la mención de una cifra de años. Pero la referencia tenía también un eco bíblico, pues evocaba un pasaje del capítulo 90 de los Salmos, en el que se citan las ocho décadas como límite máximo de la esperanza de vida de una persona: se recordaba así a los oyentes la brevedad de la vida humana y, al mismo tiempo, la vulnerabilidad de una nación humana en un momento de enorme incertidumbre, en plena guerra.⁶⁹ En alusión a la Declaración de Independencia, Lincoln recordaba a los allí presentes que la nación, que tanto peligro corría en aquellos instantes, tuvo un comienzo. Fue «una nueva nación», nacida con un conjunto diferenciado de ideales centrados en la libertad y la igualdad. Omitiendo toda referencia a la Constitución, en la que se protegía aún la esclavitud, y recuperando el ideal de la igualdad recogido en la Declaración (aunque visto a través de una luz diferente gracias a la referencia implícita al fin de la esclavitud), Lincoln, en la práctica, vino a refundar la nación con sus palabras, pues pasaba de pronto a ser una nación consagrada a tan simple y, al mismo tiempo, difícil ideal.⁷⁰ Lincoln señaló además que la guerra que se libraba entonces ponía a prueba si cualquier nación de esa clase «puede perdurar en el tiempo». Daba así a la guerra de Secesión la categoría de una lucha por los ideales más profundos y queridos, y por el destino de estos en el mundo en su conjunto y no sólo en Norteamérica (con lo que venía a insinuar un vínculo muy mazziniano entre el amor a la nación y el interés por el mundo en general).

El argumento de Lincoln sobre los ideales de la fundación nacional es claramente interpretativo, muy en la línea de Renan o de Hobsbawm. Él hizo una relectura de la Declaración y, a partir de ella, corrigió, implícitamente, un aspecto clave de la Constitución. Gracias a su énfasis en un relato crítico de las aspiraciones y los fallos nacionales, sortea el envite de los valores equivocados, la primera cabeza de Escila, pero también el del exceso de solidaridad y docilidad, la tercera de las cabezas del monstruo. Como el discurso en sí no imponía ni decretaba ninguna medida o acción concreta, su tono es inevitablemente optativo y su retórica suscita una sensación de intensidad emocional en torno a los ideales que en él se elogian.⁷¹

Tras alabar el sacrificio de quienes murieron (en una batalla que fue una de las más sangrientas de la guerra), el entonces presidente prosiguió

diciendo que los vivos no pueden santificar aquel terreno: sólo la valentía de los caídos puede hacerlo. Trataba así de guiar a las personas vivas hacia una actitud de emulación reverencial del sacrificio de los fallecidos. Luego, en una de las partes más famosas del discurso, Lincoln exhortaba a los vivos a tener esa misma dedicación: todos tenemos que consagrarnos a la tarea de preservar la democracia estadounidense y de darle «un nuevo nacimiento de libertad». Y terminaba con esa nota de apremio que había estado entonando en toda su alocución: la lucha es en realidad una lucha por la posibilidad misma de que una democracia así exista.

El discurso de Lincoln contenía llamamientos a un patriotismo constitucional que habría agradado a defensores de los principios abstractos como Rawls y Habermas. Pero iba más allá. Con su vívida invocación del momento de la fundación, con su sentido pesar de duelo por los soldados caídos, con su llamada a un compromiso renovado, reviste de un cuerpo histórico y contemporáneo ese esqueleto moral. Si hubiera carecido de estos elementos eudemónicos, el discurso no habría logrado impulsar a las personas a adherirse a esos principios. El ritmo y la resonancia mismos de su lenguaje se extienden más allá de los principios para activar resortes de apego emocional.

Lincoln elaboró aún más esa idea de la nación en el discurso que pronunció con motivo de su segunda investidura presidencial, el 4 de marzo de 1865. Por tratarse de una alocución mucho más larga que la del Discurso de Gettysburg, reproduzco aquí sólo unos pocos pasajes clave:

[...] En ocasión análoga a esta cuatro años atrás, todos nuestros pensamientos estaban angustiosamente ocupados en la inminencia de una guerra civil. A todos nos horrorizaba, todos tratábamos de impedir su estallido. Mientras desde esta misma tribuna se pronunciaba un discurso de investidura completamente consagrado a salvar la Unión sin guerras, había quienes actuaban aquí mismo, en esta ciudad, con la intención de destruir esa misma Unión sin guerras, empeñados en disolverla y en dividir sus efectos. Ambas partes reprobaban la guerra, pero una de ellas estaba dispuesta a guerrear antes que a permitir la supervivencia de la nación, y la otra estaba dispuesta a aceptar la guerra antes que a dejar que la nación pereciese: y la guerra llegó.

Una octava parte del total de la población eran esclavos de color que no se repartían por igual por el territorio de la Unión, sino que estaban localizados en su parte meridional. Estos esclavos representaban un interés tan peculiar como poderoso. Todos sabíamos que ese interés vino a ser la gran causa de la guerra. [...] Unos y otros leemos la misma Biblia y rezamos al

mismo Dios, y cada bando invoca Su ayuda contra el otro. Tal vez parezca extraño que alguien se atreva a pedir el auxilio de un Dios justo para seguir arrancando el pan de su mesa del sudor del rostro de otros hombres, pero no juzguemos si no queremos ser juzgados. [...] Sin rencor a nadie, con caridad para todos, con toda la firmeza en la justicia que Dios nos da para ver lo que es justo, esforcémonos por finalizar la obra que hemos empezado, por cerrar las heridas de la nación, por cuidar de aquel que ha soportado la batalla y de la viuda y el huérfano de aquel otro que ha caído en ella, por hacer todo aquello que pueda contribuir a que alcancemos y apreciemos una paz justa y duradera entre nosotros mismos y con el resto de las naciones.

Un rasgo clave del Discurso de Gettysburg era su énfasis en la unicidad de la nación: en el carácter de esta como «pueblo» único, más allá de un mero grupo de estados.⁷² En su segundo discurso de investidura, Lincoln prosiguió con esa labor de reimaginación, construyendo la nación con esmero y sutileza, empleando sonoros paralelismos. En su texto incluyó tanto al Norte como al Sur como elementos plenamente identificables en esa nación, pero situó la Unión como el bando que quería y que intentó desesperadamente evitar la división. La supervivencia de la nación unitaria —en ese texto, Lincoln usó «nación» y «Unión» como términos sinónimos— era el punto de partida: el Sur estuvo dispuesto a *declarar* la guerra antes que a admitir tal supervivencia, y el Norte estuvo dispuesto a *aceptar* la guerra antes que a ser testigo del fin de esa nación. Así pues, la relación de uno y otro bando con la nación que se dibujó en el discurso era claramente asimétrica: la lucha secesionista del Sur quedó caracterizada como una guerra de agresión contra el cuerpo central de la nación, mientras que la reacción de la Unión fue descrita como una respuesta justa. El discurso inspiraba una especie de amor por la integridad de la nación y de determinación a la hora de protegerla de aquella agresión.

Entra luego en escena la situación de los esclavos y se pone el acento en el hecho de que el Sur actuó motivado por la codicia, pues Lincoln construye así un patriotismo que se alza por encima del interés propio egoísta. Por una parte, nos presenta a unas personas motivadas por el interés propio que «arrancan el pan de su mesa del sudor del rostro de otros hombres» (un lenguaje de resonancias cuasi bíblicas) e incluso piden ayuda a Dios para ello. Por otra, nos encontramos con aquellas otras dispuestas a incluir a los esclavos como seres humanos y como ciudadanos que cuenten como tales, hasta sumar una octava parte de la población nacional. Lincoln alía así la nación con el respeto, la igualdad, la inclusión y la

trascendencia más allá del interés propio de miras estrechas, y relaciona el movimiento secesionista con el egoísmo y la falsa religión. Es también sensible al papel que el asco y el estigma tienen en el racismo: contra el asco, insiste con firmeza en el carácter plena e igualitariamente humano de los esclavos, quienes son «otros hombres» con «rostros» como los nuestros propios. (Nótese que habría sido más fácil hablar de «cuerpos», pero Lincoln quiso situar su énfasis en aquella parte de la fisonomía más familiarmente relacionada con nuestra humanidad.)

Pero, para terminar, en su discurso Lincoln hizo un famoso llamamiento a la clemencia y al perdón, pues la nación estaba muy lastimada y sus heridas debían «cerrarse». Personificando a la nación como un soldado malherido, evocó la compasión para todos. La misericordia no significaba absolución —no eludía que se tuviera «firmeza en la justicia»—, pero sí nos señalaba una senda por la que seguir juntos hacia un futuro incierto.

Puede que la necesidad urgente de reconciliación moviera a Lincoln a poner el acento prematuramente en una actitud no juzgadora y de perdón. Alguien podría reprocharle que la actitud apropiada ante los convictos o los condenados por un delito es la clemencia, pero no el perdón —y menos sin que medie de entrada una disculpa y un cambio de inclinación y ánimo—, y que ese «no juzguemos» de Lincoln desdibuja la distinción entre ambas actitudes.⁷³ Por otra parte, alguien podría replicar a esa crítica que el discurso es realmente astuto, amén de generoso: que se alza por encima de partidismos y busca la reconciliación, tratando de crear un «nosotros» unido de nuevo, pero sin dejar de culpar al Sur de lo ocurrido.⁷⁴ Todos estos aspectos del discurso siguen dando pie a controversia. Aun así, no se puede dudar de que su sentimiento de sanación de una herida profunda era algo que se necesitaba con urgencia en aquel momento y que contribuyó a la primera fase, al menos, de una reconciliación que todavía continúa avanzando en nuestros días.

También en el caso de ese discurso, puede entenderse la retórica empleada como una parte más de su significado. Los sentimientos en él plasmados no son simplemente unos sentimientos abstractos que tienen por objeto unos principios constitucionales concretos. El uso que hizo Lincoln de las imágenes y el relato, sus cadencias rítmicas del lenguaje, y sus frases sucintas y memorables hacen que los principios morales cobren vida en nuestra imaginación. Hay quienes han señalado que, en algunos momentos, el discurso roza lo musical y que sus cadencias se aproximan a las de un himno.⁷⁵ Como sucede con el Discurso de Gettysburg, es un tex-

to fácil de memorizar para los niños y da forma a las imágenes y, con el paso de los años, a los recuerdos más profundos de lo que es su nación. Recitado en las escuelas por niños negros y blancos al unísono, les recuerda la historia de dolor y lucha de su país, pero también les proporciona una prueba perdurable de que el respeto, el amor y la resistencia pura y dura pueden vencer ese dolor. Construye un patriotismo igualmente interpretativo a base de sostener unos ideales generales y emplearlos para criticar errores históricos.

El discurso —como el de Gettysburg— termina con una nota marcadamente universalista: «Hacer todo aquello que pueda contribuir a que alcancemos y apreciemos una paz justa y duradera entre nosotros mismos y con el resto de las naciones». Lincoln construyó aquí de nuevo un tipo de amor nacional que no es beligerante con otras naciones y que aspira a un futuro de paz y justicia universales. Esta aspiración es un resultado bastante directo de ese tipo de amor, pues cuando el amor nacional se centra en unos ideales de inclusión y dignidad humana, es fácil que conduzca a una lucha por esas mismas metas en todas partes. El respeto y la inclusión son ciertamente los términos perfectos para una paz justa y duradera.

*Martin Luther King Jr.: de la ira a la esperanza,
de la promesa a la justicia*

La Proclamación de Emancipación fue firmada en 1863. Cien años después, lo que allí se prometía no se había cumplido aún. El gran discurso «Tengo un sueño» que Martin Luther King Jr. pronunció en Washington D.C., el 28 de agosto de 1963, es otro documento de enorme influencia formativa en la educación en Estados Unidos y todos los norteamericanos jóvenes lo han oído miles de veces, recitado con las conmovedoras cadencias de la extraordinaria voz de King en el día de fiesta nacional que le rinde homenaje. Nadie podría dudar que se trata de una obra maestra de la retórica y que sus logros han ido mucho más allá de los sentimientos abstractos que transmite. Sus expansivas imágenes de libertad y revelación, sus cadencias musicales, dan alas, por así decirlo, a las ideas generales de la libertad, la dignidad, la inclusión y la no violencia, y hacen que las personas reales las abracen como ideales propios por la hábil forma en que ese discurso les hace pensar que esas nociones son las suyas propias y que guardan relación con ellas mismas y con sus vidas.

Examinemos ahora cómo King apeló a la historia y a las tradiciones de la nación tanto construyendo sentimientos conectados con una idea de Estados Unidos que —como en los ejemplos anteriores— volvía a ser crítica e interpretativa, como sacando a colación valiosos ideales generales del pasado para criticar una realidad presente injusta:

Cien años atrás, un gran estadounidense, a cuya simbólica sombra estamos hoy reunidos, firmó la Proclamación de Emancipación. Aquel trascendental decreto fue una gran señal luminosa de esperanza para millones de esclavos negros, abrasados en las llamas de una injusticia caduca. [...]

Pero, cien años después, el negro no es libre aún. Cien años después, la vida del negro es tristemente lacerada aún por las esposas de la segregación y las cadenas de la discriminación. [...] De ahí que hayamos venido hoy aquí, a dar fe de tan vergonzosa situación.

En cierto sentido, hemos venido a la capital de nuestra nación a cobrar un cheque. Cuando los arquitectos de nuestra república escribieron las magníficas palabras de la Constitución y de la Declaración de Independencia, firmaron un pagaré del que todo estadounidense habría de ser heredero. Ese documento era la promesa de que a todos los hombres —sí, tanto a los negros como a los blancos— les serían garantizados los «derechos inalienables» a «la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». Hoy día es obvio que Estados Unidos no ha pagado aún ese pagaré en lo que concierne a sus ciudadanos de color. En vez de honrar esa sagrada obligación, lo que Estados Unidos ha dado a las personas negras ha sido un cheque sin validez, un cheque que ha sido devuelto con el sello de «sin fondos».

Pero nos negamos a creer que el banco de la justicia haya quebrado. Nos negamos a creer que no haya fondos suficientes en las grandes cámaras acorazadas que guardan el tesoro de oportunidades de esta nación. [...]

Hay algo, sin embargo, que debo decir a mi gente, que aguarda en el cálido umbral de entrada al palacio de la justicia: en el proceso de conquistar el lugar que nos es debido, abstengámonos de cometer actos indebidos. No busquemos saciar nuestra sed de libertad bebiendo de la copa de la amargura y el odio. Debemos llevar siempre nuestra lucha al elevado nivel de la dignidad y la disciplina. No debemos permitir que nuestras creativas protestas degeneren en violencia física. Una y otra vez, debemos elevarnos a las majestuosas cimas donde la fuerza física se junta con la fuerza del alma.

[Y tras las secciones del discurso en las que King exponía su utopía (al grito de «Yo hoy tengo un sueño...»), concluía de este modo:]

Será entonces, será entonces cuando todos los hijos de Dios podrán cantar esto con un nuevo significado:

Mi país, es a ti, dulce tierra de libertad, es a ti a quien canto. Tierra donde murieron mis padres, tierra del orgullo de los peregrinos, por las laderas de hasta la última montaña, ¡deja que resuene la libertad!

Y así deberá ser para que Estados Unidos sea una gran nación.

Así pues, ¡que resuene la libertad desde las prodigiosas cumbres de Nueva Hampshire!

¡Que resuene la libertad desde los imponentes montes de Nueva York!

¡Que resuene la libertad desde las crecientes prominencias de los Allegheny de Pensilvania!

¡Que resuene la libertad desde las cimas nevadas de las Rocosas de Colorado!

¡Que resuene la libertad desde las esculturales faldas de las sierras de California!

Pero no sólo eso:

¡Que resuene la libertad desde la montaña Stone de Georgia!

¡Que resuene la libertad desde la montaña Lookout de Tennessee!

¡Que resuene la libertad desde todas las colinas [*hills*] e incluso las topes [*molehills*] de Misisipí!

«Por las laderas de hasta la última montaña, ¡deja que resuene la libertad!».

Y cuando eso ocurra, cuando dejemos que resuene la libertad, cuando dejemos que su eco nos alcance desde todos los pueblos y poblados, desde todos los estados y ciudades, seremos capaces de precipitar la llegada del día en que todos los hijos de Dios, negros y blancos, judíos y gentiles, protestantes y católicos, puedan unir sus manos y cantar las palabras del viejo espiritual negro:

¡Libres al fin! ¡Libres al fin!

Gracias, Dios todopoderoso, ¡somos libres al fin!

La alocución de King comenzaba, pues, con una alusión al Discurso de Gettysburg. Con ello, atribuía a aquel acto que él presidía aquel día en Washington la categoría de capítulo siguiente al escrito en su momento por Lincoln. Si, cien años antes, el presidente había echado la vista atrás y había tomado como referencia el de la fundación de la nación, como

momento clave de compromiso con los ideales que él (reinterpretándolos) consideraba gravemente amenazados, cien años después King miró hacia atrás, hacia la liberación de los esclavos decretada por el propio Lincoln, definiéndola como momento fundamental de compromiso cuya promesa, sin embargo, estaba aún por cumplir. King recurrió a una imagen muy mundana y muy norteamericana para retratar ese incumplimiento: la nación había dado a las personas negras un cheque fraudulento que les habían devuelto invalidado con el sello de «sin fondos». Esa insistente invocación de la rectitud financiera era también una apelación a Estados Unidos en general, pues a los estadounidenses les encanta pensar que esa es una de las virtudes que mejor los caracteriza. Era una manera de incluir a las personas blancas que le estuvieran oyendo, pues se trataba de una alusión a un valor que previsiblemente compartirían. Ellos también formaban parte de Estados Unidos; King creó así un «nosotros» unido, al tiempo que utilizaba vías sutilmente distintas para animar a diferentes miembros de su público a reaccionar ante la injusticia.

King empleó durante todo el discurso un cierto tono de apremio: cuando habló del «sofocante verano del legítimo descontento del negro», quiso decir que no habría paz en Estados Unidos hasta que se hiciera justicia. Y con esa alusión shakespeariana a las malvadas argucias de Ricardo III, lograba inspirar precisamente lo que describía: una ira legítima y justificada por las injusticias causadas por el racismo norteamericano. Pero también trató de cultivar en sus seguidores un patriotismo refrenado y crítico con el uso de la violencia: debían conquistar la superioridad moral al más puro estilo gandhiano, es decir, renunciando a los actos violentos. Como Gandhi, que fue una fuente de inspiración primordial para King, el reverendo de Georgia hizo que la no violencia pareciera elevada, «majestuosa», y que la violencia se antojara sórdida. Al mismo tiempo, como hiciera Lincoln en su momento, King apeló a la confianza entre las razas al recordar a sus seguidores que muchas personas blancas estaban allí presentes y se habían unido a la lucha por la justicia: «No podemos caminar solos». Cultivando la esperanza y la confianza en paralelo a la ira legítima y a la crítica insistente, desactivó las potenciales ansias de violencia.

La conocida parte del discurso en la que King concretaba su utopía repitiendo la fórmula «Yo hoy tengo un sueño... el sueño de que...», desempeñaba un papel central en la construcción que en aquella alocución se hacía de la imagen de un Estados Unidos futuro del que todos pudieran participar juntos en pie de igualdad. Pero inmediatamente después de aquella

imagen de una nueva América, King regresaba a los recuerdos y las tradiciones nacionales citando íntegra la famosa canción *America*, también conocida por su verso inicial *My Country 'Tis of Thee*. Y es muy significativo que entonces dijera: «Y así deberá ser para que Estados Unidos sea una gran nación»; es decir, que la canción —que la gente canta normalmente con cierta actitud de autosuficiencia, como si fuera una descripción de la realidad— pretende ser en verdad una profecía y, por lo tanto, sus referencias a la libertad deben aún *hacerse* realidad mediante la acción comprometida a favor de la justicia. Incluso tan autocomplaciente canción fue transformada, pues, en un ejercicio de las facultades críticas de los ciudadanos».

La siguiente sección del discurso puede describirse muy bien con el lenguaje estilístico del jazz, como una serie de *riffs* sobre la propia canción que acababa de reproducir el orador en los que se pide que la libertad resuene desde una sucesión de regiones del territorio estadounidense. ¿Qué sucede en ese momento? Varias cosas interesantes. Para empezar, se concreta, se hace física, una imagen de Estados Unidos mediante su vinculación a conocidos elementos de la geografía nacional. En segundo lugar, se moraliza la geografía misma: los montes de Nueva York dejan de ser simples montañas para convertirse en escenarios de la libertad. En tercer lugar, se personifica el cuerpo de la nación mediante evocaciones sensuales e, incluso, eróticas: las «crecientes prominencias de los Allegheny», las «esculturales faldas». (Se sustituyen así las invitaciones al asco, tan generalizadas en el patriotismo maligno, por una aceptación de lo sensual muy evocadora de la poesía de Walt Whitman.) Pero, además, el final de la guerra civil iniciada en tiempos lejanos está por fin a nuestro alcance, pues King también pide a la libertad que resuene desde varios emplazamientos sureños. Con un estilo reminiscente del discurso de la segunda investidura de Lincoln, King hace manifiesto que no le guarda rencor a nadie y que en cambio siente amor por todos sus prójimos. La nota de humor un tanto malicioso que introdujo con la indirecta que dirigió a Misisipí («que resuene la libertad desde todas las colinas e incluso las toperas de Misisipí»)* servía como recordatorio de que las malas conductas pasadas y presentes no se habían olvidado; King evitó así la ambigüedad de Lin-

* Por un lado, esas «toperas» podrían traducirse más propiamente como «ratoneros». Pero, por otro lado, con la palabra *molehill*, King estaba haciendo una referencia, además, tanto al carácter eminentemente plano de ese estado como al dicho inglés que equivale al español «ahogarse en un vaso de agua» (*to make a mountain out of a molehill*). (N. del T.)

coln a propósito de la culpabilidad por las malas obras. Aun así, ese resentimiento justificado quedaba superado por una explosión de júbilo ante la imagen de la que podía ser la nación del futuro.

Al igual que los discursos de Lincoln, el de King terminaba con una referencia a la universalidad: la victoria de la integración en Estados Unidos «precipitar[ía] la llegada del día en que todos los hijos de Dios» gozarían de libertad. El patriotismo crítico se fundía así de forma natural con un esfuerzo por la justicia global y un amor humano general de naturaleza incluyente.

Lincoln y King expresaron, e inspiraron en otros, un amor profundo a Estados Unidos y el orgullo que sentían por los más elevados ideales de la nación. Pero lo hicieron construyendo un relato de Estados Unidos que tiene un carácter aspiracional, que trae a un primer plano los mejores valores con los que es posible imaginar que el país se comprometa, pero que también es profunda y explícitamente crítico, pues muestra que Estados Unidos no ha estado a la altura de esos ideales. Ambos oradores hablaron de renovación de la consagración de su nación a unos principios fundacionales, y ambos lo hicieron con un tono crítico pero esperanzado. Ambos discursos parecen hechos a medida para su utilización en ejercicios de pedagogía crítica, ya que suscitan muy fácilmente varios posibles debates en clase: ¿En qué se equivocó Estados Unidos? ¿Qué vías podrían ser buenas para materializar el sueño inherente en los ideales nacionales? ¿En qué estamos faltando gravemente, aún hoy día, a la promesa recogida en nuestros documentos fundacionales?

VI. LA INDIA: DOS HIMNOS, DOS BANDERAS

En el caso de la India, lo que estaba en juego era la fundación de una nación. No había documentos o tradiciones canónicas previas, ni recuerdos de luchas del pasado lejano (al menos, no unos recuerdos compartidos y canónicos) que pudieran aunar el acuerdo y los sentimientos de todos. De hecho, las disputas a propósito de cuál ha de ser la imagen apropiada de la nación y de su historia siguen muy vivas en la actualidad, pues los partidarios de la derecha hindú se empeñan en caracterizar ese pasado como un oasis de paz hindú autóctona perturbado por la dominación extranjera: por la musulmana, primero, y por la cristiana (británica), después.⁷⁶ Gandhi y Nehru tuvieron que librar una ardua batalla para sacar adelante su

propósito de forjar la imagen de una India pluralista unida tanto por el compromiso con una historia verdaderamente compartida de lucha por el autogobierno como por el compromiso igualmente compartido con el pueblo de la nación. Y digo que sus esfuerzos fueron arduos y complicados porque la opresión colonial había hecho anidar en muchas conciencias un fuerte deseo de contraatacar con actos de agresividad viril y de contrarrestar la humillación de la que entendían haber sido objeto aplicando la actitud dominante propia de quien quiere imponer la ley del (macho) más fuerte. La lucha de esos dos líderes no implicaba solamente, pues, la promoción de un conjunto de ideales inclusivos enfrentados a otros más excluyentes, sino también el fomento de una concepción especial de la verdadera masculinidad/virilidad y un intenso patriotismo con el que trataban de hacer frente a otro patriotismo de naturaleza más beligerante.

Esta contienda de ideales quedó nítidamente ejemplificada por el debate, aún candente, sobre qué canción debía ser himno nacional de la India. Dos eran, y son, las grandes candidatas. *Jana gana mana* es rechazada por la derecha hindú, que la considera demasiado inclusiva y no suficientemente belicosa; prefieren *Bande Mataram*, de Bankim, que insta a la agresividad guerrera, a la devoción acrítica y a una concepción hinduista de la identidad india. *Jana gana mana*, como ya comenté en el capítulo 4, cultiva un patriotismo de carácter sensual y apasionado, pero también moral, sumamente incluyente y asequible al espíritu crítico.⁷⁷

Hay abierto asimismo un debate paralelo en torno a la bandera india. La actual enseña nacional oficial, diseñada por Gandhi y Nehru y adoptada en una sesión de la Asamblea Constituyente en julio de 1947, poco antes de la independencia, se basa en una bandera anterior del Congreso Nacional Indio. Tiene como emblema central la rueda de la ley, un símbolo asociado con el emperador budista Ashoka, una figura histórica muy del agrado de Nehru por haber sido adalid de la tolerancia religiosa y de un espíritu de hermandad interconfesional. Es, pues, un símbolo de la inclusión religiosa, de la no violencia y de la supremacía de la ley sobre las facciones y las sectas. Si hay una bandera capaz de sugerir el espíritu crítico, es esta. Sus colores son también significativos. El azafrán representa la valentía; el blanco, la verdad y la pureza (elementos cruciales para la reformulación del hinduismo propuesta por Gandhi); el verde significa paz y prosperidad. La combinación de los tres colores sugiere la necesidad de emplear el coraje y el sacrificio de un modo compatible con la verdad gandhiana (es decir, con la inclusión de todos los ciudadanos como iguales) y

con el objetivo de la paz y la prosperidad para todos. Igualmente significativa resulta la ley que regula la composición material de las banderas: tienen que estar hechas de *khadi*, un paño confeccionado a partir de hilo hilado a mano. Se trata, por lo tanto, de una consecuencia derivada de la crítica de Gandhi contra el sistema de castas y de clases, pues el hilado manual simbolizaba —en el movimiento gandhiano— la renuncia al elitismo y a los privilegios, y la aceptación de la vida cotidiana de los pobres. (Cuando la hija de Nehru, Indira, se casó vestida con un sari de *khadi*, su gesto se interpretó como un importantísimo símbolo de igualdad material.) El derecho de confección de la bandera está atribuido en exclusiva a la Comisión de Desarrollo del Khadi y de Industrias Rurales. Esa legislación sirvió de hecho para arrojar más luz sobre el verdadero significado de la rueda que ocupa el centro de la bandera: además de a la ley y a la justicia, la rueda alude a la *charka* o rueca de Gandhi y a su potente simbolismo de igualdad de la dignidad humana de todas las personas.

La bandera preferida de la derecha hindú es la enseña azafrán de Shivaji, héroe marato, de Maharashtra, del siglo xviii que encabezó una rebelión de efímero éxito contra el dominio musulmán. La bandera es puramente azafrán, sin ningún otro color o imagen: representa, pues, la parte de la valentía de la actual bandera nacional, pero sin las partes que simbolizan la verdad, la paz, la ley y la igualdad. Constituye un símbolo agresivo y excluyente, un símbolo que dice que los hindúes están dispuestos a devolver el golpe de siglos de humillación y a hacerse ellos mismos con el poder, sometiendo a otros. Y está estrechamente relacionada con el juramento de lealtad que prestan cada día los miembros de la Rashtriya Swamsevak Sangh (RSS, Asociación de Voluntarios Nacionales, ultranacionalista hindú), pues mientras izan la enseña azafrán recitan las siguientes palabras: «Juro que siempre protegeré la pureza de la religión hindú y la pureza de la cultura hindú para el progreso supremo de la nación hindú. Me he convertido en integrante de la RSS. Realizaré la labor de la RSS con absoluta sinceridad y abnegación y con todo mi cuerpo, mi alma y mis recursos. Y guardaré estos votos mientras viva. Tuya sea la victoria, Madre India». ⁷⁸ El patriotismo que desprende la bandera azafrán silencia deliberadamente las facultades críticas. «Idolatrarnos la bandera azafrán como si fuera nuestro gurú», comentaban unos jóvenes líderes del grupo al cineasta Lalit Vachani. Dirigiéndose a la bandera, recitaban: «Nos inclinamos ante ti, estamos preparados para servir a tu causa».

Solemos dar las banderas por sentadas y, sin embargo, tienen una re-

sonancia emocional poderosa, aunque a menudo no sepamos explicarla bien. Los miembros de la derecha hindú asocian explícita y apasionadamente la azafrán con una nación de desiguales, con la idea de una cultura hindú «pura» y libre de la mácula de religiones y culturas «extranjeras», y con la renuncia al espíritu crítico a cambio de un espíritu de sumisión y solidaridad de grupo. La verdadera bandera india, aunque de características emotivas mucho más contenidas, constituye pese a todo un poderoso símbolo de un signo completamente distinto. Cuando los ciudadanos se enorgullecen de ella (sobre todo cuando cantan a la vez el himno nacional), están participando de la afiliación común a una nación plural e inclusiva desde el punto de vista religioso, que extrae su fuerza de múltiples fuentes culturales, regionales y étnicas, todas entretejidas mediante unos principios políticos y mediante el Estado de derecho.

El cuerpo de Gandhi: una imagen de la justicia

No ha habido más astuto generador de patriotismo crítico que Mohandas Gandhi. Su concepción de la emotividad patriótica era muy próxima a la de Mazzini: él pensaba que el amor a la nación, transmitido a través de símbolos como banderas e himnos, suponía una parte esencial del trayecto hacia un internacionalismo verdaderamente efectivo.⁷⁹ Pero también exhortaba a aplicar una mentalidad crítica y, por ello, eligió símbolos que proclamaran la importancia de esta, como *Ekla cholo re*. Como Rajmohan Gandhi puso de relieve en la biografía que escribió sobre su abuelo, Mohandas cantaba esa canción a menudo, en voz baja pero melodiosa: «Tagore compuso la canción, pero Gandhi [...] se había convertido en la canción misma».⁸⁰

Gandhi fue un escritor prolífico, pero su éxito como forjador de un patriotismo activista y crítico al mismo tiempo para la nueva nación, la inmensa mayoría de cuyos habitantes no sabían leer ni escribir, debe poco a sus escritos. Lo que Gandhi logró con gran brillantez fue hacer de su propio cuerpo un símbolo vivo de una concepción de la nación que era, a un tiempo, tradicional y revisionista de la tradición, conmovedora y sumamente crítica. Conforme a su idea de que el escenario esencial de la lucha nacional es el interior de cada persona, donde debe librarse una lucha en la que el interés compasivo por los otros se imponga a la codicia y a las ansias de dominación, él se caracterizó a sí mismo como alguien cuya vida se

había centrado de principio a fin en ese combate contra el deseo rapaz. Su figura personal, enjuta y físicamente vigorosa al mismo tiempo, labrada a lo largo de cientos y cientos de kilómetros recorridos a pie, mostraba un cuerpo consagrado a la justicia universal para todos, no a la gratificación personal ni, desde luego, a la agresión. Y el conocimiento de sus abstinencias prácticas personales (seguía una dieta vegetariana sin productos lácteos y mantenía un voto de celibato) influía en la respuesta de la gente al cuerpo que veían. Sus reiterados ayunos y huelgas de hambre por motivos políticos supusieron un aprovechamiento espectacular de esa imagen viva de la renuncia corporal o física en pos de la verdad.

Pero Gandhi no se caracterizó como lo hizo a partir de la nada: recurrió sobre todo a imágenes tradicionales hindúes de los ascetas *sannyasi*, imágenes poderosamente evocadoras, aun a riesgo de fortalecer en algunos una cierta concepción exclusivista hindú de la identidad nacional. Por este último motivo, tuvo siempre que hilar muy fino para que la imagen de nación que proyectaba no pareciera hinduista en ningún sentido excluyente. De ahí que se esforzara toda su vida por situar a musulmanes en puestos y cargos importantes de su movimiento de liberación y que recurriera también a ellos en los que podríamos llamar momentos rituales clave. Por ejemplo, puso fin a su famosa huelga de hambre de 1947 dirigiéndose a Maulana Azad, clérigo musulmán y dirigente del Partido del Congreso, y pidiéndole que le diera zumo de naranja y algo de pan. Con este gesto, rompía totalmente con ciertas ideas hindúes tradicionales de la pureza, excluyentes respecto a muchas personas por su casta o su religión. Gandhi supo manejar así el enorme poder que en su sociedad tenía el ascetismo tradicional y, simultáneamente, lo redirigió hacia una causa completamente novedosa. Como bien resumía Rajmohan Gandhi en su libro: «En definitiva, la curiosidad y la calidez eran los instintos que más intensamente despertaba Gandhi en los musulmanes, y estos apreciaban la consideración que él mostraba por sus sensibilidades».⁸¹

Más problemático, a mi entender, fue el intento de Gandhi de usar también su cuerpo como símbolo de la igualdad de género. Él creó una imagen personal que a muchos de los que lo conocían por primera vez les resultaba andrógina; las palabras «infantil» y «maternal» aparecen con frecuencia en los comentarios sobre la impresión que causaba en esos primeros encuentros. Además, él representaba a menudo su voto de *brahmacharya* o celibato, como un gesto a favor de las mujeres, un mecanismo para liberarlas de las exigencias sexuales de los hombres. Gandhi incluyó

a varias mujeres en puestos destacados de su círculo de asesores y allegados. Para él, la lucha contra la agresividad sexual sólo podría vencerse mediante un rechazo radical del cuerpo y de sus deseos eróticos. En un exquisito diálogo imaginario con el ya fallecido líder, el psicólogo Erik Erikson, en su libro *Gandhi's Truth*, le decía: «Deberías dejar de aterrorizarte a ti mismo y aproximarte a tu propio cuerpo desde la no violencia».⁸² Sólo cuando podemos aceptar nuestros propios cuerpos y su sexualidad sin la violencia de la negación moralista, sostenía Erikson, somos realmente capaces de vencer esas tendencias a la dominación violenta de los otros que acechan en toda sociedad.

A diferencia de Gandhi, Tagore pretendía empoderar a las mujeres para que fueran plenamente *agentes*, también en el plano erótico. Él aceptaba el profundo erotismo encerrado en la relación materno-filial y en muchas de las relaciones adultas más profundas. Concebía el amor personal, incluidos sus aspectos eróticos, como la base de una religión mundial de la humanidad. Tagore liberaba a las mujeres, a las que se había inculcado la renuncia y la abnegación del deseo durante siglos, para que siguieran su propio camino apasionado. Para los esposales de Amita Sen, escribió un poema que, aun después de la muerte de Amita, continúa colgado en una pared de la casa familiar de los Sen en Santiniketan, y en el que describía a la novia como «un torrente danzante [...] que sumerge sus pasos juguetones / en lo profundo, que se enfrenta al universo entero sin miedo».⁸³ Y ese era el deseo del poeta para todas las mujeres. Como Erikson años después, Tagore sostenía que no era el erotismo, sino la negación de este lo que constituía una fuente primordial de agresividad destructiva. Los *baul* practican la igualdad de género y la no agresión a partir de la aceptación del cuerpo, y no a pesar de tal aceptación.

No obstante, y aun dejando constancia de esa deficiencia, cabe reseñar que Gandhi usó su propio cuerpo como protagonista de la más ingeniosa representación dramática de una construcción nacional jamás puesta en escena. Un acto central de ese drama fue la marcha de protesta contra el impuesto británico sobre la fabricación y la venta de sal en 1930. La Marcha de la Sal, en la que decenas de miles de personas recorrieron a pie cuatrocientos kilómetros durante 23 días desde el *ashram* de Gandhi en Sabarmati hasta la costa del mar Árabe en Dandi, no tuvo nada de protesta masiva espontánea. Todos sus aspectos habían sido meticulosamente coreografiados.⁸⁴ La declaración preparada por Gandhi para los periodistas que allí acudieron era escueta y simple: «Quiero despertar las simpatías

del mundo en esta batalla de la Justicia contra la Fuerza». El primer aspecto dramático de aquella protesta era el de la importancia del bien gravado: en palabras del propio Gandhi, «después del aire y el agua, la sal es quizás el recurso más necesario para la vida». ⁸⁵ Era algo que unía a ricos y a pobres. El siguiente toque de dramaturgia estribó en el vestuario y la escenificación de los actores: todos los participantes en la marcha llevaban prendas confeccionadas con *khadi* (tejido de hilado casero) y todos los hombres iban cubiertos con una sencilla gorra blanca. Como cabeza de la marcha se eligió a representantes de quince provincias indias y de las tres grandes religiones del país (hindú, musulmana, y cristiana), así como a miembros de las castas «intocables». Paralelas a todo ello, y como aspecto más crucial de todos, estaban las instrucciones del «director» a sus «actores». Gandhi insistió con firmeza dictatorial en una lista de órdenes: nada de violencia, nada de insultos a las autoridades británicas, nada de palabrotas, pero tampoco nada de hacer saludo alguno a la Union Jack. Por último, ocupando el centro del escenario, encontramos al actor principal. Por decirlo con las palabras de Jawaharlal Nehru, en quien ese actor despertaba una profunda emoción que se hace claramente palpable en el siguiente pasaje:

[h]oy el peregrino prosigue su marcha en su largo caminar. Bastón en mano, recorre los caminos polvorientos de Guyarat, perspicaz y con paso firme, con su banda de fieles siguiéndole el paso con dificultad. Muchos viajes ha emprendido en el pasado, muchos cansados caminos ha recorrido. Pero más largo que ninguno antes es este último viaje suyo y muchos son los obstáculos que va encontrando en su trayecto. Pero arde en él el fuego de una gran resolución y del amor sin par a sus compatriotas que sufren. Y el amor a la verdad que le abrasa y el amor a la libertad que le inspira. ⁸⁶

He aquí dos capas diferenciadas de poesía pública: en primer lugar, la presentación que hacía Gandhi de sí mismo; luego, la crónica poética de Nehru, cuyo estilo arcaico y abstracto crea una sensación virtual de elevada jerarquía, apta para ser usada para enseñar la historia de su nación a varias generaciones sucesivas de jóvenes indios. ¿Qué aprenden con ello? Que una nación se fundó como resultado de una lucha justificada contra el poder de la fuerza bruta; que nació de la solidaridad con todos aquellos que pedían ayuda para atender sus necesidades vitales; que incluyó ya desde su primer momento a todas las religiones, clases y castas; que sus ideales fundamentales son la verdad y la libertad. El cuerpo de Gandhi tendió así un

punto entre la conciencia que tienen las personas del relato de sus propias vidas y la adhesión a unos principios abstractos.

Cuando, en el momento culminante de ese drama, Gandhi se bañó en el mar y fabrica sal de forma ilegal, dejando simplemente que el agua se evapore en su mano, ha nacido una nación.

Insuperablemente moral y estratégico por igual, Gandhi sabía que, cuando los ojos del mundo se fijaban en la India, la conducta no violenta digna parecía y era una muestra de fortaleza y de autogobierno. Una y otra vez (como en la famosa protesta organizada en las salinas de Dharasana) supo teatralizar la superioridad moral de la causa india, organizando episodios de resistencia civil que sólo podían saldarse con un sinnúmero de indios apaleados por los soldados británicos; la violencia de estos últimos parecía cada vez más desesperada y empujada, mientras que los indios resistían con dignidad y sin violencia.⁸⁷ Durante ese proceso, hizo que tanto sus seguidores como infinidad de otras personas concibieran la virilidad de un modo nuevo: el cuerpo que resistía en su sitio con dignidad, recibiendo golpes, parecía fuerte y digno. El cuerpo que repartía los golpes parecía absolutamente perdido, desesperadamente débil, incapaz de tocar lo que estaba intentando controlar. Esos actos de resistencia iban a menudo acompañados del sonido de la canción de Tagore, que recordemos que es en sí todo un recordatorio de que el verdadero amor nacional requiere de una vigilancia crítica constante y de la disposición necesaria a desafiar las convenciones.

Pero ¿era suficientemente crítico el patriotismo gandhiano? Podría haber dudas al respecto y, de hecho, Tagore dudó de él y se confesó preocupado por la nula disposición de Gandhi a cambiar de parecer aunque los argumentos le llevaran la contraria.⁸⁸ En cualquier caso, Gandhi no era el Sandip de *Ghare baire*. Era tierno, respetuoso y receptivo. En su correspondencia y su amistad de toda la vida con Jawaharlal Nehru, se aprecian críticos intercambios de impresiones que conforman una imagen de diálogo respetuoso muy atractiva para la nueva democracia. Y de eso también se hacía pública y constante exposición.

El patriotismo gandhiano pedía mucho de las personas. Pedía de los ricos que vivieran de forma solidaria con los pobres y que efectuaran importantes sacrificios de su confort personal. Pedía de todos los hombres que adoptaran un nuevo tipo de virilidad no violenta que, en sí misma, entrañaba un gran sacrificio, pues la venganza siempre es placentera. Sólo el uso de símbolos —repetía Gandhi— podía conseguir que las personas

estuvieran dispuestas a afrontar esas difíciles tareas. Por suerte, él era un brillante forjador de símbolos, símbolos que conmovían y motivaban porque eran antiguos, pero que, al mismo tiempo, incluían porque eran radicalmente nuevos.

El discurso de la «Cita con el destino» de Nehru: trabajo y aspiraciones

Gandhi fue un revolucionario. No era un político y no podría haber dirigido el día a día de una nación, tratando con parlamentos, tribunales y mandatarios extranjeros. Tampoco podría haber administrado la política económica: sus ideas en ese campo eran ingenuas y románticas. La creación de la India fue, pues, un complejo ejercicio de colaboración. En la fundación de la nueva nación, la tarea de concretar y articular sus objetivos correspondió a Jawaharlal Nehru, el magistral político que dirigió la India desde 1947 hasta 1964. El discurso que pronunció en la víspera de la independencia es otro hito del patriotismo crítico.

Habría sido muy fácil celebrar esa feliz ocasión despotricando alegremente contra Gran Bretaña, o simplemente exaltando la victoria que acababa de conseguirse. Nehru, sin embargo, optó por un derrotero muy diferente. Su discurso es un ejemplo más de construcción pública del relato de la nación (y, por lo tanto, de un «nosotros») siguiendo una vía que es, a un tiempo, inspiradora y crítica, consagrada a la inclusión y la igualdad de todos los seres humanos y a la satisfacción de las necesidades humanas esenciales de todas las personas, cercanas y lejanas. Imaginando a los ciudadanos de la India, no como guerreros agresivos, sino como madres que trabajan para dar a luz a una nación nueva y justa, Nehru tomó prestada la androginia de Gandhi y dibujó un mapa de sentimientos que ligaba el patriotismo bien entendido con la compasión extendida y con un compromiso con la justicia económica. De hecho, construyó una idea de la nación que, en esencia, es la idea del trabajo en pos de un ideal aún lejano.

Muchos años atrás, concertamos una cita con el destino y ha llegado la hora de que cumplamos con lo entonces prometido, no en su integridad ni su plena medida, pero sí de manera muy sustancial. Al filo de la medianoche, cuando el mundo duerma, la India despertará a la vida y a la libertad. [...] Es lógico que, en tan solemne momento, asumamos el compromiso de la dedi-

cación al servicio de la India y de su pueblo, y a la causa aún mayor de la humanidad en general. [...]

[...] Antes del nacimiento de la libertad, hemos soportado los ya conocidos dolores del parto y en nuestros corazones pesa el recuerdo de ese sacrificio. Algunos de esos sufrimientos continúan incluso en este momento. Aunque así, el pasado ya pasó y es el futuro el que nos llama ahora.

Ese futuro no será un tiempo de facilidades o de descanso, sino de incansables esfuerzos para que podamos cumplir con los compromisos que tantas veces hemos adquirido y con este otro que asumiremos hoy. Servir a la India significa servir a los millones de personas que sufren. Significa poner fin a la pobreza, la ignorancia, la enfermedad y la desigualdad de oportunidades. La gran aspiración del más grande de los hombres de nuestra generación ha sido secar hasta la última lágrima de todos los ojos llorosos. Puede que eso sea algo que no esté a nuestro alcance, pero mientras haya lágrimas y sufrimiento, sabremos que nuestra labor no ha concluido.

Así que tenemos que esforzarnos y trabajar, y trabajar duro, para convertir nuestros sueños en realidad. Esos sueños son para la India, pero también son para el mundo, pues todas las naciones y pueblos están demasiado estrechamente interconectados en la actualidad como para que ninguno de ellos pueda imaginar que puede vivir separado de los otros. Se dice que la paz es indivisible, como también lo es la libertad, también lo es la prosperidad hoy día y también lo es el desastre en este mundo único que ya no es posible dividir en fragmentos aislados. [...]

Cuando se escucha una grabación de este gran discurso, una de las cosas que más inmediatamente sorprenden es la ausencia de ovaciones. Se oyen vítores entusiastas a la mención a ese «despertar a la vida y a la libertad», pero, a partir de ahí, durante el resto del discurso, el auditorio permanece en silencio y la voz de Nehru suena —como siempre— grave y solemne. Es algo extraordinario en un momento como ese, de celebración del nacimiento de una nueva nación. (Incluso el Discurso de Gettysburg, siendo como fue aquel un momento de luto, fue interrumpido con frecuencia por aplausos.)⁸⁹ La decisión básica que Nehru tomó a la hora de elaborar su discurso fue la de caracterizar la independencia como un desafío, y no como un logro. Y el tono dominante, pues, no es tanto de celebración como de seria contemplación del trabajo que tenían todos ante sí.

La independencia —tal y como Nehru construye en ese momento el relato de la nueva nación— tampoco es una ocasión para la autoafirmación belicosa. Nehru sustituye la idea de una India excluyente y beligeran-

te, una imagen que suscribían muchos de sus compatriotas, por la idea de una India trabajadora, caracterizada por su incesante esfuerzo en pos de la erradicación del sufrimiento humano no sólo en la propia India, sino en todas partes. Alude al compasivo deseo de Gandhi de secar hasta la última lágrima de los ojos de todos los que lloran, y convierte ese objetivo en misión de la India del futuro. En vez del heroísmo de las batallas épicas, vemos expuesta una nueva concepción gandhiana del heroísmo: el esfuerzo y el sacrificio solidario con los más pobres. El discurso es ciertamente emocional, pero entre las emociones que construye no se incluyen el resentimiento (contra la herencia del Raj británico), el odio (contra los imperialistas europeos) o ni tan sólo el miedo (de acabar siendo dominados de nuevo). Las notas dominantes son las de la compasión y la determinación, pues se pide de todos los indios que miren más allá de sus propios egos y vean también los sufrimientos de quienes más padecen, y que se unan en una misma determinación por erradicar la pobreza. El discurso contiene esperanza además de desafío, pero se trata de una esperanza cuidadosamente limitada por una clara conciencia de la magnitud de la tarea propuesta. La esperanza es realista solamente si la gente trabaja muy duro y dedicando a ello un compromiso intenso.

El relato que Nehru formula de la nación mira tanto hacia atrás como hacia delante. Alude con tristeza a la violencia de la Partición, comparando el trauma conjunto de aquella y de la lucha por la independencia con los dolores del parto en los que la nueva nación fue alumbrada, y comentando de paso que algunos de esos dolores continúan todavía. A pesar de ello, como hiciera Lincoln en su momento, él deja claro que el pasado de esa lucha interna ya se ha terminado. La nación existe y es el futuro el que nos aguarda: un futuro que une a todos los indios con independencia de su religión, casta o clase. Refiriéndose a la India como un todo y negándose a hacer distinciones entre grupos religiosos, Nehru deja claro su rechazo del patriotismo sectario de la derecha hindú. Y tanto al principio como al final del discurso, tiene el detalle crucial de caracterizar a la India como parte de un movimiento mundial por la erradicación de la pobreza.

Nehru tenía el estilo literario y retórico⁹⁰ típico de la persona de casta superior y clase alta que era. Era capaz de mostrar una emoción intensa tanto en su voz como en sus palabras; buen ejemplo de ello es el elocuente discurso que pronunció tras la muerte de Gandhi, en el que pueden oírse las lágrimas en su voz. Pero él hablaba aún como una persona privilegiada que había recibido una educación británica y se expresaba en inglés.

Estas cualidades, valiosas a la hora de afianzar a la India en la escena internacional, necesitaban de las complementarias cualidades de alguien como Gandhi, que había nacido en condiciones más humildes (las de una familia de un *bania* [comerciante] de clase media-baja) y que normalmente escribía en gujaratí, más que en inglés, y tenía una habilidad camaleónica para recharacterizarse a sí mismo como uno más de los miembros de la legión de los más pobres y marginados. Pero, a pesar de su formación y sus orígenes elitistas, Nehru era un apasionado adalid de la igualdad, y su énfasis economizador en la simplicidad marcó todas sus decisiones y elecciones como primer líder de la India, o, como él dijo en un famoso discurso, como el «primer servidor del pueblo indio». Como George Washington, Nehru también hizo gala de ese compromiso con la igualdad en su estilo de vida y creó un «nosotros» en el que incluyó tanto a los dirigentes como a los ciudadanos en un mismo círculo de interés general. Su residencia, Teen Murti (conservada actualmente como museo nacional), muestra el mismo gusto por la simplicidad que exhibió toda su vida en el vestir, inspirado por el movimiento de Gandhi por el *khadi*. Nehru habría preferido la simplicidad aún más sobria de una pequeña casa privada, pero la preocupación por su seguridad hizo que sus colaboradores le insistieran en que se alojara en ese otro edificio más grande. Aun así, para el visitante, Teen Murti sorprende como modelo de simplicidad, por su estilo nada recargado y su escueto diseño, que se nos muestra entre jardines espaciosos pero simples. Nehru insistió siempre en sufragar todos los gastos generados por su propia familia y por sus invitados personales, aunque el gobierno pagaba todo lo referente a las recepciones y los alojamientos de otras autoridades nacionales o internacionales. Llegó incluso a rehusar el cobro personal de gastos de representación asignado por ley a todos los ministros del gabinete.⁹¹ Para recortar costes, también suprimió el aire acondicionado.⁹² Y abrió al público las instalaciones de su residencia oficial. Como bien concluye la historiadora Judith Brown, «su estilo de vida en conjunto era en cierto sentido icónico de la nueva nación y de la nueva relación entre el gobierno y el pueblo, en contraste con el afectado exhibicionismo del régimen imperial y con la obsesión británica por la separación social y por la seguridad de un reducido grupo de extranjeros».⁹³

Estos ejemplos nos muestran que el patriotismo puede ser inspirado por su capacidad para convertir a la nación en objeto del amor ciudadano.

para cultivar la compasión extendida y para, al mismo tiempo, activar las facultades críticas en vez de acallarlas. Esos logros son siempre inestables, pues el amor es algo que tiene que irse cultivando en cada nueva generación y que hay que mantener vivo a lo largo de la vida de las personas. Preguntémonos ahora cómo pueden contribuir las escuelas a esa misión.

VII. EL PATRIOTISMO EN LAS ESCUELAS: CONTENIDO Y PEDAGOGÍA

El de la enseñanza del patriotismo en las escuelas es un capítulo dentro del tema, mucho más amplio, de cómo el sistema educativo forma ciudadanos, un tema que nos obligaría a hablar de la importancia que para una buena cultura pública tienen las humanidades y las artes.⁹⁴ La respuesta a nuestra pregunta general sobre cómo formar un ciudadano que sea amoroso y crítico al mismo tiempo precisa de una teoría completa que dé fe de cómo se enseña el pensamiento crítico a diversas edades, de cómo la pedagogía socrática complementa ese contenido y de cómo puede perfeccionarse y cultivarse a diferentes edades la habilidad imaginativa para habitar los puntos de vista de personas diferentes de uno mismo. Sobre todo eso ya he escrito anteriormente,⁹⁵ por lo que aquí me ceñiré a una concepción muy restringida de mi tema y me referiré únicamente a la formación de emociones dirigidas explícitamente a la nación y a su relato o historia. Más que una especie de teoría sintética, expondré una lista de máximas que deberían regular la instrucción del patriotismo. Estas máximas no son más que un complemento de los ejemplos históricos presentados anteriormente, los cuales permiten ya por sí mismos que nos hagamos una buena idea de cómo funciona un patriotismo crítico y amoroso a la vez; esos ejemplos ocuparán un lugar prominente en cualquier educación para el patriotismo que se impartiera en las escuelas de las dos naciones a los que hacen referencia.

1. *Empecemos con el amor.* Los niños no sabrán disentir bien en el ámbito de la nación ni serán buenos críticos de esta a menos que no se preocupen o se interesen primero por la nación y su historia. Mi propia educación logró ese propósito a la perfección, captando mi atención con el dramático relato de Sybil Ludington en la guerra de Independencia estadounidense, un personaje que tocó la fibra sensible de mi amor por la aventura y de mi sardientesa y de audacia, de ser una niña que hicie-

ra lo que otras niñas normalmente no hacen. Ya a los 7 años, estaba enamorada de la fundación del país y me veía a mí misma en ella, pero, eso sí, y esto es muy importante para entender buena parte de mi espíritu crítico posterior, yo percibía la historia estadounidense como un relato de disensión, de rechazo de unos falsos valores y de búsqueda de la libertad. Algo tan abstracto como la libertad política adquirió fuerza motivacional para mí a través de su encarnación en el personaje de una niña que yo también quería ser: cabalgando en búsqueda de una extraordinaria aventura. Aquella era una niña inconformista, no una tradicionalista sumisa, y yo, por lo tanto, vinculé el amor al país con ese espíritu de autonomía. Podríamos decir que se erotizaron así valores abstractos como la libertad y el individualismo: se conectaron con elementos como el amor y la admiración por mi padre, o como la sensación de montar a caballo. Aquel fue un punto de partida excelente para posteriores indagaciones. Así que empezamos con el amor, pero sin olvidar que es importante que, desde el principio, el amor vaya ligado a valores buenos que puedan servir posteriormente de base para criticar valores malos y que, en la medida de lo posible, estén vinculados al espíritu crítico en sí.

2. Introduzcamos el pensamiento crítico ya en las fases tempranas y sigamos enseñándolo a partir de ahí. Se han realizado muchas investigaciones sobre la enseñanza del razonamiento crítico y han demostrado que los niños pequeños pueden aprender habilidades razonadoras disfrutando e, incluso, amándolas si estas les son presentadas de manera inteligente y apropiada a su edad. Es ahí, pues, donde comienzan a desactivarse muchos peligros. Al principio, el pensamiento crítico puede enseñarse con cualquier contenido, pero, llegados a cierto punto, conviene trasladarlo al escenario de la narrativa patriótica en sí, haciendo que los niños reflexionen sobre las razones por las que los patriotas emprendieron su lucha, sobre el difícil conflicto de la guerra de Secesión, etcétera. Es natural que esas dos partes del currículo se fusionen en más de un momento: por ejemplo, en una visita al Monumento a Lincoln, además de conmovirse por el dolor y la humildad de aquel presidente, los alumnos podrían estudiar también el Discurso de Gettysburg y formular preguntas sobre el argumento y sobre la lógica aplicada por uno y otro bando antes, durante y después de la guerra.

Es evidente que el pensamiento crítico no es una mera asignatura, sino, más bien, un enfoque pedagógico transversal. Si la educación se basa

en el aprendizaje memorístico y la posterior regurgitación de contenidos, una metodología más habitual de lo debido en las escuelas públicas de la India y que, tristemente, se observa cada vez más en Estados Unidos por influjo de las pruebas de nivel nacionales, pocas esperanzas podremos tener de enseñar el patriotismo críticamente, porque las facultades críticas estarán siendo reprimidas por el sistema en su conjunto.

3. *Usemos la imaginación posicional de tal forma que esta incluya la diferencia.* Puesto que uno de los grandes peligros en el apartado del potencial fomento de valores equivocados es la falta de inclusión, y otro es la estigmatización y el asco, es importante que se enseñe patriotismo de un modo que haga que los estudiantes imaginen activamente una y otra vez la situación de diversas minorías —esclavos y exesclavos, nuevos inmigrantes, disidentes religiosos (como Lillian Gobitas, cuya historia es muy apropiada para educación primaria)— y que incluso representen esos papeles en pequeñas funciones en clase. Cuando los niños sienten la punzada del estigma y la exclusión en sus propias carnes, adquieren una comprensión imposible de adquirir de ningún otro modo. Cuando la imaginación se ve atraída hacia algo, lo natural es que queramos imitarlo representándolo; sin embargo, los niños suelen huir de los papeles difíciles, por lo que es importante que todos se turnen a la hora de interpretar al marginado, al estigmatizado, a Rosa Parks en la parte trasera de aquel autobús.

En la India, los niños aprenden patriotismo crítico, en parte, a través de su propio trabajo manual, que es una forma muy gandhiana de aprender. Realizan, por ejemplo, labores de artesanía que eran anteriormente un motivo de división de castas y de estigma. Una niña brahmán, de casta y clase privilegiada, me describió un día, sin el más leve asomo de vergüenza, el trabajo de marroquinería que estaban realizando en clase, y cuando le pregunté si ella o sus compañeros tenían alguna reticencia a la hora de hacer ese tipo de ejercicios, ella pareció muy sorprendida por mi comentario. Quizá se debiera a que su escuela está muy próxima a Santiniketan, pero ella me aseguró que aquella era una tarea básica en las escuelas públicas de todo el país.

Los profesores deberían ligar las luchas por la inclusión a lo largo de la historia de su nación con cualquiera de las iniciativas que estén desarrollando en el aula dedicadas a hacer frente a problemas de estigmatización y asco, pues todo grupo de alumnos padece esos problemas en mayor o menor medida. ¿Hay niños en clase que están experimentando un poco de

aquello que Rosa Parks sufrió? ¿O lo que solía sufrir un *dalit* (y quizás aún sufre)? Si el trato dispensado a Rosa Parks era antiamericano, a la luz del concepto que hoy tenemos de América y que no deja de estar en constante evolución, y si el trato dispensado a un niño *dalit* era antiindio a la luz de los valores fundacionales de esa nación, ¿qué podemos decir del trato que infligimos aún a otros (gais y lesbianas, personas con discapacidades)?

A la vez que los pequeños van amando cada vez más un Estados Unidos, o una India, que de verdad representa el valor de la inclusión (algo que conseguirán si leen poemas como «The New Colossus» de Emma Lazarus, que contiene aquel conocido verso que dice «Dadme a vuestros cansados, a vuestros pobres», o si cantan *Jana gana mana* y *Ekla cholo re*), conviene que también se hagan preguntas incómodas sobre qué está haciendo ahora su nación para atajar la pobreza y sobre si no habría ciertas cosas del actual Estados Unidos que podrían considerarse antiamericanas a la luz de algunos de los relatos de patriotismo que hayan estado aprendiendo en clase. Naturalmente, esto suscitará mucho debate que no debería quedarse ahí, sino que convendría continuar. No todas las posturas en él adoptadas serán del agrado de todos los estudiantes ni de todos los padres y madres. (Mi padre, por ejemplo, amenazó con sacarme de la escuela a la que iba cuando, un día, llegué a casa defendiendo a F. D. Roosevelt y el New Deal. Dijo que mis maestros me habían lavado el cerebro.)

Recuerdo que el consejo de incluir la imaginación posicional en un determinado sentido presupone que el profesorado ya esté cultivando esa imaginación posicional desde un principio, usando el teatro, la narrativa y otras artes para desarrollar la capacidad de ver el mundo desde el punto de vista de otra persona. Esa imaginación, pues, no es algo que se pueda dar por descontado.

4. *Mostremos los motivos de guerras pasadas, pero sin demonizar.* Desde los albores de la nación moderna, una de las más serias reservas suscitadas por el sentimiento patriótico ha sido lo fácilmente que induce a las personas a demonizar a otras naciones y a sus pueblos y a arremeter imprudentemente contra esos países para entrar en guerra con ellos. Recordemos que Herder exhortaba a mantener un «patriotismo purificado» que enseñara el horror de la guerra y de los «falsos intereses de Estado» que conducen a las guerras.

Llegamos aquí a una de las áreas más delicadas de nuestro tema. Por un lado, uno de los fines del sentimiento patriótico es fortalecer a las pe-

sonas para que soporten las penurias de la guerra cuando sea necesario. Por lo tanto, no queremos formar a individuos que piensen que la guerra siempre está mal. Este es un punto en el que debemos rechazar la guía de Gandhi, pues él llegó a sugerir que si las potencias del Eje invadían la India, los indios no deberían luchar contra ellas con las armas: en vez de eso, propuso que la conducta debida sería razonar con los nazis por vías no violentas. Nehru, que comprendía bien los horrores del fascismo, consideró que la situación de la Segunda Guerra Mundial obligaba a hacer una marcada excepción en el pacifismo gandhiano, y tenía razón. Por otro lado, sin embargo, no queremos que los niños aprendan a precipitarse a ir a la guerra como si las contiendas bélicas fuesen ocasiones para la gloria y no luchas encarnizadas y amargas como realmente son. Por lo tanto, es perfecta y absolutamente apropiado que aprendan los horrores y las penalidades de la guerra, pese a que esas enseñanzas no sean siempre populares entre los progenitores de los pequeños.

Es apropiado también que aprendan el dolor que el propio país inflige a otros. Anduvieron desencaminadas, por lo tanto, las objeciones que se hicieron a una exposición conmemorativa crítica sobre Hiroshima y Nagasaki en la Institución Smithsonian en 1994. (Por desgracia, el museo se sintió obligado a realizar concesiones y terminó modificando la exposición,⁹⁶ lo que supuso la introducción de afirmaciones menos controvertidas que, sin embargo, tergiversaron los datos y los documentos históricos.)⁹⁷ Profesores y alumnos deberían debatir vivamente en clase los argumentos a favor y en contra del uso de armamento nuclear, pero, antes, debemos reconocer el terrible precio que este se cobró. Es muy fácil estigmatizar a las personas de otra nacionalidad situándolas en una categoría inferior a la humana para justificar así una guerra contra ellas. Toda política acertada en el terreno de la guerra y la paz comienza con el reconocimiento de que las personas de la otra parte son plenamente humanas. En el caso indio, existe una desgraciada falta de monumentos y rituales públicos conectados con los horrores de la Partición: unos monumentos y unos rituales que podrían haber extirpado muchos de los enconados resentimientos que se hicieron extensivos también hacia el futuro y alimentaron así la violencia interreligiosa que se ha vivido desde entonces. Otras tragedias más recientes, como los disturbios antisij de Delhi en 1984 y la masacre de más de dos mil víctimas civiles musulmanas en Guyarat en 2002, también merecen algún tipo de conmemoración pública extremadamente crítica, una forma de recuerdo o evocación hartamente improbable todavía,

cuando muchos de los perpetradores de los desmanes en ambos episodios ni siquiera han sido llevados ante la justicia.

Para finalizar, y como bien muestra el ejemplo de Nehru y Gandhi, es importante recalcar que todas las naciones del mundo comparten ciertos objetivos (la erradicación de la pobreza es uno de ellos) hacia cuyo cumplimiento podemos y debemos tratar de dirigir nuestros esfuerzos conjuntos. El énfasis en esas metas colaborativas contribuye muy significativamente a la construcción de un relato de los fines y los ideales nacionales que no yerre centrándose indebidamente en la belicosidad o en la confrontación.

5. Enseñemos el amor por la verdad histórica y por la nación tal como esta es. Uno de los problemas del patriotismo, por su capacidad para instigar la formación de valores equivocados, la estigmatización de minorías y la homogeneidad acrítica, es la tendencia a la distorsión histórica. Por ello, uno de los aspectos más importantes de la enseñanza del patriotismo en las escuelas es el adiestramiento en cómo evaluar las pruebas históricas, en la construcción, crítica y, luego, defensa de un relato de los hechos históricos. Los estudiantes tienen que aprender que el pasado no es algo evidente por sí mismo, sino que debe ser reconstituido a partir de materiales que pueden ser interpretados desde diversos ángulos. Pero, al mismo tiempo, deben saber también que no todos los relatos son iguales, que algunos son distorsiones o evasivas terribles, que ideología no es lo mismo que reconstrucción histórica paciente.

Por desgracia, los partidos y grupos políticos actuales tratan a veces de sacar partido de los ataques posmodernos contra el concepto mismo de la verdad histórica para promover sus propias historias chapuceras y plagadas de errores factuales. La derecha hindú de la India se ha vuelto especialmente experta en esa práctica, tanto en su propio país como en las controversias surgidas en Estados Unidos a propósito de la enseñanza de la historia hindú en instituciones académicas norteamericanas.⁹⁸ Deberíamos, por lo tanto, preparar a nuestros estudiantes para que estén atentos al hecho de que todo relato histórico ha sido elaborado por autores humanos situados en algún lugar y posición, desde la que, en muchos casos, actúan guiados por unos motivos interesados. Pero también debemos evitar que lleguen a la conclusión de que todo vale y que la validez de los relatos depende únicamente de la relación de fuerzas imperante, tu relato contra el mío, sin que exista, en el fondo, aquello que podríamos llamar «lo que

verdaderamente ocurrió». Como dijo la historiadora Tanika Sarkar a propósito del empeño de la derecha hindú en negar las violaciones y asesinatos de que fueron objeto los musulmanes en Gujarat en 2002,

[n]o puede haber implicación política ni recursos para la lucha si negamos las pretensiones de verdad de estas historias de sadismo, si [...] denigramos la búsqueda de los hechos reales tachándola de mero positivismo, de cientificismo espurio. Y es que la vida y la muerte mismas de nuestro orden de prioridades políticas depende de que nos mantengamos firmes en esa pretensión de verdad, [...] en esa oposición frontal al propósito por ellos [los partidarios de la versión de la derecha hindú] expresado de hacer y deshacer los hechos y las historias con arreglo a los dictados de la convicción. [...] Como baluarte contra esa ofensiva, necesitamos algo más que enfrentar simplemente nuestro relato al suyo: necesitamos el relato de lo que indudablemente ocurrió.⁹⁹

Esta es una cuestión de muy particular y urgente importancia. Los patriotas no suelen ser muy amigos de la realidad y tienden a inclinarse por alguna versión glorificada del pasado y el presente. Temen que si se presenta la nación tal como es, se socavará el amor que podamos sentir por ella. Pero, en el fondo, lo que dicen con esa actitud es que el corazón humano no soporta la realidad, que el amor de los amantes no sobrevive a la visión del cuerpo real de aquellos a quienes aman, que los padres no pueden aceptar a los hijos que no cumplen las expectativas idealizadas que se han hecho de ellos. Aunque eso puede ser tristemente así en algunos casos, sería terrible darlo por sentado como punto de partida para la educación de los niños de una nación. De hecho, si unos niños en particular muestran dificultades para amar a otras personas en cuanto se hacen manifiestos los signos de la realidad corporal de estas últimas, el sistema educativo debería preocuparse por esos alumnos e intervenir. La mente que se obsesiona con la perfección está condenada a la desesperanza.

VIII. ESTRUCTURAS INSTITUCIONALES DE APOYO

Las escuelas no existen en el vacío social y político. Todo intento de inculcar un patriotismo que transite fuera del alcance tanto de Escila como de Caribdis tendrá muchas más probabilidades de llegar a buen puerto en sociedades que envuelvan a sus escuelas en un conjunto de sal-

vaguardas institucionales. Dada la escasa fiabilidad del sentir de las mayorías, haríamos muy bien en no fiarnos por completo de la buena voluntad de los consejos escolares locales, ni en la de los parlamentos provinciales o regionales, como presunta garantía de la continuidad de unas buenas tradiciones en materia de patriotismo. La estructura legal e institucional es un puntal esencial para el sostenimiento de lo que de bueno puede haber en el patriotismo y, de hecho, podemos mencionar tres factores que contribuirán a que consigamos extraer lo mejor de una educación patriótica sin que se manifieste nada de lo malo.

1. *Derechos constitucionales y un poder judicial independiente.* Los derechos constitucionales son baluartes de defensa para las minorías frente al pánico y los excesos de las mayorías. Dado que el patriotismo siempre entraña riesgos para las minorías (como la de los pequeños hermanos Gobitas), puede no pocas veces pues azuzar el sentimiento de la mayoría contra aquellas, tiene que fomentarse en paralelo con una tradición de protección de todos los ciudadanos dentro de un sistema firme y exhaustivo de derechos constitucionales, y con un poder judicial independiente, indiferente a la tendenciosidad y al pánico populares, que actúe como intérprete de esos derechos.

2. *Garantías para los derechos de los inmigrantes.* El patriotismo siempre corre el riesgo de degenerar en xenofobia, y la xenofobia suele despertar sus antipatías sobre los colectivos de nuevos inmigrantes. Además de las garantías con las que cuentan aquellas minorías que, por el hecho de ser nacionales del propio país, ya gozan de la protección de los derechos de todos los ciudadanos, todo patriotismo decente debe enseñarse en un entorno en el que los derechos de los inmigrantes legales que no son ciudadanos (o que no lo son aún) estén también protegidos por garantías firmes, y en el que se apliquen políticas y leyes racionales y coherentes en materia de inmigración ilegal.

3. *Libertades de expresión y de prensa.* El factor más importante de todos quizá sea el que el propio Kant enfatizó en su momento en todas las obras que dedicó a la posibilidad de implantación de una comunidad internacional en paz: una fuerte protección legal de la libertad de expresión y de disenso, así como de la libertad de prensa; o dicho en términos más generales, la protección de las voces de los intelectuales que deseen

peñan papeles destacados en la formación de una cultura pública crítica. Cuando una nación consigue construir una cultura así, cuenta en cualquiera de sus localidades y regiones con salvaguardas incorporadas contra los excesos del patriotismo desaforado. «Barnette» es un caso muy revelador de la importancia que tuvo la prensa y su libertad crítica para el desenlace relativamente feliz de la historia de patriotismo descontrolado **representada** en su momento por el caso «Minersville».

El amor a la nación propia no es algo bueno en sí. De hecho, muy a menudo resulta ser ciertamente dañino. Los relatos nacionales pueden estar mal contruidos e, incluso, uno que sea esencialmente bueno puede enseñarse mal. Semejante ejercicio (des)educativo puede causar un gran daño. Aun así, una nación que se considere perseguidora de unos objetivos que exijan un sacrificio del interés propio tiene que ser capaz de **apelar** al amor a ella misma por vías que recurran a los símbolos y la retórica, y al recuerdo y la historia emocionales, como Washington, Lincoln, King, Gandhi y Nehru supieron hacer. Si las personas interesadas en la paliación de la pobreza, la justicia para las minorías, la libertad política y religiosa, la democracia y la justicia global evitan los símbolos y la retórica porque temen que toda invocación de la emoción y la imaginación sea inherentemente peligrosa e irracional, otras personas con propósitos **menos** agradables monopolizarán esas fuerzas en detrimento de la democracia y de las personas mismas.



Capítulo 9

FESTIVALES TRÁGICOS Y CÓMICOS: MOLDEAR LA COMPASIÓN, TRASCENDER EL ASCO

Los hombres valientes se complacen en el despliegue de su propia energía: ellos mismos crean sus festivales. Pero los cobardes, incapaces de regocijarse por sí mismos, tienen que contentarse con lo que los otros les dejan. Temerosos de que, en un futuro, falten festivales en el mundo, guardan las sobras que dejaron sus predecesores para usarlas más adelante. Se contentan con ensalzar a sus antepasados porque no saben cómo crear todas esas cosas por sí mismos.

Un cantante *baul*, citado en Tagore, *La religión del hombre*¹

I. EL TEATRO DEL CUERPO

De camino a Troya para luchar junto a los griegos en la guerra de ese mismo nombre, Filoctetes se aventuró por error en un santuario sagrado en la isla de Lemnos. Mordido en el pie por la serpiente que guardaba el santo lugar, se le formó una llaga purulenta y maloliente, y sus gritos de dolor perturbaban las prácticas religiosas del ejército. Así que los comandantes de este lo dejaron abandonado en aquella isla, sin otro compañero y sin más recursos que su arco y sus flechas. A diferencia de otros dramaturgos que escribieron tragedias sobre ese mismo tema, Sófocles se imaginó Lemnos como una isla deshabitada, con lo que puso especial acento en el aislamiento de Filoctetes, apartado de toda compañía y conversación humanas. Sólo podían verlo y oírlo los animales que también debían servirle de comida.

Diez años más tarde, al darse cuenta de que no podrán ganar la guerra sin el arco mágico de aquel héroe desventurado, los griegos regresan al lugar, decididos a conducirlo mediante engaño de vuelta a Troya. Los líderes de aquella expedición no muestran el más mínimo interés por Filoctetes como persona y hablan de él solamente como un instrumento

para sus fines. La del coro de la soldadesca, sin embargo, es una respuesta muy diferente. Antes incluso de ver a aquel hombre, tratan de imaginar qué habrá sido de él y llegan incluso a protestar contra la insensibilidad de sus comandantes:

[CORO:] Me compadezco de él pensando cómo, sin haber ningún mortal que le cuide, ni tener a nadie en su compañía, el infeliz siempre solo, sufre dolencia cruel; porque debe desesperarse siempre que se presente ocasión de satisfacer alguna necesidad. ¿Cómo, pues, cómo el infeliz resiste?^{*2}

Se figuran su hambre, su dolor físico, su aislamiento, sus quejas de angustia, el eco que recibe por única respuesta.

Al imaginarse tan vívidamente la vida de un hombre que ningún ojo humano ha visto en diez años, un hombre cuya humanidad misma ha quedado invisibilizada por culpa del ostracismo y el estigma, los hombres del coro hacen las veces de, y apelan a, la vida mental de los espectadores. Estos son invitados así a imaginarse una vida de necesidad y sin hogar, un tipo de vida hacia el que las gentes prósperas rara vez dirigen su atención, un tipo de vida, según se les cuenta reiteradamente en la obra, que podría terminar siendo el destino incluso de los más afortunados en cualquier momento dado. Ser espectador de tragedias teatrales cultiva la conciencia emocional de unas posibilidades humanas compartidas, arraigadas en nuestra vulnerabilidad física corporal.

Otro día distinto, ese mismo público es espectador, entre risas, de una confrontación de dos estilos diferentes de hombría. Lámaco, el hombre agresivo viril, el general heroico, regresa del campo de batalla desgarrado por el sufrimiento, gritando de dolor. El labriego rural Diceópolis, contrario a aquella guerra, se deleita satisfecho en los placeres de la comida, la bebida y el sexo inminente. Su erección (gráficamente representada en su vestuario) es un signo no de agresividad machista, sino del cumplimiento y rechazo de esta. Y representando a Lámaco como alguien afligido por su destino, la obra nos recuerda lo que ya deberíamos saber de sobra: que la guerra hace daño. Se puede inculcar muy hondo en los hombres la per-

* Trad. cast. tomada de Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Edaf, 1985, pág. 412. (N. del t.)

sonalidad del soldado duro, pero esta no puede sobrevivir a la confrontación con la sangre y las entrañas propias, ni a la ausencia de los placeres de la vida. Lámaco es una figura histórica real, pero su nombre también es simbólico, y alude a la batalla, *machê*. Diceópolis es ficticio y su nombre significa «la ciudad justa».

En ese momento, Lámaco desearía ser Diceópolis. No lo es, pero, al menos, se ha convertido en el héroe trágico, que se queja como un verdadero Filoctetes de los espasmos de dolor que le asaltan y que le recuerdan que el suyo también es un cuerpo vulnerable.

LÁMACO: Levantadme, levantadme las piernas, ¡*papai!*!, sostenedlas bien.

DICEÓPOLIS: Vosotras, amigas mías, sostenédmela también, sostenedla por el medio, sostenedla fuerte.

LÁMACO: La cabeza me da vueltas, siento como si la hubiera golpeado contra una roca y lo viera todo cada vez más oscuro [*skotodiniô*].

DICEÓPOLIS: Pues a mí me apetece acostarme. La tengo bien dura y quiero yacer en la oscuridad [*skotobiniô*].³

Con cada respuesta cómica a todas esas exclamaciones trágicas, la vergüenza y el exceso mismos del héroe cómico se nos van presentando como una especie de sanación: la vida normal y los placeres que son queridos de todos los seres humanos frente a los crueles estragos de la guerra; el lecho placentero frente al lecho doloroso de quien convalece de sus heridas. Lámaco fue temerariamente a la guerra y ha sido castigado por ello, porque, según se puede ver en definitiva, el cuerpo cómico es también el cuerpo del soldado, sólo que este no repara en ello hasta que regresa a casa torturado por el dolor.

El desenlace de *Los acarnienses* de Aristófanes (obra del 425 a.C.) se representaba de hecho ante un público de ciudadanos muy implicados en el esfuerzo bélico de la guerra del Peloponeso. La comedia formaba parte de un festival cívico oficial y marcadamente sagrado, y la polis de aquellos espectadores llevaba ya mucho tiempo en guerra. Pero la obra que allí presenciaban les recordaba que el objetivo supremo era la paz. Ninguno de aquellos espectadores que estuviera en su sano juicio elegiría realmente correr la misma suerte que Lámaco como forma de valentía. Todos reconocerían que anhelaban las cosas buenas de la vida simbolizadas por Diceópolis. Esa identificación es un modo de pasarse, durante un rato al menos, a lo que podríamos llamar, de manera no del todo desacertada,

el lado «blando» de las cosas: ese lado que ama el placer, que teme a la muerte y que siente un profundo escepticismo ante la agresividad «viril».⁴ Al reírse de esa contraposición del triunfo de Diceópolis con el tormento de Lámaco, hasta el más militarista de los miembros del público reconocía una parte de su propia alma en lo que veía sobre el escenario. (Recordemos lo mucho que las «viriles» batallas horrorizaban a Cherubino, quien prefería la música y el amor.)

La antigua democracia ateniense asignó un lugar preeminente en la educación de la ciudadanía a las obras teatrales trágicas y cómicas. Durante los festivales en los que se representaban esas obras, se interrumpían todas las demás actividades. Durante las Grandes Dionisias, un fenomenal festival cívico, tres autores trágicos competían con tres tragedias cada uno más un drama satírico. Los ciudadanos (a los que se unían como público las mujeres y algunos visitantes extranjeros) las veían todas y decidían posteriormente qué dramaturgo se llevaba el premio de ese año. Y algunos de ellos también actuaban: los miembros del coro eran todos ciudadanos, varones jóvenes, por lo general, instruidos a su vez por otros ciudadanos más acaudalados.⁵ Los actores principales solían ser también ciudadanos respetados. En las Leneas, un festival invernal menor, se volvían a representar tragedias, aunque acompañadas también de comedias: normalmente, cinco en total, que competían entre sí. También estas formaban parte de una celebración cívica a la que se atribuía una gran importancia.

Las obras teatrales, tanto las trágicas como las cómicas, eran valoradas no sólo estilísticamente, sino también por su mensaje, y, en ese sentido, se ponía el acento en la reflexión y la instrucción ciudadanas.⁶ Incluso la disposición del escenario y el público en el teatro contribuía a ese énfasis: en vez de estar sentados en la oscuridad, en aparente aislamiento individual los unos respecto a los otros, mirando hacia el espectáculo iluminado que se escenificaba frente a ellos (como, de hecho, sucede en muchas funciones teatrales modernas), los espectadores, sentados al sol, veían a través de la acción escénica los rostros de sus conciudadanos allí presentes junto a ellos.

Aquellas actuaciones eran momentos de honda emotividad; abundan las anécdotas de intensas reacciones emocionales del público ateniense que han llegado hasta nosotros, incluso de mujeres embarazadas a las que

el espectáculo trágico inducía el parto. Esas emociones, sin embargo, no se consideraban contradictorias con la idea de una democracia basada en la deliberación y la argumentación, sino todo lo contrario: eran valoradas como aportaciones importantes al debate político.

A menudo, la contribución en sí era muy crítica, como cuando en *Las troyanas*, Eurípides invitaba a su público a cuestionar el acierto de la entonces aún reciente decisión de matar a todos los hombres de la isla de la colonia de Milo, y de esclavizar (y violar) a las mujeres y los niños. Sucede con demasiada frecuencia que la gente delibera acerca de la suerte de otras personas sin tener ninguna noción imaginativa clara de la realidad humana de aquellas. Una obra teatral como esa propicia una experiencia que puede penetrar en esa cerrilidad inicial e incidir en decisiones futuras. El debate de argumentos no puede funcionar bien sin el concurso de la imaginación. La deducción racional por sí sola no nos dirá si las mujeres son seres humanos plenos ni si la violación hace daño de verdad. Incluso es fácil construir argumentos lógicamente válidos para defender la conclusión de que está bien esclavizar a las mujeres de Milo. Y es que la validez de un argumento depende de sus premisas de partida, mientras que las tragedias teatrales del tipo aquí comentado favorecen la adquisición de una intuición y una comprensión emocionales que conectan a las personas con la realidad, no ya de lo que sufren los de su propio bando, sino también de lo que este está infligiendo a otras personas.

Todas las sociedades necesitan gestionar la aflicción o el duelo públicos de un modo que no frustre las aspiraciones, y necesitan extender la compasión desde lo local hacia lo general siguiendo vías apropiadas para ello. Todas tienen que crear, también, una actitud hacia los cuerpos de los otros que ayude a los ciudadanos a vencer un asco por la fisiología corporal que puede fácilmente degenerar en agresividad. Las grandes naciones modernas no pueden reproducir los festivales teatrales de la antigua Atenas tal y como estos se representaban allí, pero sí pueden intentar comprender mejor el papel político que desempeñaban y hallar sus propios métodos análogos, ya sea recurriendo a la retórica política o al arte visual bajo patrocinio público, diseñando parques y monumentos de un modo determinado, organizando debates literarios abiertos a la ciudadanía, o eligiendo unas determinadas festividades y celebraciones públicas y siendo cuidadosos con su objeto y contenido, por ejemplo. Antes, sin em-

bargo, esas mismas naciones y sociedades tienen que adquirir una comprensión más profunda de la función que cumplían aquellos festivales trágicos y cómicos. El ejemplo de la dramaturgia ateniense es intrínsecamente interesante en el plano teórico, pero también lo es por la gran influencia que ha tenido históricamente, a la vista del lugar central que los clásicos de la antigua Grecia han ocupado en Estados Unidos y, de hecho, en todo el mundo.⁷ Como veremos, los festivales trágicos se centraban en el desarrollo de la compasión, pero tampoco desatendían la cuestión del asco; de hecho, la comedia aristofanesca aborda primordialmente el asco, pero cultiva al mismo tiempo un espíritu de comunión o fraternidad.

II. LA EXPERIENCIA DEL ESPECTADOR TRÁGICO Y LA COMPASIÓN APROPIADA

La emoción fundamental que en el espectador despierta la visión de un espectáculo teatral trágico es la compasión, una emoción que reacciona a los infortunios de los otros. En el capítulo 6, basándome en Aristóteles y Rousseau, la definí diciendo que tiene tres elementos definitorios, tres «pensamientos» que ha de poseer la persona para sentirla: el pensamiento de que el sufrimiento del otro es grave; el pensamiento de que esa persona no es la causa principal de su propio sufrimiento; y (en muchos casos, si no en todos) el pensamiento de que ese sufrimiento se debe a cosas «como las que le pueden pasar a cualquiera» que vive una vida humana, y que, por lo tanto, es una posibilidad para los espectadores como lo era para los personajes que sufren. Dije, además, que hay que añadir un «pensamiento eudemónico»: la idea de que el individuo que sufre forma parte de algún modo de ese círculo nuestro de personas por las que sentimos interés o preocupación.

El tercero de esos pensamientos, el de la «similitud de posibilidades», no es una condición estrictamente necesaria de la compasión —sostuve entonces— porque podemos compadecernos de criaturas cuyas posibilidades son muy diferentes de las nuestras propias. Pero esa idea de la similitud de posibilidades resulta sumamente útil de cara a impedir un tipo muy común de cerrilidad moral, dentro del que las personas ven al otro como un ser remoto y distante cuyas posibilidades y vulnerabilidad no se parecen en nada a las suyas propias.

Ese distanciamiento es una posibilidad constante en sociedades divi-

clidas por clase, raza, género y otras identidades, sobre todo cuando el asco y el estigma están de por medio. Como ya hemos visto, el asco interviene representando al otro como un animal vil, como el extremo opuesto a nuestro (presuntamente) puro y trascendente yo. Esa repugnancia sirve, a menudo, para negar la realidad misma del cuerpo de los miembros del grupo dominante, que proyectan así su propia vulnerabilidad corporal en los miembros del grupo subordinado (son estos los que tienen cuerpos de *yahoo*, no nosotros), y luego usan esa proyección como excusa para ahondar en la subordinación. No tener el mencionado pensamiento de la similitud de posibilidades se traduce, pues, en que no se llegue a activar el pensamiento eudemónico: el otro es expulsado del círculo de interés de la persona porque esta lo considera distinto o, simplemente, porque le atribuye una animalidad abyecta.

Ser espectadores del espectáculo teatral trágico, con su énfasis en las vulnerabilidades humanas comunes, deshace las mentiras implicadas en las segmentaciones producidas por el asco y por lo que antes hemos llamado antroponegación,⁸ y permite extender el círculo de interés más allá de los límites del grupo dominante.⁹ Siempre es arriesgado ofrecer generalizaciones demasiado burdas sobre la «tragedia» y «lo trágico», y bien es cierto que hay tragedias que constituyen claros ejemplos de cerrilidad moral. Aun así, creo que reflexionar un poco más sobre una tragedia como *Filoctetes* (objeto central de atención de una dilatada tradición teórica dedicada a la reflexión en torno a la tragedia, el dolor físico y la humanidad compartida) nos ayudará a identificar ciertas estructuras relacionadas con los reveses de la fortuna y con el duelo inherentes al género y que apuntan, por su forma misma, hacia la reparación de esos errores éticos. Saber apreciar esas estructuras generales hará posible que reflexionemos debidamente sobre cómo producir un efecto similar en entornos diferentes.

Filoctetes conduce inexorablemente al espectador a reconocer el horror del dolor físico y del aislamiento social que a menudo lo acompaña. Aproximando a quienes la ven al sufrimiento físico extremo, aunque a suficiente distancia como para no repelerlos (el ataque de dolor es descrito mediante un recurso formal, una especie de quejido métrico, y no mediante un chillido), la obra favorece una experiencia que es democrática en el mejor sentido de la palabra, pues reconoce la precariedad de todos los seres humanos por igual y su asimismo igual necesidad de disfrutar de los bienes de la vida, esos de los que *Filoctetes* tan notoriamente care-

ce: comida, cobijo, alivio del dolor, conversación, amistad sincera, voz política.

En la *Retórica*, Aristóteles ofrece una lista muy influyente a lo largo de los siglos de ocasiones propicias para la compasión trágica. Es un repertorio sorprendentemente intemporal: un inventario de ese mismo tipo de ocasiones extraído a partir de respuestas de voluntarios estadounidenses de nuestro tiempo resultó ser muy similar.¹⁰ Y leyéndola parece como si estuviéramos leyendo el esquema argumental de una obra de Sófocles. La lista contiene dos categorías distintas: la de las cosas dolorosas y destructivas, y la de las cosas malas que cabe atribuir al azar. (La lógica de esa división no está muy clara.) En el primer grupo, se incluyen las muertes, las lesiones corporales, los achaques físicos, la vejez, las enfermedades y la falta de alimento. En el segundo grupo, aparecen la escasez o ausencia total de amistades, la separación con respecto a los amigos y los familiares, la fealdad, la debilidad, la deformidad, el obtener algo negativo de una fuente de la que se esperaba obtener algo positivo, el que eso ocurra muchas veces, el que lo bueno venga después de que haya sucedido ya lo peor, o el que a alguien no le suceda nada bueno en absoluto o no sea capaz de disfrutarlo cuando le suceda. La situación de Filoctetes cumple con cada una de las condiciones de esa lista excepto la vejez: incluso con las menos habituales (obtener algo malo de una fuente de la que se espera algo bueno; o que lo bueno suceda cuando es ya demasiado tarde para disfrutarlo). Es como si Aristóteles —de quien sabemos que conocía esa obra, pues se refirió a ella en su *Ética a Nicómaco*— usara *Filoctetes* como plantilla para su propia exposición de argumentos. En cualquier caso, la lista nos enseña hasta qué punto nos proporciona esa tragedia un mapa de la compasión y sus ocasiones propicias, así como de los pensamientos subyacentes (la gravedad, la ausencia de culpa, la similitud) que intervienen en la estructura de la emoción. La obra muestra bien la magnitud de esos sucesos, por lo que quien la ve difícilmente puede negar que tienen una importancia muy profunda. Nos da incentivos para luchar contra esos aspectos negativos: para aliviar el dolor, para prolongar la vida, etcétera. Pero esa lucha no es antroponegación: no expresa un rechazo de las condiciones básicas de la vida mortal.

La obra nos enseña, además, la medida en la que la privación afecta a la vida mental misma, envenenando el habla y el pensamiento. Filoctetes tiene que pensar permanentemente en cómo procurarse su alimento; el esfuerzo de supervivencia es tan dificultoso y continuo que amenaza con

devorar cualquier otra idea o pensamiento. «Atormentado a la vez por los dolores y el hambre, lo abruman irremediables inquietudes» (185-187).^{*} Por otra parte, el suyo no es un esfuerzo tranquilo, pues este introduce emociones de agitación y confusión en su mundo interior. Filoctetes está «desesperado siempre que se le presenta ocasión de satisfacer alguna necesidad» (174-175).^{**} Su sufrimiento es tal que «le devora el espíritu». Está tan desvalido como un niño sin su niñera. Filoctetes no ha usado el lenguaje hablado en años y sabe que su «aspecto» debe de ser ya «salvaje» (226).^{***} Y cuando el dolor se le presenta en toda su intensidad, como se muestra en la notable escena central, el tormento está peligrosamente cerca de eliminar en él toda capacidad humana de pensamiento y de habla. El lamento métrico de Filoctetes («*apappapai papa papa papa papai*» [746]) expresa ese finísimo filo de navaja que separa a los seres humanos de otros animales, pues su quejido conserva la métrica y, por lo tanto, cierta semblanza de orden humano, pero ha perdido la sintaxis y la morfología, que son las señas distintivas del lenguaje verbal.¹¹ El dolor puede acarrearnos unas vidas impropias de nuestra dignidad humana.

La obra corrige de ese modo defectos potenciales en nuestra capacidad para enjuiciar la gravedad: nos muestra cosas que importan mucho, y que nos importan a todos. También corrige persistentemente errores que se producen a la hora de juzgar la culpabilidad, pues Filoctetes reitera una y otra vez que él no tiene culpa alguna de lo que le ocurre: el origen de sus males fue un mero accidente. Y también así la obra subraya la idea de la similitud de posibilidades, ya que si eso puede ocurrirle a ese hombre bienintencionado y sin culpa, bien podría sucederle a cualquiera de nosotros.

Filoctetes repugna físicamente. Su aislamiento es producto de la estigmatización. El asco es una corriente de fondo que recorre toda la obra: por ejemplo, cuando Neoptólemo manifiesta la repugnancia que le producen unos andrajos purulentos que encuentra junto a la morada de Filoctetes, o cuando este se figura que los otros personajes le rehuirán por su condición. La obra, pues, consigue algo más: acerca a los espectadores a la vida de un paria, a quien ven de entrada como un ser no plenamente humano, y les convence —como al coro y, finalmente, como al propio

^{*} Trad. cast. tomada de Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Edaf, 1985, pág. 412. (N. del t.)

^{**} Trad. cast. tomada de *ibíd.*, pág. 412 (N. del t.)

^{***} Trad. cast. tomada de *ibíd.*, pág. 413 (N. del t.)

Neoptólemo— de que es tan completamente humano como cualquiera de ellos. Las tragedias abordan cuestiones que son difíciles de afrontar, pero lo hacen con un estilo que las vuelve aceptables, e incluso agradables, para un público potencialmente aprensivo por medio de la seducción que generan la poesía, el ritmo y la melodía. En la vida real, el miedo de que uno pueda pasar algo malo puede traducirse en una paralizante atención egoísta a nosotros mismos, y el asco físico puede producir distanciamiento y exclusión. Sin embargo, la tragedia ayuda a atenuar la exclusión porque no rehúye abordar una situación como la del protagonista, pero lo hace prescindiendo de las cualidades sensoriales que provocan el asco y ahorrando a sus espectadores ese grado de implicación propio de la vida real que podría dar lugar a la aparición del miedo.

Muchos de los errores relacionados con la compasión surgen del estrecho margen con el que construimos nuestro círculo de interés o preocupación por los otros. Esa estrechez es parte de nuestra herencia animal innata y ciertas respuestas singularmente humanas de asco y antropomorfización no hacen más que exacerbarla. Aun así, vimos también (tal y como mostraban los experimentos de Batson) que un relato suficientemente gráfico puede ser la chispa que propicie una ampliación de ese círculo de interés por lo que hay más allá de nosotros mismos. Las tragedias ejecutan esa función de la que hablaba Batson con considerable eficacia, pues, gracias a los recursos de la poesía, la música y la danza, logran que las tribulaciones de los personajes adquieran especial viveza y resulten conmovedoras para el público. Una persona expulsada del círculo de interés de los personajes vuelve a ocupar su lugar en él gracias al poder del arte.

En definitiva, la experiencia de ser espectadores de una tragedia teatral, por la atención insistente de esta a la vulnerabilidad corporal, es un mecanismo poderoso de superación de la segmentación en la vida social.¹² Incluso aunque, en ese preciso momento, los privilegiados dispongan de oportunidades y posibilidades muy diferentes de las de aquellos que no lo son tanto, la tragedia (que, por cierto, suele tener por protagonistas a personajes de clase o rango elevado) les recuerda que nadie escapa a la posibilidad de vivir trances terribles, una posibilidad común a todos los seres humanos, incluso a los más privilegiados. Estas tendencias tan valiosas aparecen especialmente destacadas en una obra como *Filoctetes*, pero son, en muchos sentidos, inherentes al género en sí, pues su propia estructura argumental pone el acento en la vulnerabilidad humana común.

Previamente por su énfasis en las dificultades humanas compartidas, la tragedia también transmite una especie de movimiento hacia fuera, universalizador, que tiende a corregir ese foco de atención restrictivo que, según han mostrado las investigaciones de Batson, tanto predomina en el sentimiento de la compasión. Dijimos que, debido a esa restricción o estrechez, la experiencia emocional tiene que mantener una conversación permanente con unos buenos principios morales, pero también dijimos que convenía que la experiencia emocional en sí incluyera algún tipo de nexo con lo universal. La tragedia proporciona ese puente. Seguimos necesitando el mencionado diálogo con los principios, pero la tragedia nos ayuda a llegar a él desde esos ámbitos más estrechos y particulares en los que estamos inmersos de entrada.¹³ En efecto, puede conducirnos a emociones que sean dependientes de principios en el sentido rawlsiano del concepto, pero que retengan al mismo tiempo la energía y la precisión simbólica del arte.

Por último, la tragedia genera un diálogo valioso en torno a la culpabilidad y al cambio social. ¿Por qué sufría Filoctetes? Por la cruel insensibilidad de quienes lo abandonaron allí a su suerte. ¿Por qué sufren las mujeres troyanas? Porque las violaciones y la esclavitud son el destino común de todos los pueblos conquistados. Aunque algunos filósofos han argumentado que la tragedia fomenta la resignación o cierta conciencia de necesidad inevitable, la tragedia teatral de la antigua Atenas producía (y produce) mucho más a menudo un fermento crítico en el que las personas se preguntan a sí mismas cuánto del sufrimiento que ven en el escenario es en realidad el resultado de cosas que no pueden cambiarse, y cuánto es atribuible a la mala conducta humana.¹⁴ La tragedia sin duda nos muestra los límites de la ambición humana, pero no propiciando la parálisis de la voluntad ni acallando preguntas incómodas sobre la culpa, la responsabilidad y la posibilidad de cambio.

III. DILEMAS TRÁGICOS Y DERECHOS FUNDAMENTALES

Todas las sociedades, por decentes y aspiracionales que sean, se enfrentan a decisiones o elecciones difíciles. Dado que las sociedades que se autosostienen teniendo en cuenta aquí protegen una pluralidad de derechos para todos los ciudadanos, pues consideran que cada persona es intrínsecamente valiosa y merecedora de interés, será inevitable que, en ocasiones,

nes, se encuentren con casos en los que esos valores plurales entran en conflicto o contradicción mutua.¹⁵ La experiencia de ser espectadores de tragedias teatrales ha ayudado ya a muchos ciudadanos a identificar ciertas oportunidades clave que deberían estar protegidas para todas las personas sin excepción, pues su ausencia plantea un obstáculo especialmente oneroso para poder llevar una vida propia de la dignidad humana. Pero la visión del espectáculo trágico realiza otra contribución importante: las tragedias favorecen la comprensión de esos choques entre principios contradictorios así como la de los límites que caracterizan a algunas de las posiciones desde las que se enfocan habitualmente. Aunque la idea del conflicto entre valores es prominente en la tragedia griega antigua, es un concepto que encuentra igualmente acomodo en la India, asentado, de hecho, en el núcleo mismo de la gran epopeya *Mahabharata*. Así que examinemos a continuación un caso clave de esta última obra.

En uno de los episodios de la misma, Arjuna está al frente de sus tropas. Una enorme batalla está a punto de empezar. De su lado están los Pandava, la familia real encabezada por el hermano de Arjuna de mayor edad, heredero legítimo del trono. Del otro lado están los Kaurava, primos de Arjuna, que han usurpado el poder. Prácticamente todos se han unido a un bando o al otro, y Arjuna ve que muchos de los componentes del bando enemigo son personas carentes de culpa por las que siente incluso afecto. En la batalla que se avecina, tendrá que matar a tantos de ellos como le sea posible. ¿Cómo puede estar bien seguir una senda que implica tratar de causar la muerte de tantos parientes y amigos? Pero, por otra parte, ¿cómo podría estar bien abandonar a tu propio bando y tus obligaciones para con tu propia familia?

Arjuna veía a familiares cercanos suyos, emparentados con él en grado de padre, abuelo, tío, hermano, hijo, nieto, preceptor o, simplemente, compañero y amigo, a uno y otro lado. Abrumado por esa visión, dijo llevado de la pena y la compasión: «¡Oh, Krishna! Cuando veo a mi propia gente dispuesta a luchar e impaciente por entrar en combate, me tiemblan las piernas, se me seca la boca, se me estremece el cuerpo y se me eriza hasta el último rincón de mi piel. Presagio, además, malos augurios y no sé ver bien alguno en el hecho de matar a mi propia parentela. No está bien ni es lo correcto que matemos a los de nuestra propia sangre, a los Kaurava. ¿Cómo puede a nosotros dar muerte a nuestra propia gente? [...] ¡Oh, Krishna! ¿Cómo puedo abatir con mis flechas a alguien como el gran señor Bhishma o como el maestro Drona, que tan dignos son de todo mi respeto!». [...] Y habiendo dicho

esas palabras, Arjuna arrojó al suelo su arco y sus flechas, y se sentó apesadumbrado en su carro.¹⁶

Arjuna se hace no una, sino dos preguntas. La primera, que llamaré aquí la pregunta obvia, es la de qué debería hacer. Esa puede ser una pregunta difícil de responder. También es posible que resulte difícil dar con el mejor método para obtener una respuesta. En este caso, Arjuna y su consejero Krishna difieren radicalmente en cuanto al método, pues Krishna recomienda un acatamiento resuelto del deber sin reparar en las consecuencias desagradables, mientras que Arjuna propone un detenido sopesamiento de todas las consecuencias previsibles.¹⁷ Lo que no es difícil, sin embargo, es ver que se trata de una pregunta a la que hay que dar respuesta, pues alguna acción habrá que emprender, ya que incluso la inacción es, en una situación así, una manera de actuar. Es en ese sentido en el que la pregunta es obvia: viene obligada por la situación. Arjuna no puede ser un líder leal y diligente en el cumplimiento del deber para con su familia y, al mismo tiempo, un salvador de las vidas de sus amigos y parientes del otro bando. Tiene que elegir.

La otra pregunta no es tan evidente ni viene forzada por la situación. Bien podría haber pasado inadvertida a Arjuna. La llamaré la «pregunta trágica». Es la que plantea si alguna de las alternativas que se le presentan a Arjuna en esa situación es moralmente aceptable. Arjuna considera que eso es una pregunta que hay que afrontar y que, cuando lo hace, la respuesta es negativa en todos los casos. Krishna, sin embargo, o bien no entiende qué validez puede tener una pregunta así, o bien recomienda seguir una política de ignorancia deliberada de tal cuestión como mejor manera de proceder con el deber de cada uno.

La pregunta trágica no es simplemente una forma de expresar el hecho de que es difícil responder a la pregunta obvia. La dificultad a la hora de elegir es algo totalmente independiente de la presencia de un mal moral en ambas posibilidades de una elección. De hecho, en este caso, como en el de muchos de los llamados dilemas *trágicos*, está bastante claro lo que Arjuna debería hacer: por muy tentado que se sienta a arrojar sus flechas al suelo, nada conseguirá con eso más que aumentar las muertes en su propio bando y, posiblemente, contribuir a la derrota de la causa justa que él y sus compañeros de armas defienden, mientras que innumerables vidas se perderán igualmente en el otro bando. Así que debería luchar. La pregunta trágica no registra la dificultad de la resolución de la pregun-

ta obvia, sino otra dificultad distinta: la que se desprende del hecho de que todas las respuestas posibles a la pregunta obvia —incluida la mejor— son malas, es decir, que implican una mala acción grave desde el punto de vista moral. En ese sentido, digamos que no hay ninguna «respuesta correcta».¹⁸

¿Qué propósito tiene, entonces, hacerse la pregunta trágica? Si pensamos un poco en el dilema de Arjuna, puede que nos parezca que Krishna tiene razón en algo: la pregunta de verdad es la pregunta obvia, mientras que la trágica no es más que una distracción inútil. «¡Oh, Arjuna! —le dice él—, ¿por qué te has venido abajo en un momento tan crítico como este? Semejante abatimiento es impropio de los hombres nobles; no te va a abrir la puerta de las alturas celestiales y, desde luego, aquí en la Tierra, sólo puede ser motivo de oprobio.» Mucha razón tiene, podríamos pensar: cuando alguien ha visto cuál es su deber, debería ceñirse a él, sin quejidos ni lamentos trágicos. No queremos a líderes militares que se rasguen autocompasivamente las vestiduras por la sangre que van a derramar en combate, o que arrojen sus flechas al suelo y se sienten afligidos en sus carros de guerra. De nada les sirve pensar así y, de hecho, puede resultarles muy perjudicial, pues debilitará su determinación y la de sus tropas.

Por otra parte, sin embargo, podría argumentarse que el de Arjuna es el mejor modelo de deliberación que el de Krishna: incluso en un caso como el que se le presenta en ese momento, en el que no parece que la tragedia se hubiese podido evitar mediante una mejor planificación política previa, tiene cierto sentido plantearse la pregunta trágica. Ayuda a que quien elige sea en todo momento consciente de que su acción —sea la que sea— es una acción inmoral, que su elección siempre va a estar mal. Reconocer que uno no puede evitar «ensuciarse las manos» no es un mero ejercicio de autocompasión: tiene importancia de cara a acciones futuras. In forma a quien elige de que puede que deba algún tipo de compensación a los vencidos y algún tipo de esfuerzo dedicado a reconstruir la vida de estos después del desastre que les inflija. Cuando ese reconocimiento público constituye una admisión de culpabilidad moral, algo que frecuentemente tiene una significación en política tanto a nivel nacional como internacional.¹⁹ Pero además, y esto es lo más significativo de todo, recuerda a quien elige que ni él —ni nosotros— debe hacer cosas así en el futuro, salvo que sea en las trágicas y muy especiales circunstancias en las que se encuentra en ese momento. Masacrar a nuestra propia parentela es una de esas acciones terribles que siempre resultará trágico emprender.

Por lo tanto, afrontar la pregunta trágica refuerza compromisos morales que siempre deberían ser reforzados, sobre todo en tiempos de guerra.

Arjuna es la persona que tiene que tomar una decisión trágica en ese momento y es también quien se formula la pregunta trágica y la responde. Pero, claro está, no siempre es así. Cualquiera que fuera conocedor del caso podría plantear igualmente la pregunta. Los dilemas trágicos no son simplemente ocasiones para las cavilaciones de la persona implicada: son también ocasiones para la deliberación pública, es decir, momentos que invitan a los ciudadanos, espectadores trágicos, a tratar de hacerse la mejor idea posible de una situación que podría tener amplias repercusiones públicas.

Hay otra vía por la que la pregunta trágica aporta esclarecimiento. Cuando somos testigos de una colisión trágica entre valores importantes, no preguntamos lógicamente cómo han llegado las cosas hasta ese punto y si una mejor planificación previa habría podido evitar la tragedia. Pensamos, por ejemplo, en la *Antígona* de Sófocles.²⁰ Creonte avisa a toda la ciudad de que quien ose enterrar al traidor Polinices estará cometiendo traición contra la polis y será reo de muerte y, como tal, ajusticiado. Antígona no puede aceptar ese edicto, pues le obliga a incumplir una obligación religiosa fundamental, como es la de enterrar a sus familiares. Como correctamente sostuvo Hegel, cada uno de esos dos protagonistas está pensando y actuando dentro de una esfera de valores estrecha y restringida, la suya propia, sin atender a los motivos y las justificaciones del otro. Creonte se preocupa solamente de la salud de la ciudad e ignora con ello las «leyes no escritas» de las obligaciones para con la familia. Antígona no piensa más que en la familia, sin reconocer la crisis de la ciudad. Podríamos añadir que, por esa misma razón, uno y otro tienen una concepción bastante empobrecida, no ya de los valores en general, sino también de la propia esfera de valores que cada uno de ellos aprecia. Como dice Hemón, Creonte no reconoce que los ciudadanos son también miembros de unas familias y que, por consiguiente, un protector de la ciudad que descuide esos valores difícilmente puede decir que está cumpliendo con su labor de proteger la polis. Antígona, por su parte, no cae en la cuenta de que las familias viven también en ciudades y que estas deben sobrevivir como tales para garantizar la supervivencia de las propias familias. Una persona que reflexionara a fondo sobre la elección que tenía Antígona ante sí vería que se trataba verdaderamente de una tragedia: aunque podría haber elegido mejor, ninguna de las opciones alternativas

era una «buena respuesta», porque ambas implicaban una inmoralidad grave. Dar sepultura a un traidor supone un grave mal para la ciudad, pero, para Antígona, no enterrarlo implica una grave profanación religiosa. Como ni el uno ni la otra aprecian la tragedia inherente a la situación y como ni el uno ni la otra se plantean siquiera la pregunta trágica, ambos son, cada uno a su modo diferenciado y particular, actores políticos empobrecidos como tales.

Ese empobrecimiento importa, y mucho, de cara al futuro político. El drama teatral nos expone una situación muy extrema que no es probable que se repita a menudo. En tan extrema situación, en la que la ciudad ha sido invadida por un miembro de su propia casa real, puede que no haya modo de evitar un choque trágico de obligaciones encontradas. Pero a un protagonista que afrontara la pregunta trágica como es debido se le induciría a manejar una serie de ideas muy útiles sobre la gobernanza en general. En particular, sabría apreciar que tanto el bienestar de la ciudad como las «leyes no escritas» del deber religioso tienen una importancia ética fundamental y, por lo tanto, aspiraría a conseguir una ciudad que dejara margen suficiente para que las personas cumplieran con sus obligaciones religiosas familiares sin infringir las ordenanzas cívicas. Dicho de otro modo, ese o esa protagonista querría una polis como la que Pericles decía que era la Atenas democrática, en la que, según él, la política pública respetaba la ley no escrita. Del mismo modo que estadounidenses e indios creen que pueden crear un orden público que incorpore espacios para el libre ejercicio de la religión, en los que los individuos no se sientan siempre trágicamente divididos entre las ordenanzas cívicas y los preceptos religiosos, también esa Atenas antigua de la que hablaba Pericles mostraba un análogo modo de pensar antitrágico, muy posiblemente como consecuencia directa de la experiencia que tenían los atenienses como espectadores de tragedias como la *Antígona* de Sófocles.

Fue en ese punto, en realidad, donde Hegel situó de forma bastante convincente la verdadera significación política de la tragedia. La tragedia, según él, nos recuerda la profunda importancia de esas esferas de la vida que entran en conflicto dentro de la obra teatral, así como los funestos resultados a los que nos abocan cuando se oponen entre sí y nos obligan a elegir entre ellas. Por lo tanto, nos mueve a imaginar qué mundo podría ser aquel que no abocara a las personas a tales dilemas, un mundo de «acción concordante» entre dos esferas de valores distintas. Desde ese punto de vista, el final de la obra se escribe en realidad fuera del escenario lo

escriben los ciudadanos que activan esas ideas e intuiciones en su propia reflexión política constructiva. «El verdadero curso del desarrollo dramático consiste en la anulación de las *contradicciones* en cuanto tales, en la reconciliación de las fuerzas de la acción humana que alternativamente intentan negarse entre sí en conflicto mutuo.»²¹

Si la esfera política decide —acertadamente— reconocer unas esferas plurales de valores, incorporará la posibilidad permanente de colisiones trágicas entre ellas. Aun así, Hegel nos proporciona la mejor estrategia que seguir, sobre todo en la vida política. Y es que no sabremos a ciencia cierta si es posible fomentar armoniosamente dos valores aparentemente opuestos entre sí hasta que intentemos reconciliarlos. Muchas personas de muchos lugares distintos han pensado durante mucho tiempo (y piensan todavía) que es imposible armonizar religión y Estado. Atenas intentó desmentirlas. Los Estados liberales modernos —que tienen que lidiar con el problema más espinoso aún de reconciliar los intereses imperiosos del Estado con una amplia pluralidad de concepciones religiosas y seculares de la vida buena— también tratan de desmentirlas a su modo. Y lo cierto es que las democracias constitucionales modernas decentes sí posibilitan en gran medida que los ciudadanos eviten enfrentarse a tragedias como la de *Antígona* (cuando dictaminan, por ejemplo, que un gobierno no puede imponer una «carga sustancial» que lastre en exceso el libre ejercicio religioso de un individuo sin que exista un «imperioso interés de Estado» para ello.²² Los principios políticos tratan de reducir las situaciones trágicas al mínimo, porque los ciudadanos entienden la vigencia y la validez de la pregunta trágica.

Sucede a menudo que desconocemos qué somos capaces de disponer o de hacer hasta que nos enfrentamos a la pregunta trágica teniendo presente la idea de Hegel. Hasta fecha reciente, la inmensa mayoría de las naciones no habían abordado la cuestión de las trágicas elecciones que planteaban a diario a las mujeres que querían cumplir con sus obligaciones familiares y, al mismo tiempo, buscar un empleo remunerado. Hoy sabemos que son muchas las políticas públicas que pueden mitigar esa tensión: horarios laborales flexibles, permisos familiares remunerados, incentivos para que los hombres compartan las labores domésticas. Pero como a la mayoría de los hombres de esa generación anterior no se les había ocurrido pensar que una persona debería ser capaz de ser a un tiempo un buen padre/madre que atendiera como es debido el cuidado de sus hijos pequeños y un buen colega de trabajo, tampoco se habían molestado

en pensar qué clase de cambios, muy simples, por cierto, podían eliminar ese problema. La gente simplemente pensaba, y, a veces, comentaba incluso, que las incompatibilidades existían porque la vida era así y las cosas no podían ser de otro modo. Siempre que nuestros ciudadanos imaginarios se sientan inclinados a decir algo así a propósito de algún choque de valores, deberían detenerse un momento a pensar y a tratar de recordar las emociones despertadas en ellos como espectadores por las tragedias teatrales, para, acto seguido, hacerse la pregunta de Hegel: ¿es posible un reordenamiento de nuestras prácticas que elimine la existencia de la tragedia en cuestión? Y es que la tragedia rara vez es sólo una tragedia sin más. Las más de las veces, detrás de su negrura se esconden la estupidez, el egoísmo, la pereza o la malicia.

Los dilemas trágicos tienen, en definitiva, dos papeles relacionados entre sí en la vida política. En primer lugar, dirigen la atención emocional e imaginativa hacia los derechos fundamentales y hacia el daño que se ocasiona cuando esos derechos no están presentes. Si se reflexiona adecuadamente sobre ellos y se siguen sus consecuencias lógicas hasta el final, esos dilemas influyen en la compasión y solucionan algunos de los errores más probables de esta. En segundo lugar, gracias a la experiencia emocionalmente difícil que proporcionan los dilemas trágicos, los ciudadanos aprenden que hay costes o pérdidas que tienen un carácter necesariamente diferenciado: son inconfundiblemente malos. Ningún ciudadano debería estar obligado a soportarlos. Una vez convencidas de ello, las personas se sienten entonces espoleadas a usar su imaginación, a pensar en cómo podrían construir un mundo en el que los ciudadanos no se vieran abocados a tales conflictos, o en el que tuvieran que afrontarlos las menos veces posibles. La sola formación de una mentalidad así es en sí misma un progreso.

IV. LA COMEDIA Y LAS COSAS BUENAS DE LA VIDA

El mundo de los festivales cómicos de la Antigüedad parece tan distinto del mundo de los festivales trágicos como lo era el vestuario de sus respectivos protagonistas. De aspecto circunspecto, con botas altas y una sobria máscara, el héroe trágico era la encarnación misma de la dignidad humana. Rotundo e informe dentro de su vestimenta abotargada, inflada con relleno y adornada con una erección permanente con la que daba

entender una vergonzosa ausencia de autocontrol, amén de transgresor reiterado de los buenos modales con su costumbre de comer en público,²³ el héroe cómico —que a menudo eructaba e, incluso, se cagaba en el escenario en un gesto que muy seguramente hacía pasar vergüenza a cualquier espectador con un mínimo de dignidad— representaba el cuerpo sucio, maloliente, incómodo, pero también los placeres que este puede reportar. Y, sin embargo, uno y otro tipo de héroe no estaban tan distanciados como podría parecer. Sócrates, tan empeñado él en alcanzar cierta dignidad «divina», en trascender nuestra situación meramente humana, tenía razón cuando, al final de *El banquete*, sugería que los poetas trágicos y los cómicos tienen una misma naturaleza única.²⁴ La tragedia, como ya dijimos, hace hincapié en nuestra fragilidad física y fomenta una compasión que vence las tendencias a la arrogante negación de nuestra humanidad más básica. La comedia aristofanesca, con sus insistentes referencias francas y alegres a las funciones fisiológicas, pide a todos los espectadores que se deleiten en su propia naturaleza física.²⁵ Así que, en el fondo, constituyen dos caras de una misma moneda. Las excreciones, el sexo y el sudor se nos muestran como signos de una gran vulnerabilidad; muchos de los chistes y las gracias del teatro de Aristófanes giran en torno a cómo cierto plan ambicioso acaba yéndose al garete porque a alguien le aprieta la necesidad de cagar en ese momento, o porque se le escapa un pedo inoportuno, o porque se le presenta una erección en el instante menos propicio. Pero en esas obras se acepta la vulnerabilidad como algo común a todos, como nada más que una condición que acompaña al hecho de estar vivos, vinculada a la alegría de vivir. Y las comedias ensalzan esa frágil alegría, al tiempo que repudian la pretensión de invulnerabilidad que tantas y tantas personas quieren darse. El espíritu que animaba, no ya al teatro de Aristófanes, sino a los festivales cómicos en general, era el de la defensa de la paz, pues se entendía que sólo en paz podemos disfrutar de la comida, la bebida y el sexo (e incluso del pederrearse o del cagar). La agresividad militar ponía en riesgo todo eso, y sin demasiado buenos motivos en muchos casos.

Así pues, los festivales cómicos como los trágicos, trataban asuntos dolorosos: los límites del cuerpo, su sometimiento natural a indignidades, su cercanía a la muerte. Pero el espíritu de la comedia —y la estructura misma de la Comedia Antigua ateniense como género— convierte esas demoralizadoras condiciones en fuentes de deleite. El triunfo del héroe cómico es algo que la democracia tiene sobrados motivos para promover

si sabe lo que le conviene. Como bien dice Diceópolis, «también la comedia conoce lo que es justo»,* y elige la palabra *trugôidia*, o «canción de los posos del vino», para referirse a la comedia, un nombre que hace patente el parentesco de esta con la tragedia. Las comedias, como las tragedias, son políticamente imperfectas y pueden contener elementos que ninguna sociedad justa debería aprobar. Mi argumento no se refiere a todo lo que se dice o se representa en todas y cada una de las comedias, sino al género cómico en sí, al sentido de la vida integrado en las formas mediante las que ese formato dramático se relacionaba con su público.

Como ya habrán advertido ustedes en esos y otros muchos ejemplos posteriores también, la comedia trata con materiales que, en ocasiones, pueden resultarnos repugnantes. Pero no coquetea con el asco, sino que lo destierra. Siempre hay espectadores mojigatos que reaccionan asqueados, pero eso es porque la educación que han recibido no los ha preparado para sumarse a la exaltación del cuerpo que se hace en la comedia.²⁶ (Esa fue, por ejemplo, la reacción con la que muchos recibieron en su momento el *Ulises* de Joyce²⁷ o las actuaciones cómicas de Lenny Bruce.) Sin embargo, el público de la antigua Grecia consideraba las comedias no sólo apropiadas, sino —como dice Diceópolis— estrechamente ligadas a la deliberación cívica. ¿Qué tendrían en mente para pensar algo así?

La escena que da comienzo a *Los acarnienses* nos presenta a Diceópolis, un labriego rural, que llega temprano a la asamblea democrática de la polis para defender en ella la causa de la paz. En su discurso inicial, él nos dice ya mucho de sí mismo. ¿Qué ama? La política democrática, la poesía trágica, la paz, el campo. Tras presentarse temprano en el lugar de la asamblea, y como falta aún mucho hasta su intervención, dedica el tiempo de entremedias a diversas actividades: «Suspiro, bostezo, me desperezo, me peo, me hago preguntas, escribo, me arranco los pelillos, construyo argumentos». Vemos así cómo ciertas actividades físicas menos dignas, como arrojar vntosidades y arrancarse pelos, figuran curiosamente acompañadas de otras que son más características del buen ciudadano democrático: hacerse preguntas, escribir, elaborar argumentos. A lo largo de toda la obra, incluido el absurdo plan en ella expuesto para poner fin a la guerra del Peloponeso mediante un boicot económico, se insinúa que es probable que, de las ideas políticas radicadas en las funciones fisiológicas, puedan extraerse buenos

* Trad. cast. tomada de Aristófanes, *Las ranas. Los caballeros. Los acarnienses*, Madrid, Edaf, 2007, pág. 292. (N. del t.)

argumentos, argumentos que atiendan como es debido a la importancia de la paz y el bienestar. El agresivo e irresponsable afán bélico de Lámaco y de sus compañeros ignora a la persona normal y corriente, que sufre terriblemente en la guerra. Aun en el caso de que el público de la obra estuviera en última instancia a favor del esfuerzo bélico, está claro que se veía obligado a pensar como Diceópolis y a calcular razonablemente los verdaderos costes de la contienda. La guerra —sobre todo, si es justa— siempre debe perseguir la paz y el disfrute de las cosas buenas de la vida.

Podemos encontrar un ejemplo más gráfico aún de la insistente conexión entre la comedia y el éxito de la democracia en la obra más famosa de Aristófanes: *Lisístrata* (del 411 a.C.).²⁸ En la Atenas en guerra de esa obra (una fase más tardía y más desalentadora de la misma guerra que motivaba la trama de *Los acarnienses*),²⁹ los hombres han olvidado ya las cosas buenas de la vida. Lo único que aman es blandir escudos y espadas por doquier, o ir abriendo cajas y puertas con palancas. Lisístrata se queja de que a los hombres no les gusta oír puntos de vista alternativos, ni atender a argumentos. Cuando las mujeres les hacen una pregunta sobre la guerra, ellos les dicen que se callen si no quieren recibir una bofetada (510-516). Otra pregunta en la que expresan su escepticismo a propósito de los planes bélicos, obtienen esta brusca respuesta: «Vosotras dedicaros a hilar si no queréis que os demos una buena paliza. La guerra es asunto de hombres» (519-520). Las amenazas del uso de la fuerza ocupan, pues, el lugar de los buenos contraargumentos.

Nótese que el mundo de los hombres no contiene compasión trágica ni humor. Carece de un sentido de lo trágico porque tampoco tiene un sentido de su propia debilidad y de su vulnerabilidad. Carece de un sentido del humor por motivos relacionados con el anterior: los hombres son incapaces de percibir la ridiculez ni la extravagancia más nimias en su propia persona y en su modo de obrar. Quieren ser héroes sin tacha y no pueden reconocer que el cuerpo es escenario de actividades y sucesos raros y divertidos, ilustrativos de la precariedad humana.

Las mujeres de la obra no son nada heroicas: les encanta la bebida y el sexo. Pero también adoran debatir y argumentar, y Aristófanes conecta la cordura y buen juicio que demuestran en ese terreno con la atención que dedican a lo corporal. Ellas saben muy bien lo que se juegan con la guerra: hogares privados de la presencia de sus hombres (101 y sigs.); muertes en combate (524), sobre todo las de esos hijos que a ellas tanto les costó traer al mundo y criar (588-589); mujeres envejeciendo solas, inhabilitadas para

casarse de nuevo, echando a perder el corto espacio de tiempo durante el que una mujer está en edad de merecer y puede encontrar marido (591-597). La paz, sin embargo, es imaginada, como siempre en Aristófanes, como un momento de deleite sensorial: comida, bebida, sexo, celebración religiosa y poética.

En el diálogo que mantiene con el comisario ateniense y que forma la pieza central de su argumento, Lísistrata propone el arte femenino de la hilatura como modelo para el tipo de cordura que tanto se necesita en ese conflicto, pues lo que habría que hacer en primer lugar, según ella, es precisamente lavar y cardar como hacen las mujeres con la lana para depurarla de la suciedad y los parásitos, y luego, tejer, juntando todas las hebras separadas que la ciudad también contiene —trabajadores foráneos, extranjeros amigos, metecos— en copos de lana para reunirlos finalmente en uno solo y tejer con él un vestido para la ciudad entera (574-586). El acto de tejer es una imagen de la conversación política constructiva, la que aspira a lograr el bien común: todas las hebras han de ser tenidas en cuenta y todas han de ser entrelazadas en un todo coherente.

Las erecciones son la vía mediante la que el mundo femenino obtiene su victoria. Negando a los hombres el control sobre los cuerpos de las mujeres que estos se han acostumbrado a dar por sentado, las mujeres los ponen en una posición ridícula y de humillación.³⁰ Ir por ahí con una erección visible es una confesión gráfica de una vergonzosa falta de control, tanto sobre sí mismos como sobre ellas. Y sólo al perder su autoridad machista, los hombres se vuelven capaces finalmente de entrar en razón. Como bien comenta Lísistrata, es fácil conseguir que los hombres hagan las paces: basta con cazarlos cuando están erectos, en vez de cuando están compitiendo agresivamente entre sí (1112-1113). No es de extrañar que la diosa Tregua tenga la forma de una bella mujer ni que reúna a los hombres agarrándolos por la parte de estos que sobresale en ese momento. El peregrino pasa entonces de ser un emblema de humillación y sumisión masculinas a un símbolo de reconciliación, esperanza y paz. «Aunque yo sea una mujer —comenta Lísistrata en ese momento en que espartanos y atenienses se juntan en paz—, tengo inteligencia y no discuro mal» (1124-1125).

El final de la obra enlaza con súbita solemnidad el juego físico o corporal con el triunfo democrático. Con las manos de los unos mutuamente aferradas a los órganos de los otros, los hombres atenienses y espartanos se reúnen con las mujeres y bailan, invocando a las Gracias, a Apolo el Sanador, a Dioniso y a los demás dioses. En un gesto reminiscente de tradi-

ciones de viejos tiempos, los atenienses invocan a Hêsuchia (la Estabilidad), una diosa asociada con la tranquilidad cívica y la libertad de acción.³¹ Y, en lo que constituye la derrota definitiva del ruido de espadas masculino, los espartanos lanzan loas primero a Dioniso y a las Ménades, y, a continuación, mientras danzan, cantan las alabanzas de una diosa no nombrada que parece ser la patrona de sus antiguos enemigos y de la democracia ateniense: Atenea.³² Las hebras se han hilvanado con tal efectividad que hasta las diferencias nacionales se vienen abajo en la danza festiva con la que se termina la comedia.

Aristófanes sugiere, pues, que la estabilidad cívica y la paz (incluso la paz con nuestros rivales) se ven favorecidas por un espíritu lúdico que se centra en el placer físico corporal. Los festivales cómicos hallaron mecanismos ingeniosos con los que exaltar y generar ese espíritu, mecanismos que, al igual que los de los festivales trágicos, nos invitan hoy a preguntarnos cómo podríamos poner en práctica esa misma función en una sociedad moderna, de dimensiones considerablemente mayores.

V. CÓMO REPRODUCIR EN LAS DEMOCRACIAS MODERNAS

LA EXPERIENCIA DEL ANTIGUO ESPECTADOR DE TRAGEDIAS TEATRALES

Las sociedades modernas no celebran festivales trágicos ni cómicos en los que se congregan todos los ciudadanos y durante los que cesan todas las demás actividades. ¿Cómo pueden, entonces, promover una experiencia como la del espectador del teatro trágico y cómico?

Como todo lo demás, nuestra experiencia como espectadores de tragedias comienza en la más tierna infancia, en el seno de la familia. Los niños oyen relatos que contienen ingredientes de riesgo, dolor y pérdida. A menudo, el personaje central, ya sea este animal o humano, pierde a algún ser querido: Bambi y Babar, por ejemplo, pierden a sus madres víctimas de disparos de cazadores; el rey de los elefantes muere por ingerir una planta venenosa. Mientras tanto, en la vida real, los niños suelen descubrir por primera vez la pérdida al sentir la muerte de algún animal querido. Normalmente, esa pérdida los prepara para enfrentarse más tarde a las pérdidas humanas.

Cuando los niños se van haciendo mayores, están listos para afrontar relatos más realistas sobre las situaciones difíciles que pueden pasar las

familias, por ejemplo. En la popular película de Hayao Miyazaki *Mi vecino Totoro*, dirigida a espectadores infantiles muy jóvenes, de a partir de 3 o 4 años de edad, las aventuras de las dos hermanas protagonistas tienen lugar sobre el trasfondo de la enfermedad grave de su madre, que se pasa toda la película hospitalizada, y de las frecuentes ausencias de su padre, que, preocupado, visita continuamente a su esposa. En la serie de libros autobiográficos sobre la vida en la «frontera» durante la expansión hacia el Oeste en Norteamérica escritos por Laura Ingalls Wilder (y que estaba entre mis lecturas favoritas de niña),* la familia Ingalls tiene que hacer frente al hambre, al calor y el frío extremos, a la enfermedad y al peligro de los animales y de otros seres humanos hostiles. La hermana de Laura, Mary, se queda ciega por culpa de una enfermedad; su padre casi fallece en una tormenta de nieve. El clímax de la serie lo constituye la casi aniquilación de una localidad entera de Dakota del Norte, narrada en *El largo invierno*, cuando las precipitaciones de nieve sin precedentes allí caídas la aislaron y la dejaron sin suministro de alimentos. Y esos no son más que unos pocos ejemplos de las obras populares para el público infantil que pueden poner a los niños en contacto con la vulnerabilidad humana y que pueden suscitar valiosos debates en las familias y en las escuelas de primaria. Algo que bien puede hacer una sociedad decente es asegurarse de que obras de ese tipo y de esa calidad formen parte del currículo educativo público, y de que escritores, artistas visuales y cineastas que hacen cosas bien hechas para niños reciban la atención y el interés públicos debidos.

Pero hay también otras estrategias en esa misma dirección. Todas las sociedades tienen que afrontar, por desgracia, desastres de diversas clases y el modo en que la esfera pública de esas sociedades representa dichas catástrofes tiene su importancia. Consideremos tres casos tomados de Estados Unidos en los que se consiguió favorecer en muchos de sus ciudadanos una experiencia provechosa, muy reveladora para ellos, como espectadores trágicos: me refiero concretamente al duelo por la guerra de Secesión propiciado por los discursos de Lincoln, por el monumento al propio Lincoln en Washington y por la poesía de Walt Whitman; al uso que Franklin Delano Roosevelt hizo del arte fotográfico durante el New Deal; y al Monumento a los Veteranos de Vietnam diseñado por Maya

* Relatos en los que se basó la serie de televisión conocida en España con el título de *La casa de la pradera*. (N. del t.)

Lin. Tras reflexionar sobre ellos, consideraremos también otro tipo distinto de caso, en el que el debate público sobre obras de ficción puede estimular otro debate público en torno a esas otras tragedias silenciosas que las sociedades injustas fuerzan a diario a padecer a personas y grupos desfavorecidos minando sus capacidades y hasta su ánimo y su actitud.

Las tragedias consiguen sus particulares efectos emocionales gracias a la distinción de su poesía, su música y su espectáculo visual. Inspiran no sólo compasión, por así decirlo, sino también *asombro*, una intensa y placentera admiración maravillada del objeto de contemplación.³³ Que Sófoeles fuera un gran artista no es en absoluto irrelevante para entender el poder que su obra tiene para conmovernos; así que la sociedad moderna que quiera emular a los griegos necesitará artistas y maestría artística reales, y tendrá que permitir que los artistas utilicen vías creativas sorprendentes, sin concebirlos, al más puro estilo comteano, como siervos obedientes de una academia de filósofos.

Lincoln y Whitman: duelo y consagración renovada a las promesas nacionales

La guerra de Secesión de Estados Unidos fue una tragedia de considerable magnitud. Todos tenían claro entonces que a la nación le resultaría difícil recuperarse de aquella contienda civil interna. La tragedia suscitaba aflicción, duelo y compasión; también propiciaba respuestas de ira y resentimiento justificados que podían impedir la necesaria curación si no se encauzaban en la dirección de la clemencia y el cierre de las heridas. Una de las aportaciones más importantes de Lincoln como presidente fue el modo en que supo trazar la ruta desde el duelo hasta la reconciliación. Hemos comentado ya la particular faceta de dos de sus discursos como ejercicios de construcción de un nuevo patriotismo. Volvamos ahora sobre ellos para estudiar las imágenes de duelo que contienen.

El Discurso de Gettysburg hace referencia a la magnitud de la tragedia nacional y conecta el sacrificio de los soldados caídos con los ideales más profundos del país. Comienza con una alusión a los inicios de la nación. La que comenzaba casi noventa años antes era «una nueva nación», caracterizada por un conjunto diferenciado de ideales centrados en la libertad y la igualdad. Sin embargo, Lincoln nos presenta a renglón seguido la imagen de una nación frágil: no hace tanto que comenzó a andar y no

está claro que «pueda perdurar en el tiempo». Da así a la guerra de Secesión la categoría de un conflicto armado en defensa de los ideales más profundos y valorados y de la pervivencia de estos en todo el mundo, no sólo en Norteamérica. La sociedad decente es, en sí, un organismo vulnerable.

Lincoln no intenta mitigar la tragedia que han vivido aquellos soldados. Tras loar el sacrificio de quienes murieron (en una batalla que fue una de las más sangrientas de la guerra), afirma que los vivos no pueden santificar ese terreno: sólo la valentía de los caídos puede hacerlo. Es decir, que nada compensa la muerte ni nos consuela de ella, pero la muerte no puede eclipsar la virtud o la dignidad humanas. Y, seguidamente, Lincoln pide esa clase de dedicación de quienes escuchan su discurso: todos tenemos que consagrarnos a la labor de preservar la democracia estadounidense y de darle «un nuevo nacimiento de libertad». Termina con ese tono de apremio con el que se ha expresado en todo momento: la verdadera lucha es una lucha por la posibilidad de la existencia de la democracia misma.

El discurso de Lincoln dignifica la tragedia de los caídos y la emplea como metáfora de la vulnerabilidad de la nación decente, que sólo sobrevivirá si quienes oyen su discurso emulan la disposición de esos muertos a arriesgarse y a sacrificarse. Aproxima así a su público al sacrificio de los caídos y le insta —incluso en pleno momento de duelo— a implicar su propio futuro en la lucha por la democracia y la libertad. Escuchado en su momento, motivaba a sus oyentes a trabajar en pos de la victoria y la reconciliación. Cuando lo escuchamos hoy día, nos recuerda el doloroso sacrificio que supuso la creación de esta nación para que fuera verdaderamente democrática e inclusiva, y que son sacrificios de esa clase los que debemos seguir haciendo, porque la democracia es demasiado valiosa como para que sucumba víctima del egoísmo, la pereza o el miedo.

En el discurso de su segunda investidura como presidente, Lincoln se centra en el tema de la culpa. Con la mayor delicadeza, consigue caracterizar la guerra como una tragedia sin ocultar el hecho de que uno de los dos bandos tuvo una parte asimétricamente mayor de culpa por lo sucedido. Menciona el grave error moral de los miembros de ese bando por «arrancar el pan de su mesa del sudor del rostro de otros hombres». Y aun así, el tono de sufrimiento trágico se impone a la culpa y al resentimiento. Lincoln insta a sus compatriotas a la caridad y al trabajo constructivo para «cerrar las heridas de la nación». El alcance y la magnitud de la tragedia trascienden la medida de la culpa y conduce a los estadounidenses a una aflicción compartida. La tragedia impulsa que, a partir de ese momento

se piense y se actúe con la mirada puesta en «una paz justa y duradera entre nosotros mismos y con el resto de las naciones».

El Monumento a Lincoln en el Mall de Washington D.C., inaugurado en 1922, ofrece una acertada analogía visual con esas dos grandes alocuciones. De hecho, el interior de ese templo jónico alberga el texto de ambos discursos, junto a una escultura de grandes dimensiones del fallecido mandatario en posición sedente. También contiene los nombres de todos los estados (de los cincuenta actuales) y de las fechas en las que ingresaron en la Unión. Es, pues, un monumento al éxito de la causa de la Unión en sí, aunque logra expresar ese mensaje con gran solemnidad y sobriedad. La escultura de Lincoln, realizada por Daniel Chester French, es muy poco habitual en un monumento conmemorativo de un gran líder, porque es una imagen trágica. Muestra a Lincoln cabizbajo bajo el peso del sufrimiento, agotado. (De hecho, fue muy criticada en su momento por la caracterización tan poco heroica que parecía hacer de aquel gran mandatario. Hubo planes previos que sí ponían el acento en ese modo más heroico: uno de ellos, por ejemplo, pretendía rodear a Lincoln con grandes estatuas ecuestres.) Constituye un recordatorio solemne de que aquella guerra debería ser vista, no como una agresión odiosa, sino, por encima de todo, como una tragedia, una carga que todos debemos soportar y afrontar de algún modo y que, en último término, debemos superar y dejar atrás. Sobre la figura de Lincoln, se puede leer una sencilla inscripción: «En este templo, como en los corazones de las personas para quienes salvó la Unión, está consagrado para siempre el recuerdo de Abraham Lincoln».

Las palabras de un líder; la imagen esculpida de un líder: uno y otro elemento trazaron una ruta a seguir de cara al futuro. La poesía pública también desempeñó una función formativa a la hora de moldear la respuesta de la nación a la tragedia y su futuro. Walt Whitman, que ejerció como enfermero voluntario en hospitales de campaña del frente de la guerra de Secesión, fue el gran poeta de aquella contienda y el gran literato conmemorativo de Lincoln. En su poema lírico «La última vez que florecieron las lilas en el patio», Whitman hace suya la tarea del presidente asesinado: construir un nuevo amor nacional que sea justo y firme en su justicia, y que, al mismo tiempo, esté abierto al perdón y la reconciliación. Tremos bien encaminados en la lectura de esos versos si, a cada uno de ellos, nos preguntamos: ¿cómo incide esta expresión, esta imagen, en la labor de crear un país nuevo y transfigurado, unos Estados Unidos que de

verdad pongan en práctica la igualdad y la inclusión, que estén libres del venenoso odio al extraño? ¿Cómo incide esa estrategia poética en la tarea —más inmediata en aquel entonces— de reunir a unos Estados Unidos desgarrados por las energías desperdiciadas y por el horror de una guerra librada, en el fondo, por el mantenimiento del punto de partida más básico y elemental de la justicia, una guerra que ha destruido a generaciones de ciudadanos en aras de afianzar algo que jamás debería haber sido puesto en cuestión?

Vi miles de cadáveres,
vi esqueletos de jóvenes soldados, los vi.
Vi despojo tras despojo de todos los soldados muertos en la guerra [...]
El vivo, el que quedó, sufría, y la madre sufría,
y la esposa, y el hijo, y el camarada pensativo sufrían,
y los ejércitos que quedaron sufrían.
(«Lilas», versos 177-184)*

El poema, según nos dice su autor, consiste en una serie de «cuadros» para «poner en las paredes» de la cámara funeraria de Lincoln, «para adornar la tumba de ese ser a quien amo». Con dolorida ternura y con una respuesta erótica a la belleza visual, Whitman traslada a Lincoln —y a su lector en general— cuadros de Norteamérica, de un Estados Unidos en el que no hay línea de separación alguna entre estados esclavistas y estados libres, entre Norte y Sur; un Estados Unidos en paz y de una irresistible belleza:

Cuadros de primavera renaciente y de campos y hogares,
con el crepúsculo del cuarto mes a la puesta del sol, y el humo gris, diáfano
[y brillante,
con diluvios del amarillo oro del sol poniente, indolente y suntuoso,
[quemando y dilatando el aire,
con la hierba fresca y suave bajo los pies, y las hojas de verde pálido de los
[árboles prolíficos,
en la distancia, ese vidriado fluir, el pecho del río, a intervalos veteado por
[el viento,
con sus filas de colinas resiguiendo sus riberas, proyectando infinitud de
[líneas hacia el cielo, y sombras,

* Trad. cast. adaptada de la de Arturo Torres-Rioseco (*Revista Iberoamericana*, vol. 11, n.º 21, junio de 1946, pág. 198). (*N. del t.*)

y la ciudad cercana, con sus viviendas apiñadas y sus chimeneas arracimadas,
y todas las escenas de la vida y las factorías, y los trabajadores que vuelven al
[hogar.

Mirad, cuerpo y alma, esta tierra:
mi propio Manhattan con sus chapiteles, y las mareas chispeantes, y los barcos;
la tierra amplia y variada, el Sur y el Norte en la luz, las riberas del Ohio, el
[llameante Misuri;
y las praderas que se extienden sin fin, cubiertas de hierba y de maíz.

Mirad, el excelso sol, tan tranquilo y soberbio,
la mañana de púrpura y violeta con sus delicadas brisas,
y la infinita luz de suave origen,
y el milagro que avanza inundándolo todo, el mediodía en su cenit,
la deliciosa tarde, la dulce noche y las estrellas,
iluminando mis ciudades, envolviendo hombre y tierra.
(Versos 81-98)*

Para sobrevivir a una gran tragedia se necesita amor. El respeto por la dignidad humana es importante, pero si lo que se pide de las personas es que se curen mutuamente las heridas tras un gran desastre, es preciso que actúen guiadas por un motivo más fuerte. Tienen que sentirse inducidas a un amor que sea mutuo entre ciudadanos, pero que también alcance a la empresa común que comparten. Si volvemos sobre la estrofa del poema de Whitman que ya comentamos en el capítulo 1 y la examinamos ahora en su contexto poético e histórico, es decir, como una respuesta a una enorme tragedia nacional, apreciaremos con mayor claridad las razones del poeta para insistir —como él hacía continuamente— en que la poesía es una parte necesaria del esfuerzo público. La retórica política puede rayar en la poesía e influir en la gente con ritmos en vertiginoso *crescendo* e imágenes evocativas de su tarea común. Lincoln y King tuvieron (y tienen aún) esa capacidad emotiva. Pero la poesía de Whitman añade algo crucial: su manera concreta y sensual de captar lo que es Estados Unidos, su belleza y la de su gente, con ese escalofrío que recorre el cuerpo y que sólo la gran imaginaria poética puede transmitir. El poeta-narrador ocupa su puesto en medio de esa Norteamérica: «Ahora sentado y observando a pleno día, / [...] en el dilatado decorado inconsciente de mi tierra, con sus

* Trad. cast. adaptada de la de Arturo Torres-Rioseco, *op. cit.*, págs. 194-195. (N. del t.)

lagos y bosques, / en la celestial y aérea belleza (tras los perturbados vientos y las tempestades)» (108-111).^{*} Se convierte así en una especie de luz u ojo nacional que ve la paz que emerge de la guerra y que ve la belleza del país que hace que esa paz sea algo por lo que vale la pena luchar.

Como los discursos de Lincoln y el monumento que se construyó en Washington para conmemorar al presidente asesinado, la poesía de Whitman es portadora del gran peso de la tragedia nacional, pues el lector recorre en sus versos el trayecto del ataúd de Lincoln a su paso por las localidades y los campos de Norteamérica. Pero es portadora también de algo más, de una encarnación muy vivaz del motivo por el que aquella lucha agotadora mereció la pena: fue una lucha por un Estados Unidos que se nos muestra como objeto de apasionada devoción. Incluso los elementos míticos y simbólicos del poema (las lilas, que son flores de luto; la «poderosa estrella caída en Occidente», cuyo brillo ha sido eclipsado por las sombras de la noche; y el ave solitaria que gorjea una elegía en los pantanos) son sensualmente evocadores de la belleza de Norteamérica. El zorzal es también el poeta, que se pregunta: «¡Oh! ¿Cómo cantaré yo para el muerto a quien quise? / ¿cómo adornaré mi canto para esa alma dulce y grande, ya ida?» (71-72). Son todos símbolos de la muerte de Lincoln y, aun así, son todos también de algún modo parte de aquello por lo que el asesinado presidente murió, el «alto canto humano» que sigue sonando más allá de su muerte (103).^{**}

Para reaccionar a una tragedia nacional y superarla yendo más allá, una nación necesita lo que Lincoln y Whitman proporcionan: un poderoso recordatorio de los ideales nacionales y un sentido más evocador, casi erótico, del amor nacional.

Roosevelt y la fotografía pública: un modo de generar apoyo para el New Deal

Durante la Gran Depresión, el presidente estadounidense Franklin Delano Roosevelt tuvo que hacer frente a un gran desafío retórico: el de movilizar el apoyo popular a las políticas del New Deal en un país que

^{*} Trad. cast. adaptada de la de Arturo Torres-Rioseco, *op. cit.*, pág. 196. (*N. del t.*)

^{**} Ambas traducciones al castellano tomadas de la de Arturo Torres-Rioseco, *op. cit.*, págs. 194 y 195, respectivamente. (*N. del t.*)

nunca antes había apoyado unas medidas de política social como aquellas. La misión era ciertamente compleja, pues los estadounidenses se habían mostrado tradicionalmente reacios a hacer extensivo ningún tipo de ayuda económica a particulares salvo en casos de desastre natural. No se habían sentido tampoco especialmente inclinados a compadecerse de personas afectadas por el problema de la pobreza, pues consideraban que esa era una desgracia en la que sólo caían quienes se lo habían buscado con su indolencia y su irresponsabilidad. Además, los programas del New Deal exigían sacrificios: todos los estadounidenses tendrían que poner de su parte para cargar con el peso fiscal necesario para financiarlos.

Como ha argumentado la socióloga del derecho Michele Landis Dauber,³⁴ Roosevelt, buen entendedor de esas actitudes, se propuso convencer a los norteamericanos de que un desastre económico tiene todos los elementos que son también característicos de una catástrofe natural o, al menos, aquellos más relevantes de cara a la intervención de la emoción de la compasión. Mediante un análisis de la compasión similar al nuestro, Dauber muestra que despertar ese sentimiento hacia las víctimas del desastre económico pasaba por convencer a la ciudadanía estadounidense de que la calamidad que aquellas sufrían era grave, de que no tenían la culpa de lo que les estaba sucediendo (no más, al menos, de lo que podría tenerla la víctima de un terremoto o de una inundación), y de que aquello era algo que podría pasarle a cualquier ser humano.³⁵ Roosevelt recurrió, en definitiva, a una manera implícita de entender la compasión y a la motivación que seguía muy de cerca los modelos clásicos de Aristóteles y de la tragedia griega, algo que no era de extrañar, pues esa es una concepción de la compasión que estaba —y está— hondamente arraigada en las tradiciones estadounidenses en general.³⁶

Dauber analiza muchos ejemplos de retórica pública y muchas obras de arte ligadas al New Deal, incluida la gran novela de John Steinbeck, *Las uvas de la ira*.³⁷ Aquí me centraré únicamente en su análisis de las fotografías encargadas por diversas agencias y departamentos de la administración federal responsables de la implementación del New Deal, y, en especial, por la Administración de Reasentamiento. Tras fichar a una nómina de fotógrafos de gran talento, que incluía a figuras como Dorothea Lange, Walker Evans, Ben Shahn, Russell Lee y Arthur Rothstein, esa oficina administrativa les transmitió instrucciones muy concretas sobre qué fotografiar y cómo fotografiarlo; también eligió posteriormente qué fotografías

publicaría y cuáles «se cargaría».³⁸ Las seleccionadas se enviaron a periódicos y revistas de todo el país, se incluyeron en informes entregados al Congreso y se exhibieron en convenciones de trabajadores sociales, con lo que las imágenes se convirtieron rápidamente en representativas de la Gran Depresión misma.

¿Cómo consiguieron aquellas instantáneas construir un sentimiento de compasión en una población escéptica como era (y es) la estadounidense? La gravedad de la difícil situación de las personas pobres fue el aspecto más fácil de retratar. Las imágenes que mostraban colas de personas para solicitar diversos tipos de ayuda —subsidios de desempleo, pan, sopa— hacían muy presente la falta de recursos para cubrir las necesidades básicas de las vidas de aquellas personas más duramente golpeadas por la Depresión. La magnitud del revés causado por esta se hacía también evidente en el atuendo de algunos de aquellos solicitantes, pues este daba a entender cuáles habían sido sus ocupaciones previas. Otras imágenes mostraban las míseras casas y viviendas de las personas pobres del campo, así como las condiciones aún peores en las que los braceros itinerantes se veían obligados a vivir.

Más difíciles de construir fueron los otros elementos de la compasión. La ausencia de culpabilidad de los afectados y la noción de la similitud de posibilidades van en realidad muy de la mano, pues un observador externo sólo pensará «yo mismo podría estar sufriendo eso» si tiene claro que la causa del sufrimiento no es la maldad o la pereza de la persona que padece. Los encargados de aplicar las directrices de Roosevelt reflexionaron muy a fondo sobre ese problema. De entrada, prohibieron a los fotógrafos captar imágenes de huelgas (uno de los temas favoritos de Dorothea Lange hasta entonces), pues estas podían asustar a quienes vieran las fotos e inducirles a ver a los pobres como meros alborotadores que se lo tenían bien merecido. Preferían las escenas de personas que hacían cola discretamente para recibir una ración de pan. En esas fotografías, según Dauber, el orden y la paciencia de quienes aguardaban su turno servían para hacer patente la «inocencia de los necesitados».³⁹

En segundo lugar, las imágenes seleccionadas eran despojadas de todo elemento biográfico con el fin de evitar que nadie pensara en el carácter moral individual de aquellas personas y que algún ingrediente potencial de culpabilidad bloqueara la mente del observador de esas fotos. La única causa del sufrimiento allí reflejado en la que se nos permite centrarnos como espectadores de esas fotografías es la Gran Depresión en sí. En la

fotografías de colas de gente que los funcionarios del New Deal seleccionaron (a diferencia de aquellas que «se cargaron»), «los sombreros, las sombras y el enfoque ligeramente difuminado ocultan detalles de la fisonomía de las personas e impiden así que el espectador identifique a los hombres allí mostrados como individuos. Son personas a quienes su situación de pérdida ha igualado ante el objetivo de la cámara». Otras fotografías que retratan un sufrimiento más íntimo tienen una claridad y un atractivo superficiales que, al mismo tiempo, desactivan cualquier interés por la biografía del individuo representado. «Tenemos así en algunas de las imágenes más perdurables de la Gran Depresión —concluye Dauber— retratos muy gráficos de bebés a quienes sus madres itinerantes en busca de trabajo y casa están dando el pecho, pero que nos resultan completamente anónimas en cuanto a cualquier otro detalle de sus vidas, sin pista alguna sobre su estatus familiar, su ubicación geográfica ni sus circunstancias históricas.»⁴⁰

En ese sentido, las fotografías del New Deal funcionan mejor que la, también relacionada, novela de Steinbeck *Las uvas de la ira*, porque el autor de esta identifica detalladamente a sus agricultores itinerantes como personas de origen noreuropeo y nos proporciona suficientes antecedentes biográficos sobre ellas que nos muestran que sus familias llevan viviendo en Estados Unidos varias generaciones. De hecho, en ocasiones, invita a los lectores a reparar en esos datos como si estos hicieran de los Joad unos «norteamericanos de verdad» y eso les diera un derecho especial a merecer la *simpatía* de sus compatriotas. He ahí, pues, un ejemplo de representatividad trágica que se queda tan lejos de la universalidad humana que corre el riesgo de promover una estigmatización injusta, por muy valioso que sea el retrato del sufrimiento por motivos económicos que la novela construye en otros aspectos.⁴¹

La apelación de Roosevelt a la emotividad a través de una utilización del arte cuidadosamente construida parece haber sido un elemento importante del éxito de los programas y políticas del New Deal. El hecho de que nadie le esté dedicando mucha atención a esas cuestiones en la actualidad explica (al menos, en parte) ese retroceso que nos ha llevado de vuelta a la generalización de la impresión de que los pobres son causantes de su propio sufrimiento, y explica, por ende, el declive del Estado del bienestar en Estados Unidos.

El Monumento a los Veteranos de Vietnam: duelo y cuestionamiento

Nuestros dos primeros casos tienen un componente de tragedia, pero son simples desde el punto de vista político. El objetivo en cada caso era generar apoyo a unos valores supuestamente fundamentales en la manera en que la nación se entiende a sí misma. Aunque cada uno de esos casos entrañaba dificultades y lucha, no se invitaba a los ciudadanos a debatir ni a cuestionar esos valores básicos, sino que a los destinatarios del mensaje se les pedía más bien que se consagraran a la más vigorosa promoción de dichos valores. En el caso de Lincoln, el duelo por los soldados caídos debía traducirse, no en un cuestionamiento de la causa por la que lucharon, sino en una renovación sin reservas de la consagración de la nación a la causa de la democracia. Su discurso subrayaba el hecho de que los valores en él promovidos son los valores de la fundación del país, reinterpretados, claro está, para que incluyeran también a los antiguos esclavos como iguales. Ese era un cambio radical, sí, pero su proponente lo presentaba como la única interpretación honesta de cómo debían ponerse en práctica aquellos valores.

También los programas del New Deal de Roosevelt eran radicales en cierto sentido, pero el presidente los situó en una especie de continuo con los ideales fundacionales estadounidenses de la igualdad de respeto y de dignidad para todas las personas. Las fotografías seleccionadas por los funcionarios de aquella administración hacían hincapié en esa idea. El ámbito político estaba ciertamente agitado por las críticas que cuestionaban las políticas de Roosevelt, pero él hizo un uso unilateral de las artes: promovió con ellas un apoyo emocional a la redistribución, no un debate equilibrado sobre si la redistribución es justa o no. Al final, los programas del New Deal gozaron de una inmensa popularidad y la mayoría de ellos continúan teniéndola aún hoy en día, a pesar del gran cambio registrado en el sentir popular desde los tiempos de Ronald Reagan. Todavía hoy cuando se produce algún tipo de diálogo crítico en torno a cuestiones concretas, como el futuro del sistema de la Seguridad Social, la conversación en cuestión tiene lugar siempre con el trasfondo del compromiso con la igual dignidad de todas las personas que las elecciones políticas y artísticas de Roosevelt afirmaron y reforzaron.

Pero nuestras naciones imaginarias ponen el acento en la necesidad de tener una cultura crítica activa y fuerte. Aun cuando pueda haber valores que, en según qué ocasiones, resulten tan imperiosamente importantes y

fundamentales que podamos entender que un líder haga bien pidiendo un compromiso incondicional en vez de un diálogo crítico en calma (el campo de batalla de Gettysburg no era el lugar para celebrar un debate calmado sobre la justicia o no de la esclavitud), la conversación crítica debería estar siempre ahí, lista para entrar en juego, y las emociones ambivalentes vinculadas a los debates complicados tienen también un enorme valor político. La validez del arte público sería dudosa si, entre sus múltiples funciones, este no pudiera apoyar también esa forma socrática y deliberativa de funcionamiento. El Monumento a los Veteranos de Vietnam es una de esas obras de arte socráticas.⁴²

Los monumentos a secas (*monuments* en inglés) son recordatorios de unas aspiraciones duraderas; los monumentos *conmemorativos* (*memorials* en inglés), como el de Lincoln o este de los veteranos de la guerra de Vietnam, son recordatorios de una pérdida dolorosa. En palabras de Arthur Danto, «erigimos monumentos [*monuments*] para que recordemos para siempre, y construimos monumentos conmemorativos [*memorials*] para que no olvidemos nunca». El *memorial* dedicado a los veteranos de Vietnam está situado entre el Monumento a Washington y el Lincoln Memorial (el Monumento a Lincoln). Sus dos largos muros oscuros, que se unen en el centro formando una esquina de 125 grados de ángulo, apuntan cada uno de ellos, cual alas extendidas, hacia uno u otro de esos dos puntos de referencia.

El Monumento a Washington es abstracto, impersonal, aspiracional. Un obelisco (cuyas reminiscencias egipcias aluden a los lazos masónicos que mantuvo Washington y, por lo tanto, a una imagen de la luz triunfando sobre las tinieblas) es regular, ofrece el mismo perfil desde todas sus caras. Aun así, a diferencia de los obeliscos clásicos, no es un monolito, sino que está compuesto de diversos bloques. Con ello simboliza también la unidad de los estados de la Unión y, con su grácil elevación, las altas metas de esta y sus orígenes en la Ilustración. Es deliberadamente abstracto e impersonal, a diferencia de otros diseños propuestos en su momento, y se abstiene así de hacer un retrato heroico de ese gran líder: ni siquiera menciona palabra alguna que aluda a los logros de aquel primer presidente de la nación.⁴³ Sin embargo, el Monumento (*memorial*) a Lincoln, muestra al presidente asesinado cabizbajo por la preocupación y el sufrimiento. Nos recuerda el dolor y la trágica pérdida que supuso la guerra y la lucha permanente por promover la igualdad humana y el consenso político respetuoso. El Monumento (*memorial*) a los Veteranos de Vietnam

apunta, pues, tanto a los más elevados compromisos de la nación con unos principios como a la más profunda pérdida sufrida por esta.

El concurso para la elección de un diseño de ese monumento conmemorativo se rigió por unas condiciones muy estrictas. El diseño elegido debía: 1) ser de carácter reflexivo y contemplativo, 2) estar en armonía con su ubicación y su entorno, 3) permitir la inscripción de los nombres de todos los estadounidenses (cerca de 58.000) que perdieron la vida en aquel conflicto bélico o que continúan desaparecidos, 4) no hacer ningún pronunciamiento político determinado sobre aquella guerra, y 5) ocupar un máximo de dos acres (0,8 hectáreas) de terreno. Muchas de las posteriores críticas al diseño ganador fueron en realidad dirigidas a los criterios del concurso. La elección unánime de la comisión de ocho expertos —entre 1.421 proyectos presentados— fue un diseño de Maya Lin, una mujer asiático-americana de Athens, Ohio, que, en aquel entonces, era una estudiante de 21 años en la Universidad de Yale. De inicio, el diseño fue muy controvertido: algunas organizaciones de veteranos vieron en aquellas paredes negras una especie de muros «de la vergüenza», una «zanja degradante» o un «muro de las lamentaciones para los “progres”». «A muchos les indignaba la ausencia de toda representación típica de los soldados y de su nobleza. Como resultado de toda aquella polémica, se decidió finalmente instalar también una banal estatua de bronce de un cuarteto de soldados, realizada por Frederick Hart, justo enfrente del monumento conmemorativo. Sin embargo, el monumento de Lin alcanzó un gran éxito de popularidad en muy poco tiempo. La sencilla dignidad de su diseño, y su expresión de duelo directo y sin pretensiones por todos los individuos perdidos en la guerra, han atraído desde entonces a mucha gente. Hoy sigue siendo una de las obras de arte público más visitadas y la única de las ubicadas en el Mall de Washington que funciona como un monumento conmemorativo vivo, en el que las personas pueden interactuar con la obra y modificarla para expresar su duelo por determinados seres queridos. Todo ello es conforme al proyecto de Lin: ella dijo ya en su momento que pretendía que aquel monumento «despertara en las personas la conciencia de una pérdida y propiciara un proceso de curación catártica». «Llamó también especialmente la atención sobre el carácter contemplativo y personal de aquel *memorial*. En la descripción oficial del proyecto que presentó a concurso, escribió: «Tras adquirir una aguda conciencia de tan tremenda pérdida, dependerá de cada individuo resolverla o aceptarla. Y es que la muerte es, en último término, un asunto personal y privado y el

«área contenida dentro de este espacio conmemorativo es un lugar silencioso, pensado para la reflexión personal y la meditación privada». Lin terminaría siendo galardonada con la Medalla Nacional de las Artes en 2009.

El monumento conmemorativo no es visible desde la distancia. No es posible interactuar con él sin estar físicamente en su espacio. Tampoco puede usarse inadvertidamente, como un banco en un parque. En el Mall, por ejemplo, hay mucha gente que juega al *frisbee* y niños correteando de un lado para otro. Ese *memorial*, por el contrario, es un espacio solemne, casi ritual. Se entra en él caminando cuesta abajo; se abre ante el visitante como una hendidura profunda en el suelo.⁴⁶ Entrando allí a pie, se tiene la sensación de estar en el valle de las sombras de la muerte, pero el espacio no es sepulcral, no está cerrado. Puede verse todavía el cielo por encima, y los monumentos a Washington y a Lincoln a cierta distancia.

El monumento conmemorativo está formado por dos bloques de piedra pulida negra unidos en ángulo, como si formaran un libro abierto: el libro de los muertos.⁴⁷ Los nombres, dispuestos por orden cronológico, comienzan y terminan en el centro. No hay allí ningún símbolo impersonal, ni banderas, ni mensajes: sólo los nombres de personas individuales. El contraste con el Monumento a Washington es muy marcado, pues en el obelisco dedicado al primer presidente de la nación no hallamos individuos, sino sólo ideales elevados, mientras que en el diseño de Lin únicamente el individuo es real. Mientras repasamos los nombres, vemos nuestra propia cara reflejada tras ellos. De hecho, la propia diseñadora especificó que la piedra tenía que ser muy reflectante. Así que el visitante ve los nombres de los muertos y, al mismo tiempo, se ve a sí mismo sobrevolando esos nombres en general. La obra monumental nos formula así preguntas acerca de nuestra propia relación con aquella guerra. ¿Estábamos allí? ¿Perdimos a algún ser querido? ¿Cuál es nuestra opinión sobre todas aquellas pérdidas? ¿Valió la pena lo que se logró con aquella contienda bélica? El monumento no sólo es contemplativo, sino también interrogativo.⁴⁸ Podríamos calificarlo incluso de socrático, si bien, en este caso, el proceso de indagación o cuestionamiento progresa por medio de las emociones de la aflicción y la pérdida.⁴⁹ En palabras de Arthur Danto, «prepárense a llorar; la de las lágrimas es la reacción universal, incluso aunque no conozca a ninguno de aquellos muertos».⁵⁰ Mientras observamos los nombres, vemos también a otras personas colocando flores junto a un nombre, o una foto familiar, o una medalla, o calcando algún nombre en concreto. (Junto al monumento hay guías de todos los nombres allí in-

cluidos, así como escaleras para llegar a los que están demasiado altos, e incluso el material necesario para tomar esos calcos.) Pero aunque el *memorial* está dedicado a personas individuales, es en ese mismo sentido *universal*: incluye a todos los visitantes, a quienes une en la experiencia de la aflicción por la pérdida, con independencia de cuál sea su opinión sobre aquella guerra. Ese es el motivo por el que el monumento, tan controvertido al principio, adquirió pronta popularidad: ciertamente promueve, tal y como Lin sugería que promovería, el cierre de las divisiones causadas por la guerra de Vietnam al reunir a las personas en un espacio contemplativo. La idea de que representaba la vergüenza fue rápidamente disipada por la impresión compartida por la gran mayoría de los visitantes de que aquel espacio dignificaba a cada uno de los soldados caídos y su sacrificio, y hacía de la suerte que corrieron en aquel conflicto un asunto de interés nacional.⁵¹

Ese monumento conmemorativo es deliberativo en un sentido muy parecido a aquel en el que también lo es la tragedia ateniense. Al evocar emociones de gran fuerza y, al mismo tiempo, plantear preguntas sobre los sucesos ligados a esas emociones, consigue que las personas que lo visitan examinen sus propias vidas, pasadas y presentes, como normalmente no lo hacen cuando están sumergidas en las múltiples distracciones de la vida cotidiana. A diferencia de una iglesia o de un templo, donde los congregados lloran la pérdida de sus seres queridos en un entorno de aislamiento sectario que los separa de personas de otras creencias, el espacio del *memorial* de Lin reúne a todos los ciudadanos bajo el cielo abierto, más al estilo de los teatros trágicos de la antigua Atenas, pues, y aísla durante un rato a sus visitantes de otras visiones y actividades. Sí, los aísla como una iglesia o un templo, pero los reúne al aire libre y sin perder la perspectiva de las otras esculturas y monumentos del Mall, lo que refuerza el mensaje de tragedia nacional compartida en el contexto de unas aspiraciones elevadas.

Conversaciones difíciles sobre tragedias cotidianas:

Hijo nativo y «Giribala»

La guerra de Vietnam se terminó, aunque su legado aún perdure. Nuestra conversación pública sobre esa guerra es retrospectiva y analógica: indagamos en qué nos equivocamos y cómo pensar sobre posibles gue-

rras en el futuro. Ahora mismo, también andamos en búsqueda de respuestas que nos proporcionen explicaciones para nuestra intervención en Irak y Afganistán, y la visita al monumento conmemorativo de los veteranos de Vietnam suscita actualmente preguntas complicadas a propósito de estos otros conflictos posteriores. Hay tragedias, sin embargo, que jamás parecen llegar a su fin, que persisten en el tejido mismo de la vida diaria de una nación, apenas advertidas las más de las veces porque sus protagonistas suelen ser personas pobres anónimas que llevan vidas de callada privación. Sus experiencias plantean interrogantes nada fáciles de responder y que suelen traducirse en preguntas políticas fundamentales como: ¿cuál es la postura apropiada ante la *acción afirmativa* (las políticas de discriminación positiva en Estados Unidos)?; ¿qué formas de intervención del Estado en el ámbito de la familia son aceptables para la promoción de una justa igualdad de oportunidades para las mujeres y las niñas?; ¿cuáles son los programas de política social aceptables?

Estas preguntas deben debatirse en muchos contextos y de múltiples maneras. Algunos de esos debates harán bien en dejar poco espacio a la emoción y en centrarse más bien en la recopilación de los mejores datos y el mejor conocimiento posible de los problemas. Pero incluso en ese terreno tiene reservado un papel el arte político que conecta con las emociones. Cuando las personas hablan sin aprovechar su propia riqueza emocional, suelen hacerlo desde la incompreensión de la profundidad del problema al que se están refiriendo o sin saber comunicar todo lo que piensan a los demás.

No es de extrañar, entonces, que las tertulias o las conversaciones públicas y abiertas sobre obras literarias se hayan convertido en un mecanismo de fomento de un diálogo público deliberativo a propósito de un material emotivo y de las reacciones que este suscita en las personas. La idea de que la formación de clubes y grupos de debate literario fomenta la democracia tiene ya una larga historia tras de sí. Podría decirse que se remonta a la antigua Atenas, donde el público debatía sobre las tragedias y daba incluso su valoración crítica de las mismas, antes de que fueran luego publicadas y sometidas nuevamente a debate ya en forma de obras literarias. Uno de los protagonistas de *Las ranas* de Aristófanes es precisamente un personaje que transporta esos textos y, aunque el contexto en el que aparece es cómico, es evidente que el público tenía que estar familiarizado con esa práctica, pues, si no, no tendría sentido en la acción de la obra. Las democracias modernas no alcanzaron, para su desgracia, los elevados ni-

veles de alfabetización de la antigua Atenas hasta fecha relativamente reciente, pero ya la Alemania de Weimar organizó públicamente grupos de debate literario para los trabajadores como una vía de alimentación del diálogo cívico.⁵²

En Estados Unidos, los grupos de debate literario han sido eminentemente fenómenos municipales o locales. El Ayuntamiento de Chicago, por ejemplo, ha sido pionero de un programa de gran éxito llamado «Un libro, una Chicago», del que en 2011 se celebró ya la décima edición. Puesto en marcha por el entonces alcalde Richard M. Daley y organizado por la Biblioteca Pública de Chicago, el programa anima a los habitantes de la ciudad a leer un libro juntos —en cada edición se seleccionan solamente dos obras— y a participar en tertulias locales sobre ese libro que se organizan por todo el municipio. Elementos destacados de la iniciativa son también las conferencias gratuitas que dan expertos sobre el libro en cuestión y, cuando es posible, el propio autor en persona. Entre los libros elegidos a lo largo de estos años, figuran *Matar a un ruiseñor* de Harper Lee, *La noche* de Elie Wiesel, *A Raisin in the Sun* de Lorraine Hansberry, *Un día en la vida de Iván Denísovich* de Aleksandr Solzhenitsyn, *Ve y dilo en la montaña* de James Baldwin, *El crisol* de Arthur Miller, *La casa en Mango Street* de Sandra Cisneros, *The Plan of Chicago: Daniel Burnham and the Remaking of the American City* de Carl Smith, y *Una bendición* de Toni Morrison. Es evidente que las selecciones giran a menudo sobre temas difíciles que la ciudad ha tenido que afrontar o que aún afronta, como los relacionados con la raza, la etnia o la planificación urbana.

A diferencia de los parques y los monumentos municipales, los clubes de debate de libros pueden promover la implicación activa de cada persona concreta en una cultura crítica sana y vibrante. Las obras allí escogidas no son como las obras de la filosofía política, pues fomentan la implicación emocional de los lectores en lo que se relata, y estimulan un diálogo que nace de esas experiencias emocionales y trata sobre ellas. Una de las ventajas que la lectura ofrece es esa intimidad especial que permite tener con las vidas de personas de diferentes grupos o clases, algo que sería difícil conseguir por medio de los datos de las ciencias sociales sin más, dadas las separaciones existentes. A través de la identificación imaginativa, los lectores pueden tomarle muy bien la medida al coste humano de las políticas y las distribuciones de recursos existentes.

Como bien puede deducirse de la experiencia de Chicago, existe un número indefinido de libros capaces de suscitar un buen debate cívico (y

que, al mismo tiempo, pueden fomentar el amor por la lectura, que es uno de los objetivos explícitos de ese programa). Para ilustrar cómo un debate abierto como ese puede aprovechar emociones muy potentes y generar una reflexión productiva sobre problemas muy vigentes, elijo aquí dos obras sobre las que yo misma he impartido charlas y sesiones docentes, una de la literatura estadounidense y otra de la literatura india.

Hijo nativo, de Richard Wright (1940), no está en la lista de libros debatidos en Chicago, pero debería figurar en ella, ya que trata de una era bastante turbia de la historia de la ciudad y plantea temas de los que no es fácil hablar, pero que es necesario abordar. Hasta 1993 no se publicó en su versión íntegra: una de sus escenas, la de dos muchachos adolescentes negros que se masturbaban en un cine viendo la imagen de una glamurosa actriz blanca, fue considerada demasiado fuerte por los editores originales del libro, el Book-of-the-Month Club. Es una novela difícil porque el autor trató deliberadamente de repeler la empatía de los lectores. Su protagonista es hostil, está permanentemente enfadado con el mundo, da miedo: todo ello, según dijo el propio Wright, con el fin de que no inspire ningún tipo de *simpatía* facilona, como la que sentiría quien asume que la mente de una persona que ha sufrido unas privaciones y un racismo atroces es inmediatamente accesible a un lector blanco. Como Filoctetes, Bigger Thomas ha quedado permanentemente dañado por la vida que le ha tocado vivir, que, como la del héroe griego, es una vida de privación y estigma.

Al comienzo de la novela, los lectores entran en un piso miserable de una sola habitación, en el que Bigger Thomas vive con su madre, su hermana y su hermano. «La luz inundó la estancia y reveló a la vista a un muchacho negro de pie, en un espacio estrecho entre dos catres de hierro.» Bigger está ya en la cárcel. Como la rata que mata poco después, está atrapado en su situación de desvalimiento. Los lectores ven lo duro que es para cualquiera tratar de preservar el orden y el respeto por uno mismo cuando la persona no dispone siquiera de privacidad para cambiarse de ropa, cuando su patética «conspiración contra la vergüenza» (ese esfuerzo por mantener la dignidad cuando cuatro personas deben vestirse y desvestirse sin privacidad alguna) puede verse interrumpida en cualquier momento por una rata que atraviesa el suelo de la habitación a la carrera. Los lectores reparan en el detalle de que la rata, acorralada, se revuelve con saña y tienen entonces la sensación de cómo será la relación de Bigger con el mundo que lo rodea. Sus esperanzas y sus miedos, sus anhelos se-

xuales y su sentido de sí mismo, todo ello está condicionado y limitado por la miseria en la que vive.

Y no sólo miseria, sino también odio y asco. Bigger adquiere la conciencia que tiene de sí mismo a través de las imágenes que extrae de la denigración a la que lo somete el mundo blanco; se autodefine como un inútil porque así lo han definido a él. Y, sin embargo, sabe que no lo es porque eso detesta la denigración a la que se ve sujeto. Y también detesta la compasión con la que lo miran, basada como está en el supuesto simplista de que todos los seres humanos somos hermanos bajo las diferencias superficiales de nuestro color de piel. En una de las escenas del libro, conduce en coche a la estudiante de la Universidad de Chicago Mary Dalton y al novio de esta, Jan, hasta un restaurante negro que ella quiere conocer. Para ello, enfilan hacia el sur, hasta más allá de la frontera con Indiana, y pasan al lado de los edificios de viviendas en los que él vive.

—¿Sabes, Bigger? Hace tiempo que quiero entrar en esas casas —dijo ella, señalando con el dedo hacia los altos y oscuros bloques de pisos que flanqueaban imponentes la avenida por la que circulaban— y simplemente ver cómo vive tu gente. ¿Sabes a qué me refiero? He estado en Inglaterra, en Francia y en México, pero ni siquiera sé cómo vive la gente a diez manzanas de mi casa. Sabemos tan poquita cosa los unos de los otros. Yo sólo quiero ver. Quiero conocer a esas personas. En mi vida he estado dentro del hogar de una familia negra. Pero deben de vivir como vivimos nosotros. Son humanos. [...] Son doce millones en total. [...] Viven en nuestro país. [...] En la misma ciudad que nosotros [...].

Su voz se fue apagando entre un deje de nostalgia.

Hubo un silencio. El coche cruzaba a toda prisa el Cinturón Negro, entre los edificios de gran altura que alojan la vida negra. Bigger sabía que aquellos dos estaban pensando en su vida: la de él y la de su gente. De pronto, tuvo ganas de coger algún objeto pesado con la mano, sujetarlo con todas las fuerzas de su cuerpo y, de algún modo extraño, levantándose y sosteniéndose él mismo en el vacío sobre aquel coche que circulaba a toda velocidad, de cerrar un gran golpe final sobre el mismo que lo borrara para siempre, con él y con aquellos dos en su interior.⁵³

Los lectores no pueden seguir la trama de la novela sin ver el mundo en cierto modo a través de los ojos de Bigger. Pero al hacerlo, se dan cuenta de que la concepción que Mary tiene del significado de palabras como «conocer» y «comprender» es demasiado simple. La psique se forma

partir de las circunstancias. Él no «vive como vivimos nosotros», es decir, no es un simple ser humano genérico, con una mente y una forma de pensar como la de cualquier otro. El racismo lo ha hecho diferente. De todos modos, bajo la superficial forma de *simpatía* expresada por Mary, subyace la posibilidad de una *simpatía* más profunda, una que diga: «Este es un ser humano dotado de lo mismo que cualquier otro para vivir una vida productiva. Fijémonos en cómo, no ya sus decisiones, sino incluso sus capacidades emocionales e intelectuales han sido deformadas por el odio racial y por la expresión institucional de este». La disimilitud que tanto dificulta la identificación fácil se convierte así en el objeto del interés o la preocupación de los lectores. Estos sienten entonces un abanico adicional de emociones: una *simpatía* más profunda con la dificultad de la situación de Bigger, una indignación basada en principios ante el racismo de la sociedad estadounidense, quizás incluso un poco de esperanza de que las cosas cambien.

«Allí de pie, inmóvil, sabía que jamás podría explicar por qué había matado. No era que no quisiera contarle en realidad, sino que cualquier aclaración al respecto habría supuesto dar una explicación de toda su vida», narra la novela más adelante. Bigger comete dos crímenes. Uno, la muerte accidental de Mary Dalton, es, a lo sumo, un homicidio negligente. El de su propia amante Bessie es, sin embargo, un asesinato deliberado y premeditado. (Una de las ironías de la novela es que los lectores suelen reaccionar exactamente igual que la sociedad blanca retratada en la novela: se olvidan por completo de Bessie y piensan que Bigger es un monstruo por haber matado a Mary. Las versiones cinematográficas de la novela se centran siempre en el hilo argumental de la muerte de Mary e ignoran la de Bessie.) La novela es esa «explicación» que Bigger nunca llega a dar en el juicio porque el sistema de justicia penal —como el mundo blanco que rodea al protagonista— no puede verlo como un individuo. De hecho, la detenida «explicación» que da la novela de la vida individual de Bigger exige una forma de pensar que no parece existir en el mundo descrito en el libro.

La negación de la individualidad es simétrica: a ambos lados de la divisoria generada en torno al color de la piel, la ira racial ha eclipsado la identidad personal. Para Bigger, las personas blancas son una «montaña de odio». La idea de que del otro lado de la frontera racial hay personas individuales es tan aterradora para él que le resulta insostenible. La novela es famosa por los discursos del abogado de Bigger, quien, tomando

prestada la tesis de Frantz Fanon, entiende que la violencia es una respuesta inevitable, una valiosa autoafirmación, en realidad, de Bigger a la opresión que sufre. Pero no es esa la nota con la que termina el libro, que nos muestra finalmente que el abogado está tan ciego a la individualidad de Bigger como lo están otros personajes blancos. La novela se cierra, más bien, mostrándonos la posibilidad de la amistad individual. Durante su largo encarcelamiento, Bigger —impactado por la valentía y la dignidad de Jan, el joven comunista que, pese a tener sobrados motivos para odiarlo (pues era el novio de Mary), parece ser el único que lo trata como una persona propiamente dicha— empieza a pensar como los lectores de la novela han sido exhortados a pensar desde el principio. Es decir, que comienza a pensar en los objetivos y las capacidades humanas que existen a ambos lados de la divisoria racial, pese a la forma diferente que les imprimen las instituciones sociales. Al final, Bigger consigue ser fugazmente capaz de atisbar individualidad al otro lado:

Se preguntó si era posible que, a fin de cuentas, todo el mundo se sintiera igual. ¿Quiénes lo odiaban tenían en su interior lo mismo que Max [el abogado] había visto en su propio interior, aquello que había inducido a Max a hacerle aquellas preguntas? Por primera vez en su vida, había conquistado una cima de sentimiento sobre la que podía alzarse y contemplar vagamente relaciones que jamás había soñado. Si aquella imponente montaña blanca de odio no era tal montaña, sino personas, individuos como él mismo y como Jan, entonces se estaba viendo cara a cara con una esperanza tan elevada como ninguna que jamás hubiera imaginado posible, y con una desesperanza de tal hondura como jamás se hubiera creído capaz de sondear. [...] Estaba de pie, en el centro de la celda, e intentaba verse a sí mismo en relación con otros hombres, algo que siempre había temido intentar hacer: tan profundamente manchada estaba su propia mente con el odio que otros sentían hacia él.

La conclusión de la novela parece trascender el análisis político de las clases sociales típico del marxismo e indica, más bien, que incluso la postura ideológica marxista, con su tendencia a ver a las personas dentro de categorías, es un instrumento de opresión. Si de verdad borráramos esas líneas de separación, lo que tal vez quedaría sería... la amistad. Las palabras finales de Bigger son: «Saluda a Jan de mi parte» y, justo después, «¡Adiós!».

¿De qué hablarían los clubes de lectura de Chicago al leer esta novela en nuestra era actual, la de la administración Obama? Ocupará un lugar

muy prioritario la pregunta de si nuestra sociedad ha progresado desde entonces y, en el caso de que así haya sido, cuánto. ¿Significa la elección de Obama como presidente y, en el ámbito local, del (judío) Rahm Emanuel como alcalde de la ciudad (2011) —vencedor tanto en los distritos predominantemente afroamericanos y latinos como en los «blancos»—, que estamos entrando en una nueva era de política posracial? ¿Qué motivos desmentirían esa conclusión? ¿Qué está ocurriendo en los degradados barrios de la *inner city*, donde se concentra gran parte de la población pobre del municipio, y cuántas vidas jóvenes siguen padeciendo la lacra de la no cultivación de sus capacidades, cuando no la mancha del «odio que otros sienten» hacia ellas? ¿Se preocupa el sistema de justicia penal lo suficiente por las minorías y las personas pobres? ¿Qué reformas deberían valorarse? ¿Sigue sin prestarse atención a las víctimas cuando estas son mujeres negras pobres? ¿Qué influencia tienen en la perpetuación del estigma racial los propietarios absentistas de los degradados inmuebles de apartamentos de la *inner city*? ¿Y qué relación guarda la clase con la raza? Habrá lectores que seguramente dirán que el racismo es secundario y que la clase social es el factor verdaderamente importante.

También tendríamos que hablar de esa «universidad-facultad que hay ahí, en pleno Midway». La Universidad de Chicago ha mejorado sin duda sus relaciones con los barrios limítrofes desde los tiempos de Wright, como se demostrará en el capítulo 10 de este mismo libro, y es hoy un espacio mucho más multirracial que entonces. Pero ¿ha hecho ya lo suficiente en ese sentido? ¿Se preocupa suficientemente de verdad por los barrios de su vecindad? A nivel interno, ¿muestra suficiente interés por poner fin a su largo legado previo de exclusión racial? ¿En qué políticas se traduciría ese interés si fuese pleno e incondicional?

¿Qué pensamos de las políticas de discriminación positiva, por ejemplo? ¿Qué objetivos cumplen y a riesgo de qué? ¿Y a qué estamos dispuestos a renunciar para ello? Todas esas cuestiones no son un tema histórico remoto. Su debate produce aún hoy no pocas reacciones de angustia, cuando no de enfado o, incluso, de distanciamiento.

Los debates de algunos libros se centrarían en la caracterización de las emociones y de su condicionamiento social, y, llegadas ahí, las conversaciones podrían recorrer aspectos muy amplios y diversos e incluir reflexiones sobre el asco, la vergüenza, el estigma, las emociones de las mujeres, los gays y las lesbianas, y de otros grupos desfavorecidos. Y, en algún momento, tendríamos que abordar el tema más difícil de todos: lo que significa

comprender a otro ser humano. Esto podría desembocar en un debate sobre la relación entre una política basada en las identidades de grupo y otra política basada en la dignidad y el carácter separado del individuo.

Tampoco habría problema en ir más allá e investigar la relación genérica entre lo estético y lo político reflexionando sobre qué es lo que hace que una obra de palpitante actualidad en su momento trascienda su época, es decir, sobre qué elemento de profundidad psicológica o de perspicacia humana ha de tener para ello.

La India no tiene actualmente un nivel de alfabetismo suficientemente alto como para organizar y mantener un programa de clubes de debate literario público como el de Chicago: en el contexto de ese país, un programa así favorecería la división de clases, en vez de la inclusión. Las películas serían una mejor opción para esas tertulias locales. Y muchos colectivos generan ya allí cierto debate público a través de la música y la danza, como hiciera Tagore y como hacen aún los *baul* de Bengala en la actualidad. Aun así, para públicos de clase media más restringidos, la literatura india reciente ofrece numerosos ejemplos de textos valiosos y aptos para el debate público. La obra de autores como Mahasweta Devi, Arundhati Roy, Rohinton Mistry y otros muchos escritores, tanto en inglés como en los diversos idiomas vernáculos, fomentaría el debate crítico sobre temas relacionados con las divisiones de casta, clase y género que funcionaría de forma muy parecida a como me imagino que lo haría la novela de Wright en Chicago: es decir, generando una ampliación similar de la *simpatía* y una comprensión emocionalmente rica de algunos de los principios políticos nucleares de la nación. Un relato muy breve como el «Giribala» de Mahasweta Devi,⁵⁴ que describe las tragedias cotidianas a las que se enfrenta una mujer muy pobre, podría tener parecidos efectos a los de otros relatos trágicos de otros muchos lugares y épocas (se acerca bastante, de hecho, a *Las troyanas* de Eurípides, por ejemplo) y propiciaría un debate público sobre la capacidad de acción y la vulnerabilidad de las mujeres, y, de manera crucial, sobre qué tragedias pueden considerarse realmente inherentes al «destino» o la naturaleza humana, y cuáles están causadas por unos órdenes sociales defectuosos que son susceptibles de cambio.⁵⁵

Obviamente, las personas podrían debatir igualmente en torno a todas esas cuestiones sin la intervención de una obra de arte de alto contenido emocional. Y todo comentario o discusión mínimamente exhaustivo

Estos temas tendría que estar apoyado en un gran número de datos, pues cualquier relato puede dibujar una imagen distorsionada de la vida en la India rural, aunque ese no sea el caso de «Giribala». Pero el relato, a diferencia de los datos, acerca con fuerza al lector a la vida de una mujer pobre y le ayuda a entender el poder y la energía de la capacidad femenina para actuar en circunstancias de considerable adversidad, y a integrarla en su círculo «eudemónico» de interés por los otros con una efectividad de la que una descripción más desapegada u objetiva no sería capaz. Por lo tanto, la forma literaria narrativa ayuda a que el lector capte principios clave de la democracia india de un modo que hace que tales principios formen parte de sus propias deliberaciones personales en torno a lo que significa progresar. La compasión que una obra así instila es, en principio, muy pertinente de cara al despliegue de una conducta de ayuda. Sus lectores, como los estudiantes universitarios de Batson, tienen mayor acceso que otras personas de otras clases y condiciones a acciones útiles que pueden servir de «ayuda dirigida», y una conclusión probable de un debate así sería la elaboración de una agenda de actuaciones en ese sentido.

VI. LA CELEBRACIÓN CÓMICA

Aristófanes nos parece más remoto que Sófocles porque la gracia y la buena calidad del humor tienden a ser una cuestión más bien íntima personal y contextual. Puede resultar extraño, pues, imaginar un ejemplo moderno que cumpla una función análoga a la de los festivales cómicos de la Antigüedad. Pero el espíritu que animaba a aquellos —como el espíritu trágico— continúa animando a muchas obras de arte público actuales.

Millennium Park, Chicago: alegría de los cuerpos e inclusión

La poesía de las grandes ciudades es una fuente particularmente poderosa de emotividad pública en Estados Unidos. Nueva York y Chicago, en concreto, han generado arte cívico que expresa una especie de amor por las diferencias y una celebración de la gran energía que deriva de estas cuando son respetadas en vez de temidas. En este punto, debemos retomar por un momento a Whitman, cuya poesía pública de la inclusión para el conjunto de Estados Unidos, en plena época del horror de la guerra de

Secesión y justo después de esta, siguió el modelo de su amor por Nueva York y de la idea que él tenía de lo que Nueva York representaba en el fondo. «Walt Whitman, un cosmos, el hijo de Manhattan», se nos anuncia él en *Canto de mí mismo* (24) para, inmediatamente después, yuxtaponer la idea de Nueva York con los valores clave de su Estados Unidos ideal: «Quien degrada a otro a mí me degrada. / Y cuanto se haga o diga vuelve al fin a mí. / [...] ¡por Dios!, nada aceptaré cuya contrapartida no puedan tener todos en iguales condiciones» (*Canto*, 24). Nueva York es una metáfora de la turbulenta diversidad que son los Estados Unidos de Whitman, de la osadía y la energía de esa diversidad, y del audaz rechazo del asco y el estigma, gracias a todas las personas y cosas prohibidas que allí se atreven a expresarse y a decir la suya. En lo que sigue del poema, Whitman aborda en repetidas ocasiones las raíces de la vergüenza y el asco, y las conecta con la intolerancia. Sugiere que si aprendemos a amar y a exaltar lo ruidoso, lo sucio, lo tumultuoso (incluida, de modo muy destacado, la suciedad misma de nuestra propia sexualidad), seremos menos proclives a odiar y oprimir a otros:

A través de mí, muchas voces largo tiempo muertas,
 voces de interminables generaciones de prisioneros y esclavos,
 [...] y de los derechos de aquellos que los otros pisotean,
 de los deformes, triviales, simples, necios, despreciados [...].
 A través de mí, voces prohibidas,
 voces de sexos y apetitos lujuriosos, voces veladas cuyo velo levanto. [...]
 (*Canto*, 24)*

No es de extrañar, pues, que Nueva York figure en un lugar tan central en los versos culminantes de la elegía de Whitman a Abraham Lincoln, como único lugar que el poeta llama suyo «propio»: «Mirad, cuerpo y alma, esta tierra: / mi propio Manhattan con sus chapiteles, y las mareas chispeantes, y los barcos [...]».⁵⁶ Es evidente que Nueva York no es una ciudad particular más: es también una figura representativa de la diversidad, la inclusión y la aspiración estadounidenses.

Esta poesía de la diversidad no está exenta de dificultad. El lado oscuro de la vida es precisamente eso, oscuro. Pero hay una especie de amor

* La traducción de todos estos versos de la sección 24 de *Canto de mí mismo* está tomada de las págs. 115 y sigs. de la edición de Edaf de 2007, aunque con alguna ligera modificación. (*N. del t.*)

que apuntala toda esa empresa y lo que se sugiere es que ese amor, que, en el fondo, es amor por el cuerpo humano, puede guiarnos hacia delante. Cuando no nos gusten nuestros conciudadanos o no aprobemos lo que hacen, podremos amarlos igualmente como parte que son de la gran ciudad que loamos y que somos. La poesía de la inclusión nos llama y nos ofrece placer mientras investigamos rincones de la vida que podríamos ver con suspicacia. Entre ellos están —como Whitman sabía muy bien— aspectos de la vida física corporal que a menudo acordonamos como territorio prohibido diciéndonos a nosotros mismos que lo que nos incomoda es foráneo y «diferente».

Pero Nueva York no tiene el monopolio de la poesía urbana en Estados Unidos. Podemos fijarnos ahora, por ejemplo, en el Parque del Milenio (Millennium Park) de Chicago, que constituye un espacio público que es, a su vez, su propio poema de la diversidad. Chicago tiene toda una historia de autoafirmación del cuerpo. En contraste con (la imagen que se tiene en Chicago de) una Costa Este enrarecida, donde las personas casi llegan a olvidarse de que tienen cuerpos, Chicago se siente orgullosa de sus olores y su sudor:

Charcutería del mundo,
 fábrica de herramientas, almacén de trigo,
 guardagujas de las vías férreas y mozo de carga de la nación;
 tormentosa, ronca, camorrista,
 ciudad de las anchas espaldas:
 Me dicen que eres perversa y les creo, porque he visto tus mujeres pintadas
 atrayendo bajo las farolas de gas a los muchachos del campo.
 Y me dicen que eres deshonesto y yo respondo: Sí, es verdad que he visto al
 pistolero matar y quedar libre para matar de nuevo.
 Y me dicen que eres brutal y mi respuesta es: En los rostros de mujeres y niños
 he visto las marcas del hambre sin sentido.
 Y habiendo respondido eso, me vuelvo una vez más hacia quienes desdennan
 esta, mi ciudad, les devuelvo el desdén y les digo:
 Venid y mostradme otra ciudad con la cabeza alta que cante sintiendo tanto
 orgullo de estar viva y de ser tan bronca, y fuerte, y granuja.
 Entre magnéticos improperios lanzados en pleno esfuerzo de apilar trabajo
 sobre trabajo, he aquí una luchadora alta y audaz, con una gran pegada,
 frente a todas esas otras ciudades blanditas;
 con la cabeza descubierta,
 dando paladas,
 demoliendo,

planificando,
 construyendo, rompiendo, reconstruyendo,
 bajo el humo, con la boca llena de polvo, mostrando sus dientes blancos al
 reír,
 riéndose bajo la tremenda carga del destino como ríen los jóvenes,
 riéndose incluso como el luchador que ríe ignorante porque nunca ha perdi-
 do una batalla,
 fanfarroneando y riéndose del hecho de que en sus muñecas lata el pulso y
 bajo sus costillas lata el corazón de la gente, ¡riéndose!,
 riéndose con la risa estentórea, ronca, camorrista de la juventud, medio des-
 nuda, sudorosa, orgullosa de ser la charcutería, la fábrica de herramien-
 tas, el almacén de trigo, la guardagujas de las vías férreas y el mozo de
 carga de la nación.⁵⁷

Carl Sandburg escribía con un estilo muy afín al de Whitman y su Chi-
 cago es un personaje homólogo del Nueva York del poeta de Manhattan:
 un lugar que corteja deliberadamente la desaprobación, e incluso el asco,
 de los gazmoños y de los aspirantes a ángeles. Hace alegre alarde de su ca-
 rácter físico. Está tiznada de hollín y sudorosa; huele mal, pero también
 rebosa vida y placer. Por emplear aquí de nuevo las famosas palabras de
 H. L. Mencken: «Os presento a Chicago. No es Londres ni Harvard. No
 es París ni la *crème de la crème*. Es americana hasta el último de sus menu-
 dos y costillas. Está viva del morro al rabo».

No todos los chicaguenses estaban contentos con esa imagen. A fina-
 les del siglo XIX, los edificios y los parques públicos ponían el acento, más
 bien, en la temática pseudoeuropea de la pureza prístina: antroponega-
 ción en piedra, podríamos llamarlo. El Parque Grant, construido siguien-
 do el modelo de los jardines formales de Europa, tiene como pieza central
 la Fuente Buckingham (1927), tan blanca y pura como humanamente
 inaccesible. No debe extrañarnos que la gente no vaya al Parque Grant,
 porque el espacio no la invita a entrar, y porque, cuando los paseantes en-
 tran, no encuentran allí nada que hacer. Cuando Chicago actuó de anfi-
 triona del mundo durante la Exposición Colombina de 1892, los edifici-
 os temporales de aquel magno acontecimiento, que formaban la conocida
 como «Ciudad Blanca», conformaron un panorama de cuento de hadas
 que tapaba el mundo diverso que se extendía detrás de aquel decorado.⁵⁸
 Carecía de un cuerpo y, desde luego, de un mínimo de sentido del humor.
 Hubo que instalar atracciones como el «Show del Salvaje Oeste» de
 Buffalo Bill y exposiciones étnicas de muy variados tipos fuera del festival

propiamente dicho, en el Midway, extensión de terreno que hoy sirve de eje central a los edificios de la Universidad de Chicago.

La Ciudad Blanca pretendía proclamar a los cuatro vientos que Chicago era tan regia como cualquiera de las grandes capitales monárquicas de Europa. Como ellas, aspiraba a no ser verdaderamente humana, mortal, sudorosa. Y la gente de clase baja no era bienvenida en un lugar así, como tampoco lo era en la (vecina) Universidad de Chicago.

Por suerte, la concepción de los parques y el arte público ha cambiado mucho en Chicago desde entonces. Volveremos sobre el Midway en el capítulo 10. Pero una de las atracciones principales de esa concepción revisada —«sandburguiana»— de la ciudad está en pleno centro, junto al Parque Grant, cuyo espacio, por cierto, subvierte por completo: me refiero al Parque del Milenio, inaugurado en 2004 bajo los auspicios del entonces alcalde de la ciudad, Richard M. Daley.⁵⁹ Cuando el visitante llega al parque desde la avenida Michigan, lo primero con lo que se encuentra es la Fuente Crown, diseñada por el artista español Jaume Plensa. Sobre dos enormes pantallas de quince metros de altura, separadas entre sí por poco más de veinte metros, pueden verse proyectadas imágenes fotográficas de los rostros de chicagüenses de todas las edades, razas y tipos. Eso significa que, en todo momento, se exhiben dos caras, que van cambiando de expresión a cámara lenta, lo que produce un delicioso efecto cómico. Cada cinco minutos, más o menos, y justo antes de que dos nuevos rostros reemplacen a los mostrados hasta ese momento, las caras escupen chorros de agua que parecen salidos directamente de la boca de cada una de ellas y que caen sobre los cuerpos de los niños que, encantados, los esperan colocados en el lugar adecuado del estanque poco profundo que está situado a nivel del suelo entre las dos pantallas. A los niños se les suman a menudo, con timidez y cautela al principio, padres e incluso abuelos. Mojarse hace que las personas parezcan ridículas y que pierdan la dignidad. Pero les encanta, y esa pérdida compartida de formalidad democratiza el espacio. El mojarse así, todos juntos, también le dice no al estigma que mantenía a las razas separadas en piscinas o en fuentes de agua para beber específicas para cada una de ellas, así como al estigma asociado a los cuerpos de las mujeres, considerados líquidos y pegajosos. Con sus cómicos estallidos eyaculatorios de líquido, el espectáculo de esa fuente le está diciendo no a las leyes contra el mestizaje y al puritanismo en general. Whitman escribió una vez sobre una joven, condenada por la vergüenza del puritanismo a ocultar su cuerpo, que se imaginaba saliendo fuera a

nadar junto a los muchachos jóvenes. De los enormes rostros proyectados en las pantallas de la fuente puede decirse lo mismo que Whitman decía de aquellos jóvenes: «No saben a quién salpican con la espuma del mar».*

Si se contempla desde cierto ángulo, se verán también los revirados penachos ascendentes del escenario de conciertos diseñado por Frank Gehry, a modo de casco plateado tumbado de lado, como si fuera una reliquia bélica que ha decidido abandonar su antigua función agresiva para transformarse en ave. Sus hermosas formas curvas recuerdan la belleza de la gloria marcial, pero también la desmontan y la vuelven suave y grácil. Quien asiste como espectador a alguno de los conciertos gratuitos que allí se interpretan se siente transportado a un resonante santuario de paz.

Si seguimos caminando, un poco más arriba, llegamos a la Cloud Gate (la «Puerta de las Nubes»), una enorme escultura de acero inoxidable de Anish Kapoor con forma de alubia invertida. La sola forma en sí es ya de una preciosidad deslumbrante. Reflejadas sobre su superficie se ven imágenes de sublime belleza: los rascacielos de la avenida Michigan, las nubes y el cielo. Los edificios son imponentemente rectos, pero su figura se ve más deliciosa aún curvada, tal como aparece sobre la escultura. Personas de todo tipo se tumban en el suelo al pie de esta para admirar la vista. Pero también aprovechan para examinar su propio reflejo distorsionado; descubren distorsiones cómicas que varían según las posturas que adopten y según las posiciones desde donde las miren, y se ríen al verse así. «The Bean» («La Alubia», que es el nombre por el que se conoce popularmente en Chicago dicha escultura) es una continuación del festival cómico de la Fuente Crown. La escultura de Kapoor guarda un cierto parentesco con el Monumento Conmemorativo de los Veteranos de Vietnam, de Maya Lin, por su énfasis en la autoconciencia: ambas reflejan el rostro y el cuerpo de los espectadores, ambas tratan en cierto sentido del propio espectador (aunque cada una según su particular estilo y espíritu). Los paneles negros de Lin reflejan, entre los nombres de las personas muertas, la cara que lee esa nómina de fallecidos, un rostro en el que se hacen patentes la tristeza y las preguntas pendientes de respuesta. El brillante acero inoxidable de Kapoor refleja el cuerpo entero tanto del observador como de otras personas a su alrededor devolviéndole cómicas imágenes distor-

* Trad. cast. tomada de *Hojas de hierba*, Buenos Aires, Colihue, 2004, pág. 112. (N. del t.)

sionadas, aunque yuxtapuestas a otras imágenes bellas y asombrosas, lo que produce una sensación de exaltación y extravagancia.

Mientras tanto, de paseo por el inverosímilmente ondulado puente de Gehry sobre la autopista (un puente que no parece ir a ningún sitio en particular), las personas deambulan, se detienen, hablan con extraños. Todo el conjunto de ese espacio público interactivo es una celebración de la diversidad y de la contemplación de la belleza, y de ambas cosas combinadas con los placeres del cuerpo, en el que niños y mayores chapotean con satisfacción o contemplan el reflejo de las nubes.

¿Qué actitudes y emociones construye un lugar mágico como ese? Para empezar, y sin duda alguna, un amor a la diversidad de nuestros conciudadanos y una sensación de que esa diversidad es un motivo de placer y no de preocupación. Pero también el placer de mojarse, pues una de las características del parque que menos previeron sus diseñadores ha sido lo mucho que, no ya a los niños, sino a personas de todas las edades les gusta situarse frente al surtidor de agua de esas fuentes para disfrutar de una extraña relación, si no exactamente sexual, sí sensual, con otros chicanos de muchas razas, géneros y edades. Además, y esto no es nada desdeñable, construye un sentido aristofanesco del ridículo propio y de los demás, un sentido de que es bueno (y no malo) que el cuerpo se vea raro y gracioso, o que salgan disparados de pronto fluidos de alguna parte de este. Otra sensación en absoluto insignificante que también construye es una especie de calma, de ganas de tumbarse, de caminar despacio, de detenerse a saludar a la gente. (Es en ese sentido en el que el parque reconstruye la conexión aristofanesca entre el placer del cuerpo y la paz.)

Lagaan: el deporte de la identidad nacional

Una de las películas de Bollywood más queridas y admiradas de todos los tiempos, *Lagaan*,* ha tenido un gran seguimiento internacional. Ha sido merecedora de numerosos galardones, fue nominada por la India para los Óscar de Hollywood y es una de las que más DVD vende aún, años después de su gran éxito original en taquilla en 2001. Producida por Aamir Khan, que también la protagoniza, la cinta fue escrita y dirigida por Ashutosh Gowariker. Pese a ser una iniciativa privada, hoy está amplia-

* Título que podríamos traducir como «Impuesto sobre la tierra». (N. del t.)

mente considerada una imagen de la identidad nacional india e, incluso, una exaltación de una manera particular de entender esa identidad en momentos difíciles. Su designación oficial como candidata india al Óscar a mejor película extranjera —como ya sucediera con la elección en 1997 de A. R. Rahman para orquestar la versión oficial de *Jana gana mana* para el quincuagésimo aniversario de la independencia del país— fue entendida como una declaración pública estatal sobre los valores nacionales, con independencia de si tal declaración (hecha en un momento en el que el Partido Bharatiya Janata ejercía un particular ascendente como socio principal del gobierno de coalición de Nueva Delhi) pudiera considerarse sincera u obedeciera simplemente a un hábil ejercicio de relaciones públicas.

Lagaan tiene un subtítulo: *Érase una vez en la India*. No deja de ser un subtítulo bastante extraño, pues seguramente cualquier película de tema histórico salida de Bollywood podría llevarlo: todas se refieren a algo que sucedió alguna vez en la India. Más extraño todavía resulta si se repara en que, en sentido estricto, «India», la nación independiente así llamada, no existía en la época en la que está ambientada esa historia, a finales del siglo XIX. Así pues, aun cuando sea erróneo afirmar que no hubiera una entidad llamada «India» y reconocida como tal con anterioridad a la formación del Estado moderno así denominado, el título da pie a que no hagamos una pregunta: ¿qué, cuando y quién es la India, y quiénes están «en» ella? También da a entender que la historia que relatará, aunque remota y distante en cierto sentido, viene a ubicarse «en la India», nación moderna actual, con sus dilemas presentes. La referencia al mito es también significativa, pues indica que la película aspira a crear una especie de relato de los orígenes, tal vez incluso un relato de la identidad nacional. Y con su alusión a una actividad tan familiar como es la de contarle un cuento a un niño, ese «Érase una vez en la India» apela también a la imaginación narrativa y sugiere que la propia narración de cuentos, relatos o historias tiene reservado un papel en el proyecto nacional.

Lagaan es el relato de un episodio de resistencia no violenta fructífera contra los amos británicos en una época anterior a Gandhi. Ambientado en la era victoriana tardía, sus protagonistas son los campesinos de un pueblo pobre que padecen la opresión de los elevados tributos impuestos por los británicos, representados por el cruel y arrogante capitán Russell, oficial al mando del acantonamiento local. Uno de los aspectos cómicos de la película es ese personaje, amenazador en principio, aunque bufonesco.

co en último término, y cuya piel rosada termina por antojársenos demasiado parecida a un trozo de carne para el almuerzo, demasiado pasada y de aspecto poco apetitoso, en comparación con los variados y agradables tonos de piel oscura de los lugareños. Bhuvan (Aamir Khan), líder de los habitantes del pueblo, solicita una remisión impositiva en vista de la prolongada sequía que vienen padeciendo. Russell no se muestra para nada receptivo a la idea. Cuando acude a visitar a los oficiales para presentar su petición, Bhuvan presencia un partido de críquet y se burla de ese deporte. Russell, ofendido por la resistencia de los lugareños, busca venganza y propone a Bhuvan una apuesta. Si en el plazo de sólo unos pocos meses los campesinos del lugar son capaces de derrotar a sus propios soldados en un partido de críquet, él perdonará el tributo exigido de tres años, pero si pierden, tendrán que pagar el triple de impuestos. Bhuvan acepta la apuesta ante la estupefacción de sus vecinos.

El problema es que los habitantes del lugar no tienen ni idea de jugar a críquet. Por suerte, reciben ayuda de la hermana de Russell, que se ha enamorado de Bhuvan. Ella organiza furtivamente sesiones de entrenamiento. Pero antes de que puedan iniciar los entrenos, deben formar un equipo. Ahí es donde comienza la construcción nacional. Los miembros «naturales» del equipo serían los hindúes locales, pero Bhuvan insiste de inmediato en incorporar también a Deva, un sij que conoce el deporte por su pasado militar como cipayo en el ejército británico, y a Ismaíl, un musulmán que demuestra tener una especial habilidad como bateador. Cada una de esas inclusiones encuentra cierta resistencia inicial, pero nada comparado con el horror con el que los lugareños y los miembros del equipo reaccionan cuando Bhuvan introduce también a Kachra, un «intocable» o *dalit*, que tiene un extraordinario talento natural para bolear con efecto *leg spin*. Aun así, también Kachra termina siendo aceptado en el equipo, no sin que antes Bhuvan reprenda seriamente a sus convecinos por su actitud inicial. Por otra parte, en la película, el empoderamiento de las mujeres se escenifica no sólo a través del tema de la mujer entrenadora, sino también, y de manera más pertinente, por el contundente papel desempeñado en todo momento por Gauri, novia de Bhuvan, a quien él se mantiene fiel. Todas estas «minorías» guardan absoluta lealtad al equipo y realizan una fenomenal contribución al éxito del mismo. Es, de hecho, un hindú de buena casta quien casi lo echa todo a perder porque, llevado por los celos, pues está enamorado de Gauri, pacta con los británicos para amañar el partido. Con ese detalle, el filme recuerda al espectador que la

traición no es algo que quepa asociar particularmente a esos «otros» (como la propaganda de la derecha hindú insinúa constantemente, cuando da a entender que aquellas personas cuya tierra sagrada está en otra parte no pueden ser leales a la India), sino que puede darse en el corazón mismo de la mayoría social y cultural.

Toda la segunda mitad de esa película de cuatro horas de duración está dedicada al partido en sí y no la resumiré aquí, pero sí diré que presupone un fuerte interés del público por el deporte nacional, que es mostrado en pantalla como un acto de autodefinición de la propia nación. Al final, los campesinos vencen, gracias en especial a la actuación estelar de su boleador por su habilidad con los efectos, pero gracias también a la capacidad del grupo para desenmascarar el engaño del traidor y para ganárselo para su propia causa. Ganan y, acto seguido, llegan las lluvias poniendo fin a la sequía. Así que el pueblo está doblemente salvado: sin tributos y con la esperanza de una próxima cosecha abundante. El filme termina con todos los personajes danzando bajo la lluvia.

El mensaje básico de *Lagaan* es que sólo incluyendo y respetando a todas las personas podrá la India adquirir la fortaleza necesaria para resolver sus problemas políticos y económicos. En el fondo, sólo así podrá superar su historia de sometimiento. La derecha hindú era muy insistente en aquellos momentos en su mensaje de que, para superar el legado de humillación, se necesitaba la afirmación agresiva de una identidad prioritariamente hindú y la marginación de otros grupos. *Lagaan* subvierte esa propaganda. En *Lagaan*, son los británicos los racistas; son ellos también quienes discriminan en función de la religión. Los verdaderos valores indios son pluralistas. Los lugareños derrotan a los británicos no sólo imponiéndose en el partido, sino también haciendo que su propia conducta se rija por criterios superiores o más elevados (un tema constante en el movimiento independentista de Gandhi). Los valores occidentales son los de la agresión y la dominación; los valores indios son el respeto mutuo, el trabajo en equipo, la tolerancia y el amor por la diversidad.

La elección del críquet como deporte protagonista en esa historia es significativa, porque se trata de una disciplina competitiva asociada a los buenos modales, y queda demostrado que los de los indios, al igual que su juego, sobrepasan a los de sus gobernantes. No obstante, el críquet es significativo también por otra razón: el mundo del críquet indio es ciertamente muy inclusivo, pues en él es fácil que se entremezclen las religiones y que el público sienta adoración por jugadores de orígenes diversos. El

filme apela a los valores del críquet indio mostrándolos como válidos para toda la India. Y, por supuesto, el otro mundo específicamente indio que es muy inclusivo y que, además, es famoso por serlo, el único lugar en el que la identidad religiosa significa muy poco y los matrimonios mixtos no llaman la atención de nadie, es el mundo de Bollywood, al que la película hace continua referencia al ser precisamente como ese mundo y entremezclar a personas diversas como hace Bollywood. Ahí tenemos a una pareja de enamorados hindúes, Bhuvan y Gauri, y, miren ustedes por dónde, resulta que están interpretados por Aamir Khan, un musulmán que, en la vida real, está casado con una hindú,⁶⁰ y por Gracy Singh, una sij. Por lo que fuera, pese a las terribles tensiones religiosas que se vivían en tiempos del estreno del filme, nadie insinuó siquiera que el hecho de que un símbolo musulmán del heroísmo y del atractivo sexual estuviera casado con una mujer hindú en la ficción y con una mujer sij en la realidad que había detrás de la ficción fuese más que un bello y absolutamente normal detalle. Y, si se examina más a fondo, las coincidencias son aún más sabrosas, ya que Khan es un conocido descendiente de Maulana Azad, el devoto musulmán que tuvo un papel destacado en el movimiento de Gandhi y de cuyas manos este aceptó la primera comida con la que interrumpió su huelga de hambre. El filme lanza así un guiño a la superación del estigma y el asco corporales como objetivo de una India verdaderamente gandhiana.

Tampoco, con el enconamiento de los disturbios antisijis de Delhi de 1984 aún vivo en la memoria reciente y con los procesamientos de los culpables solventándose todavía en los tribunales, pensó nadie que una mujer apellidada Singh no debiera interpretar un papel protagonista femenino de tono romántico. Los personajes de ficción cantan y danzan como si estuvieran hechos el uno para el otro, y todo el mundo los adora. La película daba a entender audazmente que alguien que lleve el apellido Singh podría hacer lo que se propusiera, y lo hacía tres años antes del ascenso al liderazgo del gobierno de la nación de Manmohan Singh, el primer miembro de una minoría en acceder al cargo de primer ministro. Ojalá toda la India fuera tan inclusiva como el críquet y como Bollywood, y estuviera tan imbuida de gracia y goce físico corporal —venía a decirnos el mensaje del filme—, pues así el país podría prosperar como nunca.

Y el mestizaje del reparto va aún más allá: el personaje musulmán de Ismaíl es interpretado por Rajendranath Zutshi, un hindú que, en la vida real, está casado con la hermana de Aamir Khan (musulmana como él).

El cipayo sij Deva es encarnado por Pradeep Rawat, un hindú de casta superior (*rajput*), mientras que otro personaje sij, Ram Singh, es interpretado por Javed Khan, un musulmán. No están ausentes las castas inferiores, ni mucho menos: el personaje de Bhura, un avicultor (que no es de casta inferior), es interpretado por Raghuvir Yadav, un actor de una de las «castas postergadas» que están reconocidas (*scheduled*) constitucionalmente como tales en la India. El intocable Kachra es una excepción, pero de lo más interesante, ya que es encarnado por Aditya Lakhia, quien es en realidad un *dalit* de los Musahar («cazarratas») de Bihar, otra casta postergada. Sin embargo, su nombre de pila, Aditya, no es habitual entre las castas inferiores, lo que indica que su familia tenía ya cierto nivel educativo y había experimentado una movilidad social ascendente;⁶¹ de ese modo, el *dalit* pobre y sin educación de la película es interpretado por alguien que se corresponde con el híbrido más prometedor de todos: el *dalit* de clase media.

Todos los espectadores que acudieron a los cines en 2001 sabían que su India no era como ese mundo representado en *Lagaan*. Pocos años después de la destrucción de la mezquita de Babur en Ayodhya, en 1992, y de la subida al poder del Partido Bharatiya Janata al poco tiempo de aquello, la discriminación y la hostilidad contra los musulmanes estaba a la orden del día y el partido del gobierno se dedicaba a alentar tácitamente la idea de que los musulmanes (y los cristianos) eran elementos foráneos: una idea que desembocaría meses después en los horribles sucesos de 2002 en Gujarat. Tampoco se había terminado de hacer justicia con los disturbios antisijis de Delhi de 1984, porque, entre otras cosas, no se había llevado ante la justicia a ninguna de las autoridades gubernamentales culpables de lo ocurrido. Y en lo concerniente a las castas postergadas, pese a la puesta en marcha de diversos programas de discriminación positiva, su marginación seguía, y sigue, siendo una realidad cotidiana. Así pues, *Lagaan* tiene un trasfondo trágico, como *Los acarnienses* o *Lisístrata* cuando las estrenó Aristófanes: todas esas obras fueron producidas en un momento de guerra y dolor reales. Ni siquiera una década después de su estreno puede decirse que exista la unidad imaginada en la película, y si existe, sólo es en ciertos focos aislados de la sociedad india. No obstante, la fantasía y la esperanza real es que la India llegue a ser un día como el críquet, como Bollywood: un territorio unido por el juego y el espíritu lúdico. En 2004, ese sueño se hizo un poco más real con el ascenso de Manmohan Singh al cargo de primer ministro. Sería absurdo calificar a Singh, quien, en apa-

riencia al menos, ha tendido a mostrarse como uno de los líderes indios con menos sentido del humor de toda la historia, de fuente de unidad a través del juego y el espíritu lúdico, pero tal vez esa paradoja y la broma que representa sean en sí una forma cómica de catarsis. En cualquier caso, pese a su irrealidad, la película no deja de ser esperanzadora, festiva incluso: es una celebración de esos focos de pluralismo y, por consiguiente, de la capacidad de la India para mostrar lo mejor de sí misma, en vez de lo peor, respetando a cada ciudadano como un igual de los demás, y usando el capital humano de todos ellos para mejorar el nivel de vida de toda la población. Y es que, en último término, es un filme sobre el bienestar. Su título alude a la supervivencia económica y su trama finaliza con la tan ansiada lluvia que alivia la sequía.

Esa escena final de *Lagaan*, en la que todas las castas y religiones retoran juntas bajo la lluvia, tiene reminiscencias de los desenlaces aristofanescos: el triunfo de la alegría del cuerpo sobre la animosidad y la separación. Y es una variante india análoga de la comedia escenificada en la Fuente Crown, en la que, desterrado el asco, el agua del mestizaje también fluye y gana sobre todos.

Las viñetas de Bill Mauldin: el cuerpo en guerra

El cuerpo en guerra sigue siendo un cuerpo humano que, como tal, anhela las cosas buenas de la vida, aunque lastrado por el dolor y la fatiga. De ahí que la guerra —como bien comprendió Aristófanes— sea una ocasión crucial para la comedia. Tal como se nos recuerda en *Los acarnienses*, a los líderes militares se les da bien olvidarse de los cuerpos de los soldados rasos. Pero eso es aún más cierto en la guerra moderna, donde —a diferencia de Lámaco— los oficiales pueden perfectamente no estar en el terreno de combate. La propaganda belicista de las elites, desde la antigua Atenas hasta la actualidad, no cesa de producir imágenes limpias, nobles, de soldados combatientes, «muchachos aguerridos» que conquistan «la gloria». ⁶² Pero la vida real no es así, y los soldados de la tropa quieren que se reconozca la realidad corporal de su existencia como un elemento más del respeto que entienden que se les debe por su sacrificio y como un elemento más del reconocimiento público de que el objetivo de la guerra debe ser siempre la paz y el disfrute de la vida.

El controvertido dibujante y caricaturista estadounidense Bill Maul-

din creó durante la Segunda Guerra Mundial su propio festival cómic o en las figuras de sus legendarios personajes Willie y Joe, con tal éxito que se convirtió incluso en parte oficial del esfuerzo bélico nacional, respaldado por el mismísimo Dwight Eisenhower.⁶³ Aquel hombre, a quien el general George S. Patton Jr. acusó en su momento de ser un subversivo, sería conmemorado en mayo de 2010 con un sello del servicio de correos estadounidense en el que aparecen sus personajes clásicos, Willie y Joe, junto a una fotografía del propio Mauldin de uniforme con un bolígrafo y un cuaderno de dibujo en las manos.

Mauldin (1921-2003) ingresó en el Ejército de Tierra estadounidense en 1940 a través de la Guardia Nacional de Arizona y fue destinado a la 45ª División de Infantería. Como había estudiado en la Academia de Bellas Artes de Chicago, se presentó voluntario para trabajar en el periódico de la unidad. Allí inventó a Willie y Joe. Mientras desembarcaba con su división en Sicilia, en la invasión de julio de 1943, él continuó con sus dibujos y comenzó a colaborar en el periódico oficial de los soldados, el *Stars and Stripes*, al que sería transferido oficialmente en febrero de 1944. Poco después de ese traslado, se le facilitó su propio jeep para que pudiera desplazarse de un lado a otro del frente en busca de material con el que inspirarse. Sus viñetas eran vistas por soldados de toda Europa, pero también en Estados Unidos.⁶⁴

A la alta oficialidad no le satisfacían la irreverencia del caricaturista ni su retrato satírico de la disciplina militar (como el que plasmaba en una viñeta en la que hacía mofa de la orden de Patton de que los soldados debían ir bien afeitados en todo momento, incluso durante el combate). Patton trató de sacarlo del frente y lo abroncó por «propagar la disconformidad». También amenazó con prohibir el periódico de los soldados si no dejaba de publicar «los insidiosos esfuerzos de Mauldin por socavar la disciplina militar». Pero Eisenhower acudió en defensa del dibujante, porque se dio cuenta de que Mauldin proporcionaba a la tropa una especie de héroes populares cercanos y una vía de escape para sus frustraciones, lo que ayudaba a los soldados corrientes a sobrellevar las penurias emocionales y físicas de la guerra. Así que organizó un encuentro entre Patton y Mauldin. Este declararía después a la revista *Time*: «Cuando salí de allí, conservaba aún el pellejo. Nos despedimos como amigos, pero no creo que lográramos cambiarnos de opinión el uno al otro». Patton, indignado ante aquel comentario en público, dijo que si alguna vez volvía a ver a Mauldin, lo metería en un calabozo. Mucho tiempo después, Mauldin

comentó al respecto: «Yo siempre admiré a Patton. Sí, por supuesto, el muy cabrón estaba loco. Estaba como una cabra. Pensaba que vivía aún en la Edad Media. Para él, los soldados eran como campesinos. No me gustaba esa actitud, pero, desde luego, respetaba mucho sus teorías y las técnicas que aplicaba para hacer salir a sus hombres de sus hoyos y trincheras».⁶⁵ La popularidad de Mauldin aumentó cuando recibió una herida en el hombro mientras visitaba a un pelotón de ametralladora en las inmediaciones de Monte Cassino. En 1945, Mauldin obtuvo la Legión al Mérito del Ejército de Tierra y, poco después, el premio Pulitzer «por su distinguido servicio como dibujante y caricaturista». Está enterrado en el Cementerio Nacional de Arlington (para veteranos de guerra).

Willie y Joe son los héroes aristofanescos de la Segunda Guerra Mundial.⁶⁶ Al igual que Diceópolis, son personajes que atraen la atención del observador hacia las funciones fisiológicas y hacia la vulnerabilidad del cuerpo. Arrugados y flácidos, con el cigarrillo colgándoles de la punta de los labios, incluso recuerdan al disfraz abotargado del héroe cómico de la Antigüedad. Como ese héroe, también ellos se centran en las cosas buenas de la vida y no en abstracciones como la gloria. En una de las viñetas, se ve a Willie que, agotado y desaliñado, se nota que le pesan los pies y los hombros, acude al médico militar, otro hombre que está también hecho una ruina, abatido por las preocupaciones. El doctor le tiende un bote de aspirinas con una mano y una caja que contiene una medalla con la otra. «La aspirina será suficiente esta vez —le dice Willie—. Ya tengo el Corazón Púrpura.»⁶⁷ El detalle de que Willie sea todo un patriota, y no un cobarde ni un desertor, es importante, ya le han concedido un Corazón Púrpura. Pero está cansado y dolorido y la estampa cómica se burla de la idea de que las medallas pueden aliviar unos pies o una espalda doloridos. ¿Qué médico le ofrecería a un paciente algo tan inútil como eso?

Otros dibujos suyos hacen mofa de los mandamases militares por la indiferencia que demuestran ante la experiencia del soldado común. En uno de ellos, por ejemplo, se ve a Willie y a Joe en un jeep, extenuados, sucios y sin afeitarse. El vehículo está detenido frente a un local elegante en el que sendos letreros avisan que está reservado para «oficiales exclusivamente» y que para entrar es «obligatorio vestir corbata». El propio Mauldin dijo en una ocasión: «Dibujé para los soldados y sobre los soldados porque sabía cómo era su vida y entendía sus quejas».⁶⁸ En sus viñetas, los oficiales suelen no entender la realidad que acaece bajo sus narices: en una de ellas, un oficial forma estirado, impoluto y altivo mientras Willie y Joe

se ocultan tras unos arbustos, agazapados en el barro. «Señor, ¿tiene usted que atraer así el fuego enemigo mientras trata de inspirarnos?», se lee en el pie de la ilustración.⁶⁹ Viendo la escena, sabemos que el oficial se irá de allí en un vehículo cercano (que también sabemos que lo aguarda ahí al lado, fuera de página) a hacer lo que tenga que hacer y dejará a los soldados expuestos al riesgo que su ostentación de rango y orgullo marcial ha generado.

Las viñetas de Mauldin insisten una y otra vez en las necesidades y las incomodidades físicas —la lluvia, el barro y el frío fueron los temas más persistentes de la serie sobre la campaña en Italia, además de las ampollas, las horas sin dormir y los dolores y malestares diversos—, pero también prestan mucha atención al intento de sus personajes de vivir con una mínima dignidad, un objetivo muy serio aun cuando algunos de sus esfuerzos para conseguirlos sean un tanto cómicos. Vemos en una, por ejemplo, que, mientras otros soldados sacan la basura, Joe, metido en un hoyo que podría ser el depósito de los desperdicios o una trinchera, coloca un cartel: «Aquí vive gente».⁷⁰ En otra, en un campo sobre el que aparecen esparcidos los restos y desechos del combate, Willy y Joe reparan en una flor solitaria, lo único que ha quedado entero de un árbol arrasado. «La primavera ya está aquí», se lee en el pie de ilustración.⁷¹ Es una pulla lanzada contra la visión sentimental de las condiciones bélicas, pero, al mismo tiempo, es un detalle de realidad, un pequeño destello agradable en medio del dolor y la fatiga. Esos personajes incluso conservan la capacidad para la metáfora entre tanta violencia y fealdad. Otro dibujo los muestra enfangados hasta el cuello; mientras un aguacero les azota los cascos, Willie dice: «Ahora que lo mencionas, sí que suena como el golpeteo de la lluvia sobre un tejado de cinc».⁷² Y no renuncian a organizarse sus placeres por mucho que el caos y el desorden reinen a su alrededor. Cuando, tras la lluvia, vuelve a brillar el sol, Willie le comenta a Joe: «Los calcetines no se han secado todavía, pero podemos entrar ya los cigarrillos», y de hecho, vemos entonces que los habían puesto a secar en fila, con gran esmero, en un tendedero al aire libre.⁷³ En cuanto a la privación de sexo, los dibujos son más discretos, pero es obvio que está ahí, como cuando Willie, volviéndose hacia un Joe particularmente desaliñado y despeinado, le dice: «¿Por qué demonios no naciste mujer y guapa?».⁷⁴ En otra escena, Joe conduce su vehículo hasta un edificio con un prometedor anuncio en su fachada: «Mlle. Du Blanc Université des Femmes». Pero descubre entonces que allí no hay ninguna mujer: el lugar ha sido requisado.

do previamente por un pelotón de compañeros suyos, que han dejado allí únicamente a la anciana propietaria, quien le pregunta: «¿Anda usted buscando una compañía de infantería, *mon capitaine*?». ⁷⁵

A veces, la comedia roza la tragedia. Acurrucados los dos soldados en un cenagal, Willie dice: «Joe, ayer me salvaste la vida y yo juré que te devolvería el favor. Ten mi último par de calcetines secos». ⁷⁶

Patton se equivocaba y Eisenhower tenía razón. Mauldin no era ningún subversivo. No miraba por encima del hombro a Willie y a Joe; es evidente que respetaba su valor y su entereza. Él mismo —y eso es importante señalarlo— era uno de ellos y asumía sus mismos riesgos y vulnerabilidades. Pero recordando a los altos mandos y al público en general que son cuerpos humanos los que libran las batallas y las guerras, dio voz al soldado común y propició una mejor deliberación sobre las necesidades y los sacrificios de la tropa en general.

Curiosamente, Mauldin tuvo durante un tiempo la idea de que Willie y Joe morirían al término de la guerra. Pero le convencieron para que no fuera así: sus viñetas eran, después de todo, un festival cómico y la comedia es una exaltación de la vida. Así que, en vez de eso, regresaron a casa y, allí, se dedicaron a burlarse de la idea de la guerra como sinónimo de gloria. Sentado, no se sabe muy bien cómo, junto a un general de muy alto rango en un vuelo de regreso a Estados Unidos (una fantasía, claro está), Joe le dice a este, imitando la altanería de los mandamases militares: «A mi compañero y a mí estos vuelos transatlánticos nos resultan terriblemente tediosos». ⁷⁷ Más tarde, el propio Joe —desaliñado, cansado, apabullado— está sentado bajo un cartel en el que se puede leer: «Relaciones públicas»; un periodista le hace una pregunta y un oficial la responde por él: «Opina que la comida de allí estaba muy bien. Está encantado de haber vuelto a casa, pero echa de menos el fragor de la batalla. Pueden citarle textualmente». ⁷⁸ Mientras tanto, Willie habla a un grupo de soldados que han regresado del frente desde el estrado de una sala oficial en la que se puede leer el cartel «Rellene correctamente los formularios». Se hace obvio que está leyendo textualmente de un cuestionario de desmovilización que los soldados licenciados deben responder. «Siguiente pregunta: ¿Desea continuar en el ejército? Aquí dice que tengo que preguntarlo.» Ni una sola sonrisa en toda la sala, salvo por el gesto burlón en el rostro de Willie. ⁷⁹

Nunca murieron. De hecho, una viñeta realizada conforme al estilo de Mauldin, titulada «R.I.P. Bill» y firmada por un tal Hank Stairs, los mues-

tra enfundados aún en sus uniformes de la Segunda Guerra Mundial, presentando sus respetos ante la tumba de Mauldin en 2003.⁸⁰

¿Conversaciones difíciles?

Ya vimos que los clubes de debate literario de libros concretos pueden servir de valiosa prolongación del festival trágico clásico, porque favorecen un tipo de experiencia y de diálogo emocionales que es, al mismo tiempo, más sereno que el proporcionado por la experiencia de ver una película o visitar un monumento conmemorativo. Esos clubes permiten una conjunción muy valiosa de la conversación crítica y la participación emocional. ¿Hay algo análogo en el terreno de lo cómico? Es evidente que, en un club de debate de libros, pueden leerse obras que sean ciertamente graciosas, pero sorprende el hecho de que la lista de Chicago antes comentada no incluya ninguna creación cómica de primera fila, aunque podemos imaginar por qué. Una novela cómica como *El lamento de Portnoy* (de Philip Roth) es demasiado «comprometedora», pues está repleta de material étnico muy cargado que puede resultar ofensivo a muchas personas y colectivos. Además, la comedia, a diferencia de la venganza, no «se sirve mejor fría». La mitad de la gracia de una novela cómica se perdería probablemente si comenzáramos a analizarla en un grupo de debate literario y, además, de sobra conocido es lo difícil que resulta explicar por qué algo nos hace gracia, mucho más difícil que hablar de por qué algo es triste. Por otra parte, los chistes, a diferencia de los trances trágicos, requieren de un contexto previo de intimidad, de supuestos de fondo compartidos.⁸¹ Así pues, nunca resulta fácil transferir el humor de una era a otra, de una nación a otra, o siquiera de una subcultura a otra. Dentro de unos siglos, *El lamento de Portnoy* será probablemente tan difícil de entender como hoy día lo es Aristófanes y, ahora mismo, es muy posible que no fuera un buen tema para un grupo de debate literario en los barrios mexicano-americanos y afroamericanos de Chicago. Para que un libro así pudiera funcionar bien en el contexto de un club de debate, harían falta unos moderadores muy preparados, cuando lo cierto es que el éxito del programa municipal de promoción de esas tertulias literarias se ha basado en la espontaneidad de las mismas.

Sin embargo, la comedia en directo sí puede realizar muy bien algunas de las mismas funciones que los grupos de debate literarios: puede suscitar

tar una conversación difícil sobre los temas más duros a los que se enfrenta una sociedad. La comedia de Lenny Bruce es un ejemplo famoso (y polémico) de lo que acabo de decir.⁸² Pensemos, si no, en la conocida rutina con la que escandalizaba a sus espectadores empleando palabras como *nigger* y toda clase de referencias étnicas consideradas ofensivas... hasta que se hacía evidente que las etiquetas que empleaba incluían a todos los asistentes al espectáculo. La suya era una demostración (aterradora al principio, sanadora al final) de una idea cuyas raíces estudiamos en el capítulo 7: la de que el estigma no es privativo de una clase marginada, de personas diferentes a usted o a mí, sino una propiedad del cuerpo humano y de todo aquel individuo que admita tener uno. El reconocimiento de la omnipresencia del estigma nos ayuda a superar los nefastos efectos del mismo en la vida cotidiana.

¿Qué podría hacer una sociedad para cosechar los beneficios de esa experiencia áspera, alarmante, pero, en último término, unificadora?

Lenny Bruce no podría haber conseguido la repercusión que obtuvo si hubiera sido un empleado a sueldo de cualquiera de los dos alcaldes Daley (padre o hijo). Una de las condiciones aparentemente importantes para el éxito cívico de la comedia provocadora es que sea informal, no oficial; marginal incluso. En ese detalle se aprecia, pues, una asimetría entre los festivales cómicos y los trágicos, y un motivo por el que los festivales cómicos oficiales, véanse los tres ejemplos antes reseñados, siempre implicarán una comedia más suave, desprovista del filo crítico que faculta a determinados tipos de comedia para penetrar más a fondo en ciertos problemas sociales particularmente enojosos. Pues bien, ¿qué podría hacer entonces una sociedad decente para apoyar esa comedia de carácter más radical, consciente de que, domesticándola, la aniquilaría?

Para empezar, podría abstenerse de perseguirla legal o judicialmente. La triste vida que tuvo que llevar Lenny Bruce se nos antoja hoy, años después, todo un monumento a la cerrilidad pública. Acosado por la ley de un modo que actualmente nos parece miserablemente grotesco, tuvo oportunidad de hacer mucho menos de lo que podría haber llegado a realizar. Así que la firme protección de la expresión de los artistas atrevidos, vanguardistas e, incluso, hirientes es una de las maneras evidentes en las que la sociedad puede cultivar la comedia.

Aun así, es igualmente obvio que se puede hacer más. Se puede becar a artistas anticonvencionales por medio de algún sistema aceptable de revisión por iguales como el que solía ser característico de nuestro paisaje

político-institucional hasta que el Fondo Nacional para las Artes (NEA) se convirtió en blanco de una ofensiva política en el Congreso (que lo ha dejado reducido a una situación de casi total extinción). No habría solución peor que la de que fuera el propio Congreso el que seleccionara los artistas cómicos receptores de esas becas. Pero lo que sí puede hacer nuestro legislativo federal, como solía hacer hasta hace poco, es destinar dinero a un sistema de revisión por iguales y proteger la libertad de este, del mismo modo que, en la actualidad, en una universidad pública, la contratación del profesorado corre a cargo de unos «iguales» académicos y docentes de los candidatos, y que la libertad de expresión de los docentes impopulares está protegida normalmente frente a injerencias externas.

Los premios nacionales pueden otorgar también un estatus semioficial a los artistas. Maya Lin fue galardonada con la Medalla Nacional de las Artes, así que ¿por qué no Bruce? Bill Cosby ha recibido la Medalla Presidencial de la Libertad, además del premio Kennedy a los artistas escénicos, pero su comedia, aun siendo admirable como tal, es de un carácter más suave y cauto. Aamir Khan y A. R. Rahman han ganado ambos el Padma Shri, el premio indio a las contribuciones meritorias a la democracia (que también han recibido numerosos jugadores de críquet y actores). Así que ¿por qué no premiar trabajos más experimentales y emocionalmente desafiantes? No es algo que vaya a suceder ahora mismo en Estados Unidos, justo cuando está a punto de cortarse la financiación federal de las artes, pero eso no significa que esto último no sea un tremendo error.

Con esta mención al dinero federal, llegamos a un tema delicado: ¿cómo hay que financiar esos proyectos y trabajos de arte público, y cómo lograremos evitar el indudable peligro de que acabemos premiando la banalidad y excluyendo a artistas verdaderamente retadores? Podríamos analizar, por ejemplo, cómo surgieron y prosperaron algunos de los proyectos de alta calidad que he comentado en estas páginas. Algunos fueron iniciativas privadas (*Lagaan*, los dibujos de Bill Mauldin, la poesía de Walt Whitman en cierto sentido) y se les atribuyó posteriormente una función oficial por su calidad. Otros fueron declaraciones de un único líder. En otros casos, un dirigente político sagaz dispuso lo necesario para fomentar la calidad artística elevada: Roosevelt no sometía todos los proyectos de trabajo artístico al control del Congreso, pero hacía que la Administración para el Progreso de las Obras Públicas (WPA) los sufragase. El alcal-

de Daley (hijo) no pidió el apoyo de la mayoría de los concejales del consistorio municipal para aprobar el proyecto del Parque del Milenio y, de hecho, lo financió principalmente a través de donaciones privadas. El Ayuntamiento de Chicago contactó directamente con Gehry para encargarle el proyecto, pero también a través de los donantes privados, sin que mediara concurso competitivo alguno, si bien la ciudadanía de Chicago y los críticos arquitectónicos de la ciudad siempre gustan de decir la suya y, en general, acogieron positivamente la elección del conocido arquitecto. (La ciudadanía y los medios de comunicación de Chicago están inmersos actualmente en un debate sobre otro gran proyecto de obra pública para la ciudad —la restauración del Muelle de la Armada—, aunque sólo a título consultivo.) El Monumento Conmemorativo de los Veteranos de Vietnam sí se seleccionó en un concurso público, pero eso suele ser más bien la excepción en la práctica.⁸³ No existe ninguna regla preestablecida sobre cuál es la mejor forma de encargar y financiar la cultura pública, pero de todos esos ejemplos se deduce que la aprobación legislativa directa de fondos para sufragar proyectos concretos es, y debería seguir siendo, la excepción. Y el largo historial de arte público de calidad producido por otras vías nos muestra que estas no son necesariamente antidemocráticas.

Todas las naciones hacen frente a tragedias que apelan al espíritu de la compasión extendida. Todas las naciones luchan contra un asco que estigmatiza y excluye. Al reflexionar sobre la obra de los festivales trágicos y cómicos, nos damos cuenta también de que son numerosos y variados los experimentos modernos que hacen también realidad en nuestros tiempos mucho de lo que los mencionados festivales proponían en su época. Y es que las sociedades modernas hallan por sí mismas vías mediante las que forjar una unidad coherente a partir de su enorme pluralidad: tejen así, como diría Lisístrata, los hilos separados que las componen para hilvanar un tapiz de bienestar general.

Es una vez llegados a este punto cuando vemos la imagen de Cherubino como ciudadano en toda la plenitud de su desarrollo. Empezamos añorando al interés de ese personaje por la reciprocidad un compromiso genuinamente político con la libertad y con la crítica muy en la línea de lo que propusiera J. S. Mill (capítulo 3), así como la determinación por vencer el asco al cuerpo siguiendo el espíritu de los *baut* (capítulo 4). Luego, presentamos una teoría psicológica que situaba de manera bastante plau-

sible los orígenes de esas partes de la personalidad del personaje mozartiano en diversas fases de la infancia temprana, lo que nos ayudaba a entender cómo podrían extenderse el interés y la compasión por los otros, y cómo podría vencerse así el asco; veíamos así también cómo el juego y la imaginación pueden funcionar como elementos clave de ese proyecto (capítulos 6 y 7). También en esa segunda parte del libro explicitamos una estructura y un conjunto de aspiraciones netamente políticas: un hogar en el que el ciudadano Cherubino pudiera hallar perfecto acomodo, por así decirlo (capítulo 5).

Abordamos luego la complicada pregunta de cómo podrían encarnarse los principios políticos justos a los que aspiraría una nación «cherubínica» en emociones de gran fuerza desde el punto de vista motivacional. Mostramos cómo el amor a ese hogar político podría construirse como una forma de compasión extendida en la que, como ciudadano, Cherubino ame algo que sea suyo propio —mediante la experimentación de intensas emociones eudemónicas— y capte al mismo tiempo unos principios generales de justicia a través de esas mismas experiencias emocionales. (Se cumple así la condición rawlsiana de unas emociones dependientes de los principios, pero por una vía eudemónica y, por lo tanto, más poderosa a nivel personal; una vía que, además, entraña esa clase de amor que hemos descubierto que se necesita para trascender el peligro del narcisismo.) Sostuvimos que el amor a la nación, si se construye de la manera apropiada, es perfectamente compatible con la individualidad extravagante y con el compromiso con la libertad. Y ahora, en este capítulo, hemos mostrado en un sentido más general (no centrado únicamente en el amor a la nación en sí) cómo una compasión imbuida de amor puede convertirse —extendida— en un vehículo para el fomento de unos principios políticos, sin que por ello deje de vincular a los ciudadanos a aquello que aman; hemos visto, en definitiva, cómo la risa, sin dejar de ser alegre y desenfadada (o, precisamente, por ser así), puede superar el asco y promover el bien común.

Capítulo 10

LOS ENEMIGOS DE LA COMPASIÓN: EL MIEDO, LA ENVIDIA, LA VERGÜENZA

Plantaré la camaradería tan apretada como los árboles a lo largo de los ríos de Norteamérica, y de las riberas de sus grandes lagos, y en todas sus praderas,
haré ciudades inseparables que se echarán los brazos mutuamente alrededor del cuello,
gracias al amor de los camaradas [...]

WALT WHITMAN, «Para ti, oh, democracia»^{*}

Me alegró ver que los privilegios del jardín eran disfrutados por igual por todas las clases.

FREDERICK LAW OLMS TED, 1851

(a propósito del parque Birkenhead de Liverpool)

I. ASEDIO A LA COMPASIÓN

Si queremos crear compasión cívica, tendremos que entender también qué es lo que la amenaza. Todo nuestro proyecto parte de una desgraciada realidad: las personas son proclives a la estrechez y la avaricia a la hora de formarse sus *simpatías*, lo que las hace reacias a apoyar proyectos orientados a un bien común si estos exigen de ellas algún sacrificio. También tienen tendencia al feo hábito de proyectar propiedades presuntamente repugnantes hacia grupos subordinados, cuyos miembros figuran entonces en las ideologías de las mayorías como cuasi animales en vez de como seres plenamente humanos. A estas alturas de nuestra investigación, ya hemos adquirido cierta comprensión de cómo puede fortalecerse

^{*} Trad. cast. directamente basada en la que aparece en *Hojas de hierba*, Buenos Aires, Colihue, 2004, pág. 205, aunque con alguna modificación (sobre todo, «camaradería» en vez de «uni ón»). (N. del t.)

y generalizarse la compasión, y de cómo puede minimizarse el asco, por medio de proyectos, trabajos y obras cívicas de muchas clases.

Pero la compasión tiene también otros enemigos. Esas fuerzas hostiles adicionales no son del todo ajenas al narcisismo que «estrecha» nuestra compasión, ni a ese miedo a lo corporal del que surge el asco proyectivo. Son, sin embargo, diferentes (tanto del asco como entre sí) en cuanto a su contenido emocional específico y, por consiguiente, en cuanto a las estrategias necesarias para impedir que causen daños públicos. El miedo, la envidia y la vergüenza son tres de esos enemigos. Cada uno tiene un aspecto positivo o, al menos, un pariente cercano bueno, pero todos propician tendencias perniciosas que pueden erosionar el apoyo a las causas políticas buenas. Nuestra comprensión de los mismos, pues, debe ser la mejor posible si queremos ser capaces de imaginar estrategias que minimicen los daños concretos que provocan. Nuestro proyecto se vuelve así más complejo: no sólo necesitamos un buen conocimiento operativo de la compasión, el amor y el asco, como el que informó nuestro estudio del patriotismo y nuestra propuesta de unos nuevos festivales trágicos y cómicos, sino que también precisamos de proyectos políticos dirigidos a la contención de los daños que esas tres emociones ocasionan normalmente, incluso en las democracias básicamente estables. Dado que las tres (o, en el caso de la envidia, una de sus parientes próximas) pueden desempeñar funciones positivas, es esencial que adquiramos y manejemos un conocimiento y una concepción muy matizados de cada una de ellas y de sus diferentes subespecies: no queremos perder sus beneficios cívicos tratando de impedir sus perjuicios cívicos.

En los tres casos, una de las mejores prevenciones del posible daño consiste en el fortalecimiento de la compasión extendida en sí misma. Ello podría inducirnos fácilmente a cometer el error de pensar que no se necesitan estrategias específicas dirigidas a la contención de esas tres emociones potencialmente perniciosas y que lo único que hay que hacer es construir un sentimiento de fraternidad suficientemente apretado, como la arboleda de camaradería imaginada por Whitman. Y aunque esto no es exactamente falso, sí pasa por alto algo ciertamente importante. Las tres emociones malas interactúan de forma sumamente específica con diferentes elementos de la compasión, con lo que plantean peligros para la pervivencia de esta desde diversas direcciones. Si bien es cierto que un fortalecimiento general proporciona una defensa general, ningún ejército bien dirigido se defendería sin tratar antes de entender lo mejor posible desde

qué dirección vendrá el enemigo ni cómo planea este atacar. Una vez conocidos esos datos, los líderes pueden preparar una defensa mucho más eficiente y reforzar áreas vulnerables concretas, en vez de dispersar los recursos al azar.

Ni que decir tiene que la ley es crucial. Las leyes y las instituciones nos protegen frente al daño de las malas pasiones cívicas, y suelen preceder y guiar la creación de sentimientos válidos y aceptables. Desde luego, no podemos esperar a que la mayoría de las personas se quieran unas a otras para proteger los derechos civiles de las más vulnerables. Hannah Arendt opinaba erróneamente que debíamos esperar a que reinara la armonía racial en la sociedad antes de aprobar leyes contra la discriminación.¹ Pero lo cierto es que la fuerza de la ley fue esencial para poner en marcha un proceso de cambio emocional tremendamente positivo, por muy dolorosos y lentos que fueran sus comienzos, que prosigue aún hoy día. La actuación de los guardias federales armados que protegían a los hombres y mujeres jóvenes, que iniciaron el proceso de integración racial en las universidades del Sur precedió al cambio emocional real en los estados sureños. Pero ellos fueron precisamente una luz de esperanza y un ejemplo de protección para los oprimidos que contribuyó a un paulatino cambio de los sentimientos populares. Todo esto parece bastante evidente.

Nuestro proyecto, sin embargo, no consiste en un estudio de la repercusión emocional de las buenas leyes, sino que su misión es más sutil y difusa: trata de determinar cómo pueden ayudar las estrategias públicas a las buenas leyes influyendo en el clima emocional de la cultura pública. Se basa en la idea de que las buenas leyes rara vez se aprueban o se mantienen estables a lo largo del tiempo si no cuentan con un apoyo emocional. Por lo tanto, al mismo tiempo que intentamos determinar cómo proteger los derechos de las minorías mediante la legislación apropiada (esperando también que esa misma protección legal influya en las emociones públicas hacia dichas minorías), deberíamos reflexionar también sobre cómo incidir en el clima emocional para que sirva de apoyo y sostén a las leyes y las instituciones buenas. Por ejemplo, los muy exitosos esfuerzos que Martin Luther King Jr. dedicó a generar esperanza y una nueva imagen de la historia y la esencia de la nación demostraron ser un complemento esencial de las estrategias del presidente Lyndon Johnson y otras figuras políticas que culminaron en la Ley de Derechos Civiles de 1964. La festividad nacional en la que se celebra actualmente el legado de King es una estrategia que nutre y desarrolla aún más las buenas leyes en ese ámbito, aunque,

como muchas de esas estrategias, es vulnerable al desgaste por fatiga popular, por una sobreexposición mediática del tema, por ejemplo, por lo que tendrá que someterse a una renovación continuada. (Ese peligro es endémico en la mayoría de las estrategias que usamos para nutrir emociones y está muy estrechamente relacionado con la presencia o la ausencia de asombro y con la capacidad de este para prender el amor de ese tipo. Por ese motivo, como Tagore y Whitman bien comprendieron, necesitamos implicar a generaciones renovadas de artistas creativos que tengan la capacidad de forjar imágenes nuevas y fascinantes. Pero también deberíamos admitir que una obra de arte realmente grande, como una gran amistad, puede ser continuamente reexaminada y en cada uno de esos nuevos exámenes podrán descubrirse nuevas posibilidades o podrá verse lo mismo de siempre desde una óptica absolutamente novedosa, aunque sólo sea porque el contexto habrá cambiado.)

II. LA COMPASIÓN CONTRA SÍ MISMA

Antes de que pasemos a estudiar las tres emociones hostiles que ya habíamos anunciado, no debemos perder de vista el hecho de que la compasión es a veces la peor enemiga de sí misma. Los estudios de Batson han demostrado que la compasión, que él generaba prototípicamente en sus experimentos narrando a sus «sujetos» una situación individual angustiada, puede desestabilizar a menudo unos principios buenos simplemente por ese particularismo suyo tan característico.² Por ejemplo (y esto aparece en uno de sus estudios), incluso después de que nuestra comprensión compasiva de los graves problemas de las personas que necesitan trasplantes de órganos nos haya movido a adoptar a lo largo de los años unas buenas políticas en ese ámbito, el simple hecho de escuchar un relato muy gráfico e intenso del sufrimiento de un receptor potencial concreto puede inducir a las personas a favorecer a ese paciente injustamente poniéndolo en el primer lugar de una lista de candidatos para un trasplante y a echar así por tierra la política y el procedimiento positivos en vigor. Es como si el árbol nos impidiera ver (o, en este caso, sentir) el bosque.

El fenómeno detectado por Batson es tan conocido que apenas hace falta ilustrarlo. Los padres pueden ser partidarios de una serie de objetivos inclusivos para un sistema educativo y, sin embargo, apartarse por completo de ellos cuando de sus propios hijos se trata. Los ciudadanos

pueden apoyar unas políticas que sean equitativas para todos, hasta que los problemas les tocan más de cerca y sienten entonces una fuerte *simpatía* con su propia familia o grupo, aun a costa de eclipsar el bien del conjunto social. Pero ese problema no aparece únicamente cuando intervienen intereses egoístas: puede afectar a cualquier situación en la que un caso individual destaque y, por lo tanto, esté más presente en la mente de las personas.³ Cuando se tramitan leyes nuevas dirigidas a proteger los derechos de las minorías, suelen oírse numerosos testimonios individuales de miembros de los grupos afectados, testimonios que son los que inducen finalmente a muchos legisladores a apoyar tales medidas. Pero eso no significa que el individualismo en sí del punto de referencia no pueda, en otras ocasiones, convertirse en un obstáculo para la puesta en marcha de políticas verdaderamente ecuanímes.

Al analizar los festivales trágicos, abordamos ese problema de dos maneras. En primer lugar, subrayamos la bondad de presentar un trance trágico de forma un tanto generalizada y abstracta, a fin de que oriente naturalmente la mente de las personas hacia la elección de unas políticas generales y equitativas, y no solamente hacia la ayuda a unos individuos muy concretos. (Roosevelt entendió ese problema a la perfección y supervisó personalmente la selección de fotografías para que se priorizaran aquellas que parecían más representativas de los males económicos frente a las que resultaban más idiosincrásicamente particulares.)⁴ Esas experiencias generalizadas de compasión tienden un puente hacia los buenos principios y son en sí mismas emociones que incluyen principios entre sus contenidos, por ejemplo, las emociones de esperanza y anhelo de un Estados Unidos justo que expresaba King, o la evocación de la compasión por los soldados muertos que hacía Lincoln y que encarnaba también un amor a los principios por los que aquellos murieron. La generalización no está exenta de riesgos, pues puede servir también para consagrar estereotipos hostiles, pero cuando se centra en unas metas y vulnerabilidades humanas compartidas, puede salvar esa dificultad e, incluso, debilitar los estereotipos hostiles. En segundo lugar, dijimos que la compasión nunca debería servir de fundamento acrítico para la implantación de una política determinada: siempre debería entenderse en una especie de diálogo con los principios y con las normas morales generales. Además, es imprescindible la presencia de una cultura crítica activa y fuerte que evite que las tendencias compasivas degeneren en una *simpatía* sectaria y desigual.

Estas salvaguardas son importantes y sirven para aliviar buena parte

de la preocupación por la posibilidad de que la compasión se vuelva contra sí misma. Aun así, los resultados experimentales de Batson nos recuerdan que, incluso cuando existen unos buenos principios consolidados, la compasión vivaz que pueden despertar los casos particulares continúa suponiendo una amenaza al funcionamiento equitativo de tales principios, por lo que debemos ser conscientes del peligro y estar prevenidos para descabezarlo, pero sin perder la fuerza emocional ni la profundidad de percepción que proporciona esa emoción.

El problema de Batson se agudiza si recordamos que no nos interesa una *simpatía* tibia o desapegada, sino algo más estrechamente emparentado con el amor, y periódicamente iluminado por él. Ya comentamos que, para vencer el asco y generar confianza durante el proceso de desarrollo de la personalidad del bebé, se necesita amor y que la *simpatía* madura de una persona adulta también tiene que estar animada por esa apasionada y casi erótica emoción, y nunca debe dejar de tener acceso a ella porque, de lo contrario, se arriesga a que la confianza termine por convertirse en un simulacro exánime. La religión de la humanidad de Tagore, al situar a los *baul* de Bengala en el centro mismo de su programa para una ciudadanía de la nueva nación, estaba en perfecta sintonía con las conclusiones de nuestra investigación psicológico-evolutiva, en la que un determinado tipo de interacción amorosa —lo que Winnicott llamó el «interjuego sutil»— tiene reservada una función fundamental. En consecuencia, el tipo de patriotismo que parece verdaderamente capaz de superar la estrechez y el egoísmo es aquel que —como la poderosa retórica poética de King o el uso que hizo Gandhi de las canciones de Tagore— orienta ese elemento amoroso hacia la historia, la geografía, el pueblo y las instituciones de la nación. Pero, al no ser ese un amor abstracto, puramente basado en principios, como el propuesto por Rawls o por Habermas, es especialmente vulnerable al estrechamiento del foco de atención de las personas y a la desviación hacia lo particular; de ahí que tengamos que pensar, y mucho, en cómo impedir que ese problema infecte nuestro proyecto en su misma raíz. Y que conste que sólo en parte es un problema de egoísmo: también tiene mucho que ver con cómo los casos particulares nos llaman la atención por naturaleza y apartan nuestra mirada del conjunto o del todo.

Una de las soluciones obvias a ese problema es el Estado de derecho (el imperio de la ley). Pero ¿cómo podemos generar emociones que sostengan unas leyes y políticas equitativas, que incluyan asimismo medidas que favorezcan unas relaciones internacionales decentes y no defrauden

la esperanza de la paz? Reflexionemos de nuevo sobre nuestros dos remedios o rectificaciones. En primer lugar, el tipo de amor compasivo que generemos, al tiempo que intenso, vivaz y particular en cierto sentido, por estar orientado hacia elementos concretos de la historia, la geografía y la cultura de la nación, debería ser inclusivo y un tanto abstracto, tal como sugería Rawls, a fin de que incluya a todos los miembros de la nación. No hay contradicción alguna en ello. Las fotografías del New Deal (como el personaje de Filoctetes de Sófocles, interpretado por un cuerpo real y concreto) eran gráfica y agudamente individuales, pues mostraban el impacto del desastre económico en unos cuerpos particulares inolvidables, y aun así, al mismo tiempo, eran representativas y no simplemente idiosincrásicas. *Lagaan* (como la *Lisístrata* de Aristófanes) creó un conjunto de personajes a los que el espectador podía amar como individuos a la vez que ver como representantes de diferentes clases de ciudadanos indios. El cuerpo de Gandhi era inspirador porque era el suyo y él era un individuo absolutamente único; pero también era constantemente representativo de unos valores políticos generales. La elevadora poesía de Martin Luther King Jr., de manera muy parecida a la de Walt Whitman, podía propiciar una implicación apasionada entre su audiencia y, al mismo tiempo, animar a sus oyentes a pensar en el conjunto de la historia de Estados Unidos, la pasada, la presente y la futura.⁵

De hecho, si aceptamos el argumento de Tagore y la reformulación que de él he hecho en la primera parte del libro, es precisamente la implicación de esa clase de poesía que llega al corazón la que posibilita que la mente sea conducida —como si algo la llevara de la mano por ese sinuoso puente del Parque del Milenio— a una especie de contemplación de un colectivo muy amplio e inclusivo. Crear la emoción correcta, ubicada en el espacio adecuado entre lo particular y lo general, puede ser un desafío, pero ni mucho menos una imposibilidad.

Pero precisamente porque el equilibrio es tan crucial y tan difícil de alcanzar es por lo que incluso los símbolos bien escogidos tienen que formar parte de un diálogo que incluya también argumentos sobre los problemas de equidad e inclusión, sobre todo en sociedades no ideales como las nuestras, donde esos objetivos no se han materializado plenamente aún. La emoción, repito, no es un elemento de base que podamos dar por sentado una vez cimentado, sino un sentimiento inscrito en una conversación en curso. Ese, de hecho, era el remedio propuesto por el propio Batson para el problema que él mismo había detectado. No rechazamos

la profundidad perceptiva que encierra la respuesta emocional, concluía él, pues sin ella se pierde buena parte de nuestra conexión ética con las otras personas; pero prestemos atención también a los principios y restringamos las emociones en consecuencia con esos compromisos éticos.

Fijémonos, pues, en lo que queremos decir cuando afirmamos que el amor es importante para la justicia y en lo que *no* queremos decir con ello. Desde luego, no queremos decir que el amor sea una base en la que cimentar acriticamente los principios políticos, ni tampoco que pueda conseguir algo bueno por sí solo, sin argumentos ni normas generales. Tampoco pretendemos siquiera dar a entender que todos los ciudadanos tienen que sentirse movidos por el amor político, ni, por supuesto, queremos decir (y mejor que no queramos decir) que debe ser una experiencia constante. (Nunca imaginaremos bien el amor si tratamos de concebirlo como una experiencia constante; es más bien una relación que implica numerosos sentimientos, acciones y reacciones, combinados todos ellos como en un caleidoscopio y que incluyen un foco de atención intenso en la otra persona, pero también la cultivación en solitario de los propios intereses —e incluso de las horas de sueño— personales.) De lo que se trata, más bien, es de que la cultura pública no sea tibia y desapasionada, pues, de serlo, corremos el peligro de que no sobrevivan los buenos principios y las buenas instituciones: esa cultura pública debe contar con suficientes episodios de amor inclusivo, con suficiente poesía y música, con suficiente acceso a un espíritu afectivo y lúdico, como para que las actitudes de las personas para con las demás y para con la nación que todas ellas habitan no sean una mera rutina inerte. Whitman y Tagore supieron describir ese ingrediente que hace que la masa del conjunto se leude.

Pues bien, ¿qué puede hacer una cultura pública acertada para conjurar la amenaza que para los objetivos comunes representan ciertos tipos específicos de miedo, envidia y vergüenza, manteniendo al mismo tiempo los papeles positivos desempeñados por otras subespecies de esas mismas emociones?

III. EL MIEDO: UNA EMOCIÓN QUE ESTRECHA

El miedo es muy útil, necesario incluso. Nos aparta del peligro. Sin sus impulsos, estaríamos todos muertos. Incluso en el terreno político y legal, el miedo puede ser razonable y proporcionar una buena orientación. El do-

recho penal anglonorteamericano, con su doctrina del «miedo razonable» en el tratamiento judicial de la defensa propia, da a entender que el miedo a la muerte o a una lesión física grave es una motivación legítima para un comportamiento autodefensivo. Pero, por supuesto, los blancos de ese «miedo razonable» se corresponden con una parte esencial de lo que el derecho penal ya regula; reflexionar sobre qué nos produce un temor razonable es una buena guía para la elaboración de leyes. Y, según ha argumentado muy convincentemente el constitucionalista András Sajó, juez del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, el miedo también ejerce una valiosa función en el derecho constitucional: precisamente llevadas de un miedo razonable a los peligros del exceso de autoridad, las sociedades han conceptualizado unos derechos básicos inviolables por el poder político.⁶

Pero para ser un aliado de la ley, el miedo tiene que combinarse con un interés general. Cuando pensamos en lo que nos da miedo a nosotros, percibimos contra qué deberíamos proteger al conjunto de la sociedad. Pero se necesita la *simpatía* para hacer extensivo ese interés o preocupación a los otros, y el miedo no siempre forma buena combinación con la *simpatía*. De hecho, a menudo puede distraernos de la *simpatía* de alcance general. Para entender por qué, consideremos a continuación lo que sabemos de él.⁷

El miedo es una emoción primitiva como pocas. La encontramos en todos los mamíferos, muchos de los cuales carecen sin embargo de los prerequisites cognitivos de emociones como la *simpatía* (que requiere de la capacidad de pensamiento posicional), la culpa y la ira (que exige como condición previa ideas de causa y culpabilidad), o la aflicción por la pérdida (que sólo se sienten cuando media una evaluación del valor del individuo que se ha perdido). Sabemos que animales tan «simples» como las ratas y los ratones son capaces de valorar objetos como buenos o malos para ellos mismos como individuos. Lo único que precisa un animal para sentir miedo es una muy rudimentaria tendencia a la supervivencia y el bienestar. El importante trabajo de Joseph LeDoux en este terreno ha mostrado que la transmisión de señales de susto implica a varias partes distintas del cerebro, pero la amígdala desempeña un papel crucial y esta es una parte del cerebro común a todos los vertebrados⁸ y no está conectada con la cognición superior. LeDoux aclara que él no ha mostrado que el miedo resida en la amígdala. Lo que él estudia en ratas o en seres humanos son las conductas de susto, no la emoción del miedo en sí. Él cree que el miedo es un estado subjetivo de conciencia cuya relación con las conductas de susto requeriría de un estudio más profundizado. Incluso las

conductas de susto son una función del conjunto de la red neuronal, y no sólo de la amígdala.⁹ Aun así, LeDoux logra mostrar que el miedo humano implica unas tendencias evolutivas profundamente implantadas: la forma de la serpiente, por ejemplo, despierta conductas de susto incluso en personas que jamás han visto antes esos animales. Además, el susto habitado condiciona el organismo y resulta muy difícil de desaprender.

Así pues, el miedo viene a ser una forma de conciencia aumentada, pero con un marco muy estrecho, al menos, de inicio: el propio cuerpo del individuo que lo experimenta y, quizá, por extensión, su vida y las personas y las cosas directamente conectadas con ella. Lo activan mecanismos que obedecen seguramente a alguna utilidad genuina en el proceso evolutivo, pero que son además muy recalcitrantes y resistentes al aprendizaje y el pensamiento moral. El miedo puede ser razonable cuando está basado en unas concepciones bien fundadas de lo bueno y lo malo, y puede ser también ampliado para que incluya al conjunto de la comunidad, como en el caso del diseño de constituciones al que se refiere Sajó, pero encierra tendencias inherentes a la emoción misma que oponen resistencia a esa clase de desarrollos o ampliaciones positivas.

Nuestras reacciones de miedo pueden ser equivocadas en múltiples sentidos diferentes. Los miedos naturales (incluido el temor a las formas serpenteantes o a los ruidos repentinos o a las apariciones inesperadas que nos sobresaltan) pueden ser útiles, pero también son susceptibles de explotación para otros fines. Las personas pueden aprender a temer por un simple efecto asociativo a colectivos de personas a los que la cultura relaciona con lo invisible o lo oculto, o con lo artero y lo sinuoso: toda la sarta de estereotipos usados a lo largo de los siglos para demonizar a los grupos minoritarios. Pero, obviamente, las reacciones naturales tienen un alcance limitado y mueven o impulsan a los seres humanos sólo hasta cierto punto: todos tenemos que aprender de la sociedad en que vivimos qué es beneficioso y qué es dañino por vías o modos que van mucho más allá de los propios de la biología evolutiva, y, a partir de ahí, ligamos nuestro mecanismo del miedo a esa concepción aprendida. En último término, tenemos que formarnos, pues, una concepción de nuestro bienestar y de lo que lo amenaza, una concepción que sirva al mismo tiempo para abordar los peligros del mundo complejo en el que vivimos.

Ahí residen numerosos problemas potenciales. En todas las sociedades, la retórica y la política trabajan con nociones de lo que se considera peligroso, y hacen destacar peligros donde estos realmente existen, pero

también construyen una percepción de peligro donde no lo hay. La *Retórica* de Aristóteles, que disecciona minuciosamente el proceso mediante el que la retórica política crea una sensación de peligro o la suprime, nos muestra claramente una serie de puntos en los que puede introducirse el error. Por ejemplo, podríamos haber identificado mal la amenaza o haber calculado mal su magnitud. O podríamos tener razón a propósito de la amenaza, pero estar equivocados en cuanto a qué la ha causado. O podríamos manejar una concepción defectuosa de nuestro bienestar que nos haga temer algo que nada tiene de malo (como, por ejemplo, la inclusión de nuevos grupos étnicos en nuestra nación).¹⁰

Hasta en los casos más fiables, en los que el miedo es «razonable» referido a un círculo de interés o preocupación estrecho, el miedo tiende con demasiada frecuencia a ser demasiado estrecho. Debido a las tendencias a una intensa atención a uno mismo que se derivan de los orígenes biológicos del miedo, este suele secuestrar impetuosamente el pensamiento del individuo hasta el punto de que le resulte muy difícil pensar en nada más que no sea él mismo y su círculo más inmediato, al menos, mientras duren la ansiedad o la preocupación intensas. De ahí que toda cultura pública que aspire a fomentar la compasión extendida tenga que pensar también en cómo limitar y orientar adecuadamente el miedo, pues es más que probable que, una vez que este se ponga en marcha, el bien de los demás termine muy probablemente pasando a un remoto segundo plano, confundido con el fondo, invisible.

El miedo está en todas partes, para bien y para mal. Las sociedades pueden darle forma en múltiples escenarios y de muy diversos modos. Aquí, dos contrastantes ejemplos bastarán para ilustrar mi argumento: el uso que hizo Franklin Delano Roosevelt de la retórica política para atemperar y manejar un nivel potencialmente peligroso de miedo popular, y la utilización de la arquitectura urbana tanto en Delhi como en Chicago para crear miedo donde antes había *simpatía*, o para el proceso inverso, es decir, para crear una base para la *simpatía* mediante la gestión del miedo.

Atemperar el miedo con el optimismo y el esfuerzo: el discurso de la primera investidura presidencial de Roosevelt (1933)

A veces, los acontecimientos presentes son auténticamente alarmantes. Sería inhumano en esos casos recogerlos bártulos e irse a otra

parte, rendirse o simplemente salir huyendo a toda prisa, principalmente, para protegerse uno mismo y a su familia de un grave daño que parece inminente. La guerra es uno de esos acontecimientos, aunque es también un momento en el que los dirigentes necesitan unir a la gente para hacer frente a un agresor con valor y espíritu colectivo. El miedo es una fuerza centrífuga: disipa la energía potencialmente unida de un pueblo. Lo que los líderes digan en esos momentos puede marcar mucho la diferencia y reunir a los ciudadanos en torno a un proyecto común.

Un caso evidente que bien podríamos estudiar como paradigmático de una gestión política acertada del miedo fue el del famoso discurso de Winston Churchill del 13 de mayo de 1940, el primero que pronunció ante la Cámara de los Comunes como primer ministro. En aquel momento, existía el peligro muy real de que el pueblo británico se derrumbara bajo el peso del miedo y la extenuación. El objetivo de Churchill, brillantemente conseguido con sus palabras, era caracterizar con precisión el inmenso esfuerzo que iba a ser necesario realizar, y disipar los temores derrotistas en favor de un espíritu de esperanza y solidaridad. Esta era la parte crucial de aquella alocución:

Diría a esta Cámara, tal como ya he dicho a quienes se han incorporado a este Gobierno: «Nada tengo que ofrecer sino sangre, esfuerzo, lágrimas y sudor». Tenemos ante nosotros una difícil prueba de la más penosa naturaleza. Tenemos ante nosotros muchos y largos meses de lucha y de sufrimiento. Ustedes preguntan: ¿Cuál es nuestra política? Y yo les digo: guerrear por mar, tierra y aire con toda nuestra fuerza y con toda la que Dios nos pueda dar; guerrear contra una tiranía monstruosa, nunca superada en el oscuro y lamentable catálogo del crimen humano. Esa es nuestra política. Ustedes preguntan: ¿Cuál es nuestro objetivo? Y yo les respondo con una palabra: vencer, vencer a toda costa, vencer a pesar de tanto terror, vencer por largo y duro que sea el camino, porque sin victoria no hay supervivencia. Que quede claro: ni supervivencia para el Imperio británico, ni supervivencia de todo lo que el Imperio británico ha defendido, ni supervivencia del estímulo y el impulso de los tiempos, ese que hará que la humanidad avance hacia su meta. Pero asumo mi tarea con optimismo y esperanza. Estoy seguro de que el sufrimiento que realicemos por nuestra causa no será malogrado entre los hombres. En este momento, me siento legitimado para reclamar la ayuda de todos y por eso les digo: «Vengan, pues, y avancemos juntos con nuestras fuerzas unidas».

Desde el punto de vista de la pura técnica retórica, este discurso, con sus resonantes expresiones bíblicas, sus reiteraciones casi rituales y sus ingeniosas repeticiones y *crescendos*, está tan bien construido como cualquiera de los mejores de Cicerón, en los que indudablemente se inspiró (pese a que Churchill fue un mal estudiante de los clásicos). Desde el punto de vista emocional, dibuja un mapa de lo más interesante. Churchill empieza, de hecho, situándose en pleno centro del miedo del público destinatario de sus palabras, pero en vez de apartarse de ese temor, le hace frente: «Sí, es tan grave como pensáis. Estamos ante una prueba terrible». Pero, ya desde ese mismo momento, la tarea que el pueblo británico tiene por delante comienza a adquirir proporciones heroicas y, por ello mismo, atractivas e incluso un tanto glamurosas, pues Churchill evoca toda una serie de imágenes que apuntan en ese sentido: los trabajos de Hércules contra diversos monstruos, la historia clásica del colegial protagonista de peripecias y peligros, o la evocación de anteriores victorias británicas sobre la tiranía (el almirante Nelson no parece andar muy lejos). Luego, Churchill vuelve sobre la opción alternativa que los británicos tendrían ante sí y que no sería la de un alegre convite con las elites germanas (como Eduardo VIII y Wallis Simpson seguramente creían), sino la extinción de todo lo que de bueno pudiera tener Gran Bretaña. Y, en ese punto, Churchill toca una nota cuyo sonido le encantaba particularmente: la de la supervivencia del Imperio británico como condición necesaria de la civilización y el progreso mundiales. Hace que su público sienta plenamente el temor en sus carnes representando como objeto de ese miedo nada menos que la extinción de la raza humana por vía de la extinción de los valores del Imperio británico. Las palabras de Churchill hacen que el imperio parezca tan necesario y hermoso que el sacrificio esté sobradamente justificado; en ese momento, además, Churchill recurre a términos como «esperanza» o, incluso, «optimismo». Se convierte, en cierto modo, en el héroe colegial impertérrito que combate las fuerzas de las tinieblas, una figura que siempre ha sido muy querida del público británico, desde el Tom Brown de Thomas Hughes hasta el Harry Potter de J. K. Rowling. Y, a renglón seguido, invoca la formación de una comunidad en torno a él mismo: el arco emocional descrito por el discurso lo ha legitimado para referirse a «nuestras fuerzas unidas».

Pasemos ahora al discurso de Roosevelt, unos años anterior al del *premier* británico. Lo que el presidente estadounidense tenía por delante no era una guerra en el sentido literal del término, pero su tratamiento re-

tórico de la crisis económica que entonces padecía el país guarda un estrecho paralelismo con el que Churchill hizo de la emergencia militar en su discurso. Al igual que este, Roosevelt trazó en su alocución un arco emocional desde el miedo hasta la esperanza y la solidaridad, pero siguiendo un estilo característicamente estadounidense: la independencia y la moral cristiana ocupan el lugar del imperio.¹¹

Como Churchill, Roosevelt empieza también con una profesión de sinceridad: los estadounidenses confían en que él se dirija a ellos «con la franqueza y la firmeza que exige la situación presente de nuestra nación». Durante todo su discurso, el entonces presidente entrante equipara insistentemente el estado de la nación en esos momentos al de una situación bélica, diciendo que el país debe afrontar «la tarea como afrontaríamos la emergencia de una guerra». Sus políticas son «líneas de ataque». El pueblo estadounidense es «un ejército entrenado y leal»; asume ese día el liderazgo de «este gran ejército de nuestro pueblo dedicado a un ataque disciplinado contra nuestros problemas comunes». Lo único que pide es un amplio poder ejecutivo «para librar una guerra contra la emergencia». Pero eso no impide que, ya desde los primeros momentos, toque su otra gran tecla: el problema no es tan grave como para que el ingenio y la independencia de los norteamericanos no puedan resolverlo. Es menos grave que los «peligros que nuestros antepasados vencieron porque creyeron y no tuvieron miedo». De hecho, su primera caracterización misma de la crisis económica contiene ya una combinación de recuento de desgracias con un recordatorio alentador de que ninguna de ellas supone un problema que afecte al núcleo fundamental de la identidad de Estados Unidos:

Con tal espíritu de mi parte y de la vuestra, afrontamos nuestras dificultades comunes. Estas atañen solamente a cuestiones materiales, gracias a Dios. Los valores de las cosas han retrocedido hasta niveles increíblemente bajos; los impuestos han aumentado; nuestra capacidad de pago ha caído; los gobiernos de todos los niveles se ven afectados por una grave reducción de los ingresos; los medios de cambio están bajo mínimos, atrapados como se encuentran en las gélidas corrientes actuales del comercio; las hojas marchitas de la actividad empresarial industrial yacen esparcidas por doquier; los agricultores no hallan mercados para su producción; los ahorros de muchos años de miles de familias se han agotado. Más importante aún: una gran cantidad de ciudadanos desempleados se enfrentan al crudo problema de la subsistencia y un número igualmente elevado de ellos se ven forzados a tra-

bajar muy duro a cambio de muy poco. Sólo un optimista insensato puede negar las aciagas realidades del momento.

Como Churchill siete años después, Roosevelt enumera en aquel momento con sombría franqueza los problemas de su tiempo, mostrando con ello que el miedo está justificado y es racional. Pero, a la vez, indica el camino de superación de esos problemas recordando que «atañen solamente a cuestiones materiales, gracias a Dios». Y es que, aunque el argumento principal del discurso tiene que ver con la confianza y el trabajo de todos unidos, uno de sus grandes subtemas está relacionado con la culpabilidad. Roosevelt responde con sus palabras a la angustiada pregunta que, aunque no mencionada expresamente, planea sobre las conciencias de sus conciudadanos: ¿es culpable el sistema económico estadounidense en sí, o incluso el estilo de vida democrático del país, de la crisis que está viviendo en ese momento? El socialismo aguardaba su turno a la vuelta de la esquina, así que el discurso zanja el interrogante un poco más adelante: «No hemos perdido la fe en el futuro de la democracia más esencial. El pueblo de Estados Unidos no ha fallado». En el fragmento antes citado, una parte bastante inicial del discurso, Roosevelt hace hincapié en que no ha habido ninguna «deficiencia de sustancia», ningún defecto en los estadounidenses y sus tradiciones ya consagradas, así como tampoco en las de carácter económico (al menos, no en general). Ninguna creencia en la presunta existencia en un defecto en el concepto mismo de Estados Unidos debería servir de impedimento a la compasión inclusiva. El presidente entrante postula así sus propuestas de reforma no como cambios radicales, sino como correcciones menores sobre la marcha que permitirán que Estados Unidos se mantenga fiel a sí mismo.

Es en ese contexto en el que debemos entender la parte más famosa del discurso, apenas iniciado este: «Permítanme que manifieste mi firme creencia en que lo único a lo hemos de tener miedo es al miedo mismo, al terror anónimo, irracional e injustificado que paraliza las iniciativas necesarias para convertir la retirada en un avance». Del mismo modo que Churchill afrontó el peligro de que los británicos abandonaran ante el esfuerzo bélico, Roosevelt afrontó el peligro de que los estadounidenses abandonaran a Estados Unidos. ¿Qué significaría eso? Significaría renunciar al esfuerzo común necesario para solucionar los problemas económicos dentro del contexto general del que, a pesar de las reformas, seguiría siendo el sistema económico norteamericano. Significaría abandonar u

optar por el camino de buscar una transformación demasiado radical. Significaría dividirse y retroceder, en vez de lanzar un esfuerzo unido.

Churchill tenía un mal al que enfrentarse y su propia imagen de colegial animoso liderando una cruzada contra el monstruo dependía en gran medida de que su público tuviera una sensación muy viva del mal real presente en el otro bando. Los malos de Roosevelt, sin embargo, no son malvados: sólo están profundamente equivocados, pues se han «forjado en el molde de una tradición desfasada». Son, incluso, un tanto ridículos. Se refería a los «incompetentes» rectores del mundo financiero que habían «abdicado» sin más, habían abandonado sus puestos cuando las cosas se habían puesto difíciles. ¿Y qué quedaba entonces, después de la abdicación de aquellos? Un reino de resonancias bíblicas arcaicas y carácter cien por cien americano.

Los mercaderes han huido de los sitiales que ocupaban en el templo de nuestra civilización. Ahora podemos reinstaurar en ese templo las antiguas verdades. El grado en que las reestablezcamos dependerá de la medida en que apliquemos unos valores sociales más nobles que la pura rentabilidad monetaria. La felicidad no reside en la mera posesión de dinero, sino en la alegría de los logros, en la emoción del esfuerzo creativo. Que el ansia desenfrenada de obtención de unas ganancias fugaces no vuelva a hacernos olvidar la alegría y el estímulo moral del trabajo. Estos días sombríos valdrán todo el sufrimiento que nos cuesten si nos enseñan que nuestro verdadero destino no es ser servidos, sino servirnos a nosotros mismos y a nuestro prójimo.

Las «antiguas verdades» de la ética protestante del trabajo y del mandamiento cristiano del amor fraternal proporcionan a Roosevelt el ingenioso ingrediente que le permite erigirse en una figura análoga a la del héroe justiciero de Churchill. Los mercaderes hacen mal porque no realizan ningún trabajo de provecho y prefieren entregarse a un «ansia desenfrenada» por conseguir «ganancias fugaces». También hacen mal en no amar a sus prójimos y en dedicarse a lo que se dedican únicamente por fines egoístas. El trabajo de verdad es americano y moral, y el trabajo en bien de los demás es más americano y más moral aún que el trabajo en bien de uno mismo. El miedo y el derrotismo quedan así caracterizados como anticristianos y antiamericanos.

Cuando Roosevelt pasa a relatar sus ideas para la recuperación económica, hacia el final de su alocución, sigue esa misma línea de argumenta-

ción y, refiriéndose a sus iniciativas de recuperación, dice de ellas que se inspiran en el «espíritu americano de los pioneros» y en la «política de la buena vecindad con ese vecino que se respeta decididamente a sí mismo y que, con ello, respeta los derechos de los otros; con ese vecino que respeta su obligación y respeta el carácter sagrado de sus acuerdos en (y con) un mundo de vecinos». Llegados a ese punto del discurso, vemos al enemigo financiero como un personaje inútil, tan veleidoso como egoísta, y al verdadero americano —el que se suma al esfuerzo común— como un pionero y un buen vecino; vemos también que ayudar a los demás es la forma responsable de vivir.

Roosevelt tenía otro oponente al que optó por no enfrentarse en ese discurso. En su alocución, dirigida al ciudadano estadounidense medio, animó a su público a no albergar temor alguno respecto a la solidez esencial de las instituciones estadounidenses. Pero con sus insistentes referencias a la culpabilidad, aunque fueran para negarla, delató la presencia de una oposición de izquierda (en la que se incluía Huey Long, que ya por entonces se estaba convirtiendo en una amenaza) que sí culpaba a las instituciones norteamericanas de los males de la nación. Lo que Roosevelt supo hacer muy inteligentemente en su discurso fue degradar a ese oponente de la categoría de crítico de conciencia de la nación a la de un cobarde: puesto que no había lugar a una culpabilidad real, la respuesta negativa sólo podía entenderse como miedo. El suyo fue un juego de manos retórico, pero, desde luego, no una confrontación razonada con los argumentos de sus oponentes socialistas. Podríamos criticarlo por haberlos tratado con semejante desdén, pero también podríamos considerar, sobre todo, si compartimos los objetivos rooseveltianos, que tenía toda la justificación del mundo para decirle a su público principal, el dubitativo estadounidense medio, que, fuera del entorno institucional vigente, no existía ninguna oposición fundada sobre principios legítimos: sólo el miedo.

Cuando comparamos el discurso de Roosevelt con el de Churchill, ambas obras maestras de la motivación emocional, podemos apreciar que un buen retórico conoce a su público a la perfección, sabe qué imágenes hallarán un eco en él y qué apelaciones suscitarán especial emoción. El público británico quería vencer a toda costa y quería que sobreviviera el espíritu glorioso del imperio. El estadounidense era más moralista: quería ser responsable y valeroso, mostrar su propia independencia y cumplir con su deber para con los demás. Roosevelt se propuso describir así a Estados Unidos y a los estadounidenses, pero, obviamente, la realidad

era volátil. Su intervención construyó emociones cruciales para crear la clase de esfuerzo unido que el New Deal necesitaba, para el que el miedo era ciertamente un gran obstáculo. No tenemos por qué estar de acuerdo con cómo actuó Roosevelt en su posterior trayectoria presidencial a propósito del tratamiento del miedo (el internamiento de los japoneses americanos unos años después fue un ejemplo muy claro de exceso en ese sentido) para apreciar que, en ese discurso, supo hallar estrategias muy acertadas para cumplir los objetivos que tenía planteados en aquel momento.

Arquitectura urbana en Delhi y en Hyde Park: cómo crear miedo y cómo empezar a combatirlo

Las ciudades reúnen a personas de diferentes orígenes étnicos, raciales, económicos y religiosos. Hay arraigadas suspicacias que tienden a dividir a esos habitantes entre sí y que la distribución misma del espacio urbano puede disminuir o aumentar. La arquitectura urbana crea modos de vida que, a veces, fomentan la amistad, pero, a veces también, refuerzan el miedo. Siempre hay motivos para el miedo en las ciudades: la delincuencia, la volatilidad del empleo, la diversidad de grupos y lenguas. Pero la arquitectura puede contribuir mucho a exacerbar temores hasta convertirlos en una hostilidad abierta, o a calmarlos fomentando la solución de problemas desde un espíritu de fraternidad.

La triste historia de la vieja y la nueva Delhi en la India nos muestra con qué facilidad pueden sembrarse las semillas del miedo y la división, y lo difícil que resulta reestablecer la «camaradería» de la que hablaba Whitman en cuanto esta se pierde. La práctica totalidad de la literatura india contemporánea que alude a la arquitectura y el trazado urbano de Delhi lo hace desde la crítica hostil o desde la nostalgia. La hostilidad predomina en los relatos de personas venidas de otras partes que se ven obligadas a aprender a vivir allí. Un ejemplo paradigmático es *Tigre blanco*, de Aravind Adiga. El protagonista de la novela de Adiga, Balram, venido del Bihar rural, trabaja de chófer de un rico hacendado; pasa mucho tiempo perdido en el interminable laberinto de rotondas y glorietas con nombres rimbombantes, totalmente desconectados de la vida cotidiana, elegidos entre el imaginario británico de la historia mundial, y que dan a Nueva Delhi su estructura casi totalmente ininteligible. Rodeado por todas par-

tes de signos ostentosos de la prosperidad de otras personas, Balram se siente perdido y alienado, y nunca consigue saber en qué dirección va en cada momento, lo que, tratándose de Delhi, es una experiencia casi inevitable. Para él, aquellas opulentas residencias blancas no representan belleza alguna, sólo tristeza y distanciamiento. Nueva Delhi parece un lugar en el que lo único que importa es el plan urbanístico, pero no las personas; un lugar en el que las personas, exceptuando a las más potentadas, lo tienen muy difícil para llevar una simple vida diaria normal. No hay ningún espacio por el que caminar hasta el mercado, charlar, encontrarse con personas de todo oficio, casta y clase. La ciudad sólo ofrece calles interminables que no parecen ir a ninguna parte, y personas sin lugar alguno en el que jugar a cartas que no sea la parte central de una glorieta en medio de una gran avenida, donde se encuentran aisladas de otras personas y de las actividades cotidianas, amén de rodeadas por el frenético tráfico rodado a su alrededor:

Toda calle en Delhi tiene un nombre: está la calle Aurangzeb, o la calle Humayun, o la calle del Arzobispo Makarios. Y nadie, ni amo ni criado, se sabe esos nombres. Pregunte a **alguien**: «¿Dónde está el paseo de Nicolás Copérnico?».

Y podría estar usted hablando con un hombre que ha vivido en el paseo de Nicolás Copérnico toda su vida, que este abriría la boca y diría: «¿Eh?».

[...]

Y todas las calles parecen iguales, todas bordean una y otra vez glorietas con césped en las que hay hombres durmiendo, comiendo o jugando a cartas, y de las que salen otras cuatro calles, y si sigue usted cualquiera de ellas, se encontrará pronto con otra glorieta ajardinada donde hay hombres que duermen o juegan a cartas, y de la que salen otras cuatro vías más. Así que uno no deja de perderse, y perderse, y perderse en Delhi.¹²

La vieja Delhi, por el contrario, es un lugar querido por prácticamente todos los que han escrito sobre él, desde los poetas de los siglos xviii y xix que habitaban sus calles hasta los historiadores y los arquitectos modernos. «¿Quién querría dejar de estar en las calles de Delhi?», escribió el poeta urdu Zauq a mediados del siglo xix. Con su opinión y su emoción han coincidido también otras plumas que se han expresado en fechas más recientes, como la del historiador británico de la India William Dalrymple o la de Mushirul Hasan, actual director de los Archivos Nacionales indios.¹³ **Ese amor, sin embargo, es nostálgico, pues es un sentimiento de**

adoración por algo que, en realidad, no existe desde 1857, aunque siga estando presente en la pintura y la poesía que datan de antes de esa fecha.

La vieja Delhi era de esa clase de ciudades que habrían encantado a la iconoclasta crítica de arquitectura Jane Jacobs: una ciudad que creció orgánicamente en torno a las vidas y las interacciones cotidianas de las personas, es decir, justamente lo contrario de una ciudad planificada.¹⁴ Ejemplificaba como ninguna urbe ha ejemplificado nunca (o así nos lo cuentan) la idea de libertad humana expresada por la propia Jacobs cuando, a propósito de las ciudades en general, escribió: «Su intrincado orden —una manifestación de la libertad de incontables personas para elaborar y llevar a cabo incontables planes— es en muchos sentidos una gran maravilla».¹⁵ Las numerosas versiones artísticas de la Delhi de los siglos XVIII y XIX que han sobrevivido hasta nuestros días¹⁶ muestran el esplendor arquitectónico de aquella ciudad y su estilo ecléctico único, en el que las culturas hindú e islámica se fusionaban para crear un híbrido propio y singular. La historia narrativa de ese periodo, basada en los testimonios de cartas y diarios, nos cuenta el mismo relato: hindúes, musulmanes y cristianos, artesanos y miembros de la realeza mogol, todos interactuando en una red de conexiones recíprocas en la que incluso los ocupantes británicos desempeñaban una función cooperativa.

Delhi no era ajena a las conquistas militares, e incluso en el siglo XVIII la poesía de la ciudad expresa ya una sensación de fractura, acompañada de la correspondiente nostalgia por el pasado. El gran poeta urdu de ese siglo, Mir Taqi Mir, escribió: «Hoy es una costumbre casi extinta, pero en tiempos pretéritos, / los amigos se sentaban y hablaban noche y día».¹⁷ Tras una batalla particularmente salvaje, Mir exclamó: «Delhi, que era la ciudad elegida del mundo donde vivía la elite de los tiempos, / ha sido saqueada y destruida por las circunstancias. / Yo pertenezco a esa misma ciudad desolada».¹⁸ Pero, de todos modos, hasta mediados del siglo XVIII, la ciudad vieja se mantuvo esencialmente intacta y hasta allí se llegaban las gentes, reunidas por actividades de toda clase (desde el ajetreo del comercio hasta los recitales poéticos que duraban toda la noche). Como el relato maravillosamente detallado de Dalrymple nos muestra, los habitantes británicos e indios tenían concepciones cómicamente diferentes de lo que eran el día y la noche: los británicos se levantaban a las cuatro de la mañana y terminaban la jornada a las ocho de la tarde; los indios se levantaban en torno a las dos de la tarde y se iban a dormir al romper el alba. Aun así, había suficiente interacción como para que se produjeran múltiples presen-

tamos en el vestir y el arte, e incluso no pocos matrimonios mixtos anglo-indios, antes de que diera comienzo la triste era de la división a la que pronto nos referiremos.¹⁹ Para estar plenamente incluido en la ciudad, no había que profesar un credo en particular, pero seguramente sí convenía sentir una especial pasión por la poesía y la música.

Los británicos invadieron la ciudad en 1857, hacia el final de la Rebelión de los Cipayos, y seguramente les habría bastado con apresar al último emperador mogol y hacerse con el control del Fuerte Rojo. Sin embargo, en un acto de salvajismo lamentado por todas las partes desde entonces, decidieron asolarla al más puro estilo homérico, extinguiendo hasta el último rescoldo de su anterior grandeza, para que los mogoles jamás ascendieran de nuevo al poder. Sabemos lo que era Delhi gracias a unos pocos fragmentos supervivientes de su anterior vida (parte del Fuerte Rojo y de la antigua mezquita principal), pero también, y sobre todo, por los cuadros y los relatos de lo que era antes de 1857. Como Dalrymple bien nos ha mostrado, el nuevo estilo de mando de los británicos pasó a ser militante, evangélico, intolerante tanto con la cultura hindú como con la musulmana. En vez de respetar el patrimonio y la herencia culturales de Delhi, como habían hecho las generaciones anteriores, su objetivo fue más bien el genocidio cultural. No se emprendió ninguna reconstrucción; Delhi pasó a ser una ciudad de ruinas. Y para poner fin definitivo a la dinastía mogol, se dictó un exilio de varios años para todos los ciudadanos musulmanes, lo que creó una división entre religiones que no había existido previamente y que los británicos continuaron fomentando hasta su misma marcha del país. «Durante toda una generación —ha escrito el historiador Salman Kurshid—, Delhi se convirtió en una ciudad de una nostalgia distante mezclada con recuerdos amargos y tristes, monumentos hechos añicos y ruinas de sus tiempos imperiales.»²⁰

El propósito deliberado de los británicos era, pues, generar miedo y fracturar la comunión anteriormente reinante. Pero, obviamente, no podían gobernar desde un montón de escombros, así que la tarea siguiente que se propusieron acometer fue crear una Delhi desde la que sí pudieran ejercer su mando: una Delhi imperial. Para tal fin recurrieron al arquitecto Edward Lutyens, quien, junto con su colega Herbert Baker, creó Nueva Delhi: la misma Nueva Delhi, más o menos, que conocemos en la actualidad.²¹ Su objetivo era que la nueva ciudad expresara superioridad y provocara intimidación o sobrecogimiento: y la intimidación, a diferencia del aombro qu enos producen las cosas que nos maravillan, es una emoción

inherentemente jerárquica que expresa un sometimiento a un poder superior.²² De resultas de ello, Nueva Delhi nació todo lo alejada de la vieja Delhi que se hubiera podido concebir: en una localización remota de una lejana zona al sur, y no en la ciudad misma; de un color blanco prístino en vez de los mosaicos de colores y diseños intrincados que otrora adornaran sus paredes; impenetrable a la vida cotidiana hasta el punto de que la gente corriente tenía miedo de ir allí; y erigida en parte sobre la majestuosa colina de Raisina, para que los gobernantes pudieran mirar siempre por encima del hombro a los habitantes sobre los que mandaban. Lutyens era, a su modo, un arquitecto de talento y sus intentos de aplicar motivos indios a aquellos edificios eminentemente europeos produjeron algunos resultados interesantes. Teen Murti, que más tarde sería famosa por servir de residencia a Nehru y que actualmente aloja el Museo Biblioteca Nehru, es una construcción impresionante en su propia simplicidad clásica. Aun así, la nueva ciudad es maciza, pesada e intocable, en vez de activa y acogedora. Genera la sensación de que conviene no acercarse hasta ella, y su blancura misma, unida a su laberinto de calles geométricas pero apenas inteligibles, inspira temor. El visitante norteamericano no se siente tan turbado, porque guarda un distante parecido con Washington D.C. y porque la conservación de espacios verdes abiertos que proporcionan (actualmente) amplios terrenos para parques públicos, así como para campos privados de polo y de críquet, es un toque tranquilizador para una mirada no india, aunque no así para las personas pobres de Delhi, que viven demasiado lejos de allí como para aprovechar las relativamente escasas áreas públicas bellas de aquella zona.

De ciudad de poesía, Delhi no tardó en convertirse en una ciudad de miedos. Según ha escrito la historiadora Malvika Singh, «se transformó en un “ellos” y en un “nosotros”, en una sede insular de gobierno, por un lado, y en ese otro centro cultural activo, arraigado, en continuo crecimiento, por otro muy distinto».²³ Pero este centro activo se experimentó a sí mismo desde el principio como un espacio herido. Mirza Ghalib, poeta de aquella última corte mogol (de cuya huida de la ciudad hizo Dalrymple una detallada crónica, recurriendo para ella a diarios y cartas), lo resumió así: «Cuatro cosas mantenían a Delhi con vida: el fuerte, las diarias multitudes en la mezquita principal, el paseo semanal hasta el puente del Yamuna y la feria anual de las flores. Nada de eso ha sobrevivido, ¿cómo sobrevive Delhi entonces? Sí, hubo en tiempos en esta tierra india una ciudad conocida por el nombre de Delhi».²⁴ Cuando Jane Jacobs describe

la «muerte» de las grandes ciudades estadounidenses, se está refiriendo a la inadvertida destrucción de patrones de vida que provocan unos urbanistas tan bienintencionados como obtusamente entusiastas en la aplicación de sus ideas. La destrucción de Delhi no fue simplemente una muerte: fue un asesinato.

Hoy día, nada puede hacerse para recuperar lo que se perdió. Una nueva élite autóctona gobierna ahora desde Nueva Delhi, pero el «centro» no se parece en nada a lo que en tiempos fue. Comercializado y afeado en gran parte, puede que inspire más miedo incluso que las construcciones de Lutyens, elegantes al fin y al cabo, a pesar de la sensación de lejanía y pesada solidez que transmiten; sólo el área en torno a la Universidad de Delhi guarda ciertas reminiscencias de los viejos tiempos. También podemos encontrar una minúscula iniciativa memorística un poco más al sur, un nuevo proyecto de un grupo de arquitectos a quienes se ha autorizado a restaurar las tumbas mogoles de los siglos xvi y xvii en el Jardín de Lodhi, una parte de la vieja Delhi que, por su distancia geográfica con respecto al cataclismo, fue de las pocas que se libró de la quema exterminadora. Hay también en marcha otros proyectos de restauración, pero son demasiadas las cosas que desaparecieron como para que jamás se llegue a reestablecer nada parecido a lo que era la ciudad vieja. En el apartado de las relaciones intergrupales, tampoco se ha vuelto a recrear nunca del todo aquella antigua coexistencia hindú-musulmana del siglo xix, salvo en el nivel de las clases más altas; hoy hay sectores concretos de la ciudad que son «barrios musulmanes», vulnerables como tales al acoso policial siempre que salta una alerta terrorista.²⁵ Y el abismo entre las élites y el resto de la población creado por la fundación de Nueva Delhi y por los británicos persiste en la actualidad, aunque con un nuevo reparto de personajes.

La historia de Delhi no demuestra que la planificación sea mala en sí. Jane Jacobs se equivoca cuando se opone a ella en general. Sobre todo en entornos y momentos en los que la población urbana crece con gran rapidez, las iniciativas de planificación centralizada son esenciales para que las ciudades funcionen para sus habitantes, como bien muestra el ejemplo histórico de Central Park en Nueva York. Muchas ciudades del mundo en vías de desarrollo (Bangalore, Dacca, Yakarta) se han vuelto inhabitables, no como resultado de la malicia deliberada, sino simplemente por su expansión caótica sin planificación alguna. Lo que la historia de Delhi sí nos muestra, sin embargo, es que cualquier plan deliberado para la genera-

ción de miedo puede arruinar la vida urbana durante siglos, especialmente si se acompaña de una planificación que crea expresamente un núcleo de poder inhabitable para toda persona que no pertenezca a la elite.

La triste historia de Delhi nos enseña lo estrechamente ligada que está la arquitectura urbana con la fraternidad y la camaradería entre grupos: en concreto, lo fácil que resulta sembrar las semillas del miedo y lo difícil que es cambiar la arquitectura del miedo una vez que se ha completado la destrucción. El miedo se alimenta de la separación y se agrava con las imágenes de fuerza; ninguna sensación de fraternidad puede abrochar las fisuras creadas por una arquitectura como esa.

Pero, en ocasiones, sí es posible invertir los efectos de ese miedo de origen arquitectónico. Quiero referirme a continuación a una historia que me toca muy de cerca: tan de cerca como que tiene como escenario mi propio barrio. Desde mediados de la década de 1990, la Universidad de Chicago, a menudo, en colaboración con el ayuntamiento de la ciudad, ha emprendido algunas medidas creativas para abordar el temor interracial en el con frecuencia tenso South Side de Chicago, y para tratar de invertir los efectos de una política de separación plagada de miedos mutuos que ha persistido como tal durante décadas.

La «universidad-facultad que hay ahí, en pleno Midway», a la que se refiere Bigger Thomas, personaje de la novela *Hijo nativo* de Richard Wright,²⁶ se había considerado a sí misma, y había sido considerada por otros, durante mucho tiempo como un bastión del privilegio blanco instalado en un entorno de peligros alarmantes y cada vez más degradados. La concepción que la universidad tenía de sí misma en sus primeros tiempos era la de una comunidad académica encerrada en sí misma. A nivel arquitectónico, esa idea se expresaba en sus edificios neogóticos dispuestos en torno a patios cerrados. La preferencia por el gótico en detrimento de otros estilos tenía la intención deliberada de crear una impresión de espacio añejo, y los patios interiores buscaban transmitir la idea de una introspección casi monacal. (De hecho, se rechazó la arquitectura románica porque se entendió que no cuadraba del todo con esa nota monástica.) Un exrector de la institución, Don Randel, ha escrito al respecto que «el impulso gótico creó una comunidad orientada hacia dentro y que daba la espalda a un mundo exterior que, en la Edad Media y en algún que otro momento del siglo xx, fue considerado peligroso».²⁷ En 1915,

John D. Rockefeller, que era entonces uno de los principales donantes de la universidad, escribió un editorial titulado «Un campus maravilloso», en el que mostraba su aprobación por todas aquellas elecciones de estilo. Señalaba también que Harvard no transmitía con la misma efectividad aquella impresión de «dignidad antigua»: «Hay muchos edificios de pared de ladrillo rojo en el campus de Harvard. Las paredes de ladrillo rojo pueden envejecer, pero difícilmente pueden adquirir un aspecto antiguo y digno».²⁸ Tal era el deseo de acentuar la sensación de antiguo que el primer rector de la institución, William Rainey Harper, llegó incluso a proponer no celebrar ninguna ceremonia inaugural, porque, según declaró, el primer día de funcionamiento de la universidad, 1 de octubre de 1892, debería entenderse como «la continuación de una labor que venía llevándose a cabo desde hacía mil años».²⁹

La búsqueda de esa dignidad antigua por parte de la universidad terminaría estrechamente interconectada con el racismo y la exclusión de clase con el paso del tiempo. Hubo voces progresistas en la comunidad académica: por ejemplo, las de Alderman Leon Despres (1908-2009) y su esposa Marian Alschuler Despres (1909-2007), que promovieron la integración y que, de hecho, fueron fuerzas destacadas en la integración racial de la Escuela Laboratorio, que admitió por primera vez estudiantes afroamericanos en 1942.³⁰ En una carta escrita en aquel entonces por el matrimonio Despres y otros dos signatarios podía leerse lo siguiente: «Con la práctica actual, estamos negando a nuestros hijos los beneficios de la democracia, pues estamos incrustando en su vida escolar y en sus personalidades un viejo prejuicio. ¿Cómo conseguiremos animar a nuestros hijos a considerar la superioridad de la democracia cuando nosotros mismos se la estamos negando?».³¹

Aun así, a pesar de esos avances, la situación descrita por la novela de Wright en 1940 se ajusta más o menos a la situación que allí reinó y seguiría reinando durante décadas: una persona de piel negra (salvo alguna rara excepción de clase media y elevado nivel educativo) era vista como un elemento extraño en aquel lugar y ella misma, como el propio Bigger, se sentía extraña allí, en el lado equivocado de una «línea» delimitadora racial implícita que recorría el perímetro de Hyde Park. (Bigger vivía en la esquina de la 37 con Indiana.) El periodista Brent Staples recordó en un ensayo de 1986 que, en 1972, su aparición a medianoche en una calle de Hyde Park (él era por entonces un estudiante de posgrado en la Universidad de Chicago) hizo que una joven blanca bien vestida empezara a correr

en dirección contraria a la suya. Aquella mujer —escribió luego él con entristecida ironía— fue su primera «víctima» y la primera experiencia de su propia «capacidad para provocar alteraciones inquietantes del espacio público». ³² Semejantes reacciones a la presencia de un hombre negro en un espacio blanco no eran ni mucho menos excepcionales en muchas otras zonas del país, pero en Hyde Park estaban prácticamente garantizadas por la línea divisoria invisible erigida a propósito del color de la piel por culpa de los planes deliberados de los dirigentes de la universidad, que trazaron así un cordón de separación entre la comunidad universitaria y los barrios circundantes.

Los índices de delincuencia en Hyde Park eran elevados en aquel tiempo: tanto así que la universidad llegó a considerar la posibilidad de trasladarse a un «entorno menos riguroso». ³³ (Entre los emplazamientos alternativos mencionados estaban Winsconsin, el suburbano condado de DuPage o incluso Aspen, en Colorado.) ³⁴ Pero habían sido sus propias elecciones de espacio y arquitectura las que habían contribuido a crear un ambiente de suspicacia mutua y favorecido las oportunidades para delinquir. Se decía que la universidad había influido en la administración municipal para que el sistema de transporte de metro elevado no entrara en Hyde Park, cuando la Línea Verde sí lo había hecho hasta entonces, a fin de mantenerse aislados de posibles elementos foráneos, como si el campus fuese uno de esos barrios residenciales con vigilancia y acceso restringido. Pero, con esa decisión, habían contribuido al mismo tiempo a acentuar el carácter solitario de sus calles y su aislamiento del bullicio y el ajetreo de la actividad urbana, lo que dificultaba que sus miembros pudieran desplazarse libremente hasta la ciudad circundante. ³⁵ También se disuadió el tráfico de paso convirtiendo un gran número de calles en vías de sentido único o sin salida. Un signo característico de esos tiempos era la alta valla metálica colocada por detrás del aparcamiento al aire libre de la Facultad de Derecho (justo a lo largo de la «línea» de separación entre Hyde Park y el barrio de Woodlawn), que no se retiró hasta 1998. Pensada presumiblemente para proteger los vehículos del profesorado de las incursiones de posibles vándalos desde la calle 61, la valla fue un símbolo de hostilidad y de mentalidad introvertida mientras se mantuvo allí: no una mentalidad malevolente, como la de los británicos en Delhi, pero sí desdeñosa con los vecindarios limítrofes, hasta un punto culposamente cerril. La comunidad universitaria podía cantar aquella parte de la letra del himno de su alma máter que dice «loam

la grandeza de su caridad», pero lo cierto era que esa caridad empezaba y terminaba en casa.³⁶

Más allá de la significación simbólica y emocional de esas separaciones, lo que todo eso implicaba en realidad era que no hubiera ningún bullicio ni ajeteo de actividad que ayudase a iluminar y hacer más seguras las calles por la noche, y que los vecindarios circundantes, relegados a convertirse en zonas pobladas exclusivamente por habitantes de clase baja, y no de niveles diversos de renta, acabarían convertidos en caldo de cultivo de la delincuencia, casi tanto como los tristemente famosos Hogares Robert Taylor de más al norte. El elevado perfil de los edificios de los patios universitarios, además de su arquitectura pomposa y carente de originalidad, era una invitación a la ocultación y el sigilo más que a la mezcla de gentes. El vacío, grande y tenebroso parque de Midway Plaisance (la ancha franja de terreno ajardinado entre las calles 59 y 60, donde la primera noria de feria y el Show del Salvaje Oeste de Buffalo Bill entretuvieron al mundo mientras se celebraba la Exposición Colombina en 1893)³⁷ se había convertido en una oscura tierra de nadie que invitaba al delito, más que a la camaradería, y que desalentaba cualquier expansión de la universidad hacia el sur. Como bien ha escrito el crítico de arquitectura del *Chicago Tribune* Blair Kamin: «Durante años, esa pradera ha servido de una especie de zona desmilitarizada entre los enclaustrados patios neogóticos de la U. de C., situados al norte, y el áspero —en ocasiones peligroso, incluso— barrio de Woodlawn, al sur».³⁸ A los profesores nuevos se les advertía para que se dejaran guiar por el miedo y dieran rienda suelta a sus temores: «No entren en Woodlawn, no atraviesen el Midway después de las cinco de la tarde, ni se les ocurra caminar solos por la orilla del lago [Michigan]».

Esa estrategia de separación fue tan corta de miras como inútil. No era del todo malintencionada. Algunas voces en defensa de los pobres se pronunciaron en aquellos tiempos a favor de la distribución en complejos de viviendas separados, por entender que estos suponían un modo más eficaz de respetar a los ciudadanos con menos recursos y a las minorías.³⁹ Pero, en cualquier caso, la versión de la estrategia de separación manejada por la universidad tenía muy poco de respetuosa y estaba más bien infectada por el desprecio de esta hacia sus vecinos.

Poco a poco, a comienzos del siglo xxi, todo eso ha empezado a cambiar. Primero cambió el espíritu reinante en la administración de la universidad: a partir de ese momento, la universidad se concebiría a sí misma

como una colaboradora con los barrios circundantes y buscaría la interacción y la convivencia asociada con estos, por no hablar de la ventaja mutua para todos de la seguridad. El rector Don Randel puso especial empeño en enfatizar esa variación sustancial del rumbo seguido hasta entonces y en contrastar la vieja idea de «la universidad en retirada» con otra concepción mucho más nueva de cooperación y colaboración.⁴⁰ Así, además de gestionar dos escuelas *charter* (semiautónomas) en la parte norte de Hyde Park en colaboración con el ayuntamiento, la universidad se volcó en la reactivación del barrio de Woodlawn, al sur, un vecindario adyacente a aquellas dependencias del campus situadas en el flanco meridional del Midway (las facultades de Derecho, de Políticas Públicas y de Administración Social). La propia fuerza policial autónoma de la universidad comenzó a patrullar también ese barrio junto a la policía municipal y las autoridades del campus alentaron la restauración de los edificios y las calles del vecindario y la mudanza creciente de estudiantes de posgrado y profesores hacia viviendas situadas al sur de la calle 60. Mientras el ayuntamiento se gastaba 11 millones de dólares en revitalizar la parte sur de la orilla del lago Michigan, con cuatro nuevos pasos inferiores para bicicletas por debajo del tramo meridional de la avenida Lakeshore, con la restauración tanto del Centro Cultural de la Orilla Sur, en la calle 71, como de la hermosa casa de playa de la calle 65 (ambas espléndidas muestras de *art déco* que se hallaban en un deteriorado estado de abandono), y con el anuncio de planes (cuya ejecución está muy avanzada ya) para prolongar la avenida más hacia el sur, la universidad invertía en diversos proyectos de colaboración más cercanos al campus.

El primero, en 2002, fue la Pista de Hielo del Midway Plaisance, una pista de patinaje de tamaño olímpico que permite la entrada gratuita para cualquier persona que traiga sus propios patines (y que, por lo tanto, no cobra las costosas entradas que se cobran en el centro de la ciudad), que alquila patines por sólo seis dólares y que incluye una sala a modo de calefactorio con una plataforma de observación en su tejado y con servicio de comidas. Esta simple idea supuso no sólo que la ciudad diera a partir de ese momento la bienvenida a Hyde Park a vecinos y turistas por igual, sino también que el hasta entonces oscuro Midway pasara a estar profusamente iluminado durante la práctica totalidad del curso académico, además de lleno de gente. A mí me atracaron justamente en esa manzana a las cinco de la tarde en 1996; eso sería prácticamente imposible hoy en día. La amistad y la seguridad van de la mano.

En fecha más reciente, la universidad decidió también ubicar su nuevo Centro para las Artes Reva y David Logan (un concepto que, ya de por sí, se aparta de la ideología de aquellos patios góticos, donde las artes habían estado mal vistas durante mucho tiempo por no tener la seriedad intelectual suficiente) en Ingleside, entre las calles 60 y 61, es decir, en el extremo suroccidental mismo de Hyde Park.⁴¹ Desde el principio, el plan contó con la participación de los barrios. El nuevo centro planifica muchas de sus actividades en cooperación con grupos y organizaciones de Woodlawn; también ha venido acompañado de la construcción o el acondicionamiento de zonas comerciales en el propio Woodlawn, y es un signo visible más de la reactivación del barrio convertido ahora en un entorno racial y económicamente diverso. El exuberante edificio de ese Centro (una construcción elevada de vidrio y piedra, diseñada por Tod Williams y Billie Tsien) no reniega precisamente del gótico: de hecho, sus majestuosas líneas ascendentes rinden homenaje a ese pasado. Pero envía también un mensaje de esperanza y dinamismo. Su diseño ejemplifica un cambio en el espíritu arquitectónico del conjunto de la universidad, que ha dejado de mirar al pasado y prefiere ahora mirar hacia delante (y, si se me permite, ejemplifica también un viraje desde el culto al pasado que habitualmente se ha asociado con la era de los rectores Harper y Robert Maynard Hutchins⁴² hacia el movimiento progresista representando por el pragmatismo de Dewey).⁴³

Finalmente, y vinculada a ese nuevo Centro para las Artes, la universidad emprendió una mejora a gran escala de las calles y los cruces situados en torno al Midway, de la que son piezas centrales los Puentes de Luz (Light Bridges) diseñados por James Carpenter⁴⁴ e instalados en las avenidas Woodlawn y Ellis, y, posteriormente, en la avenida Dorchester también. Consistentes en unas espectaculares columnas luminosas blancas que, de día, son unos imponentes mástiles de acero inoxidable que reflejan los rayos del sol, las luces (o «espadas láser», tal como las llaman los estudiantes) crean realmente un puente que va de sur a norte y cuyo arco luminoso invita a pasear por él. Según comenta Kamin con tono de aprobación, forman un estético enlace entre las edificaciones modernas del lado sur del Midway (la Escuela de Administración Pública de Mies van der Rohe, la Facultad de Derecho de Eero Saarinen, el nuevo Centro para las Artes) y los edificios góticos del lado norte. También llevan a cabo metafóricamente uno de los planes originales que Frederick Law Olmsted tenía para el Midway: él quería que hubiera agua allí y que se tendieran

puentes reales sobre ella. La iluminación se diseñó pensando en la seguridad, además de en la belleza. Uno de los diseñadores ha dicho a propósito de esos «puentes» que, por la forma en que sus mástiles emiten la luz, «proporcionan más iluminación sobre la superficie vertical de los rostros de las personas. Si las luces se proyectan sólo desde arriba, directamente sobre la acera, los transeúntes no se sienten tan seguros».⁴⁵

La historia de este ejemplo nos dice mucho sobre el miedo y la fraternidad. Cuando el miedo dominaba el modo de pensar de la universidad y esta se impermeabilizaba así a la *simpatía* inclusiva, se dieron pasos que hicieron que las cosas fueran menos seguras y menos acogedoras. Al mismo tiempo, la actitud introspectiva excluyente que negaba la camaradería o la fraternidad con los convecinos del propio Hyde Park aumentó a su vez el presunto carácter temible del barrio (una fama que tenía una base de verdad, pero que también era en no poca medida producto de la fantasía). El miedo y la exclusión se retroalimentaban. Hubo que tomar decisiones audaces para romper ese círculo vicioso y salir de él mediante la generación de un mínimo de confianza mutua. Pese a todo, seguirá necesitándose un modo de pensar audaz en esta era nuestra de tensión racial que no cesa. Dado que esta solución tiene una significación más local que nacional o, siquiera, metropolitana (a diferencia del Monumento Conmemorativo de los Veteranos de Vietnam, del Parque del Milenio o del plan original de Burnham para la zona de la orilla del lago Michigan en Chicago), sus efectos a más largo plazo, tanto en Chicago como en el resto del país, son difíciles de calcular. Pero las buenas soluciones tienden a ser locales y a estar fundadas sobre el conocimiento profundo de las historias y los problemas de un barrio o una localidad, por lo que el progreso será probablemente el producto de múltiples experimentos pequeños, más que de un gran plan a muy amplia escala. En este caso, la fama internacional de la universidad le ha permitido crear un paradigma ampliamente publicitado que bien podría estimular otras iniciativas parecidas.

Pues bien, estos son sólo unos pocos ejemplos de la buena y la mala gestión del miedo. Bastan, no obstante, para mostrar que los gobiernos toman continuamente decisiones que afectan al nivel y la naturaleza del miedo de las personas, así como a la relación de este con los esfuerzos comunes. Nuestros dirigentes y administraciones deberían, pues, tener muy en cuenta esas emociones y saber tomar bien sus decisiones.

IV. ENVIDIA Y EQUIDAD: UN PROYECTO COMÚN

La envidia ha supuesto una amenaza para las democracias desde el nacimiento de estas. Bajo la monarquía absoluta, las posibilidades de las personas estaban muy fijadas de antemano y ellas mismas podían llegar a creer que el destino, o la justicia divina, las había situado donde estaban. Pero una sociedad que evita los órdenes y los destinos prefijados, y abraza la movilidad y la competencia, abre la puerta a que los individuos envidien la prosperidad de otros. Si la envidia está suficientemente generalizada, puede terminar amenazando la justicia, sobre todo cuando una sociedad (como la sociedad hipotética a la que nos estamos refiriendo aquí) se ha comprometido con una redistribución sustancial con el fin de proteger un umbral mínimo de bienestar para todas las personas.

La envidia es una emoción dolorosa que pone su punto de mira en la buena fortuna o las ventajas de otras personas, comparando desfavorablemente la situación propia con respecto a la de aquellas. Implica, pues, un rival y un bien, o unos bienes, valorados como importantes; la persona envidiosa sufre porque su rival posee esas cosas buenas y ella no. Tales cosas buenas deben ser consideradas importantes, no en un sentido abstracto o imparcial, sino por el yo que envidia y para la noción central de bienestar de ese yo.⁴⁶ Normalmente, la envidia supone algún tipo de hostilidad hacia el rival afortunado: el envidioso quiere lo que el rival tiene y, en consecuencia, siente animadversión hacia ese rival. La envidia genera, pues, animosidad y tensión en el corazón mismo de la sociedad y eso puede impedir, en último término, que la sociedad alcance algunos de los objetivos que se haya marcado. Estando como está intuitivamente claro y experimentalmente confirmado que los juicios de bienestar son sumamente posicionales, y que esto es así en una amplia variedad de sociedades, la envidia tiene todos los números para ser (y seguir siendo) una experiencia habitual y una causa probable de problemas sociales.

La envidia se parece a los celos en que ambos implican una hostilidad hacia un rival a propósito de la posesión o el disfrute de un bien valorado. Los celos, sin embargo, se producen normalmente por el miedo a una pérdida concreta (por lo general, aunque no siempre, una pérdida de atención o amor personal), y por eso no giran tanto en torno a la protección de las relaciones y los bienes más apreciados del yo personal. Su objeto de atención principal es el rival en sí, al que se considera una amenaza para el yo. Tienen que ver básicamente, pues, con el impulso de proteger al yo de

un daño.⁴⁷ Su prototipo, y quizá su origen, es la competencia con uno de los padres por la atención y el amor del otro; la rivalidad entre hermanos es otro prototipo muy extendido. La envidia, por el contrario, gira en torno a la sensación de no tener un estatus o unas posesiones deseados. Su foco de atención son esos bienes ausentes, y su hostilidad hacia quienes los poseen es indirecta.⁴⁸ El rival es menos crucial, pues, que los bienes en sí; de hecho, el rival es visto desde una óptica hostil porque disfruta de ventajas de las que el envidioso carece.

Los celos pueden ser satisfechos con relativa facilidad: por ejemplo, cuando se hace evidente que el rival ha dejado de ser un competidor por los afectos de la persona amada, o que nunca fue tal competidor en realidad. Sólo los celos patológicos continúan inventando rivales nuevos y, con frecuencia, imaginarios; pero los celos no siempre son patológicos. La psicología del protagonista de la novela de Proust —celoso de un número indefinido de rivales imaginarios por el afecto de Albertine, y que sólo se libera de esos celos cuando Albertine duerme y, por lo tanto, cuando ella es incapaz de ejercer una voluntad independiente— lo condena a sentirse absolutamente desgraciado. Marcel jamás ha conseguido trascender su obsesivo deseo de infancia de monopolizar los afectos de su madre y de convencerla para que pasara la noche en su habitación. Pero una persona puede sentir unos celos que no sean tan devoradores y que reaccionen ante la evidencia. Ante la incertidumbre característica de la vida humana, es muy fácil adoptar una postura como la del protagonista de Proust, para quien ninguna prueba es nunca suficiente. Pero la confianza y la generosidad pueden ayudar a una persona más afortunada a evitar esa situación de ausencia absoluta de esperanza y amor.

La envidia, sin embargo, rara vez queda satisfecha, porque los bienes en los que normalmente se centra (estatus, riqueza, otras ventajas) están desigualmente repartidos en todas las sociedades y ninguna postura está del todo segura frente a la comparación envidiosa. La relación de Yago con Otelo es ponzoñosa y mortífera porque se caracteriza principalmente por la envidia, no por los celos. Otelo es odiado no porque sea rival para la obtención de un beneficio concreto, sino porque es alguien que eclipsa a Yago y destaca sobre él. No hay nada que Yago pueda hacer para ser un héroe, así que tiene que destruir al héroe. Los psicólogos Maria Miceli y Cristiano Castelfranchi describen muy sucintamente la dificultad de satisfacer la envidia cuando concluyen que «el objeto de la envidia es la “superioridad” o la “no inferioridad” con respecto a un grupo o un individuo

de referencia».⁴⁹ Y eso, desde luego, es casi imposible de conseguir en cualquier sociedad si lo que preocupa al envidioso son los bienes materiales que están desigualmente distribuidos en ella. Incluso cuando la persona posee ya una preeminencia, esta estará continuamente amenazada por competidores, por lo que uno puede estar «en la cima» y, aun así, sentirse movido por la envidia porque la superioridad futura nunca estará garantizada.

Los estoicos recomendaban en consecuencia que no nos preocupáramos por esas cosas, pero la suya es una recomendación que rara vez ha seguido nadie y que, probablemente, tampoco conduciría a un mundo bueno si todos la siguiéramos al pie de la letra. Puede que estemos de acuerdo con los estoicos en que las personas vivirán mejor y las sociedades funcionarán mejor si las personas atribuyen más importancia a bienes no jerárquicos como la virtud y la amistad, y minimizan la de bienes posicionales como el dinero y el estatus. Aun así, incluso los bienes no posicionales invitan a la comparación; además, la sociedad empeorará si inculcamos en las personas la indiferencia más absoluta ante el dinero y el estatus. (Al estoicismo se deben algunos rasgos valiosos del carácter de Cicerón, por ejemplo; pero su obstinado apego a las causas políticas, a su hija e, incluso, al dinero y la gloria, forman también una parte muy importante de su atractivo humano.) En cualquier caso, si no vamos a emprender el proyecto estoico de extirpación de la envidia, tendremos que decir algo más de cómo podríamos contenerla, al menos.

La envidia tiene tres parientes directos de efectos más constructivos y de los que es importante distinguirla. La emulación se centra —como la envidia— en una comparación entre la situación propia de la persona y la de otras que están mejor que ella. Pero en la emulación, se entiende que la situación buena está al alcance del individuo si este realiza algún tipo de esfuerzo, y el bien no se concibe como un juego de suma cero, por lo que emular no implica albergar pensamientos hostiles hacia la persona supuestamente más afortunada. Si A, una estudiante de secundaria, ve que B saca buenas notas, y A está motivada por la emulación, normalmente se dirá a sí misma: «Si me esfuerzo, yo también podré conseguir eso mismo». La envidia es diferente porque, como muchos psicólogos han concluido al respecto, entraña una sensación de desesperanza e impotencia.⁵⁰ De ahí que la estudiante de secundaria envidiosa diga: «Esas chicas son “populares”. Las odio. Jamás podré ser como ellas». (Nótese que he cambiado el ejemplo y he sustituido el propósito de sacar buenas notas,

—algo que, a menudo, puede conseguirse mediante el esfuerzo— por el de la popularidad —que, por lo general, es inalcanzable de ese mismo modo.) Así pues, mientras que la emulación es compatible con el hecho de no desear mal alguno para el competidor, la envidia implica resentimiento y hostilidad. La envidia no tiene por qué entrañar un deseo hostil determinado. (En ese sentido es diferente, pues, del regodeo hostil en la pérdida de cosas buenas padecida por otra persona, o de la emoción de la *Schadenfreude* [la alegría malsana por la desgracia ajena].) En mi anterior ejemplo imaginario, la envidiosa no se imagina necesariamente a las chicas populares perdiendo su popularidad, aunque podría hacerlo. Pero sí las percibe con algún tipo de animosidad y, desde luego, no deseará un bien común que las incluya a ellas también (como podría ser, por ejemplo, el éxito de la escuadra de animadoras del instituto o del equipo de fútbol al que animan).

La envidia también es distinta del resentimiento, una emoción moral que implica una sensación de injusticia.⁵¹ La persona que siente resentimiento ante las ventajas de otras cree que las cosas han salido mal desde el punto de vista moral: una injusticia ha ayudado a que esas otras personas estén ahora por encima de ella. La corrección de esta injusticia lograría satisfacer el resentimiento y poner fin al dolor de la persona resentida. La envidia, sin embargo, no precisa de todo ese razonamiento moral. En palabras de Rawls, para la envidia «basta con decir que la situación mejor de otros capta nuestra atención».⁵² El resentimiento se expresa mediante una crítica social y puede ser constructivo en no pocas ocasiones si conduce a un cambio que elimina la injusticia que lo motiva (y siempre y cuando la persona resentida haya analizado las cosas correctamente). Pero la envidia no es más que «una forma de rencor que tiende a perjudicar tanto a su objeto como a su sujeto».⁵³ Retomando los ejemplos de los alumnos y alumnas de secundaria, el estudiante que siente resentimiento podría formular diversas quejas, como «Fui yo quien escribió la mejor redacción, pero no me dieron la mejor nota porque fui atrevido y poco convencional», o «Se valora demasiado el rendimiento deportivo en comparación con el rendimiento académico», o «No me dieron el papel de Hamlet por mi raza, a pesar de que soy el mejor actor». En todos esos casos, tanto si el alumno tiene razón como si no, existe un agravio moral y la emoción expresa esa queja. El estudiante envidioso, sin embargo, solamente se siente mal por la superioridad de otros, sin que haya ningún agravio moral de por medio. (Obviamente, la envidia puede disfrazarse a menudo de resen-

timiento mediante la fabricación de agravios inventados,⁵⁴ pero eso no altera el argumento conceptual.)

La emulación y el resentimiento son emociones saludables en una sociedad decente: la primera anima al individuo a ser mejor y la segunda anima a la sociedad a ser mejor. La envidia no tiene ninguna función constructiva de esa clase y, aunque puede estimular a los individuos para que trabajen duro y alcancen logros personales, su rencor puede terminar siendo ciertamente dañino.

Puesto que es posible envidiar a otras personas incluso cuando «el hecho de que ellas sean más afortunadas que nosotros no resta un ápice de nuestras ventajas»,⁵⁵ la envidia sigue siendo un problema potencial hasta en la más decente y justa de las sociedades.

Por último, cabe reseñar que la envidia tiene una variante inocua, y a menudo útil, en la que la persona siente dolor temporal por el hecho de que otra posea un bien que ella anhela, pero como su deseo de ese bien es fugaz y no recibe un respaldo demasiado serio de su parte, no implica una animadversión. Si visito a unos familiares que tengo allí, puedo pensar por un momento que «la vida en Ithaca es muy tranquila y agradable», y sentir una punzada de deseo de vivir como ellos. Pero como, en realidad, para nada quiero yo vivir allí, y detestaría tener que hacerlo, mi envidia pasajera se parece más bien a una apreciación empática de los bienes que esos familiares míos atesoran. Entraña unos sentimientos de amistad e imaginación participativa antes que de hostilidad y, por lo tanto, contribuye a la tolerancia. Si yo no pudiera ver en ningún momento por qué demonios iba a querer nadie vivir allí, podría decirse que habría una correspondiente brecha o vacío en nuestra amistad. Pero no hay rivalidad. Lo que marca la diferencia, al parecer, es esa valoración final que hago «teniendo todos los factores en cuenta». Si ellos vivieran en Chicago y, por algún motivo, yo hubiera tenido que establecer mi residencia en Ithaca, ir a visitarlos podría despertar en mí una emoción mucho más problemática. Este era un ejemplo poco dificultoso, pero hay casos de envidia empática que están más teñidos de nostalgia y no resultan tan claros, pues están asociados a esa sensación de añoranza por el «camino que no tomamos» en nuestra propia vida. En todos esos casos, la persona desea el bien (y no el mal) de la envidiada (o envidiadas), y la envidia contribuye a la comprensión de la situación del otro.

¿En qué condiciones son especialmente probables brotes hostiles de envidia? Rawls menciona tres.⁵⁶ La primera es una condición psicológica,

que se da cuando las personas no tienen una confianza firme «en su propio valor y en su capacidad para hacer algo valioso». La segunda es una condición social: muchas de esas circunstancias se producen cuando la condición psicológica antes mencionada se experimenta como algo doloroso y humillante porque las propias condiciones de la vida social hacen que las discrepancias que dan pie a la envidia sean muy visibles. Y la tercera condición es la que se produce cuando los envidiosos consideran que su postura no les ofrece alternativa constructiva alguna a la mera hostilidad. El único alivio que son capaces de imaginar es infligir dolor a otras personas.

Podemos ver que algunas estructuras sociales cumplen esas condiciones mucho más fielmente que otras estructuras alternativas. El instituto de secundaria medio es un auténtico caldo de cultivo para la envidia. Los adolescentes tienen una probabilidad especialmente alta de hallarse en una condición psicológica de inseguridad a propósito de su valía personal y de su futuro. Todo lo que sucede en ese entorno realza los *rankings* y las clasificaciones: las calificaciones académicas, la competencia por ser admitidos en las mejores universidades, la visibilidad de los deportes en muchos de esos centros de educación secundaria, la formación con frecuencia cruel de camarillas y grupitos, y la consiguiente ordenación de las personas por su atractivo físico. Y, en esas situaciones, los clasificados en el pelotón de cola suelen sentirse impotentes frente a lo que les pasa.

¿Cómo podría conseguir un instituto de secundaria no ser así o, cuando menos, limitar mejor esa hostilidad? En primer lugar, ofreciendo apoyo a los estudiantes que reflexionan sobre su futuro y tratando de potenciar la autoestima en un mundo incierto. Los padres y las madres son figuras clave en ese sentido, pero los docentes y los asesores académicos también pueden desempeñar un papel importante. Es posible conseguir que todos los estudiantes tengan la sensación de que hay logros básicos a su alcance, lo que al menos disminuirá el dolor que pudieran sentir al pensar en los supuestos logros superiores de otros compañeros de estudios. La segunda de las condiciones propicias para la envidia antes mencionadas, la condición social, es especialmente complicada de abordar, porque todo buen instituto tratará de estimular la emulación destacando los éxitos y logros de sus alumnos. Pero todo buen instituto puede hallar también modos diversos de recompensar otros talentos de sus estudiantes y sugerir así la existencia de múltiples vías de acceso a la excelencia; desde luego, lo que sí puede hacer es inhibir la presencia excesivamente predo-

minante de los deportes competitivos en su vida estudiantil, así como el prestigio social asociado a ellos. Ahora bien, la tercera condición favorecedora de la envidia es quizá la más importante de abordar. ¿Cómo? Ofreciendo una amplia gama de caminos constructivos hacia el éxito (actividades de ejercicio físico no competitivo, teatro y otras artes creativas, servicios sociales, etcétera), el instituto en cuestión puede animar a sus estudiantes a hacer algo valioso que servirá para que se sientan bien consigo mismos, en vez de sentarse a odiar a sus compañeros más populares. Dos cosas muy útiles que la escuela de primer ciclo de secundaria de mi hija puso en marcha en su momento fueron, por un lado, unas «olimpiadas de las artes» —en paralelo a unas olimpiadas deportivas— a fin de que más (y más diversos) estudiantes (que participaban muy a menudo en grupos) pudieran obtener un reconocimiento, y, por otro, una sencilla oferta de actividades como yoga, pilates o *footing* como opciones deportivas alternativas.

Fijémonos ahora en la sociedad. Rawls sostenía que una sociedad que se organizara tomando como modelo los dos principios de la justicia que él formuló no erradicaría la envidia hostil de su seno, pero impediría que los perjuicios de esta fuesen intolerablemente elevados.⁵⁷ Y eso sería así porque, en cuanto a la condición psicológica antes mencionada, las personas sabrían que sus derechos básicos estarían garantizados con independencia del mérito, lo que eliminaría una amplia dosis de inseguridad. Además, esas mismas personas tendrían un «sentido común de la justicia» y estarían «vinculadas por lazos de amistad cívica», factores que también suprimirían, como mínimo, algunas dolorosas sensaciones de inseguridad.⁵⁸ En cuanto a la condición social propiciadora de la envidia, la estructura económica de la sociedad rawlsiana aproximaría las personas entre sí más que en muchas sociedades, lo que haría que las diferencias posicionales fueran menos prominentes. Por otra parte, la visibilidad de las distinciones también disminuiría en virtud de la inmensa variedad de organizaciones y ocupaciones de las sociedades modernas: no habría una sola escala única que fuera relevante para medirlas todas. Por último, no existiría una competencia organizada en torno a una única dimensión, sino que la competencia tendría lugar en múltiples dimensiones, lo que ofrecería numerosas alternativas constructivas a la envidia, al menos tantas como en otras sociedades modernas.⁵⁹

La tesis de Rawls parece correcta en lo fundamental y la sociedad que estamos imaginando aquí, aunque no sea idéntica a la suya en todos los

aspectos, se la ve perfectamente capaz de dar básicamente la misma réplica al desafío planteado por la envidia. Buena parte del trabajo correspondrá, pues, a las leyes y las instituciones que protegen y aseguran unos derechos y garantías básicos para todos los ciudadanos, así como a los sistemas educativos y económicos que permiten que las personas tengan la sensación de que disponen de alternativas constructivas. La estructura institucional de la sociedad apoya la emulación dejando espacio para la competencia, pero sin generar la sensación de desesperanza e impotencia que puede llegar a paralizar el esfuerzo (y, si se me permite, la economía en general). Unas instituciones políticas y judiciales robustas también sustentarían la indignación y el resentimiento constructivos, pues animarían a los ciudadanos a presentar agravios reales.

Importante papel tiene el hecho de que la sociedad que aquí imaginamos no valora únicamente el dinero. Su cultura política envía el mensaje de que son múltiples los tipos de logro humano dotados de valor: la amistad, la expresión artística y literaria, el trabajo en pos de la justicia social, y otros muchos. Consideremos una reunión de antiguos compañeros de instituto en una sociedad que solamente valore el dinero: habrá en ella grandes dosis de envidia hostil, porque las personas estarán muy desigualmente situadas en cuanto a su posesión de dinero y la reunión en cuestión hará evidentes esas desigualdades, como siempre sucede en esas ocasiones. Los ricos sentirán la envidia preventiva de proteger su posición frente a la inseguridad futura, y los no ricos envidiarán la posición de aquellos. Pero en una sociedad que valore diversos tipos de logro constructivo, no hay una única ordenación lineal y, por lo tanto, las personas pueden enorgullecerse de sus variadas vidas particulares. Y, correspondientemente, no reduce la envidia hostil.

Pese a ello, incluso una cultura así tendrá cierta proclividad a la envidia hostil, por lo que tenemos que preguntarnos qué más puede hacer para apoyar una cultura de amistad cívica que contribuya, cuando menos, a disminuir las probabilidades de que las personas se enfrenten entre sí de ese modo. La envidia ataca la compasión de dos formas: estrechando el círculo de «otros» por los que se interesan las personas y estimulando, por lo tanto, que el «pensamiento eudemónico» de cada individuo se centre en su yo o en su propio grupo, e inhibiendo la sensación de similitud de posibilidades, y la empatía que tan útilmente acompaña a dicha sensación, pues da a entender que los envidiados son ajenos a nosotros: son «el otro» o, incluso, «el enemigo».

Lo que necesitamos a modo de antídoto, pues, es una conciencia de suerte común, y una amistad que atraiga a los más favorecidos y a los que lo son menos hacia un mismo grupo, con una tarea común por delante. Unos amigos así deberían tener la sensación de que los diferentes grupos son aliados en esa lucha, antes que adversarios. En una sociedad pequeña y homogénea, ese sentido de destino común puede desarrollarse por sí solo, como resultado de las redes de contactos y de la mayor facilidad de que quienes la forman se conozcan personalmente. Yo he preguntado a varias personas en Finlandia, país en el que he pasado mucho tiempo y que tiene instituido un conjunto sólido e indiscutido de políticas de protección social, por qué hay allí tan escasa oposición entre los más favorecidos a políticas que benefician a los menos favorecidos.⁶⁰ La respuesta que normalmente me dan es que la ausencia de envidias entre clases responde en gran medida a la sensación de que aquella pequeña sociedad (de 5 millones de habitantes) es como una familia, en la que las perspectivas futuras de todos los ciudadanos están interconectadas. Ahora bien, ese buen rasgo de la sociedad finlandesa está estrechamente ligado a otro más problemático: su homogeneidad extrema y su reticencia a admitir inmigrantes o peticionarios de asilo.

En una sociedad más grande y diversa, ¿cómo podría crearse ese sentido de destino común o, por decirlo con las palabras de Whitman, «plantar la camaradería tan apretada como los árboles»? Es habitual que un enemigo externo surta ese efecto, ya se trate de un instituto rival o de una nación atacante. Las personas olvidan sus diferencias cuando reaccionan frente a un desafío hostil. Ocurre algo similar en las naciones jóvenes, donde es frecuente que los ciudadanos construyan la amistad a partir de su historia de opresión previa: el recuerdo de un sufrimiento común les proporciona una unidad de fines. Aun así, creo que preferiríamos contar con estrategias para el fomento de la amistad cívica que no dependieran del recuerdo de Jorge III o del Raj británico, y menos aún del de Hitler o Hirohito.

A modo de ejemplo de la amplia gama de mecanismos ciertamente más pacíficos a los que puede recurrir una nación a tal fin, escojo aquí dos ejemplos tomados de la dramaturgia/retórica política: el discurso de Franklin Delano Roosevelt sobre la «Segunda Carta de Derechos» y el uso que hizo Gandhi de su estilo de vida personal para modificar la conducta de las élites. Luego me dedicaré a un tipo muy diferente de caso: la creación de Central Park en Nueva York conforme al diseño de Frederick

Law Olmsted, es decir, concebido como un «parque del pueblo» capaz de influir en el sentido que las personas tienen de sus interacciones con los demás.

Roosevelt y la «Segunda Carta de Derechos»

A pesar de los logros, tanto emocionales como legales, del New Deal, Estados Unidos no era una nación emocionalmente unida durante los años de la Segunda Guerra Mundial. La guerra sirvió para inyectar solidaridad y cohesión emocionales. Pero a medida que se hizo evidente que el país saldría vencedor de aquella contienda y que la posguerra estaba ya a la vuelta de la esquina, hubo que reflexionar de nuevo sobre cuestiones y problemas relacionados con la clase social y la seguridad económica. Roosevelt entendió que la guerra había hecho que la envidia de clase pasara más o menos a un segundo plano (aunque no del todo, como tan emotivamente muestran las viñetas en las que Bill Mauldin retrató el contraste entre los reclutas y sus oficiales),⁶¹ pero no había resuelto aún el problema de cómo crear solidaridad emocional en torno a las cuestiones económicas. Como tantas otras veces hiciera ya con anterioridad, el presidente reflexionó largo y tendido sobre los pilares emocionales del sistema de protecciones sociales. Su Discurso del Estado de la Unión del 11 de enero de 1944, conocido a menudo como el discurso de la «Segunda Carta de Derechos», fue el resultado de aquel proceso. El máximo mandatario estadounidense fijó en él una serie de importantes objetivos políticos, pero también hizo algo más importante aún: dio a los ciudadanos un lenguaje metafórico y simbólico con el que hablar de la justicia económica, un lenguaje que, de resultar suficientemente persuasivo, podría limitar el alcance de la envidia hostil en la nueva era que se iniciaba a partir de entonces.⁶²

Un precursor esencial del discurso de la «Segunda Carta de Derechos», en el que se forjó ese mismo lenguaje que conectaba la seguridad económica con la libertad, fue el llamado de las «Cuatro Libertades», el discurso del Estado de la Unión que el propio Roosevelt pronunció el 6 de enero de 1941. En un momento en el que el futuro del «mundo libre» parecía pender de un hilo, el presidente estadounidense recalcó lo obvio, poniendo el acento en la importancia humana de la libertad de expresión (la primera libertad), la libertad de religión (la segunda) y la libertad de vivir sin miedo (la cuarta libertad, con la que se refería a un futuro conjun-

to de acuerdos contra la proliferación armamentística que imposibilitaran una futura agresión de los alemanes y los japoneses). Contra el consejo de sus asesores, él dejó muy claro aquel día que esas libertades no debían ser únicamente para los estadounidenses, sino que debían cumplirse «en cualquier lugar del mundo». ⁶³ Pero la verdadera sorpresa de aquel día fue la tercera libertad de la lista: la «libertad de vivir sin pasar necesidades, lo que, traducido a términos internacionales, significa unas concepciones económicas que garanticen para todas las naciones del mundo una vida saludable para sus habitantes en tiempos de paz». Roosevelt se apropió así audazmente del lenguaje de la libertad para un fin que habría resultado familiar a Aristóteles o al filósofo neoaristotélico británico T. H. Green, pero con el que la ciudadanía estadounidense seguramente no estaba tan familiarizada. Al sostener que la guerra sería por la libertad (algo con lo que sabía que todo el mundo estaría en principio de acuerdo) y, acto seguido, insistir en que la libertad de vivir sin pasar necesidades forma parte de la libertad en general, situó el esfuerzo bélico en sí como sí, en parte, fuese también un esfuerzo en pos de la justicia económica. El éxito retórico de esa maniobra fue enorme: las «Cuatro Libertades» se convirtieron enseguida en una idea muy conocida y la famosa serie de estampas pintadas por Norman Rockwell, publicadas inicialmente en el *Saturday Evening Post*, llevó esa influencia aún más allá. Roosevelt había creado una nueva imagen de la esencia y las aspiraciones del estadounidense típico.

Para Roosevelt, esa «libertad de vivir sin pasar necesidades» abordaba por encima de todo lo que hemos llamado aquí la primera condición de carácter psicológico de la envidia. La seguridad, dijo él, es «un tipo de sensación en nuestro fuero interno individual de la que hemos carecido a lo largo de la historia». ⁶⁴ Pero él no creía que la inseguridad fuese un trastorno patológico: se trataba, más bien, de una respuesta razonable a unas garantías políticas deficientes. Él era de la nada descabellada opinión de que unas condiciones políticas dignas favorecerían la difusión de una psicología más robustamente resistente a la envidia.

Su discurso sobre la «Segunda Carta de Derechos» lleva la retórica de las «Cuatro Libertades» mucho más allá. Roosevelt abordó en él toda una familia de emociones, pero la envidia ocupa un lugar central entre todas ellas, como veremos. La alocución está dedicada en su conjunto a la guerra, que, como bien sabemos, estaba en plena marcha en aquel momento: aún quedaban seis meses para el desembarco de Normandía. Comienza con el apunte de que los estadounidenses llevaban en esos instantes dos

años inmersos en «la mayor guerra del mundo contra la esclavitud humana». El fin supremo del país, según Roosevelt, no podía ser el de la mera supervivencia. América debía aspirar a la «seguridad». ¿Qué estado norteamericano no iba a tener intensas emociones asociadas a esa idea en 1941? Roosevelt trasladaba así el corazón de su público directamente al terreno donde mayor era la agitación y inquietud de este. Y proseguía con las palabras siguientes: «Y eso significa no sólo una seguridad física que proporcione protección frente a los ataques de los agresores. Significa también seguridad económica, seguridad social, seguridad moral, y esto en toda una familia de naciones». Todos los Aliados estaban de acuerdo en que se debía promover el desarrollo económico, y que eso significaba levantar la industria, pero también levantar la educación y la oportunidad individual, y elevar los niveles de vida. El presidente decía entonces que todos podían ver que, en lo sucesivo, la seguridad militar sería esencial, pero que también lo serían la seguridad social y la económica. «Un elemento igualmente básico e imprescindible para la paz es un nivel de vida digno para todos los hombres, las mujeres y los niños de todas las naciones. La libertad de vivir sin miedo está ligada para toda la eternidad a la libertad de vivir sin pasar necesidades.» (Con ese «para toda la eternidad», Roosevelt retomaba el grandilocuente vocabulario bíblico del discurso de su primera investidura presidencial.)

Luego, el presidente pasaba a referirse en su discurso a los enemigos de sus programas económicos, a quienes caracterizaba como fuerzas de división que crean peligro y confusión en una época de conflicto bélico como la que estaban viviendo por entonces. Una vez más, como en el discurso de su primera investidura, los calificaba con un tono más propio del escarnio que del miedo. Según él, esas «plagas que infestan los pasillos del Congreso y las coctelerías de Washington» querían promover los intereses de grupos particulares en vez de los de la nación en su conjunto. La comparación humorística de sus enemigos con insectos y la cómica imagen de esos (pequeños e irritantes) bichitos irrumpiendo en coctelerías e invadiéndolo todo daban al subsiguiente elogio a la dignidad de nuestros hombres en combate una fuerza muy especial. No dejaban de ser imágenes un tanto arriesgadas: también las minorías han sido denigradas con demasiada frecuencia cuando se las ha comparado con insectos u otros animales «rastreros», y ya hemos visto que a Roosevelt le gustaba desdeñar toda oposición sería sin hacerle frente directamente. Y ese fue uno de sus defectos, por comprensible que pueda resultar. Aun así, el hecho de

que aquel discurso afirmase la dignidad de la inmensa mayoría de los estadounidenses y ridiculizara a unas pocas personas poderosas que parecían ser enemigas de esa dignidad —sumado al hecho de que las imágenes eran cómicas, pero no cargaban las tintas en el asco: solamente minaban las pretensiones de aquellas elites egoístas— lo libera, en mi opinión, de ese problema ético.

En tiempos de guerra, decía él seguidamente, debemos entender «lo interdependientes que son todos los grupos y los sectores de población de Estados Unidos. [...] Si alguna vez ha habido un momento en el que supeditar el egoísmo individual o grupal al bien nacional, ese es el actual». El sentimiento fraternal con las personas que pasan dificultades, que tan característico fue del enfoque de la vida de Roosevelt a partir del momento en que contrajo su enfermedad, impregna todo su discurso y, en esas palabras, el presidente insinuaba seguramente que la nación misma tiene la responsabilidad de impedir que nadie en su seno pase necesidades extremas.⁶⁵

Roosevelt atribuía así a la guerra el carácter de una ofensiva contra el egoísmo y orientaba las perentorias emociones de su audiencia en aquel momento hacia el objetivo de la seguridad económica. Tras formular una serie de propuestas concretas, de nuevos impuestos, de concesión de subvenciones agrarias y de imposición de topes a los precios de los alimentos, pero, sobre todo, de implantación de un servicio nacional obligatorio, exponía así una concepción nueva de los derechos básicos:⁶⁶

Hemos llegado a darnos claramente cuenta de que la verdadera libertad individual no puede existir sin la seguridad y la independencia económicas. «Los hombres necesitados no son hombres libres.»⁶⁷

Las personas hambrientas y desempleadas son el material sobre el que se erigen las dictaduras.

En nuestros días, estas verdades económicas están ya aceptadas como evidentes. Hemos aceptado, por así decirlo, la vigencia de una segunda Carta de Derechos conforme a la que se puede fundar una nueva base de seguridad y prosperidad para todos, con independencia de su condición, su raza o su credo.

Entre tales derechos están:

El derecho a un trabajo útil y remunerado en las fábricas, los comercios, las granjas o las minas de la nación.

El **derecho** a ganar lo suficiente como para proveerse adecuadamente de comida, **ropa y esparcimiento**.

El derecho de todo agricultor a sembrar, cultivar y vender sus productos obteniendo la suficiente rentabilidad como para procurarse a sí mismo y a su familia un modo digno de ganarse la vida.

El derecho de todo hombre de negocios, grande o pequeño, a comerciar en un ambiente de libertad frente a la competencia injusta y al dominio de los monopolios, tanto aquí como en el exterior.

El derecho de toda familia a tener un hogar digno.

El derecho a una atención médica adecuada y la oportunidad de disfrutar de buena salud.

El derecho a contar con una protección adecuada frente a los riesgos económicos relacionados con una situación de vejez, enfermedad, accidente o desempleo.

El derecho a una buena educación.

Todos esos derechos significan seguridad. Y debemos estar preparados para que, en cuanto hayamos ganado esta guerra, avancemos en la implementación de todos ellos a fin de alcanzar nuevas metas de felicidad y bienestar humanos.

Roosevelt aludió también a un consenso internacional emergente sobre el tema que pronto se formalizaría en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Estados Unidos, sin embargo, nunca ha llegado a aceptar esa «segunda Carta de Derechos» como contenido constitucional. Aunque muchas constituciones de estados integrantes de la Unión contienen ingredientes de ese programa,⁶⁸ y aunque una minoría de los jueces del Supremo federal sostuvo a principios de la década de 1970 que el derecho a la educación estaba implícito en la Constitución nacional, ese argumento jamás llegó a sentar jurisprudencia y continúa relegado a la categoría de opinión discrepante.⁶⁹ Así pues, Roosevelt sabía bien que estaba hablando en sentido metafórico y voluntarista; cualquier avance en esa dirección tendría que llevarse a la práctica por medio de legislación. Al enganchar el movimiento de defensa de los derechos sociales y económicos al vagón del esfuerzo bélico de aquellos momentos, y al recurrir al resonante lenguaje de la verdad evidente y de una «segunda Carta de Derechos», intentaba crear las condiciones psicológicas y emocionales propicias para el impulso de esa clase de legislación.

Roosevelt apuntó directamente al problema de la envidia. Repitió en diversas ocasiones que Estados Unidos estaba dividido en facciones guiadas únicamente por sus intereses particulares y contrastó nuestra división económica con la unidad de los combatientes estadounidenses en el

guerra que se libraba entonces, dando a entender así que aquellas disputas intestinas subvertían los valerosos esfuerzos de esos hombres. Entre el público al que se dirigía estaban los «desposeídos», es decir, aquellas personas que podían sentirse movidas a apoyar causas radicales precisamente por la envidia, y a quienes tranquilizó haciéndoles ver que sus necesidades esenciales eran vistas por la nación como derechos fundamentales suyos por los que todos sus conciudadanos lucharían. Y entre esos destinatarios de su alocución estaban también los «ricos» bienintencionados, para quienes tenía igualmente palabras tranquilizadoras: pueden quedarse con lo que se han ganado con su esfuerzo en el sistema capitalista estadounidense (y, por lo tanto, dejarse motivar incluso por la envidia hostil, aunque sólo hasta cierto punto) y, al mismo tiempo, apoyar la existencia de un mínimo social digno que garantice los derechos básicos de todos. Sólo las personas culposamente codiciosas se sentirían molestas por la creación de un sistema de prestaciones públicas y se dedicarían a decir que todos los que necesitan asistencia social son «unos timadores y unos mentirosos».⁷⁰

La imagen de la guerra, pues, es usada metafóricamente en ese discurso en dos sentidos diferenciados: por un lado, como una vía a través de la que reflexionar sobre la lucha contra la privación y la necesidad, y, por otro, como un modelo de la clase de esfuerzo común y buena voluntad colectiva deseables. En el fondo, Roosevelt actuó ese día siguiendo la senda de Mazzini, con su empeño en aguijonear las conciencias de las personas para que abandonaran su egoísmo y su estrechez de miras en beneficio de un esfuerzo común del que, según él, la campaña bélica estadounidense de aquellos momentos era un gran ejemplo. La cuestión que nos importa en este caso no es tanto la de si las políticas de Roosevelt fueron las correctas o no (aunque sí es cierto que nuestra sociedad hipotética ha adoptado una concepción similar de los derechos básicos de todos sus ciudadanos). Lo importante es que el discurso muestra cómo se podría crear un lenguaje memorable e intensamente emotivo para resituar los temas sociales y económicos en el imaginario estadounidense: me refiero al lenguaje de la libertad, el lenguaje de la guerra y el lenguaje de una nueva Carta de Derechos. Todos esos modos de pensar y hablar reconfiguran el paisaje político. En vez de ese «socialismo» foráneo y tan temido, Roosevelt nos da ese día la querida y conocida libertad «americana». Y es evidente que, durante un tiempo, funcionó y logró que los estadounidenses entendieran su propia herencia nacional y su futuro de una forma nueva y distinta.

El meollo del problema político de la envidia está en la facilidad con la que dicha emoción estimula y refuerza la hostilidad intergrupala y el «faccionalismo». Ningún político puede aspirar a eliminar la envidia personal, pues siempre habrá diferencias y estas nunca dejarán de inspirar hostilidad en mayor o menor grado; de hecho, ningún político capitalista debería siquiera pretender que se suprima la envidia. Pero la envidia de clase con la que Roosevelt quiso lidiar con discursos como el de aquel día era un obstáculo, un factor incapacitante para la sociedad, y su alocución fue uno de sus muchos esfuerzos retóricos dirigidos a producir un espíritu de amistad física y de tarea común, convenciendo a los desfavorecidos de que la nación respaldaría sus aspiraciones y tratando de convencer a los favorecidos de lo antiamericano que podía resultar el interés propio limitado y particularista.

Gandhi y la conducta de los líderes

La India de los años treinta y cuarenta del siglo xx contenía desigualdades pasmosas: educativas, culturales, políticas, entre cuerpos humanos individuales... Eso sigue siendo así hoy día, aunque las brechas se han cerrado algo. Lo que ya no es tan cierto en la actualidad es que las vidas de la inmensa mayoría de la población india sigan siendo tan absolutamente invisibles para las elites autóctonas, que vivían en un enclaustramiento casi absoluto, como lo eran entonces. Muy occidentalizadas en numerosos casos, los únicos encuentros de esas elites con los miembros de otras clases eran los típicos del señor o la señora de la casa con sus criados y sirvientes. Pese a que los indios mismos eran discriminados racialmente por los británicos, su propia sociedad era profundamente jerárquica, basada como estaba en un sistema casi feudal de tenencia y labranza de la tierra. Una sociedad así difícilmente podría haberse convertido en una democracia funcional y operativa de no haber construido en su seno una conciencia de objetivo común que traspasase las fronteras de las castas, las regiones, las religiones y, muy especialmente, las clases económicas, y que disipara así la hostilidad interclasista. Pero ¿cómo podía generarse ese sentido de destino común cuando los cuerpos mismos de las personas eran terriblemente diferentes entre sí (pues las diferencias nutricionales afectaban a la estatura de los individuos, y el contraste entre los estilos de vida centrados en espacios interiores y los de los trabajos realizados al aire libre incidían

también en el distinto color de la piel) y cuando los patrones de vida eran tan marcadamente divergentes, pues las castas superiores evitaban cualquier clase de trabajo manual, y las castas y las clases inferiores estaban excluidas más o menos por completo de la educación y la posibilidad de ascenso social? El resentimiento tal vez sería superable si se ponía en marcha un acertado conjunto de instituciones y leyes que garantizaran a todos los indios sus derechos legales. Pero la envidia continuaría siendo un cáncer que infectaría la gran mayoría de esfuerzos e iniciativas comunes. Que la India sea hoy un gran éxito como democracia (una democracia que no ha estado ni está exenta de problemas graves, pero que no se ha visto desgarrada por la guerra de clases, ni ha degenerado en un Estado fallido como Pakistán) es debido en muy buena medida a cómo atajó Gandhi el problema de la envidia al convencer a los miembros de la elite para que adoptaran un estilo de vida sencillo e hicieran causa común con braceros y campesinos. No es casualidad, sino un hondo tributo a la influencia de Gandhi, que Nehru titulase uno de sus libros más importantes (escrito en un cárcel británica) *El descubrimiento de la India*: para un brahmán cachemir como él, su propia (futura) nación era un territorio desconocido, tanto en términos históricos como humanos, y su trayectoria vital desde ese momento fue un viaje de exploración mental y psicológica.

Gandhi no fue el primero ni el único que tomó la decisión de viajar y recorrer muchas zonas rurales de la India e implicarse allí directamente con las peticiones de los campesinos: Rabindranath Tagore y otros terratenientes progresistas venían interesándose desde hacía tiempo por el desarrollo rural, y la escuela de Tagore en Santiniketan tenía un proyecto hermano de desarrollo rural en la cercana Sriniketan. Lo único y lo singular de Gandhi, sin embargo, fue el cómo insistió en (y consiguió) cambios de conducta que acercaron a los miembros de la elite a la inmensa mayoría de sus futuros conciudadanos de la India. Ya en 1917, para ayudar a la lucha laboral de los campesinos de Champaran, Bihar, formó un grupo de apoyo de abogados biharíes, pero les pidió expresamente que abandonaran las reglas de las castas y comieran en un mismo comedor común con sus defendidos. Puesto que todos estaban allí «para prestar un servicio», dijo, comer en espacios separados carecía de sentido.⁷¹

Esa se convertiría en su estrategia en todas partes. Su autoridad moral y su propio ejemplo —pues transformó su propia apariencia personal haciéndola cada vez más sencilla— indujeron a sus seguidores más influyentes a emular su sacrificio de posición y privilegios, y a no ver ese gesto

como tal sacrificio, sino como una virtud. Motilal Nehru era uno de los hombres mejor vestidos de la India, siempre fiel a un impecable estilo británico. Su hijo, Jawaharlal, diría luego de sí mismo que, en sus días de estudiante en Cambridge, tenía las opiniones y llevaba la vida de un hedonista cirenaico, muy al estilo de un Oscar Wilde o un Walter Pater.⁷² Al poco de unirse a Gandhi en el movimiento independentista indio, tanto el padre como el hijo cambiaron por completo su atuendo y empezaron a vestir prendas de paño de hilado casero y la sencilla gorra blanca que se convertiría en seña de identidad de los políticos del Congreso (Nacional Indio). También modificaron su estilo de vida y empezaron a colaborar más estrechamente con los campesinos rurales. «El Congreso cambió totalmente su aspecto —escribió Nehru—. Las prendas de inspiración europea desaparecieron del vestuario de sus miembros y, al poco tiempo, ya sólo se les veía vistiendo ropa confeccionada con *khadi*.»⁷³ Durante sus largos periodos de reclusión en prisión, Nehru pasaba horas hilando con una rueca tradicional. Cuando, posteriormente, organizó la boda de su hija Indira, le rogó que vistiera un sari de tela de hilado casero: una proclama visual especialmente importante, dada la fastuosidad con la que tales nupcias se celebran tradicionalmente en la India.⁷⁴

Un punto de inflexión crucial en la trayectoria de Jawaharlal Nehru —un momento que, al parecer, supuso un cambio en la «esencia misma de su manera de entender la India y el significado de la política», según su biógrafa Judith Brown— fue la experiencia que tuvo de primera mano de una revuelta campesina en 1920, en la que se implicó junto a los agricultores rurales, lo que le ayudó a entender mucho mejor el estilo de vida y la forma de pensar de estos.⁷⁵ Vio por fin a una India concebida en función de «unos hombres y unas mujeres como aquellos que le mostraban directamente su pobreza y sus esperanzas. [...] El socialismo de salón y despreocupadamente intelectual con el que había coqueteado en Cambridge parecía ridículo ante semejante testimonio humano». ⁷⁶ En el pasaje correspondiente de su autobiografía, Nehru cuenta que oyó de boca de los campesinos «innumerables historias de dolor», y que eso indujo en él un sentimiento de «vergüenza y pena, vergüenza por la facilidad y la comodidad de mi vida [...] y pena por la degradación y la pobreza abrumadora de la India». ⁷⁷ Comenzó entonces a hablar con ellos como individuos y a abandonar su anterior postura de orador que se expresaba desde la distancia.⁷⁸

Nehru tuvo muchos desacuerdos profundos con Gandhi, referidos, sobre todo, a la pobreza y al ascetismo. «Personalmente —escribió—, me

desagrada el elogio de la pobreza y el sufrimiento. No creo que sean algo deseable en absoluto, sino que más bien deberíamos abolirlos. [...] Entiendo y valoro la simplicidad, la igualdad, el autocontrol, pero no la mortificación de la carne. Tampoco siento el menor aprecio por la idealización de la “sencilla vida campesina”. Podría decir incluso que me horroriza, y que lejos de someterme yo a ella lo que querría es sacar incluso a los propios campesinos de semejante situación, no para sumergirlos en la urbanización, pero sí para hacer extensivas a las zonas rurales los servicios culturales urbanos característicos.»⁷⁹ Pero esta encantadora (¡y absolutamente correcta!) humanidad realista suya, que constituye ciertamente un alivio a la dureza de la adusta santidad de Gandhi, no habría servido por sí sola para hacer de Nehru un buen líder para la India. Con sus orígenes culturales, él no habría llegado a ese espíritu de «simplicidad, igualdad y autocontrol» sin el ejemplo casi dictatorial impuesto por Gandhi. Fue de Gandhi de quien aprendió la simplicidad en el vestir y las costumbres, la franqueza en el hablar y en el estilo, incluso el hábito de hablar hindi para que los campesinos pudieran identificarse con él directamente.⁸⁰ Y a juzgar por una descripción que él mismo hizo de la fuerza del carácter de Gandhi, no cabe duda de la asombrosa capacidad que este tenía para inspirar un cambio personal en sus seguidores y allegados:

Él hablaba bien en su vena más dictatorial. Era humilde, pero también perfilado y duro como un diamante; agradable y de voz suave, pero inflexible y terriblemente serio. Sus ojos eran dulces y profundos, pero irradiaban una energía y una determinación feroces. «Esta va a ser una gran lucha —decía— contra un adversario muy poderoso. Si queréis emprenderla, debéis estar preparados para perderlo todo y para regiros por la no violencia y la disciplina más estrictas. [...] [S]i decidís que yo siga siendo vuestro líder, debéis aceptar mis condiciones, debéis aceptar la dictadura y la disciplina de la ley marcial. Pero esa dictadura siempre estará supeditada a vuestra buena voluntad, a vuestra aceptación y a vuestra cooperación. En el momento que os hayáis cansado de mí, echadme, pasadme por encima, que yo no me quejaré.»

Algo así dijo, y todas aquellas analogías militares, unidas al implacable fervor de aquel hombre, hicieron que a la mayoría de quienes lo oían se les pusiera la piel de gallina.⁸¹

Este pasaje revela la intensa fascinación, amor apasionado, de hecho, que Gandhi inspiraba en Nehru y, claro está, en otras muchas personas.

Para Nehru, tan lleno él de sentido común, de aceptación de la *pasión* física y de una concepción realista de las personas y la vida, Gandhi era una presencia extraña y maravillosa, por momentos casi repelente por su *fuerza* inflexibilidad. Pero lo que seguía teniendo fascinado a Nehru era el *modo* en que aquella disciplina estaba vinculada a unas metas elevadas que *muchos* hombres compartían, y en que la inflexibilidad iba unida a una *admirable* capacidad de comprensión empática. Tal comprensión imponía un cambio, porque comportaba la capacidad de una amistad verdaderamente personal con seres humanos individuales.⁸²

¿Cómo cambió la transformación que Gandhi obró en la elite del Congreso Nacional Indio el futuro de la envidia en la nueva nación? Para empezar, redujo la prominencia de las distinciones de estatus y rango. En lugar de hacer ostentación de los bienes de lujo, los miembros de esa *elite* pasaron a sentirse avergonzados de la suntuosidad. Que eso no llegara a ocurrir en Pakistán es muy revelador de las divergentes historias de ambas naciones. He oído a amigos indios criticar el fausto excesivo en el vestir o en la decoración del hogar con comentarios del tipo: «¡Ah, pero si parece paquistaní!». (Por culpa de las restricciones en la concesión de visados, la mayoría de ellos no han estado nunca en el país vecino, así que ese *es* un estereotipo fundado en rumores y maledicencias, al que, de todos modos, no le falta una base de realidad.) En segundo lugar, la transformación gandhiana de la elite acabó con la sensación de competencia hostil por la obtención de ventajas sociales: los miembros de aquella pasaron a ser vistos como individuos que soportaban duros esfuerzos y sacrificios en aras de la obtención de beneficios para todos los indios. Esa conciencia de servicio podría haber degenerado en una jerarquía vertical ordenada por un criterio de *noblesse oblige* de no haber sido por lo mucho que se esmeró Gandhi en su opción por ser el más pobre entre los pobres y, al mismo tiempo, por potenciar las voces de los oprimidos. Lo que aquel cambio dio claramente a entender era que había una sola comunidad, unida por una labor común, un tema que Nehru retomaría y al que daría continuidad incluso después de que la «labor» de terminar con el Raj británico ya estuviera concluida. (Recordemos la destacada presencia del mismo *en* su discurso sobre la «cita con el destino».)⁸³ Si los pobres ven a los miembros de la elite como agentes leales de su misma causa y confían en ellos, no les desean mal, sino todo lo contrario. En la medida en que prenda la idea de una labor común, se superarán la desesperanza y la impotencia de la envidia en beneficio de una actividad constructiva y útil.

Si Gandhi hubiera manejado un simbolismo y una retórica brillantes y, luego, no hubiera hecho nada al respecto, no habría mejorado las cosas: tal vez incluso las habría empeorado. Por lo tanto, las emociones y los patrones de conducta que logró generar no llegaron a sustituir a los hechos políticos ni, en último término, a las estructuras y las decisiones políticas. Lo que sí brindaron, sin embargo, fueron unos ingredientes cruciales para forjar una nación unificada con un trabajo común por realizar.

Toda esta historia podría inducir al pesimismo en cierto sentido, porque parece dar a entender que es mucho lo que depende del concurso de una persona extraordinaria. Aun así y aunque en tiempos de crisis siempre es de gran ayuda contar con una persona que trace un rumbo a seguir, en cuanto se ha tomado una dirección, esta puede sostenerse perfectamente sin necesidad de una autoridad carismática, como bien demuestran los respectivos periodos que siguieron a Gandhi en la India o a George Washington en Estados Unidos. Pese a las múltiples pruebas de la continuidad de las divisiones entre ricos y pobres en la India, y de una creciente ostentación del lujo por parte de las recientemente enriquecidas clases medias de ese país, sus políticos más destacados continúan cultivando la simplicidad en el estilo y una identificación con las luchas del pueblo llano. Y esto es así incluso en el caso de los políticos de la derecha hindú, donde reina igualmente una ideología de disciplina y sacrificio desinteresado, que es precisamente una de las características más atractivas de ese movimiento. Por su parte, en el bando del Partido del Congreso, sepan quienes visiten hoy día a su presidenta, Sonia Gandhi, que tendrán que sentarse con otros visitantes de todas las clases sociales (y es evidente que ella arde siempre en deseos de hablar con los pobres, con dirigentes de las ONG, etcétera) en una sala sencilla, ocupada únicamente por unas esteras en el suelo y unas pocas sillas de mimbre muy simples. De las paredes de la estancia, cuelgan retratos en blanco y negro de miembros de su familia... y de Mohandas Gandhi. Todas estas son cosas que penden de un hilo, desde luego, en una época de creciente materialismo y competencia por los bienes materiales como la actual. Pero incluso esa competencia de mercado, que Gandhi habría despreciado y de la que Nehru habría desconfiado, tiene algo de igualadora: sustituye a esa otra sensación de destino fijado y ocupación inmutable determinados por la casta que durante tanto tiempo fue el estilo de vida de la práctica totalidad de la población de la India.

Central Park

La vida en las grandes ciudades de Estados Unidos fue durante mucho tiempo una experiencia de ruido y hacinamiento. Los miembros de la elite podían escapar de ella refugiándose en el interior de sus **espaciosas** residencias. También podían contar con el igualmente importante recurso de huir a la costa o a la montaña, donde muchos tenían viviendas de fin de semana. Pero las personas de clase trabajadora rara vez disponían de **esas** oportunidades, salvo, quizá, por algún que otro viaje a una abarrotada **lo-**calidad costera de turismo estival. A mediados del siglo XIX, a los planificadores urbanos estadounidenses no se les había ocurrido aún la idea de crear espacios verdes en las ciudades para el disfrute de sus habitantes, principalmente porque la elite ya disfrutaba de ese tipo de oportunidades y no había tomado todavía en consideración las necesidades de los miembros de otras clases. O, peor aún, porque esa elite concebía a estas otras personas como simples cuerpos para el trabajo a quienes no atribuían ni siquiera las ganas de respirar aire limpio, o de gozar de las corrientes de agua, los bosques y la hierba.

Semejante asimetría proporcionaba un motivo evidente para la envidia. La preferencia por los espacios verdes rurales tiene cierto componente cultural. (Una pareja de finlandés y bengalí conocida mía tuvo muchas dificultades para ponerse de acuerdo sobre dónde vivir por ese motivo: él valoraba la soledad del bosque; ella, el ruido y el bullicio de las grandes ciudades.) Aun así, es evidente que todos tenemos un umbral. A las personas no nos gusta vivir prescindiendo por completo del aire limpio, de los espacios verdes o de lugares suficientemente amplios para jugar y **gi-**minar. Y nos gustan mucho menos aún las condiciones de suciedad y hacinamiento cuando vivimos en una cultura (muy influida por el romanticismo) que atribuye un valor especial al espacio verde y cuando sabemos que la elite tiene acceso a esos bienes culturalmente valiosos y nosotros no. Además, puesto que la mayor parte de los nuevos emigrantes llegados a Estados Unidos encontraban más oportunidades de trabajo en las ciudades que en las áreas rurales, no cabía suponer que su decisión de vivir en un entorno urbano respondiera a una preferencia previa por las condiciones de vida urbanas de aquel entonces.

En Europa ya se había comenzado a abordar ese problema. El jardín del palacio de las Tullerías fue privado hasta que las autoridades lo convirtieron en un parque público justo después de la Revolución francesa. **E**

Hyde Park de Londres se creó para la Exposición de 1851 y los Kensington Gardens (anteriores en el tiempo y que también eran originalmente unas instalaciones privadas) ya se habían abierto para entonces al público en general. John Nash diseñó el Regent's Park directamente como un parque público, que abrió sus puertas a los londinenses en general en 1835, aunque, al principio, sólo lo hacía dos días a la semana.⁸⁴ Otras ciudades inglesas siguieron la senda iniciada en Londres y llegaron a ir incluso más lejos que la capital, pues los parques antes mencionados estaban situados en zonas de moda que atraían a un público predominantemente formado por miembros de la elite, al menos al principio. Sin embargo, el parque Birkenhead en Liverpool, inaugurado en 1841, llamó la atención del joven arquitecto del paisaje Frederick Law Olmsted, que se encontraba por entonces de visita en Inglaterra, por el hecho de que todas las clases sociales parecían usarlo por igual.⁸⁵ Olmsted reparó en la ironía que suponía que en la democrática América no hubiera nada comparable al «Parque del Pueblo» que él había descubierto en Birkenhead.⁸⁶

Habiéndose hecho un nombre ya por sus artículos, que evidenciaban su gran conocimiento de los parques públicos de Europa, Olmsted era un candidato destacado para encargarse de la novedosa tarea de diseñar un parque así para Nueva York, una idea que se había ido abriendo gradualmente paso a pesar de las peleas y las discusiones que caracterizaban a la política neoyorquina por aquel entonces. El municipio había adquirido unas 340 hectáreas de terreno y había que hallar un supervisor del nuevo proyecto (preferiblemente, alguien ajeno a las rivalidades entre partidos). Tras una campaña de presión algo agresiva de parte de sus partidarios, Olmsted fue designado para ese cargo. Ese no fue, sin embargo, más que el principio para él, pues al supervisor se le permitía presentar un diseño al concurso de proyectos, pero el suyo sólo era uno más entre los muchos que se presentaron; 33 en total. Aun así, formando equipo con el arquitecto Calvert Vaux, Olmsted logró ser el vencedor final.

Los concursantes tuvieron como fuente de inspiración algunas ideas generales expuestas por el famoso paisajista de jardines Andrew Jackson Downing. El parque tendría que captar lo que Downing llamó «una sensación real de la amplitud y la belleza de los campos verdes, el perfume y el frescor de la naturaleza».⁸⁷ Había también requisitos concretos que todos los proyectos presentados debían cumplir: tres campos de juego, una explanada para desfiles, un estanque para patinar, una torre vigía y un auditorio musical. Vaux y Olmsted decidieron inspirarse a partir de uno

de los comentarios del propio Downing: «Los viandantes descubrirían allí rutas tranquilas y apartadas para caminar por ellas cuando quisieran estar solos, y espaciosas avenidas atestadas de miles de rostros felices cuando desearan sentirse alegres».⁸⁸ Volcándose en ese aspecto en particular de las ideas de Downing, los arquitectos convirtieron el Mall en el elemento central del parque: un amplio bulevar flanqueado por árboles con final en una gran terraza de diseño geométrico con fuente. Esa avenida conducía a Vista Rock, un punto de observación situado en la cima de un risco rocoso cubierto por un espeso matorral; los diseñadores optaron por aprovechar la irregularidad geológica del parque, en lugar de soslayarla, y su diseño conjuntó elementos de formalidad europea con otros de la agreste naturaleza local. En su proyecto, restaron énfasis en todo momento a los edificios, e incluso a las fuentes y los jardines, de los que dijeron que no eran elementos «necesarios» en un parque. Lo esencial, según ellos, eran «los caminos y los senderos acondicionados, los prados y las sombras».⁸⁹

Rechazando ciertas objeciones a su plan que habrían disminuido el uso que hacía este de los accidentes naturales propios del paisaje, Olmsted formuló la astuta predicción siguiente:

Llegará el día en que todo estará edificado ya en Nueva York, en que todo el terreno se habrá nivelado y ocupado, y en que las formaciones rocosas y pintorescamente variadas que hoy vemos aún en la isla se habrán convertido en cimientos para hileras de monótonas calles rectas y montones de edificios elevados y angulosos. No quedará traza alguna de su actual superficie diversa... con la única excepción del parque. Entonces, se apreciará con mayor claridad el valor incalculable de los característicos perfiles presentes del terreno y se reconocerá más plenamente la adaptabilidad de estos para los propósitos del parque. Parece deseable, pues, que interfiramos lo menos posible en sus suaves y ondulantes líneas, y en el decorado rocoso y pintoresco que hoy nos ofrece, y que, por otra parte, pongamos rápidamente nuestro mayor empeño, por todos los medios legítimos, en acentuar y desarrollar con buen criterio esas fuentes particularmente singulares y peculiares de efectos paisajísticos.⁹⁰

Como los documentos dejan bien claro, Olmsted no sugería que no se hiciera nada: preservar las características naturales obligaba a instalar un complejo sistema de canalización de aguas, retirar grandes rocas del trayecto por donde estaba previsto que cruzaran los caminos transversales del parque, y sembrar y plantar en abundancia. Pero para eso presentó un

argumento muy convincente ya por aquel entonces y que, visto desde la perspectiva actual, fue de una extraordinaria clarividencia. Fue capaz de imaginar que la geología y la topografía que daban a Manhattan su singularidad terminarían por perderse por completo ante el avance de la vida urbana —o, lo que es lo mismo, de las «personas»— a menos que el parque las preservara. En repetidas ocasiones, mientras progresaban los trabajos de construcción y acondicionamiento, Olmsted insistió en que el verdadero objetivo de aquel parque no era estético, sino público y humano:

Uno de los grandes fines del parque es facilitar a los cientos de miles de trabajadores cansados —que no tienen la oportunidad de pasar sus veranos en el campo— una muestra de la obra de Dios que será para ellos, a un precio muy económico, lo que un mes o dos en las Montañas Blancas o en las Adirondack es, a un coste mucho más elevado, para quienes disfrutan de una posición más acomodada.⁹¹

La Nueva York de hoy no es ni mucho menos una ciudad de ventajas iguales para ricos y pobres. Dado el coste de la vivienda en Manhattan, ni siquiera la enorme longitud norte-sur del parque lo acerca a tantos «trabajadores cansados» (salvo que incluyamos entre estos a los médicos, los abogados y otros profesionales) como los que previó Olmsted. Prospect Park, en Brooklyn, otra de las joyas de Olmsted, funciona un poco mejor en lo que a su proyección hacia esa comunidad trabajadora se refiere. El plan de Burnham en Chicago, que permitió preservar unos 25 kilómetros de frente costero del lago Michigan convertidos en zona verde pública, con numerosas rutas de acceso en bicicleta, también funciona mejor en ese sentido, pues se extiende a lo largo de vecindarios que distan mucho aún de haberse aburguesado. Y no cabe duda tampoco de que la creación de una verdadera igualdad de oportunidades es un asunto mucho más complejo y polifacético que la construcción de un parque sólo puede comenzar a abordar. Aun así, los espacios públicos tienen una importancia muy real. Y hoy no nos cuesta tanto comprender que, sin Central Park, Nueva York habría sido un lugar mucho más pobre y propenso a la envidia. Esta difícilmente se elimina con gestos públicos de gran generosidad como ese, pero estos seguramente proporcionan una válvula de escape que conserva la posibilidad de la amistad.

V. VERGÜENZA Y ESTIGMA

La vergüenza es una emoción tan potente como omnipresente en la vida social.⁹² Todos tenemos debilidades que tratamos de ocultar a los demás. Cuando estas se descubren, la emoción de dolor resultante es la vergüenza; el rostro ruborizado es su síntoma. La vergüenza es, pues, una emoción dolorosa que responde al hecho de que la persona no haya sido capaz de mostrar a los demás alguna característica deseable (para ella, al menos). Y como nadie posee todas las características que la sociedad valora como deseables, la vergüenza es nuestra compañera cotidiana, de todos nosotros. Como agudamente observó el sociólogo Erving Goffman en su obra clásica *Estigma*:

[S]egún el consenso general, en Estados Unidos, el único hombre que no tiene que avergonzarse de nada es un joven casado, padre de familia, blanco, urbano, norteamericano, heterosexual, protestante, que recibió educación superior, tiene un buen empleo, aspecto, peso y altura adecuados y un reciente triunfo en los deportes.⁹³

Algunos de los puntos de la lista de Goffman han perdido notabilidad: ser sureño y no urbano está menos estigmatizado hoy día que cuando él escribió su libro, en 1963, y ser católico está también algo menos estigmatizado, siempre y cuando no vaya asociado al hecho de ser latino. Pero podemos añadir fácilmente otros rasgos a ese conjunto, como ser el hecho de hablar un inglés impecable o, por supuesto, el valorizado elemento de la masculinidad en sí. Pocas personas pueden presumir de tener todas y cada una de esas características, y tampoco nadie podría poseerlas todas sin excepción durante mucho tiempo, ya que nuestro trayecto vital nos tiene reservada a todos la estigmatizada categoría del envejecimiento.

Aunque, así entendida, la vergüenza es una experiencia humana universal, hay personas y grupos que están más señalados para sentirla que otros. Toda sociedad contiene su propia lista de colectivos estigmatizados, y, si bien esta varía algo de una sociedad a otra, las minorías raciales, étnicas y religiosas, las minorías sexuales, los trabajadores de clase baja, los desempleados y las personas con discapacidades son integrantes bastante constantes de esas listas. Lo típico, en cada uno de esos casos, es que e d

* Trad. cast. tomada de *Estigma*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, pág. 150. (N. del t.)

grupo dominante se caracterice a sí mismo como «normal» y que el grupo divergente sea considerado vergonzoso y, en consecuencia, se inste a sus miembros a avergonzarse de quiénes son y de lo que son. Puesto que, habitualmente, los miembros del grupo dominante ocultan a su vez algo de sí mismos que la sociedad considera vergonzoso, o les preocupa la posibilidad de que lleguen a tener esa «vergonzante» característica, la imposición del sentimiento de vergüenza a otros les proporciona una sensación de alivio psicológico, de mantenimiento de su propia vergüenza bajo control reforzando al mismo tiempo la sensación de que «nosotros» sí que somos «como se debe ser».

La vergüenza se asemeja a la culpa en algunos sentidos: ambas son emociones dolorosas dirigidas hacia la propia persona. De hecho, en ocasiones usamos ambas palabras indistintamente. Existe, sin embargo, una importante diferencia conceptual a destacar entre ambas.⁹⁴ La culpa es retrospectiva y se corresponde con un acto (que se ha llevado a cabo o que se pretende llevar a cabo); la vergüenza se dirige al estado presente del yo y, por lo general, está relacionada con un rasgo de la persona. En la culpa, el individuo normalmente reconoce que ha hecho (o ha pretendido hacer) algo malo. En la vergüenza, la persona reconoce que es inferior en algo y que no da la medida de cierto ideal deseado. La respuesta refleja natural de la culpa es la disculpa y la reparación; la respuesta refleja natural de la vergüenza es el ocultamiento. Y mientras que la culpa tiende a sugerir algún futuro constructivo —reparar el mal hecho, no reincidir en él de nuevo—, es difícil que de la vergüenza se derive orientación constructiva alguna. A veces, la persona avergonzada puede decidir corregir aquello que percibe como inadecuado en sí misma, pero lo más normal es que aquello que le saca los colores sea una parte imposible de erradicar de quién y qué es ella.⁹⁵

Puesto que la vergüenza se corresponde con un ideal, social o personal, es un error creer que se trata por completo de una emoción pública o social.⁹⁶ Una persona puede tener un conjunto de ideales personales que comparten muy pocas más, y aun así, sentir una vergüenza muy intensa cuando entiende que no ha estado a la altura de los mismos. (Esa clase de vergüenza desempeñó un gran papel en la vida emocional de Gandhi.) Por otra parte, pocas son las personas que no interiorizan la conciencia reinante en su sociedad de lo que es bueno o no, y pocas son, pues, las que no experimentan vergüenza por cosas que la sociedad considera vergonzosas, aun cuando su propio esquema personal de valores no tenga cata-

logadas tales cosas como malas. Por lo tanto, las minorías estigmatizadas suelen sentir de forma especialmente aguda la vergüenza que los grupos dominantes les imponen, pese a que, al mismo tiempo, los miembros de aquellas piensen que nada hay realmente de vergonzoso en ser como son. En parte, esta transferencia de vergüenza es producto del mero poder de la cultura; en parte también, responde al hecho de que el grupo dominante crea para las minorías unas condiciones que son verdaderamente humillantes y que ofenden a la dignidad de estas, que sienten así vergüenza por unas condiciones que pueden hacerse fácilmente extensivas a la identidad misma. Incluso cuando esa vergüenza propiamente identitaria no llega a producirse (es decir, incluso cuando la sensación de indignación justificada ante la injusticia y cuando la conciencia interior de su dignidad protege a las minorías frente al autodesprecio), puede estar muy presente en la vida de los miembros de las minorías en forma de vergüenza dirigida a las condiciones externas de su convivencia con miembros de otros grupos.

Podemos entender entonces que la humillación sea el rostro público activo de la vergüenza: supone la imposición hostil a otros del sentimiento de vergüenza. Cuando las personas se avergüenzan de no haber cumplido con los criterios que se habían marcado para sí mismas, no sufren humillación; tampoco se experimenta humillación cuando la invitación a sentir vergüenza se realiza desde el cariño y el espíritu constructivo, como, por ejemplo, cuando un padre o una madre (desde una actitud generosa) invita a un hijo a sentir vergüenza por haber sido egoísta o perezoso. Por consiguiente, es la combinación de publicidad y hostilidad la que convierte una invitación a sentir vergüenza en una humillación.⁹⁷

¿Por qué está tan generalizado el avergonzamiento hostil? Probablemente, porque la vergüenza misma es ubicua y da origen a estrategias de protección frente a ella. Así, de igual modo que el asco que sienten las personas ante sus propios fluidos corporales se desvía proyectado hacia los cuerpos de otros (*ellos*, no *nosotros*, son los que huelen mal, los que parecen animales), la vergüenza sigue un proceso parecido. Si el grupo dominante logra implantar una norma social de lo que se considera «normal» y tachar a otros grupos, menos poderosos, de vergonzosos, aquel se estará resguardando así de la dolorosa experiencia de afrontar sus propias insuficiencias.

Los psicólogos han localizado los orígenes de la vergüenza en la más tierna infancia: de hecho, junto con el miedo, es una de las emociones más tempranas.⁹⁸ Parece responder al abrumador dolor que produce el desvi-

limiento, que contrasta con periodos de omnipotencia o plenitud, remiscientes de la simbiosis del feto con el cuerpo de la madre antes de nacer. Los bebés experimentan a veces una especie de extasiada plenitud que reproduce experiencias previas al nacimiento; pero, durante gran parte del tiempo, sienten más bien que distan mucho de estar completos y carecen de habilidades para procurarse lo que necesitan. Por un lado, los niños pequeños son animados por el ciclo vital y por la atención de sus padres a sentirse omnipotentes y en el centro del universo: «Su majestad, el bebé», diría Freud. Pero, al mismo tiempo, son muy conscientes (y cada vez sabemos más de la madurez cognitiva de los niños de muy corta edad) de que se encuentran físicamente incapacitados para proporcionarse ese éxtasis que tanto ansían. El resultado de ello es la sensación de vergüenza por el hecho mismo de ser unos bebés desvalidos. Es la consecuencia de lo que podríamos llamar una «derrota narcisista».⁹⁹

Hay personas que continúan exigiendo a lo largo de su vida ese tipo de control narcisista sobre otra persona u otras personas y ese «ser especiales» para esta o estas que los bebés exigen normalmente durante un tiempo. No se sienten satisfechas si no son el centro absoluto del universo. (El narrador del libro de Proust es un triste ejemplo de ese estado infantil atrofiado.) Hay quienes, sin embargo, renuncian a esa demanda y abrazan el interés por los otros y la reciprocidad, además de la competencia personal para valerse mejor por uno mismo, ya que esa competencia reduce la motivación para esclavizar a las otras personas.¹⁰⁰ Pero como hasta el más competente de los seres humanos sigue estando desvalido en muchos aspectos y, en el fondo, por el hecho de ser mortal, continuará siendo impotente en el más importante de los sentidos, la vergüenza infantil nunca llega a abandonarnos del todo. La vergüenza ante la realidad de la vida humana es una emoción que jamás deja de sentir cualquier persona que no sea estúpida, a menos que sea capaz de resignarse a la realidad de la vida humana, lo que quizá sea demasiada resignación. Aunque la «antroponegación» es la fuente de muchos males, podemos reconocer nuestra propia humanidad animal y, al mismo tiempo, no querer morir ni sufrir, y eso significa que la vergüenza que sentimos continuamente por nuestro desvalimiento no es un simple producto de unas enseñanzas sociales defectuosas, sino hasta cierto punto, al menos, una respuesta racional a cómo son las cosas.

¿Cómo afecta esa vergüenza subyacente (a la que podemos llamar «vergüenza primitiva») al avergonzamiento social? No tenemos por qué

tener una opinión formada sobre esta cuestión para apreciar y deplorar el extendido avergonzamiento al que son sometidas las minorías, y que podemos explicar al más puro estilo de Goffman como un producto de la inquietud social. Pero resulta útil, en cualquier caso, reflexionar sobre esta pregunta. Si, como parece ser cierto, todos ansiamos en mayor o menor grado un estado ideal de ausencia de desamparo que jamás llegamos a conseguir, y de resultados de ello, nos avergonzamos de nuestra vulnerabilidad, esto explica por qué la mayoría de las sociedades estigmatizan a las personas ancianas o con discapacidades mentales y físicas, y por qué la estigmatización de otras minorías implica a menudo que se les impute una naturaleza hiperanimal.

La vergüenza obstaculiza la compasión inclusiva en varios sentidos. El primero, y más obvio, es que divide a las personas en grupos hostiles entre sí. Pero la cosa no termina simplemente en la hostilidad: el avergonzamiento no es como una riña entre dos facciones, pues golpea en el núcleo mismo del sentido del yo de las personas. Si soy una liberal, y liberales y conservadores se hallan ferozmente enfrentados entre sí, unos y otros podrán continuar considerándose (a sí mismos y a sus opositores) como ciudadanos iguales y útiles. El avergonzamiento, sin embargo, confiere a los avergonzados lo que Goffman llama una «identidad deteriorada», un estatus disminuido que, muy probablemente, se dejará sentir psicológicamente como una ausencia de autoestima plena. Y aun cuando la psique de la persona avergonzada sea capaz de protegerse, no cabe duda de que la identidad social de esa persona será la de un estatus innoble y humillado. Pero incluso entre las filas de aquellos que se dedican a avergonzar a otros, y dado lo volátil de la dirección de los vientos del avergonzamiento, es probable que se sienta un elevado grado de inquietud e inestabilidad, lo que también puede inhibir el sentimiento pleno de autoestima.

Aplicando lo anterior a nuestro análisis de la compasión, podemos decir que la vergüenza y el avergonzamiento fracturan el juicio eudemónico: colocan a unas personas dentro de nuestro «círculo de interés» por los otros, al tiempo que sitúan a otras en otro círculo diferente. Y la fractura que provocan es especialmente duradera, lo que significa que no es probable que se preste con facilidad a ningún tipo de curación social. Por motivos relacionados con los anteriores, también infectan el juicio de la similitud de posibilidades y la experiencia de la empatía. Y pueden llegar incluso a infectar juicios como el de la gravedad y la no culpabilidad: lo malo que le suceda al grupo avergonzado no le parecerá tan malo al grupo

dominante si este ya considera a esas otras personas como viles y casi animales, y será más probable incluso que ese grupo dominante considere que esa mala suerte es justo lo que esas personas innobles se merecen. De ahí que, en esas condiciones, muchas exclusiones y crímenes horribles y grotescos contra las minorías no sean siquiera reconocidas como tales crímenes (linchamientos, violaciones dentro del matrimonio, excluir groseramente del sistema educativo a personas con discapacidades, etcétera), pues se cree que tal trato es justo dada la naturaleza innoble de los grupos en cuestión, eso si no se llega a creer incluso que estos están «pidiendo a gritos» que se les trate así por ser quienes son.

La vergüenza tiene un papel potencialmente saludable en la vida social cuando no divide o estigmatiza, sino que estimula a las personas a conseguir más altos logros. Recordemos la vergüenza que sintió Nehru —al trabajar junto a los campesinos— por los lujos de los que había gozado hasta entonces. La vergüenza constructiva tiene muchas probabilidades de estar dirigida a la propia persona y de formar parte de un proyecto de automejora de esta. De ahí que Nehru, al manifestar la vergüenza que su hedonismo le había hecho sentir, estuviera expresando un cierto distanciamiento con respecto a este y su adhesión a un nuevo conjunto de valores. La vergüenza tiene más probabilidades de ser saludable cuando es colectiva: por ejemplo, cuando la sociedad se siente avergonzada de algunos de sus peores rasgos, como el sexismo y el racismo (y, no por casualidad, de su tendencia a avergonzar y degradar a otros, y a ser indiferente al sufrimiento de esos otros). Pero es mucho más probable, sin embargo, que la vergüenza fracture la unidad social y haga que la sociedad pierda la aportación plena de los grupos e individuos avergonzados.

La ley es, evidentemente, un elemento de crucial importancia a la hora de poner freno a los daños ocasionados por la vergüenza. Cuando la sociedad define los derechos y los privilegios de los ciudadanos caracterizándolos como iguales para todos ellos, y dedica de verdad sus energías a imponer y hacer cumplir esa igualdad, se rebajan los efectos perniciosos de la vergüenza. Y todas las sociedades pueden hacer mucho por abrir espacios en los que grupos anteriormente avergonzados puedan aparecer en público con absoluta dignidad. Aun así, es muy probable que la nefasta dinámica del avergonzamiento social perviva incluso en un mundo donde prevalezca la igualdad de derechos, y que amenace los buenos principios políticos y sus pilares emocionales. Debemos preguntarnos, por lo tanto, qué **pasos puede** dar la cultura pública para atenuar la vergüenza y para

impedir el avergonzamiento hostil. Entre los innumerables ejemplos de esa clase de medidas, me centraré aquí en dos: la lucha, incompleta aún, que la India ha emprendido a lo largo de su historia como nación independiente contra la estigmatización de las personas por razón de casta, y el avance de las personas con discapacidades en Estados Unidos.

Ambedkar y la lucha contra las castas

El principal arquitecto de la Constitución de la India fue B. R. Ambedkar (1891-1956), un *dalit* (de los antes llamados «intocables») de la comunidad de los *mahar*, una casta tratada como intocable en la presidencia (o provincia) de Bombay en tiempos del Imperio británico, donde él vivía. Se trataba (y se trata) de un grupo numeroso que comprende a un 10 % de la población de esa región. Los *mahar* eran antiguos budistas que habían quedado relegados a la categoría de una casta postergada en el hinduismo. El propio Ambedkar optó por convertirse al budismo y recuperar la tradición ancestral de sus antepasados; en la actualidad, son ya muchos los *mahar* que han regresado a esa religión también y han dejado de identificarse como tales *mahar*. De todos modos, cuando Ambedkar era joven, el grupo estaba obligado a vivir en las afueras de los pueblos y a realizar tareas de importancia menor, como barrer suelos y arreglar paredes y muros, pero también retirar cadáveres.

Aun así, la infancia del propio Ambedkar estuvo relativamente apartada del estigma porque su padre trabajaba en el ejército de la Compañía Británica de las Indias Orientales, donde ascendió hasta un rango elevado. Pese a las merecidas culpas que cabe atribuir a aquella compañía y a su actuación en la India, no deberíamos pasar por alto esa otra positiva contribución, que hizo posible tan admirable carrera jurídica y política posterior. Gracias a la posición de su padre, Ambedkar pudo estudiar en buenas escuelas toda su infancia y juventud, como el instituto Elphinstone, el Elphinstone College de la Universidad de Bombay y la London School of Economics. Su mayor deuda educativa, según él mismo comentaba a menudo, era con los años que pasó en Estados Unidos: allí se graduó en derecho y obtuvo un máster y un doctorado por la Universidad de Columbia, donde se convirtió en un protegido de John Dewey.¹⁰¹ El punto de vista del propio Dewey tuvo una influencia formativa fundamental en él, pues Ambedkar siguió insistiendo por su parte en que la sociedad

no puede progresar si se deja lastrar por la morralla del pasado. Ambedkar continuó siendo un entusiasta de Estados Unidos en otros aspectos y mantuvo consultas con destacados juristas norteamericanos (con el juez Frankfurter, por ejemplo) durante la elaboración de la Constitución india. Le gustaba recordar que la Constitución estadounidense demostraba que se podía tener democracia sin que prevaleciese un burdo mayoritarismo, mediante la protección de unos derechos fundamentales resguardados del capricho de la regla de la mayoría, y él mismo aplicó ese modelo al diseño de la Constitución de la India. En algunos aspectos, su admiración por Estados Unidos llegó a extremos de crasa ingenuidad, como, por ejemplo, cuando negó que el trato dispensado allí a los afroamericanos pudiera compararse con las características sociales de estigma y separación presentes en el sistema indio de castas.¹⁰²

De todos modos, Ambedkar sufrió en carne propia el estigma de la intocabilidad desde el comienzo mismo de su vida de estudiante. En un fragmento autobiográfico publicado póstumamente con el título de *Waiting for a Visa* («A la espera de un visado»),¹⁰³ tras narrar un incidente extraordinariamente traumático que les aconteció a él y a sus hermanos cuando, en un viaje que realizaron juntos para ir a reunirse con su padre, vieron cómo se les negaba alojamiento en todas las paradas de su recorrido (a pesar de ser niños de clase media, de ir bien vestidos, de tener muy buenos modales, y de viajar con sobrado dinero encima), retrocede por un instante en el tiempo y describe cómo había sido su escolarización previa a aquel momento:

Antes de que ocurriera aquel incidente, yo ya sabía que era un intocable y que los intocables estaban sometidos a ciertas indignidades y discriminaciones. Por ejemplo, sabía que, en la escuela, no podía sentarme entre mis compañeros de clase según mi nivel, sino que tenía que sentarme solo, en un rincón. Sabía también que tenía que llevar a la escuela una estera de arpillera en la que sentarme en cuclillas en el aula y que el empleado de limpieza no osaba tocar ni una fibra de la tela que yo usaba. Me obligaban a llevar conmigo la arpillera de vuelta a casa por la noche y a traerla de nuevo al día siguiente. Mientras estaba en la escuela, yo sabía que los niños de las clases tocables podían ir a beber agua del grifo para calmar su sed. Lo único que necesitaban para ello era que el maestro les diera permiso. Pero mi posición era separada. Yo no podía tocar el grifo y, si alguien tocable no lo abría por mí, no me era posible calmar mi sed. En mi caso, pues, el permiso del maestro no bastaba. De ahí la importancia necesaria del ordenanza del centro, ya que él era la única

persona que el maestro podía usar para ese fin. Si el ordenanza no estaba localizable, yo me quedaba sin beber. Mi situación podía resumirse así: sin ordenanza, no había agua.¹⁰⁴

Ambedkar cuenta esta historia para hacernos ver la férrea preponderancia de la casta: ni los más acomodados pueden escapar al estigma. Ambedkar se las arregló para ascender desde esa condición social avergonzada hasta una posición de rara preeminencia. Pero jamás dejó que la gente olvidase la realidad cotidiana de las castas; sus discursos políticos iban siempre repletos de ejemplos similares de la realidad social.¹⁰⁵ Sin ir más lejos, en un importante escrito que dedicó a la Constitución, citó íntegra una petición de un colectivo intocable del Punjab, y lo justificó diciendo que lo hacía para disipar cualquier impresión de que los abusos eran cosa ya del pasado. Un apartado clave de aquella petición decía lo siguiente:

Ni siquiera nos permiten que nuestro ganado abrevie en la fuente del pueblo y han impedido que los barrenderos limpien las calles donde vivimos, por lo que se acumulan montañas de polvo y tierra que podrían causar enfermedades al menor descuido. Nos obligan a llevar una vida de ignominia y siempre están dispuestos a golpearnos y a derribar nuestro honor comportándose indignamente con nuestras esposas, hermanas e hijas. Estamos sufriendo innumerables problemas de la peor clase. En la escuela, a los niños se les golpeaba incluso con dureza y sin piedad.¹⁰⁶

Ambedkar era abogado y constitucionalista. La mayoría de los remedios que propugnó para terminar con la vergüenza y el estigma fueron de índole jurídico-legal, y él puso especial énfasis en la importancia de la intervención legal agresiva en los aspectos más dañinos de la religión hindú. El hecho de que la práctica de la intocabilidad —un aspecto históricamente central del hinduismo— esté prohibida en la sección sobre derechos fundamentales de la Constitución del país puede atribuirse sin duda a su influencia personal, aunque también Gandhi y Nehru le apoyaron en ese sentido. Pero él siguió insistiendo con atrevimiento en la necesidad de implantar medidas contundentes de discriminación positiva a favor de las castas postergadas; entre las políticas que recomendó estaba el establecimiento de cuotas de plazas en los ámbitos del empleo público, el funcionamiento, incluso, el Parlamento, y puso todo el cuidado del mundo en redactar la Constitución de tal manera que no cupiera duda alguna sobre la constitucionalidad de tales medidas discriminatorias positivas impi-

diendo hábilmente así los agotadores debates a los que la Constitución estadounidense ha dado lugar a propósito de ese mismo tema.

Pese al agresivo papel que Ambedkar quiso reservar para la ley, él no se sentía en absoluto indiferente en lo concerniente al asunto que aquí nos ocupa: la de la construcción del sentimiento popular. Habría demostrado una extrema cortedad de miras si hubiera creído que la ley por sí sola era más que suficiente. Las personas pueden obtener empleos o plazas en instituciones de enseñanza gracias a unas medidas contundentes de discriminación positiva, y su sola presencia en esos ámbitos envía una señal de inclusión y dignidad a quienes continúan enfrentados diariamente a la exclusión. Pero si la mayoría se muestra incansablemente hostil a ellas cuando estas han accedido ya a esos puestos, y sigue decidida a continuar arrojando sal a las heridas de la humillación, y si el gobierno no hace nada por apoyar a esas personas favorecidas inicialmente por la discriminación positiva, será muy improbable que estas materialicen todo su potencial, y su consiguiente ausencia de éxito no hará más que reforzar los estereotipos hostiles ya existentes. Los funcionarios no pueden ser controlados exclusivamente por la ley en todos los detalles de su trabajo; mientras las actitudes sociales permanezcan inalteradas, continuará siendo verdad —como el propio Ambedkar comentó— que «gran parte del sufrimiento y del acoso padecido por la población de las castas postergadas se deb[a] al hecho de que la capacidad discrecional de decisión conferida a los funcionarios públicos se ejerce en casi todos los casos en contra de los intereses de dichas castas y con el objeto de mantenerlas sojuzgadas».¹⁰⁷ Llegó incluso a ir más lejos: «Ni que decir tiene que es la mentalidad de la autoridad oficial la responsable, en gran medida, de determinar la dirección que los asuntos del Estado tomarán finalmente».¹⁰⁸

¿Qué medidas podría tomar un gobierno benevolente para cambiar esas mentalidades? En un largo memorando de 1942, «Grievances of the Scheduled Castes» («Agravios de las castas postergadas»),¹⁰⁹ Ambedkar incluía un fascinante apartado titulado «Neglect in the Matter of Publicity» (que podríamos traducir por «Negación de publicidad»);¹¹⁰ Ambedkar se fijó en un informe oficial elaborado por la Oficina de Información Pública, titulado *The Trend of Indian Opinion between 1935-40* («La tendencia de la opinión india entre 1935 y 1940»), y destacó que, pese a que dicho documento, de 940 páginas, reclamaba ser inclusivo y exhaustivo, evidenciaba una «irritante» y «absoluta desatención a lo que dicen y lo que hacen las castas postergadas». Para que quede claro: las castas po s

tergadas (reconocidas como tales por la Constitución) comprenden hoy un 15 % de la población de la India, y si les añadimos las tribus constitucionalmente protegidas, esa proporción asciende hasta casi el 25 %. En tiempos de Ambedkar, no se disponía de datos fiables, debido sobre todo a la extendida costumbre hindú de mentir sobre las cifras, un hábito que él mismo vilipendió.¹¹¹ Pero, en cualquier caso, no era ni mucho menos una minoría trivial. Y, sin embargo, sus preocupaciones y opiniones eran despachadas en aquel informe en apenas tres páginas, y el material contenido en ellas era de «nimia relevancia», pues se omitía mención alguna a grandes movimientos sociales como el movimiento de defensa de la conversión religiosa. (Ambedkar señaló que una destacada universidad cristiana logró llenar por ese mismo entonces otro informe, de 507 páginas, sólo con las opiniones y la relación de actividades de las castas postergadas referidas a ese periodo aproximado de tiempo.) También se ignoraba por completo la existencia de importantes intelectuales de las castas desfavorecidas: ni se citaban sus opiniones ni se mencionaban siquiera sus nombres (el de Ambedkar entre ellos). Esa ignorancia deliberada, sostenía él, influye en la mentalidad de las autoridades, pues les transmite la impresión de que «el gobierno de la India considera a las castas postergadas una fuerza insignificante por la que no merece la pena molestarse». Esa es la clase de actitud que refuerza el estigma, ya que da a entender que esas personas son «no personas». Le guste o no, el gobierno —según concluía Ambedkar— es un publicista y, por lo tanto, debe usar su aparato publicitario con habilidad, reconociendo los logros y bondades de grupos despreciados hasta ese momento.

Esa sencilla observación de Ambedkar es aplicable a muy amplios ámbitos. La maquinaria publicitaria gubernamental tiene muchos aspectos: informes como aquel que él criticó, sí, pero también otros premios, invitaciones, películas, vacaciones y festividades de carácter oficial. En conjunto, los partidos nacionales de la India y los gobiernos que han formado no se han tomado totalmente en serio el mensaje de Ambedkar. Ninguna festividad nacional honra la memoria de ese hombre ni, en general, la contribución de los *dalit* a la identidad india. En comparación con Australia, que ha realizado enormes esfuerzos por publicitar los logros y las aportaciones de su pueblo aborigen en el terreno de las artes, y por poner de relieve su contribución creativa a la identidad australiana (así como por disculparse de manera enfática por las injusticias de las que han sido objeto durante tanto tiempo), la India ha hecho relativamente poco en ese terre-

no. Hoy no se puede volar en un aparato de la aerolínea australiana de bandera, Qantas, sin ver arte aborígen en alguno de los costados de la aeronave. Tampoco es posible asistir a una conferencia académica o a un encuentro público en Australia en el que no se haga algún reconocimiento público solemne del pueblo aborígen y sus derechos. (Más o menos lo mismo sucede en Canadá con los pueblos nativos de ese país.) Las contribuciones de los *dalit* a la cultura no reciben un reconocimiento público parecido en la India. Bien es cierto que el hecho de que las castas postergadas no estén unidas por una cultura común a todas ellas, y de que formen un conjunto históricamente heterogéneo de grupos basados en las ocupaciones reservadas a sus miembros, hace que el problema del reconocimiento sea más difícil de abordar, pero este podría solucionarse con un poco de imaginación. Sirva como ejemplo de ello el siguiente: la vida de Ambedkar ha sido narrada mucho más a menudo por cronistas y cineastas extranjeros que por los del propio país. La falta de afecto y elogios de los principales partidos hacia las castas postergadas¹¹² ha contribuido en no poca medida a la formación de partidos que apelan a las identidades de casta y, por consiguiente, a la balcanización de la política conforme a los intereses de esos grupos, y a su alejamiento del debate de políticas de interés general. Cuando se presta la atención adecuada a lo que un colectivo «dice y hace», se genera un clima emocional de amistad y solidaridad, se minan las bases de la vergüenza y se ponen los cimientos de la compasión.

Otro ámbito en el que Ambedkar se esforzó persistentemente por crear un espíritu de amistad y reciprocidad fue el de la educación: dedicó un gran énfasis a los proyectos inclusivos de discriminación positiva. No obstante, en ese terreno en concreto, sus ideas, centradas en estrategias legales como las becas públicas para la educación superior y técnica, se quedaron un tanto incompletas, lo que debería inducirnos a preguntarnos qué medidas adicionales deberían emprenderse para producir un clima de inclusión educativa plena dentro de un espíritu de reciprocidad.

Ahora bien, el fragmento que hemos leído de su autobiografía nos indica ya cuál debería ser la primera condición en ese terreno: una inclusión adecuada en la educación primaria. Lo cual significa que las escuelas deben hacer su trabajo en general (lo que no es el caso aún en el momento presente) y que los docentes deben centrarse en crear un entorno socialmente inclusivo que anime a los niños a ir al colegio cada día y a desarrollar su **potencial**. En Estados Unidos, por ejemplo, se entiende que la **inclusión social forma parte del** trabajo de un maestro, por muy desigual

que sea su puesta en práctica. Los docentes en clases racialmente mixtas o que incluyen a estudiantes con discapacidades, han reflexionado largo y tendido sobre cómo puede conseguirse un mayor grado de inclusión en sus aulas (por medio del teatro y el arte, por medio de lecturas que pongan de relieve «lo que dicen y lo que hacen» los miembros del grupo vulnerable, etcétera). Se entiende igualmente que es deber del profesor poner freno al acoso hostil en el aula, repito, por desigual que sea el empeño, y los logros, dedicado por cada docente a tal fin. Eso dista mucho de ser así en la India actual, donde el profesorado está más centrado en el mero aprendizaje memorístico. Por lo tanto, lo primero que tendrá que suceder para poder enfocar el problema de la vergüenza de forma adecuada es la aplicación de una concepción nueva y psicológicamente más inteligente de la enseñanza, en particular, durante los cruciales años iniciales de estudio.

Demos, sin embargo, un salto hacia la formación profesional y técnica, foco central de las propuestas antes mencionadas de Ambedkar, ya que él la consideraba una gran vía de acceso a las oportunidades de empleo. En ese ámbito, tenemos la ventaja de disponer de estudios empíricos detallados que nos permiten apreciar claramente que la reserva de plazas para miembros de castas postergadas en los institutos públicos de educación técnica sirve de muy poco para la promoción de estas si no concurre al mismo tiempo un clima social y emocional de apoyo. En un excelente ensayo reciente, D. Parthasarathy, profesor de humanidades en el Instituto Indio de Tecnología de Bombay, ha analizado los problemas con los que topan los estudiantes *dalit* cuando ingresan en esa prestigiosa institución, en la que es muy difícil entrar, dado el elevado número anual de solicitudes de ingreso.¹¹³ La historia se resume del modo siguiente: las instituciones funcionan conforme a una serie de rutinas, técnicas y procedimientos que se suponen neutrales, pero que, en realidad, perjudican netamente al estudiante de casta inferior. «Una variante particularmente perversa de profecía autocumplida» invade estas instituciones: reacias a emprender una reflexión seria sobre sus propios procedimientos, admiten a esos estudiantes de castas inferiores, pero, cuando estos fracasan, la dirección de esos centros educativos parece ver confirmadas así las predicciones de los detractores de la discriminación positiva (y con ellas, sus propias reticencias iniciales). Entre los elementos no neutrales del sistema están: la ausencia de formación compensatoria o preparatoria, sobre todo, en lo referido a la lengua inglesa; la negativa de los instructores a prestar ayuda adicional a los estudiantes que llegan a sus aulas con una preparación más débil;

y la nula disposición de esos mismos instructores a ofrecer exámenes en la lengua vernácula de sus alumnos, aun cuando estén obligados por ley a hacerlo. Peor aún: los docentes miran para otro lado cuando sus estudiantes escogen sus compañeros de laboratorio según la casta de estos e, incluso, cuando avergüenzan y acosan a los alumnos de castas inferiores. Tampoco hay ningún debate o reflexión institucional que cuestione la creencia extendida entre los estudiantes de la mayoría de que sus compañeros de casta inferior son unos «aprovechados» de la situación legal y que ese ambiente académico-técnico de elite no es su sitio en realidad. Buena parte del aprendizaje que se realiza en el Instituto Indio de Tecnología es colectivo, por lo que cualquier forma de exclusión del grupo tiene desastrosas consecuencias académicas para la persona excluida. El problema es que a los instructores no les preocupa lo más mínimo la formación social y la mayoría de ellos son detractores acérrimos de la discriminación positiva, para empezar. Cuando Parthasarathy presentó su trabajo en un congreso en 2008, añadió en sus comentarios orales que la mayor parte de los alumnos no ha experimentado una cultivación de sus capacidades imaginativas en su educación previa, donde el aprendizaje memorístico es la norma. Intensamente competitivos y técnicamente muy competentes, muestran muy escasa capacidad para la empatía. La obligación de cursar asignaturas de humanidades, aunque sea mejor que nada y aunque cada vez estén más centradas en abordar esa clase de problemas, no puede cambiar los corazones de esas personas de un día para otro.

En definitiva, la inclusión educativa tiene que ver con un cambio en los corazones y en las mentes de las personas. Toda buena política en ese sentido se agotará y fracasará si no están presentes las medidas sociales necesarias para apoyarla: medidas que conformen un clima emocional hostil al avergonzamiento y favorecedor de la compasión. La India no ha alcanzado aún el objetivo deseado por Ambedkar, pero no ha fallado tanto en el ámbito legal o jurídico, como en el de la constitución de una estructura de apoyo social/emocional por parte de las instituciones públicas gubernamentales.

Discapacidad y dignidad: el Monumento a Franklin Delano Roosevelt

Las personas con discapacidades cognitivas y físicas son objeto de estigmatización desde tan antiguo, por lo menos, como cualquier minoría a

lo largo de la historia.¹¹⁴ Con frecuencia, se las ha ocultado literalmente de la vista pública recluyéndolas en instituciones o en aulas de educación especial, alejadas de los demás niños. Se les ha negado la inclusión en el sistema de educación pública. No han podido acceder a muchos edificios, contruidos con las necesidades de la «gente normal» en mente, pese a que habría costado muy poco acondicionarlos para adaptarlos a una mayor diversidad de capacidades físicas. No han podido subir a autobuses públicos ni, en muchos casos, cruzar siquiera la calle por ausencia de vados en las aceras. Algunas personas con discapacidades tenían terminantemente prohibido, en virtud de las llamadas «leyes de fealdad» municipales, aparecer por los espacios públicos.¹¹⁵ Y también se les ha negado por vías más sutiles su derecho a «estar en el mundo», por utilizar la expresión de Jacobus tenBroek, el conocido estudioso constitucionalista, quien la usó al hablar de su propia ceguera y de las implicaciones de esta. TenBroek señaló que el derecho sobre responsabilidad civil de su tiempo se hallaba establecido de tal manera que infantilizaba a las personas que tenían su misma discapacidad: si él salía a la calle sin ir acompañado de una persona que pudiera ver y tenía un accidente, no se le reconocía derecho a indemnización, pese a lo poco que habría costado que la normativa pública potenciara la inclusión aumentando el nivel mínimo exigido de mantenimiento de las calles y de otras instalaciones públicas.¹¹⁶

Ese avergonzamiento hostil infligía un daño psicológico. También partía la sociedad en dos grupos artificialmente segmentados: el de los «normales» y de los «disminuidos», pese a que todo el mundo tiene periodos y ámbitos de discapacidad, y a pesar de que las personas con discapacidad se ven a menudo «disminuidas», parcialmente al menos, por las propias condiciones sociales. Se perdían así con mucha frecuencia los talentos y las contribuciones de las personas con discapacidades. La sociedad, además, se mentía a sí misma en referencia a los cuerpos de la mayoría, lo que privaba a muchas personas «normales» de la ayuda que les habría gustado tener. (Los vados en las aceras, por ejemplo, son muy de agradecer para padres o madres con cochecitos de bebé, para viajeros que llevan maletas con ruedas y para otras muchas personas.) También el envejecimiento era objeto de estigmatización, como la discapacidad, por lo que todos los ciudadanos terminaban siendo degradados si vivían lo suficiente para ello. Para resolver una amplia diversidad de problemas sociales, desde los relacionados con la educación hasta los que tienen que ver con la sanidad, es importante entender que, en realidad, las capacidades humanas forman

un continuo en el que difícilmente se puede trazar una línea divisoria nítida entre personas discapacitadas y personas que no lo son.

Este es un tema amplísimo en el que las sociedades han realizado algunos avances a lo largo de los últimos cincuenta años, y que resulta muy útil para estudiar cómo interactúan la legislación y la emoción. La ley constituye obviamente una parte muy sustancial del proceso de eliminación del estigma en este caso. Sólo mediante leyes que hicieron obligatorias las transformaciones de las instalaciones y la educación públicas lograron las personas con discapacidades «estar en el mundo», por lo menos, y hacer evidentes sus contribuciones y su condición de seres humanos plenos, y que dejaran de ser vistas como monstruos o como una especie de criaturas subhumanas. La integración educativa ha sido probablemente el factor más eficaz a la hora de minimizar el estigma. Pero, antes, hubo que aprobar esas leyes y eso significó que las personas con discapacidades tuvieron que salir a la palestra y contar las historias de su exclusión, mostrando gráficamente con ello su humanidad y contribuyendo a cambiar los corazones y las mentes de la gente en general. Las comparecencias en las sesiones previas a la aprobación de la Ley de los Estadounidenses con Discapacidades y de la Ley de la Educación de Individuos con Discapacidades produjeron horas y horas de esa clase de testimonios.

Siguiendo el ejemplo de Ambedkar y de su referencia a la importancia de «lo que dicen y lo que hacen» las personas y grupos discriminados, podríamos brindar un adecuado reconocimiento a las extraordinarias contribuciones que han realizado y realizan tantas y tantas personas con discapacidades, y su sutil influencia en las actitudes sociales de inclusión y de concepción de un objetivo común. Este es un tema inmenso de por sí, puesto que las personas con discapacidades han demostrado logros en todo el espectro de las actividades humanas. Los juegos de los Special Olympics, la inclusión y el reconocimiento de personas con discapacidades en la vida académica y profesional..., todas estas iniciativas y fenómenos forman parte del proyecto público de construcción de emociones de *simpatía* y de una compasión igualitaria, y de destierro de las actitudes de lástima despectiva teñida de avergonzamiento. Pero baste aquí considerar un único ejemplo: la representación pública de Franklin Delano Roosevelt, uno de los líderes estadounidenses más famosos afectado por discapacidades severas.

La polio de Roosevelt le cambió la vida. La mayoría de los historiadores coincide actualmente en que la enfermedad ahondó su capacidad de

comprensión y agrandó su personalidad. Su lucha diaria por moverse y desplazarse no mermó su famosa serenidad y su optimismo, sino todo lo contrario: los fortaleció. En una ocasión dijo: «Si hubiera usted pasado dos años en cama tratando de mover el dedo gordo del pie, todo le parecería fácil después de eso».¹¹⁷ Y, sin embargo, Roosevelt siempre trató de ocultar en vida su discapacidad de los ojos de la ciudadanía. Nunca apareció en público en una silla de ruedas y siempre se esforzaba por dar la impresión de que estaba erguido e, incluso, de que era capaz de avanzar por sí solo, recurriendo para ello a un ingenioso sistema de ayuda. En su época, la admisión abierta de su discapacidad lo habría estigmatizado sin duda y habría restado fuerza a su obra.

¿Cómo debemos conmemorarlo, pues? El propio Roosevelt mencionó en vida su interés por un monumento conmemorativo y llegó incluso a elegir un emplazamiento para el mismo. El arquitecto paisajista Lawrence Halprin fue seleccionado años después como diseñador de ese *memorial* en un concurso celebrado en 1974, pero la partida presupuestaria correspondiente no llegaría a aprobarse hasta más de veinte años después; el monumento se inauguró finalmente en 1997.¹¹⁸ A la hora de erigir esa obra, la primera decisión relevante para la faceta del expresidente que aquí nos ocupa fue hacer que el monumento se centrara en los logros de Roosevelt más que en su discapacidad, una orientación muy adecuada y me atrevería a decir incluso que crucial (muy acorde, desde luego, con el recordatorio de Ambedkar de destacar «lo que [se] dice y lo que [se] hace»). Cada una de las cuatro salas al aire libre del *memorial* está dedicada a una de las legislaturas o mandatos de la larga presidencia de Roosevelt. Uno de los motivos que las interconectan es el agua, dispuesta de maneras diversas, pero que simbolizan aspectos cruciales de su presencia en el cargo presidencial (una gran gota solitaria representa el crac de la economía; unas caóticas cascadas desde diversos ángulos representan la Segunda Guerra Mundial; un estanque de aguas tranquilas representa la muerte del propio Roosevelt). El lugar también incluye diversas esculturas, entre ellas una estatua del escultor George Segal representativa de una cola de racionamiento. El propósito de Halprin fue caracterizado por el crítico de arquitectura Benjamin Forgey como el reflejo de una «pasión por dar a las personas todas las opciones posibles para ir por un camino o por otro, para invertir el rumbo, para detenerse, para volver a empezar, para estar solas, para encontrarse con otras y para experimentar tantas visiones, olores y sonidos diferentes como ese escenario permite».¹¹⁹

Esta invitación a deliberar y a reconsiderar es una metáfora acertada de lo que sucedió a propósito de la cuestión de la discapacidad. Al principio, el monumento —aunque minuciosamente diseñado para que fuera accesible para personas con muy diversos impedimentos físicos y psíquicos—¹²⁰ ocultó la discapacidad del propio expresidente, como él mismo la había ocultado en vida. Halprin defendió así esa decisión: «No quería que la gente lo viera en silla de ruedas. [...] Este no es un monumento a la discapacidad».¹²¹ De hecho, una de las reproducciones figurativas de F. D. Roosevelt nos lo muestra sentado en una silla, que, en la vida real, habría sido de ruedas, con su perro *Fala* a su lado. Pero lleva incorporada una capa larga que oculta la base de su asiento. Fue ahí donde comenzó la deliberación pública sobre el tema. Muchas personas con discapacidades, entre otras, se quejaron de que la ocultación de la (de todos conocida) silla de ruedas de Roosevelt abundaba en la vergüenza atribuida a su discapacidad. Querían que se mostrara la silla, tanto por una cuestión de exactitud histórica como para reflejar lo que muchos biógrafos habían considerado una fuente primordial de la comprensión humana que aquel hombre demostró tener en vida.

Se necesitaba, pues, una solución que respondiera a esas inquietudes sin vulnerar el sentido del decoro del propio Roosevelt ni hacer que el *memorial* se centrara indebidamente en la discapacidad en vez de los logros. Halprin optó finalmente por añadir unas ruedas a la parte posterior de la silla para convertirla así en una silla de ruedas, aunque estas son sólo visibles desde detrás de la estatua. Al mismo tiempo, la Organización Nacional sobre la Discapacidad recaudó una elevada suma de dinero para sufragar una segunda estatua del expresidente, en la que se le retrata claramente sentado en una silla de ruedas. En 2001, esta escultura fue colocada cerca de la entrada del monumento conmemorativo. Halprin declaró después que el debate demostró el éxito de su diseño: «Lo más importante de un diseño es que genere la creatividad de otras personas y que sea inclusivo, que incluya las necesidades y las experiencias de las personas que interactúan con el entorno, y que les deje formar parte de su creación».¹²²

El Monumento a Roosevelt es, pues, una obra deliberativa, comparable con el Monumento a los Veteranos de Vietnam por la manera en la que invita a la participación del espectador. Aborda el tema de la vergüenza de un modo *discreto* y *adecuado*, descalificándola al tiempo que hace recaer todo el *acento en los logros* y en la compasión inclusiva del propio Roose-

velt (hacia los que tanto las esculturas como el uso del agua y la piedra señalan metafóricamente). De ese modo, cuestiona la vergüenza que la discapacidad ha evocado durante tanto tiempo y muestra claramente al mismo tiempo que, en la vida del propio Roosevelt, la discapacidad fue secundaria ante la importancia primaria de la compasión. Pero, por encima de todo, invita a cada una de las personas que lo visitan a reflexionar personalmente sobre el significado de esas cuestiones y a pensar en el estigma de un modo no preestablecido de antemano.

VI. PLANTAR LA CAMARADERÍA

La voz del poema del Whitman anuncia que «plantar[á] la camaradería tan apretada como los árboles» en las ciudades y los espacios a campo abierto de Estados Unidos. No se refiere literalmente a una amistad personal de cada uno de nosotros con todos los demás, sino a un espíritu de amor cívico que impulsa a las personas a trascender las suspicacias y las divisiones para apoyar proyectos comunes con entusiasmo sincero. Pero sí tiene que ser un «amor de camaradas», no una pálida *simpatía* sin más, pues, si no, carecerá de la fuerza necesaria para unir a personas que, en su vida diaria, están divididas por sus intereses propios particulares, los estigmas tradicionales y el miedo. Es esa misma idea la que hemos visto confirmada (a través de los efectos tanto de su presencia como de su ausencia) en todos los protagonistas comentados en el presente capítulo: en el caso de F. D. Roosevelt, que cultivó la potenciación de la emoción por la lucha compartida del Estados Unidos de su época; en el caso de Frederick Law Olmsted, que imaginó y diseñó lugares por los que las personas pueden pasear y jugar en pie de igualdad; en el caso de Gandhi, que sirvió de inspiración a sus amigos para hacer de la dignidad y la igualdad humanas una práctica de la vida cotidiana, algo más que un simple conjunto de nobles palabras; en el caso de B. R. Ambedkar, que buscó vías por las que la inclusión social de las castas postergadas pudiera convertirse en una realidad humana y no se redujera al texto formal de un conjunto de requerimientos legales inertes; e incluso en el caso de un conjunto de dirigentes de la Universidad de Chicago, que se esforzaron por encontrar soluciones para transformar la exclusión en colaboración.

En todos estos casos, los líderes políticos han usado (y usan) emociones que entendidas, claro está, como categorías genéricas, otro tipo muy

distinto de líder, con objetivos diferentes, también podría usar. Sin embargo, los líderes aquí referidos han invocado unas variantes o subespecies diferentes de esas emociones genéricas, en conformidad con sus objetivos concretos. La vergüenza que marginó a Ambedkar por razón de su casta no tiene cabida en una sociedad justa, aun cuando esta sí hará bien en cultivar en sus miembros la propensión a sentir vergüenza por una codicia excesiva o por no interesarse lo suficiente por las otras personas. El miedo que disuadía a la ciudadanía de confiar en (y colaborar con) las instituciones estadounidenses fue contundentemente desalentado por Roosevelt, pero él —como Churchill— estaba desde luego convencido de que sus compatriotas debían sentir un miedo racional ante el peligro representado por las potencias del Eje. La envidia es la más sutil de todas esas emociones: de hecho, Roosevelt dijo a sus conciudadanos que, dado que el capitalismo es bueno, podían seguir sintiendo una envidia hostil (y no un simple deseo de emulación, ni resentimiento, ni envidia empática o nostálgica), aunque no hasta el punto de que dejaran de reconocer los derechos fundamentales de otros compatriotas suyos, inherentes a la red de protección social tejida por el New Deal.

En todos los casos, vemos que se necesita algo del espíritu de Whitman y de los *baul* —un espíritu poético que es inspirador a ratos y lúdico en otros momentos— para solucionar esos problemas de divisiones y suspicacias. A veces, ese elemento poético adopta la forma de una retórica política conmovedora: las palabras de F. D. Roosevelt, con sus resonancias bíblicas y poéticas, van mucho más allá de su significado literal. En otras ocasiones, se transfigura en un lugar imaginado, un jardín de las delicias, en el que las personas se reúnen para disfrutar del deporte, de la belleza, de los paseos bajo arcos luminosos, o del patinaje junto a sus vecinos. A veces, viene en forma de un ennoblecimiento transformador de lo que hasta entonces estaba oculto y estigmatizado. Pero, en ocasiones, adopta simplemente la forma de dejar estar como está lo que ha venido ocurriendo de forma natural y orgánica en la vida cotidiana: *no* destruyendo el arte sincrético de Delhi ni sus integradores estilos de vida; *no* enviando a Ghalib al exilio.

Mazzini, Comte y los demás proponentes de una «religión civil» concibieron su particular tarea en términos demasiado simples. Tal como ellos la entendían, lo único que tenían que hacer era generar una *simpatía* extendida con el conjunto de la humanidad y el egoísmo se desvanecería por sí solo. Mill y T'agore tuvieron una visión más profunda al respecto,

pues entendieron que debemos tratar con las personas tal como son y teniendo en cuenta el «estado muy imperfecto de la organización social» que hace que la utilidad de una persona entre en conflicto con la de otra. Para Tagore, que fue quizá quien más hondo supo sondear en estas aguas, la situación «imperfecta» era normativamente valiosa en sí misma: todo amor tiene su raíz en un amor particular a individuos y, por lo tanto, una sociedad decente siempre contendrá apegos desiguales y una competencia por promover el bien de los seres queridos propios que hará que las personas duden correspondientemente a la hora de apoyar un bien común general con toda la fuerza de sus corazones. Mi argumento, en consonancia con el de Tagore, concluye que no podemos erradicar el particularismo sin erradicar el amor mismo y privar a la sociedad de gran parte de su energía para el bien. Pero si el particularismo es imposible de erradicar, y es incluso valorado y exaltado en ciertos aspectos por las instituciones de una sociedad decente, lógicamente las personas continuarán teniendo razones para sentir emociones, como el miedo y la envidia, que debiliten su compromiso con el bien común. Puede que la sociedad pueda prescindir del asco, porque esta es una emoción que no parece estar en absoluto vinculada a las fuentes de un bien positivo; puede que incluso pueda prescindir de ese tipo de vergüenza que ridiculiza a ciertas categorías de personas, porque esa vergüenza (muy estrechamente relacionada con el asco) no parece intrínseca a esa otra clase de vergüenza que espolea a las personas a alcanzar los ideales más elevados de los que ellas, y su sociedad, son capaces. Pero el miedo por la seguridad de nuestros seres queridos es algo de lo que no querremos deshacernos; y, sin embargo, en un mundo peligroso como el nuestro, ese temor divide inevitablemente a las personas y mina muchos proyectos de signo constructivo. También la envidia (y no sólo su pariente buena, la emulación) debería permanecer, porque la competencia y el interés por los bienes competitivos son cosas que una sociedad buena no puede desalentar sin perder al mismo tiempo energías para el bien en general.

Las instituciones de una sociedad decente mantienen el miedo y la envidia dentro de límites apropiados y protegen a sus ciudadanos frente al avergonzamiento hostil. Pero con eso solo no basta y este capítulo ha proporcionado ejemplos de las muchas maneras en las que una sociedad puede crear un clima emocional que limite el miedo y la envidia egoístas y ataque esa vergüenza que estigmatiza a clases enteras de ciudadanos. Estos no son más que ejemplos. Pocos políticos reflexionan de forma ex-

haustiva sobre las emociones políticas (F. D. Roosevelt fue una de las destacadas y admirables excepciones). Mucho más habitual resulta que la reflexión sobre la creación de un espíritu fraternal y sobre la limitación de las pasiones dañinas sea poco sistemática: a veces, orientada con una intención definida y sometida a una deliberación pública (como en el caso de Central Park en Nueva York); otras veces, siguiendo una trayectoria gradualista, basada simplemente en la forma en que conviven las personas (como en la vieja Delhi), que los actores políticos tienen entonces que valorar y proteger para que no se destruya. Pero siempre es positivo meditar sobre las emociones en algún momento, ya que las cosas buenas decaen o se destruyen si no se valoran, y a veces cuesta recordar que la igualdad política no es una cuestión puramente de buenas leyes y políticas. Con frecuencia, depende cuando menos por igual de qué clase de edificios habitamos, de cómo son las calles por las que andamos, del modo en que la luz se proyecta sobre el rostro de un vecino, y de esa vista fugaz de espacio verde que nos llama desde el otro extremo de la manzana.

Capítulo 11

DE QUÉ MODO ES EL AMOR IMPORTANTE PARA LA JUSTICIA

¡Oh! Veo como en un relámpago que esta América es sólo tú y yo,
su fuerza, sus armas, su testimonio somos tú y yo, [...] libertad,
lengua, poemas, ocupaciones somos tú y yo,
pasado, presente, futuro somos tú y yo.

WALT WHITMAN, «En la ribera del Ontario azul»*

I. LA REINVENCIÓN DE LA «RELIGIÓN CIVIL»

La política cambió en Europa tras la Revolución francesa. La fraternidad pasó entonces a un primer plano. Desde el momento en que dejaron de estar unidos por el temor a un monarca y por la obediencia a la voluntad arbitraria de este, los ciudadanos tuvieron que imaginar nuevas formas de convivencia. Como toda nación que funcione como tal necesita ser capaz de exigir sacrificios por un bien común, aquellos ciudadanos tuvieron que preguntarse cómo serían posibles el sacrificio y el esfuerzo común en ausencia de la coerción monárquica. De ahí que surgieran múltiples propuestas de implantación de una «religión civil» o una «religión de la humanidad», o, lo que es lo mismo, de una cultivación pública de la *simpatía*, el amor y el interés por los otros que pudiera motivar toda una serie de acciones valiosas, desde la defensa militar hasta la filantropía (llegando incluso, con el paso del tiempo, a la obediencia fiscal). A medida que fueron surgiendo nuevas naciones en todo el mundo, también el pensamiento de los no europeos contribuyó al enriquecimiento de esas ideas.

En la primera parte del libro, examiné esa historia, que tanto nos revela acerca de los prometedores objetivos y de las dificultades de semejante empresa. Las reflexiones en torno a las emociones cívicas se dividieron

* La traducción de esta cita está directamente basada en la que aparece en *Hojas de hierba*, Buenos Aires, Colihue, 2004, pág. 75. (N. del t.)

pronto en dos ramas. Ambas tradiciones buscaban promover una *simpatía* extendida y se oponían al egoísmo y la codicia de concepción estruendosa. Pero una de esas corrientes, representada por Rousseau y Comte, y cuyas ideas tuvieron una gran influencia en todo el mundo, defendía que la eficacia emocional sólo podía conseguirse imponiendo una homogeneidad coercitiva. Los partidarios de esta tradición lanzaron propuestas para el fomento de la solidaridad emocional en las que no preveían espacios para la libertad crítica. Este desinterés por la discrepancia y la crítica repercutió, como es natural, en el tipo de amor político al que aspiraban. El amor rousseauiano/comteano no era extravagante, personal, parecido al amor que un individuo puede sentir por otro, sino que todo estaba diseñado para producir personas que amaran y pensarán de forma similar, y experimentarían emociones de masas.

Desde la otra vertiente, Mozart y Da Ponte, Mill y Tagore, coincidían con Rousseau y con Comte en la necesidad de fomentar la *simpatía* extendida, pero ellos la concibieron como algo mucho más multicolor, moralmente heterodoxo incluso. No es de extrañar que sus metáforas de este nuevo amor político se inspiraran en la poesía lírica, la música anticonvencional e, incluso, la comedia.

Estas dos tradiciones, entendidas en una especie de conversación mutua y con diversos líderes políticos que reflexionaron sobre esas cuestiones, nos proporcionan ricos recursos para el pensamiento contemporáneo sobre esta materia. El argumento aquí expuesto ha defendido firmemente la tradición de Mozart, Mill y Tagore frente a sus rivales por su mayor potencial para crear y sostener un tipo más atractivo de sociedad.

Pero por atractiva que resulte esa tradición de Mozart, Mill y Tagore, lo cierto es que necesita un desarrollo adicional: sobre todo, una base teórica más sólida y detallada en lo relacionado con la psicología humana. Difícilmente podremos resolver problemas sociales sin conocer bien los recursos con los que podemos contar y los problemas que tendremos que afrontar. La segunda parte del libro abordaba precisamente ese tema, tratando de poner los cimientos para la elaboración de propuestas contemporáneas inspiradas en el espíritu de las de Mozart, Mill y Tagore. Y para ello daba cuenta de investigaciones recientes en los terrenos de la psicología, la antropología y la primatología. En particular, en esa segunda parte, se argumentaba que la estrechez de la *simpatía* no era el único obstáculo al que se enfrenta la sociedad. El carácter muy extendido de problemas como la discriminación y la subordinación de grupos enteros de personas

nos obligan a reflexionar sobre el papel que, en el desarrollo de la personalidad humana, desempeñan el asco y la vergüenza que nos suscita el cuerpo humano en sí, un problema que ninguna otra especie animal parece tener. La promoción de la justicia humana, como bien supo ver Walt Whitman, pasa ineludiblemente por abordar las raíces de la autorrepugnancia humana y atajarlas forjando una relación más sana con nuestros propios cuerpos. En esa segunda parte del libro se argumentaba también, desde el más puro espíritu milliano, que toda sociedad sana necesita contrarrestar la tendencia a la sumisión a la autoridad y a la presión social o de grupo que todos los seres humanos compartimos.

La tesis sobre la evolución psicológica de la persona expuesta en la segunda parte, ponía de manifiesto que el respeto no es la emoción pública que necesitan las sociedades buenas, o al menos, no la única. El respeto por sí solo es frío e inerte, insuficiente para vencer las tendencias negativas que llevan a los seres humanos a tiranizarse los unos a los otros. El asco niega dignidad humana fundamental a grupos enteros de personas, que son así caracterizadas como meros animales. Por lo tanto, el respeto anclado únicamente en la idea de la dignidad humana resultará impotente para incluir a todos los ciudadanos en términos de igualdad a menos que se nutra de un engranaje imaginativo de los individuos en la vida de las otras personas, así como de una íntima comprensión del carácter pleno e igual de la humanidad de estas. No obstante, la empatía imaginativa no basta: los sádicos también pueden ser empáticos de ese modo. El tipo de engranaje imaginativo que precisa la sociedad, según se argumentaba en la segunda parte del libro, es el que se nutre del amor. El amor es, pues, importante para la justicia, especialmente cuando esa justicia es todavía incompleta y aspiracional (como ocurre en todas las naciones reales), pero incluso lo sería también en una sociedad que hubiera cumplido sus aspiraciones, si es que llegara a existir alguna, pues esa no dejaría de ser una sociedad de seres humanos.

Pero aunque estemos de acuerdo en que el amor importa para la justicia, seguimos sin tener una teoría de *cómo* importa, de cómo una sociedad decente podría ordenarse —de manera compatible con la libertad liberal— para invitar a sus ciudadanos a tener experiencias emocionales como las imaginadas conforme a esa base teórica previa. Por eso, la tercera parte del libro dirigía nuestra mirada hacia la historia, aunque envolviéndola en argumentos teóricos adicionales, y nos mostraba una diversidad de formas en las que esa teoría ideal podría hacerse y se ha hecho

realidad. Mediante una reflexión detallada sobre la cultivación del patriotismo, el uso de los festivales públicos, tanto de los de contenido cómico como de los de contenido trágico, y una serie de estrategias públicas dirigidas a debilitar varias emociones perniciosas, vimos diversas formas de enfocar nuestros problemas y lo potentes que esas vías pueden ser a la hora de promover la experiencia personal, dentro de un contexto protector de la libertad.

De los ejemplos de la tercera parte del libro se desprenden, al menos, tres lecciones generales. La primera es la confirmación de nuestra esperanza inicial de que toda buena propuesta de cultivación de las emociones públicas debe prestar especial atención al lugar, el momento y las culturas específicas de la variedad de ciudadanos que son su pretendido público destinatario. Una manera de verlo es considerando la relación entre dos de los «héroes» de este libro, Mohandas Gandhi y Martin Luther King Jr. El segundo emuló al primero y estudió su trayectoria vital y política a fondo. Pero no empleó las mismas estrategias o, ni tan solo, la misma manera de construirse a sí mismo. King entendió que ciertas normas gandhianas genéricas podrían ser aplicables en el contexto estadounidense, pero sólo mediante la adopción de modos muy americanos y muy poco gandhianos de autopresentación retórica. Y, en el fondo, con ello no hizo más que seguir el ejemplo del propio Gandhi, quien, habiendo vivido gran parte de su vida fuera de la India, logró adquirir una buena visión comparativa de su propio país, mezcla de inmersión y de distancia objetiva. De resultados de ello, Gandhi entendió que cualquier estrategia que fuera apropiada para la India tendría que ser muy sensible con toda una serie de tradiciones y culturas del propio país. Lo mismo se puede decir de todas nuestras propuestas para una retórica y un arte públicos: cada una de ellas debe estar situada en su espacio y su tiempo, aun cuando los parques y los monumentos, y tal vez también los discursos, deberán tener en cuenta también el futuro, además del presente. Si se implica a artistas de talla e incluso de residencia internacional (como, por ejemplo, se implicó a Frank Gehry y a Anish Kapoor en el Parque del Milenio), será de suma importancia que su obra sea coordinada por alguien que conozca realmente la ciudad y la nación donde aquella se instalará.

Un aspecto interesante de este contextualismo es la cuestión del cinismo. Algunas naciones están preparadas para un llamamiento a una fuerte emotividad pública, pero en otras, los acontecimientos han hecho que la población esté más asqueada o indignada con la esfera pública. La guerra

de Vietnam, por ejemplo, hizo que toda una generación de estadounidenses rehuyeran los llamamientos a la emotividad patriótica. El artista que quiera reunir de nuevo a todas esas personas tendrá que lidiar con ese obstáculo. Eso fue lo que tan brillantemente supo hacer Maya Lin en Washington, donde creó una obra de arte que apela inicialmente a la aflicción personal y a la reflexión crítica objetiva —posturas ambas que pervivían al término de la guerra— y que, a través de esas experiencias, conduce a las personas hacia otra experiencia: concretamente, una de reconciliación y de dolor compartido.

He aludido unas líneas más arriba al desafío de forjar una relación menos cargada de asco y más saludable con nuestro cuerpo que asumiera Walt Whitman. Pues bien, ahí encontramos precisamente la segunda idea profunda general que nos proporciona el material aquí revisado. Desde el comienzo mismo de la primera parte del libro, nos dedicamos a explorar el peligro representado por los rígidos roles de género para las posibilidades de la cooperación social, y, en la segunda parte, argumentamos que algunas concepciones muy comunes (y particularmente masculinas) en torno al género están ligadas al «asco proyectivo» y a la estratificación social. A lo largo tanto del análisis normativo de las emociones realizado en el conjunto del libro como, sobre todo, de los ejemplos estudiados en la tercera parte, se oyen los ecos de una invitación a concebir la masculinidad y la feminidad en términos menos rígidos. El masculino Cherubino que canta con voz femenina, el ser andrógino maternal de Gandhi, la creación que hizo Whitman de un personaje poético que expresa las emociones de las mujeres, los hombres homosexuales y las minorías raciales: todas esas figuras nos piden que pensemos de forma creativa y flexible en nuestra persona y en su encarnación, sin descartar maneras más tradicionales de ser varón o hembra, pero entendiendo que la cultura es más rica cuando desafiamos y complementamos esas tradiciones.

La tercera idea general profunda que se deduce de lo expuesto en la tercera parte del libro es que el amor político es y debe ser polimorfo. El amor de unos padres a unos hijos, el amor de unos camaradas y el amor romántico son todos capaces de inspirar una cultura pública cada uno a su modo, y no debería sorprendernos ni decepcionarnos que grupos diferentes de ciudadanos reaccionen a un mismo discurso u obra de arte públicos de maneras emocionales distintas. Una aficionada a los deportes puede querer a su equipo del alma como a un hijo, enorgulleciéndose de él y queriendo protegerlo de cualquier daño; otro seguidor puede identi-

ficarse más bien con los deportistas e imaginarse que es uno o más de ellos, y amar lo que ellos aman; un aficionado diferente podría sentir algo romántico por los deportistas; y otro podría sentirlos como amigos o camaradas. Esas actitudes variarán naturalmente con la edad, el género y la personalidad. ¡Imagínense cuánto mayor no será esa variedad en el ámbito de toda una nación! Y, aun así, todas son formas de amor y todas resultan eficaces, a su modo, para impulsar una conducta cooperativa y desinteresada. Lo más probable es que todos esos amores que inducen un comportamiento bueno compartan ciertos rasgos: la consideración del objeto de ese amor como un fin en sí mismo, más que como un mero instrumento; el respeto por la dignidad humana de los seres amados; la disposición a limitar los impulsos de la codicia en favor de los seres amados. Pero muchos son los tipos y ejemplos de amor que pueden caracterizarse por esos elementos, como hemos visto aquí desde el principio: el amor de Cherubino por la Condesa es muy diferente del amor de amistad que hay entre la Condesa y Susana, y uno y otro son distintos, a su vez, del amor romántico recíproco entre Fígaro y Susana con el que concluye la ópera de Mozart. Sin embargo, todos ellos son amores altruistas y en todos se rechaza la búsqueda obsesiva de estatus y honor personal en favor de la reciprocidad y la vulnerabilidad.

En suma, aunque las metas y los ideales de la sociedad que hemos imaginado ponen ciertamente límites a las emociones que se deben alentar en los ciudadanos en general, también permiten a esos mismos ciudadanos y, de hecho, los animan activamente a habitar la esfera pública de un modo diferente, el que mejor se adapte a la edad, el género, los objetivos, los valores y la personalidad de cada persona. Hasta las obras más cargadas de normatividad disponen de esa clase de espacio. El Monumento a los Veteranos de Vietnam invita sin duda a cierta actitud respetuosa y contemplativa, y reaccionaríamos de manera inapropiada si nos pusiéramos a rebotar y jugar allí como lo haríamos en la Fuente Crown del Parque del Milenio en Chicago. Pero entre las emociones de los visitantes que sí podrían considerarse reacciones apropiadas a aquella obra, estarían desde el duelo personal hasta el comunitario o nacional, pasando por la contemplación fría o imparcial, el autoexamen personal y otras muchas respuestas sin duda. Las emociones políticas son las emociones reales de las personas reales. Como las personas son heterogéneas —tienen opiniones, historias y personalidades diferentes—, es de prever que amen, lloren, rían y luchan por la justicia por vías particulares y personales, sobre todo,

si se protege y se valora su libertad de expresión, como aquí se valora. Y habrá muchas a quienes sencillamente no les guste Cherubino o que no deseen emular su ternura; tal vez prefieran jugar a baloncesto o a críquet. Pero, en cualquier caso, podrán hallar sus propias vías de acceso al respeto y la reciprocidad. Cherubino y su descendencia (los *baul*, Walt Whitman) son ideas sugerentes, no un programa dictatorial.

Este ha sido, pues, el camino que hemos recorrido. Hay algunas cuestiones teóricas generales, sin embargo, que merecen aún un comentario más completo.

II. LO IDEAL Y LO REAL

Comenzamos el libro hablando de ideales políticos, imaginando una nación que ha adquirido ciertos compromisos exigentes con la libertad y el bienestar de sus ciudadanos. Nuestros ejemplos, sin embargo, han sido extraídos finalmente de la historia y, por lo tanto, de la realidad de las naciones reales, con todos sus defectos. ¿Qué estamos haciendo aquí, entonces? ¿Estamos desarrollando una «teoría ideal» o estamos estudiando las personas y las instituciones tal como son en realidad? Esta dicotomía, bastante común en filosofía, es tan excesivamente simple como engañosa. Los ideales son reales: orientan nuestras aspiraciones, nuestros planes, nuestros procesos jurídicos y legales. Las constituciones son documentos ideales en el sentido de que contrastan con la implementación real que se hace de los mismos, que no siempre es perfecta, pero también en el sentido de que suelen encarnar las aspiraciones más profundas de una nación. Pero son asimismo reales, por cuanto suministran unas bases para la acción jurídico-legal cuando los derechos que garantizan no se respetan para un individuo o un grupo particular. La «libertad de expresión», la «libertad de culto» y la «igual protección ante la ley» son ideales muy elevados, pero sirven igualmente de fundamento para la acción y la toma de decisiones (políticas y judiciales) en el mundo real, para la educación de personas reales y para el avance hacia la mejora de enojosos problemas sociales.

Lo ideal es real en otro sentido más: si es un buen ideal, reconoce la vida humana tal como esta es y expresa cierto sentido o idea de cómo son las personas en realidad. Las personas reales tienen cuerpos y necesidades; se caracterizan por una variedad de flaquezas y excelencias humanas; son,

lisa y llanamente, seres humanos, no máquinas ni ángeles. ¿Quién sabe qué Constitución elaborarían en una nación de ángeles? ¿Quién sabe qué Constitución sería la idónea para una nación de elefantes, o de tigres, o de ballenas? La nación que imaginamos aquí es una nación de (y para) seres humanos (complejamente interrelacionados con otras especies, eso sí), y su Constitución es buena sólo en la medida en que incorpora una concepción fiel de cómo es la vida humana en realidad. (John Rawls entendió este principio a la perfección y ese es el motivo por el que mi proyecto, aun cuando centrado en la aspiración a la justicia y no en la justicia ya consumada, es tan próximo al suyo, al que trata de servir de complemento.)

Lo ideal, pues, es real. Al mismo tiempo, lo real también contiene lo ideal. Las personas reales aspiran. Imaginan posibilidades que mejoren el mundo que conocen y tratan de llevarlas a la práctica. A veces, su búsqueda del ideal puede descarriarse y puede llevarlas a tratar de trascender los límites mismos de lo humano. Vimos que muchas de las dificultades que encontramos en la vida política provienen de ese tipo de aspiración auto-negadora. Pero no todos los esfuerzos por implementar una idea son así de contraproducentes ni están tan condenados al fracaso. Lo normal es que las personas que aspiran a la justicia en este mundo y se esfuerzan por materializarla se hayan marcado unos objetivos más o menos remotos (que incluyen, de manera muy destacada, objetivos de carácter teórico) y se guíen por ellos. Esa es una parte considerable de la realidad humana, por lo que cualquier pensador político que repudia la teoría de lo ideal rechaza un gran pedazo de la realidad.

Nuestro proyecto tiene que ver justamente con esos ideales y aspiraciones reales. Está motivado por la dificultad de alcanzar y de estabilizar unos objetivos elevados, pero entendiendo esos objetivos como partes de la dinámica política de la vida humana real. Las emociones en las que se basa son emociones humanas y la psicología de estas es una psicología humana no ideal y sí realista. Como los discursos de Lincoln, King y Nehru, retrata una tarea difícil y un objetivo hermoso y lejano, pero de un modo (o modos) pensado para motivar a personas reales, a quienes mueven imágenes (realistamente) ideales de sí mismas y de su mundo, pero a quienes mueve también la comedia de los cuerpos reales y de sus idiosincrasias. Así pues, se trata de un proyecto no alejado del mundo real y, por consiguiente, es del todo apropiado que sus ejemplos estén tomados de la política real, aunque sea (eso sí) una política en la que los líderes intentan hacer las cosas mucho mejor de lo que se han hecho hasta entonces, co-

rrigiendo problemas profundos y avanzando hacia nuevas conquistas y logros.

Por decirlo con otras palabras, todo amor tiene aspectos de lo ideal, y el amor político no es menos en ese sentido que el amor paternal, maternal o personal. Cuando amamos a personas, queremos ser buenos para ellas y eso significa normalmente ser mejores de lo que somos a veces, o incluso habitualmente. El amor personal, al igual que el político, está amenazado por la estrechez, la parcialidad y el narcisismo. De ahí que el amor suponga una lucha continua. Son sin duda muchas las maneras en las que los ideales pueden deformar el amor; por ejemplo, cuando el amor por un hijo está condicionado a que este no tenga los defectos típicos de los niños, o cuando el amor de una persona adulta por otra está condicionado a que esta sea algo que está más allá de lo humano y más cercano a un ángel o a un espíritu incorpóreo. Así pues, los ideales pueden a menudo poner en peligro la realidad o expresar una negación de esta. Condicionar nuestro amor a la esperanza de que un ser humano no sea humano ni mortal es malo. Pero querer prolongar la vida todo lo posible y pensar que la muerte es una tragedia son principios aspiracionales perfectamente apropiados en nuestra especie. (Los festivales trágicos nos recuerdan el carácter definitivo y la profunda tristeza de la muerte; lo que no hacen es expresar una negación del destino elemental que a los seres humanos nos ha tocado en suerte.) Los ideales que imaginamos están anclados en la realidad del cuerpo y la psicología humanos, por lo que simplemente reflejan el hecho innegable de que los seres humanos quieren progreso, belleza y bondad. Toda imagen o retrato de lo real que omita la aspiración a algo mejor inyecta en la vida política un cinismo desagradable que en nada ayuda al desarrollo de esta, como también lo inyectaría en el amor adulto o en el amor entre padres e hijos.

Este no ha sido un libro cínico, sino realista. Ha tratado de abordar como es debido los problemas que una psicología humana realista nos ayuda a ver mejor, y sus «héroes» o protagonistas son personas reales, no sueños. Martin Luther King Jr., Jawaharlal Nehru, Mohandas Gandhi, Abraham Lincoln o Franklin Delano Roosevelt fueron personas a las que sin duda podríamos calificar de soñadoras, pero esa sería una verdad a medias, porque todos ellos fueron también líderes muy estratégicos y hábiles que convirtieron sueños en realidades viables, en parte, usando la belleza de los ideales para motivar a las personas reales. Como ellos, este libro **no pretende** convencer a nadie de que ya hemos alcanzado la tierra

prometida: es más bien un libro de movimiento y lucha, y está hondamente radicado en la historia. Pero la historia contiene ejemplos sorprendentes de sueños productivos, desde el nacimiento de Estados Unidos y de la democracia india hasta una amplia lista de luchas contra el prejuicio y el odio. Así que nada hay que disculpar del hecho de que los sueños hermosos sean un componente central de este libro, y tampoco habría razón alguna, más allá de un desagradable cinismo que casaría muy mal con la complejidad de la historia en general, para pensar que la belleza signifique irrealidad. En el fondo, parte de lo que este libro viene a decir es que lo real es más hermoso que esa otra elevada irrealidad.

III. LO PARTICULAR Y LO GENERAL

A lo largo de todo este libro y, en especial, en la tercera parte del mismo, hemos tenido que lidiar con ese problema que toda invocación del amor en el contexto de la política pone muy de manifiesto: el de cómo equilibrar el particularismo y la parcialidad inherentes al amor mismo con la necesidad de crear y sostener políticas que sean equitativas para todos. Si, como hemos sostenido aquí, los sentimientos puramente abstractos y dependientes de principios son demasiado tibios y están demasiado vacíos de contenido motivador, y si, para que sea más profundo e intenso, el altruismo debe tener sus raíces y su modelo en el amor personal particular, tendremos que esforzarnos entonces por hallar el modo en que este amor pueda servir de sostén para la justicia, en vez de subvertirla. (Rawls dejó ese proyecto sin desarrollar y creo que es ahí donde mi proyecto completa el suyo.)

Un importante detalle sobre la concepción de las emociones políticas defendida aquí es que no tiene un carácter totalizador: deja espacio para que los ciudadanos mantengan relaciones particulares con las personas y las causas que aman en aquella parte de sus vidas que se desarrolla al margen de la política, y para que lo hagan bajo los auspicios de cualesquiera visiones de la vida que suscriban, pues la sociedad que imagino es una forma de liberalismo político. En ese sentido, pues, la que he aplicado aquí es una interpretación restringida del ámbito político, que abarcaría únicamente una parte de aquello por lo que las personas deben interesarse o preocuparse.

Pero hemos argumentado en estas páginas que también lo político

debe ser particularista, en tanto en cuanto debe inspirarse en el espíritu de los *bauyl* en su manera de aproximarse a unos ideales generales por medio de profundos afectos personales. En el proceso evolutivo de su personalidad, los niños aprenden a amar a sustitutos simbólicos de su nación antes incluso de que entiendan los ideales abstractos de esta, y lo particular les va conduciendo hacia lo general. Pero también las personas adultas, a través de los festivales trágicos y cómicos que toda sociedad buena les ofrece, son también guiadas, como los paseantes que recorren ese largo puente del chicagüense Parque del Milenio, desde unas experiencias particulares de alegría o tristeza hacia otros sentimientos más generales e inclusivos. Tanto la tragedia como la comedia mismas crean múltiples puentes de ese tipo. El amor político mantiene una incómoda oscilación entre lo particular y lo general, lo que da pie a una tensión en la que lo particular no se rechaza, sino que se concibe de tal modo que promueve la inclusión, y lo general deviene poderoso en el plano motivacional a través de su vinculación con símbolos, canciones y esculturas particulares. Se llega así a las emociones dependientes de principios de las que hablaba Rawls, pero a través de una ruta que las enlaza con la imaginación particularista y el amor personal. Y estas raíces profundas continúan sirviendo de fuente alimentadora de esos principios incluso después de materializados en la vida política real.

El Estado de derecho y una enérgica cultura crítica actúan como frenos a la tendenciosidad inherente a la emotividad particularista. Pero esta también se controla mediante el modo específico en el que los ideales políticos se hacen realidad particularista. Algunas obras de arte nos animan a ver las dificultades humanas comunes y a allegarnos a otras personas que no son como nosotros; esas obras estarán entre aquellas que más se valoren en una sociedad sensata. Dada mi coincidencia con Rawls en valorar especialmente aquellos sentimientos que tengan como objeto unos compromisos o principios políticos centrales, he dedicado aquí particular atención a esos «puentes» y a las obras de arte que los tienden.

IV. CULTURA CÍVICA Y «LIBERALISMO POLÍTICO»

La sociedad que hemos imaginado es heterogénea. Contiene religiones diferentes, así como diferentes grupos étnicos, raciales y sexuales, y una amplia diversidad de opiniones políticas. El respeto a esa heteroge-

neidad, hemos recalcado aquí, exige que practiquemos la política con arreglo al espíritu del «liberalismo político» rawlsiano, y no construyendo las instituciones o la forma general de la cultura pública en torno a un único grupo dominante y a las ideas de este.¹ Ese compromiso de partida nos ha llevado a plantearnos preguntas difíciles a lo largo de todo el libro, que podríamos resumir en la siguiente: ¿cómo puede la cultura pública de una nación que rechaza la oficialización de cualquier religión o ideología particular contar con la sustancia y la textura suficientes para producir la poesía, la oratoria y el arte que conmueve a las personas reales?

El liberalismo político exige que la cultura pública sea poco densa y de ámbito limitado: limitada en el sentido de que no atañe a todos y cada uno de los aspectos de la vida humana, ni mucho menos, sino solamente a los más pertinentes para la política (incluyendo, eso sí, los derechos sociales y económicos básicos); poco densa por cuanto no se comprometa a propósito de asuntos metafísicos potencialmente divisivos, como los relacionados con la vida eterna o con la naturaleza del alma. Y debe ser así para poder convertirse, con el tiempo, en objeto de un «consenso entrecruzado» entre las múltiples concepciones generales razonables de la vida que la sociedad contiene en su seno. No necesitamos mostrar, ni mucho menos, que ya exista actualmente tal consenso entrecruzado: ni la concepción expuesta por Rawls ni la mía requieren tal cosa. Sí tenemos que mostrar, sin embargo, que un consenso así podría ir desarrollándose con el tiempo y, para ello, tenemos que evidenciar que la cultura pública imaginada no crea una jerarquía de religiones ni de otras concepciones de la vida, y no relega o margina a ninguna de ellas en beneficio de otras.

Esta última es, ciertamente, una restricción muy complicada de mantener, pero su dificultad no condena nuestro proyecto al fracaso, ni mucho menos. Muchos de los símbolos más resonantes proceden a veces de alguna de las grandes tradiciones religiosas, pero eso no impide que puedan ser perfectamente apropiados por el lenguaje general de una sociedad sin que resulten excluyentes a partir de ese momento, siempre y cuando sean propuestos y favorecidos en conexión con un sólido pluralismo. Muchas de las imágenes de King, por ejemplo, se inspiraron en las usadas por los profetas (aunque también en otras extraídas de Shakespeare y de la música popular); pero él utilizó esas referencias a modo de una especie de poesía cívica y dejó muy claro que aspiraba a un futuro que incluyera a todo el mundo sobre la base de la igualdad. Gandhi usó de manera parecida el simbolismo hindú, pero lo envolvió en unos cuidados gestos ritua-

les que subrayaban la igualdad con musulmanes y cristianos. En otros ejemplos comentados en la tercera parte de este libro (Central Park en Nueva York, el Parque del Milenio en Chicago, el Monumento a los Veteranos de Vietnam en Washington, y muchos más) no hay atisbo siquiera de oficialización de una creencia particular. El liberalismo político nos obliga, en definitiva, a mantenernos alerta ante los peligros de la jerarquización y la oficialización de una religión o un sistema comprehensivo de creencias particulares en contextos de pluralismo, pero no condena la cultura pública a la banalidad o el silencio.

En cierto sentido, el proyecto emprendido en este libro es claramente útil para las metas del liberalismo político, pues presenta muestra tras muestra de cómo personas reales de muchas religiones e identidades diferentes pueden ser reunidas en torno a un conjunto común de valores gracias al poder del arte y los símbolos. La poesía, la música y el arte son grandes factores unificadores: pueden sacar a las personas de su ensimismamiento y forjar una comunidad compartida. Cuando las personas ríen juntas ya sea con las viñetas de Bill Mauldin o con las imágenes de sus cuerpos reflejados en las superficies curvas de la Cloud Gate de Anish Kapoor, comparten algo que no compartían antes y sus diferencias se empequeñecen. La aflicción compartida (ya sea sobre el campo de batalla de Gettysburg o en el Monumento a los Veteranos de Vietnam) tiene un parecido poder unificador e, incluso, curativo. Las canciones del orgullo y las aspiraciones nacionales poseen similar capacidad para fraguar o para rehacer una identidad nacional. En *Jana gana mana* se proclama explícitamente la reunión de indios de diferentes regiones y religiones en torno a un conjunto compartido de ideales políticos, pero innumerables ejemplos más de arte y retórica públicos cumplen implícitamente idéntica función. ¿Cómo podemos llegar a hacer realidad un principio como el de *e pluri-bus unum*? En las artes radica buena parte de la respuesta. Su atractivo invita a las personas reales a juntarse allí donde, sin la presencia de la poesía pública, probablemente habrían seguido estando separadas.

V. CONTENIDO Y LIBERTAD

Invitar, no coaccionar. En la sociedad imaginada en este libro y en la totalidad del argumento que en él se presenta, hay reservado un lugar muy amplio para la libertad crítica. Cabe esperar, pues, que algunas personas

vayan al Monumento a los Veteranos de Vietnam y que otras no lo hagan, que algunas detesten y critiquen las obras de arte del Parque del Milenio y que otras las consideren conmovedoras y lúdicas, que algunas no aprecien en el discurso de King otra cosa más que un manido reguero de tropicos y que otras continúen encontrándolo inspirador. En el fondo, ese desacuerdo mismo forma parte del ideal. Hemos visto que los artistas de verdad tienen muchas formas de dramatizar la dignidad y la belleza del espíritu crítico en sus obras públicas. De hecho, ayudan a menudo a que la sociedad mantenga vivo y fuerte ese espíritu en tiempos de tensión retratándolo desde una óptica poética atractiva. Que la India sea hoy una democracia que prospera como tal y en la que la libertad crítica es una realidad debe mucho a Gandhi y a su elección de la canción *Ekla cholo re*, de Tagore, como himno del movimiento de liberación. Que el consistorio chicagüense seleccionara *Matar a un ruiseñor* como primera lectura del programa «Un libro, una Chicago» sirvió para recordar a todo el mundo que la capacidad para disentir y asumir riesgos con tal disenso es un valor básico de la cultura pública estadounidense, muy necesario para solucionar los problemas de la sociedad.

Pero ¿acaso esa misma sociedad no pone en peligro la libertad crítica cada vez que insta a sus ciudadanos a sentir emociones intensas de un tipo y no de otro? Evidentemente, no. Para empezar, como acabo de decir, el apego emocional al espíritu crítico en sí es algo que es importante cultivar, exhortando a las personas a interesarse por él y a luchar por despejar los obstáculos que impidan su expresión. Puesto que la libertad crítica siempre está amenazada, no es mala idea que los niños crezcan pensando que Atticus Finch es un héroe o cantando canciones como *Ekla cholo re*.

En segundo lugar, es sencillamente un error pensar que cualquier invitación a la emotividad intensa debe de ser coactiva. Todo depende de qué le pase a la persona que rehúse la invitación; por eso la protección sólida de las libertades de expresión, asamblea y religión debe constituir una parte fundamental del telón de fondo institucional de este proyecto. Una parte muy destacada de esas salvaguardas, como vimos en el capítulo 8, debe ser la protección de los jóvenes discrepantes en las escuelas, donde la presión social y de grupo tiene muy especiales probabilidades de ser más coactiva aunque la legislación al respecto no lo sea. La enseñanza del patriotismo en las escuelas debe invitar, pero no hasta el punto de que no se nos permita rebelarnos.

Lo más importante es que es también un error pensar que, para que

una sociedad proteja como es debido el espíritu crítico, esta tenga que ser neutral o poco entusiasta con respecto a sus propios valores centrales. Toda sociedad buena tiene unas ideas definidas de lo que es bueno y lo que es malo: tiene claro, por ejemplo, que el racismo es malo y la igualdad de respeto para todos es bueno. Nada tiene de antiliberal esa firmeza o esa seguridad, siempre y cuando esté protegida la libertad de expresión de los discrepantes. Ninguna retórica apasionada que tenga por objeto los objetivos y metas más valorados por una sociedad pone en peligro la libertad de disentir; los disconformes siguen siendo libres de impugnar esos objetivos. Al mismo tiempo, nada de antiliberal tiene que la sociedad se esfuerce por hacer realidad sus objetivos y recabe para ello todo el apoyo emocional que pueda reunir. Sería descabellado suponer que Martin Luther King Jr. estaba en contra de la libertad de expresión porque se oponía apasionadamente al racismo y no incluía en sus alocuciones argumentos prorracistas que acompañaran a sus conocidos argumentos anti-racistas. Y sería igualmente estrambótico suponer que es un ejercicio antiliberal de control mental pedir a los escolares que escuchen el discurso de King con motivo de una festividad solemne y no hacerles escuchar, ese mismo día y con igual entusiasmo, los discursos de oradores racistas.

En cuanto a las obras de arte, los monumentos y los parques de carácter público, ni siquiera tienen la posibilidad de ser emocionalmente neutros: a la hora de crearlos o erigirlos, hay que organizarlos de un modo concreto, descartando cualquier otro, y si han de tener un impacto emocional, este debe ser de un tipo bastante definido. Eso significa que, en el momento mismo en que nos acerquemos hasta ellos, nos volveremos vulnerables a la invitación que ofrecen. Pero ni siquiera eso puede considerarse una forma objetable de paternalismo, porque no suprime la posibilidad de crítica o de elección. Como bien mostró la historia aquí expuesta sobre el Monumento a Roosevelt, en no pocos casos la crítica puede llegar incluso a dar una nueva forma a la obra misma; sólo el tiempo lo dirá. La invitación que nos ofrece un parque o un monumento es a lo sumo, pues, como ese «pequeño empujón» (*nudge*) con el que Richard Thaler y Cass Sunstein caracterizan la acción de su «paternalismo libertario»: establece una opción por defecto, pero no impide que el individuo haga, diga o piense de otro modo.² La mayoría de las personas que pasean por el Monumento a los Veteranos de Vietnam sentirán un tipo concreto de apelaciones a sus emociones. Es normal; así ha construido su obra la artista. Pero uno es sencillamente libre de no ir allí o de ir blindado de antemano

frente a la invitación pretendida inicialmente por la obra. Las obras de arte público tienen que fijar una opción por defecto; la única alternativa a que eso ocurra sería la de no tener arte público de ninguna clase, o la de tenerlo de una mediocridad tal que no transmitiera nada a nadie.

Cuando el arte no es mediocre, resulta menos probable que imponga una conformidad y una homogeneidad adormecedoras. Pensemos en regímenes totalitarios que han tratado de imponer su ideología por medio del arte y veremos que el suyo era un mal arte: el realismo soviético y sus múltiples y soporíferos parientes, por ejemplo. Los artistas de verdad son disidentes, como los «alocados» *baul* de Tagore. Este libro se ha alineado desde el principio con lo impredecible y lo idiosincrásico en el arte: con la Fuente Crown y la Cloud Gate, o con la poesía de inspiración *baul* de Tagore. Comte andaba muy errado en su deseo de controlar a los artistas y de prescribirles el contenido de su arte.

En definitiva, nada tiene de malo que una nación se posicione, incluso emocionalmente, ni que dé viveza a ese posicionamiento a través de las artes. Las naciones deben identificarse con una postura o, mejor dicho, con muchas y a propósito de muy diversas cuestiones. Y deben impartir ese posicionamiento suyo de múltiples formas. Lo único que pondría en peligro la libertad sería la represión de las opiniones divergentes.

VI. LO INTRÍNSECO Y LO INSTRUMENTAL

Aun así, debemos seguir haciéndonos la pregunta inicial: ¿cuál es la importancia del amor para la justicia? ¿*De qué modo* es importante? ¿Son las emociones públicas que hemos imaginado simplemente instrumentos, herramientas que una sociedad justa utiliza para conseguir sus objetivos y estabilizar esos logros una vez alcanzados? ¿O acaso su materialización misma en la vida real de los ciudadanos no forma parte de esa meta que la sociedad se ha propuesto alcanzar? Por decirlo de otro modo, si llegáramos a alcanzar en algún momento nuestros objetivos políticos y tuviéramos confianza fundada en que esos logros iban a mantenerse estables en el futuro, ¿dejaríamos de necesitar ya el amor político? Aunque nuestro argumento viene a decir que la estabilidad no es posible en realidad sin una implicación emocional que contenga tanto elementos particularistas como otros dependientes de principios, esa es una pregunta que no podemos eludir, porque trata de dirimir la esencia misma de lo que estamos

buscando. ¿Queremos algo que simplemente sea muy útil, como una navaja suiza (y supongamos que no hay ninguna otra herramienta que pueda realizar diversas tareas importantes tan bien como esa navaja), o buscamos más bien algo con su propio valor y bellezas diferenciados, algo sin lo que nuestras vidas públicas estarían incompletas? En la última escena de *Fígaro*, el coro canta que «sólo el amor» hizo que su día tuviera un final feliz. Pero ¿el amor es como una escalera de mano que podemos retirar en cuanto alcanzamos la felicidad? ¿O forma parte intrínseca de cualquier felicidad (pública) que merezca ser reconocida como tal?

Buena parte de la tradición de proponentes y analistas de la posibilidad de una «religión civil» se ha mostrado ambigua respecto a este punto en concreto. Mazzini, por ejemplo, imaginó el patriotismo empleando razonamientos (e incluso metáforas, como la del «fulcro») que parecen sugerir su adhesión a la concepción instrumental, pero no negó que la emoción patriótica pudiera ser también parte inseparable de la sociedad buena incluso después de que esta se hubiera hecho efectiva. Los estudios de Daniel Batson sobre la compasión, a los que hemos recurrido con frecuencia para ilustrar las cuestiones motivacionales, valoraron la experiencia emocional por su capacidad para fomentar el comportamiento altruista, y no sólo la parcialidad y el tratamiento desigual. Sin embargo, como Mazzini, Batson tampoco negó que pudiera haber un tipo de compasión que fuera un elemento constitutivo esencial de la persona buena, sin el cual incluso un ser humano que se comporta de manera muy altruista pudiera considerarse incompleto. John Stuart Mill y Rabindranath Tagore, nuestros dos guías teóricos primordiales, se inclinaron claramente por atribuir a las emociones un papel más intrínseco, aunque ambos reconocieron también el aspecto útil de las mismas. La «religión de la humanidad» de Mill no es sólo un mecanismo práctico para conciliar la utilidad individual con la general; es, como él sugirió muy sólidamente, un modo apropiado de relacionarse con los otros individuos, y en su *Autobiografía*, Mill hizo especial hincapié en la importancia del desarrollo emocional para tener una vida significativa. El desdén de Tagore por lo inerte y su amor evidente por la riqueza de emociones dejan poco lugar a dudas de que él habría juzgado cualquier sociedad que alcanzara sus metas distributivas sin una animación interior del corazón no sólo como una entelequia imposible de llevar a la práctica, sino también como un fin muy poco atractivo. El tratamiento dispensado por Rawls a las emociones políticas en su *Teoría de la justicia* da a entender muy marcadamente su adscripción

a la concepción intrínseca: las emociones del amor y la gratitud que describe en ese libro son partes valiosas del ideal de ciudadano. En su *Liberalismo político*, sin embargo, parece haber puesto esa afirmación *previa* entre paréntesis, pues ya no ofrece ningún argumento a ese respecto.

¿Qué es lo que dice el presente libro en ese sentido? La cuestión del liberalismo político complica, más que facilita, la respuesta a esa pregunta. Si queremos una concepción política que pueda convertirse en último término en el objeto de un consenso entrecruzado entre individuos adheridos a muchas concepciones diferentes de la vida, sean religiosas o de carácter secular, será mejor que no sea muy densa en ciertos sentidos, que no formule demasiadas afirmaciones controvertidas acerca de lo que vale fundamentalmente la pena en la vida en general. Cuando nos introducimos en el disputado terreno de emociones como la compasión y el amor, cuando hablamos de la tristeza trágica y de la celebración cómica, nos resulta más fácil sumar a todo el mundo a la causa si decimos que estas formas de observancia pública, y las emociones que cultivan, son como esa navaja suiza de la que hablábamos: útiles para realizar una tarea, pero no necesariamente valiosas por sí mismas. Y en cuanto a la respuesta a la pregunta más profunda, cada persona deberá juzgar por sí misma, de acuerdo con su concepción global. Existen sobradas pruebas de que las emociones públicas son instrumentalmente útiles en ese sentido y que no se puede prescindir de ellas mientras la estabilidad sea un problema del que tengamos que preocuparnos —que es lo mismo que decir que mientras las naciones sean gobernadas por seres humanos falibles, sobre todo en países donde la aspiración a la justicia siga siendo eso, una aspiración—. Así pues, es fácil que, ante unos resultados más o menos visibles e inmediatos, nos sintamos tentados a conformarnos con esa vertiente utilitaria proponiendo algo menos denso y controvertido, en vez de algo más profundo y potencialmente más polémico.

Pero ¿realmente es más controvertido ese algo cuando pensamos en el caso de sociedades ideales que reflexionan y debaten sobre la justicia y aspiran a ella? Es habitual que las personas no estén satisfechas en absoluto con el estado presente de su nación, pero que, aun así, se sientan vinculadas a ella en lo más hondo de su corazón. Esa es la clase de amor que este libro ha tratado de describir: un amor que acepta la imperfección a la vez que aspira a la justicia y se propone conseguirla. Del mismo modo que el amor y la amistad personales idóneos son aquellos que tienen por objeto, no unas imágenes ideales de la persona, sino toda ella en su integridad,

con sus defectos y fallos (sometidos, claro está, a la crítica o el debate correspondientes), también es óptimo el amor por una ciudad o un país cuando acepta a ese objeto colectivo tal como es: es un sentimiento que nos cautiva, que no se detiene ante la imperfección y que, por eso mismo, permite que personas diversas, la mayoría de ellas insatisfechas con la realidad, aunque por motivos muy diferentes e incluso incompatibles entre sí, se acepten mutuamente y se incorporen a un futuro común.

Es entonces cuando vemos algo que podría no habernos resultado evidente anteriormente: esa exigencia de amor que es consustancial al proyecto expuesto en este libro, lejos de endurecer los requerimientos impuestos por la concepción política hasta el punto de dificultar la consecución del «consenso entrecruzado», los relaja, pues nos ha permitido imaginar emociones que no presuponen un acuerdo absoluto sobre principios e instituciones, y que ni siquiera presuponen un acuerdo en cuanto a la ausencia de ciertos defectos importantes en dichos principios e instituciones. Igual que dos personas pueden ser amigas e incluso amantes aunque sus religiones, sus opiniones políticas y sus máximas metas en la vida difieran, los ciudadanos de la sociedad que estamos imaginando aquí, o muchos de ellos, cuando menos, pueden perfectamente compartir las experiencias heterogéneas que hemos descrito, al menos, algunas de esas experiencias y durante algún tiempo. Así pues, lo que queremos saber cuando preguntamos si esas emociones son intrínsecamente valiosas no es algo tan amenazador para el liberalismo político como podría parecer en principio.

¿Qué estamos preguntando, entonces? Planteémonos la pregunta de este modo. Supongamos que tenemos una sociedad de «ultracuerpos» partidarios de un liberalismo de izquierda muy parecido al del New Deal: personas que se comportan con todo el altruismo con el que esperábamos que se comportaran y que sostienen las instituciones de la nación realizando exactamente la misma clase de acciones que podrían haber acometido si estuvieran movidos por un sentimiento profundo real. La única diferencia es que estos no sienten nada en realidad. Son simplemente envoltorios humanos vacíos por dentro, sin sentimiento alguno en sus corazones. Es revelador cómo, en las películas, lo que tiende a delatar la verdadera naturaleza no humana de los ultracuerpos es su incapacidad para apreciar la música y, en especial, el jazz, una facultad que supone una receptividad a la improvisación y el erotismo que tanto Whitman como Tagore habrían considerado señas distintivas del ciudadano apasionado. En el experi-

mento que propongo en este párrafo, complica ciertamente las cosas el hecho de que tengamos que admitir que esas personas pueden estar haciendo muchas cosas distintas en sus vidas personales (digamos que no son ultracuerpos las veinticuatro horas del día), y que sólo es un reducido espectro de emociones cívicas el que ellas cubren meramente con las apariencias y las formas, sin sustentarlas con sentimientos reales.

Pues bien, lo primero que queremos decir es que el enfoque expuesto y adoptado en este libro no exige un sentir real permanente. Sólo necesita que suficientes personas sientan lo suficiente y durante el tiempo igualmente suficiente, y ni siquiera se supone que por «suficiente» nos estemos refiriendo a unas magnitudes y unos indicadores precisos. Pero cabe esperar que algunas personas, muchas incluso, no se sientan conmovidas por el Monumento a los Veteranos de Vietnam, no disfruten nunca con una visita al Parque del Milenio, etcétera. Algunas personas se parecen más a los ultracuerpos (limitándose a cumplir con las formalidades aparentes) que otras, sobre todo en lo que a sus vidas cívicas se refiere. E incluso las personas emocionalmente receptivas son inconstantes, y tienen sus momentos de inercia y desinterés. Además, existen muchos tipos de amor y, por lo tanto, lo que nos imaginamos aquí es una familia de sentimientos, no una emoción única e invariable.

Pero lo siguiente que podemos decir es que, en realidad, una concepción *ultracorpórea* de la emotividad pública como esa no funcionará. No hace falta que entremos en el ámbito del valor intrínseco de las cosas para tener motivos muy poderosos para querer una cultura en la que las personas no se limiten a aparentar que se interesan unas por otras. Lo que mantenga unidas a las personas debe ser más real que la pura formalidad, porque, si no, termina por imponerse la fuerza del interés propio. Nuestra pregunta, pues, es más teórica que práctica.

Aun así, parece importante. Los ideales son reales. Incluso aunque no lleguemos a materializarlos plenamente en la práctica, orientan nuestra búsqueda. Así pues, ¿cuál es nuestro ideal del buen ciudadano? Cuando nos imaginamos a un buen ciudadano, ¿nos lo figuramos como un ultracuerpo impecable en sus apariencias y sus actuaciones externas, o como alguien que realmente siente amor? La pregunta formulada hace tiempo por Iris Murdoch a propósito de la virtud personal tiene también importancia aplicada a la vida política. Murdoch se imaginó el caso de una suegra, M, que no soporta a su nuera, D.³ M cree que D es descarada, vulgar e irritante. Como mujer distinguida que es, M oculta esos sentimientos

y opiniones, y Murdoch nos aclara que esa ocultación es perfecta: en lo que a su conducta externa respecta, M se comporta exactamente como si quisiera mucho a D. Pero no existe amor alguno por ella en su corazón. Pese a ello, y consciente de que sus opiniones vienen propiciadas en buena medida por una serie de rasgos propios no muy encomiables (el prejuicio de clase, la envidia personal), M se propone como objetivo tener una percepción «justa y afectuosa» de D, a fin de que, con el tiempo, llegue a sentir de verdad las actitudes que, hasta ese momento, ha sabido fingir sin tener esa percepción.

Lo que Murdoch nos dice, afirmación con la que yo coincido, es que ese esfuerzo moral interior importa: M se ha activado, ha hecho algo moralmente valioso, aun cuando nada haya cambiado en el terreno de la acción de resultados de ello. Ese mismo contraste es el que yo tengo en mente en el terreno de la política. Uno de los casos podría ser el de unos ciudadanos autómatas, vacíos por dentro, desprovistos de cualquier sentimiento; también podrían ser como la primera señora M, diligente con sus deberes y serena y ecuánime en su actuar externo, es decir, alguien que siente lo que no debe, pero hace todo lo correcto. En contraste con esas dos posibilidades, dibujaríamos un escenario en el que los ciudadanos están emocionalmente vivos, que reaccionan mutuamente con amor político de verdad, al menos, en ciertos momentos y de ciertas maneras. Supongamos, para simplificar el argumento, que las dos primeras alternativas, las «vacías», son estables y sirven para motivar la acción altruista de los individuos en cuestión, aun cuando difícilmente eso pudiera ser así en la práctica.

Murdoch argumentó convincentemente que la señora M, dotada de una rica vida interior de esfuerzo imaginativo y emocional, es preferible a la señora M meramente diligente, pues aquella ha estado moralmente activa y ha tratado de ver a D con la máxima claridad posible y sin prejuicios. Podemos imaginar muchos casos similares: por ejemplo, el del contraste entre unos racistas que se comporten de forma impecable y otros que se esfuercen sinceramente en su fuero interno por ver el mundo de un modo menos prejuiciado, aunque no lo logren del todo. Parece claro que, también en el caso de los ciudadanos, el que de verdad siente un amor por los otros es muy diferente del ciudadano meramente diligente y cumplidor con la ley, y que lo es en unos determinados sentidos que importan para nuestro análisis. Para empezar, es probable que los ciudadanos que aman de verdad tengan mucha más inventiva y recursos a la hora de actuar, pero

incluso aunque eso no fuese así (es decir, incluso aunque resultara cierto que el ciudadano exclusivamente diligente pudiera hacer —e hiciera— todas esas mismas cosas), deberíamos igualmente admirar y preferir al ciudadano cuya imaginación y cuyas emociones son sensibles a la situación de la nación y a la de sus demás conciudadanos. Como objetivo político al que aspirar y por el que esforzarse, el ciudadano tagoreano/whitmaniano/mozartiano es sencillamente mucho más atractivo que el ciudadano puramente diligente e inerte.

Sería sorprendente que hubiéramos (o mejor dicho, que yo hubiera) llegado a otra conclusión. Tras tanto análisis y comentario favorable y bien dispuesto al amor, la imaginación y la compasión, ¿de verdad hubiera podido esperar que este libro concluyera que esas partes de la personalidad son meras herramientas que unas personas que se contentan con estar vacías por dentro podrían emplear para unos fines limitados, y que está bien que sean así, instrumentales, siempre y cuando esos objetivos colectivos limitados se alcancen de verdad y se estabilicen como tales? Evidentemente, no. Puede parecer que la conclusión que aquí expongo estaba ya tomada de antemano, pero eso no es óbice para que el argumento de Murdoch sea sólido y convincente: el mundo interior es relevante para la valoración normativa y marca la diferencia en cuanto a nuestra concepción de cómo deberíamos ser como ciudadanos, y la seguiría marcando incluso en el improbable caso de que no tuviera una incidencia diferencial en la conducta externa real. Eso es algo que aceptamos rápidamente aplicado a nuestros otros roles significativos en la vida: aceptamos que la M imaginativa es mejor que la M diligente sin más, que el padre que de verdad ama es mejor que el padre que se limita a hacer siempre lo correcto, que el compañero de trabajo racista que se esfuerza por superar sus percepciones y reacciones xenófobas es superior a aquel otro racista interior que se limita a mostrarse impecable en sus actos externos. ¿Por qué, entonces, íbamos a suponer que en uno de nuestros roles más importantes en la vida, el de ciudadanos, bastaría simplemente con mostrarse ante los demás como un envoltorio vacío por dentro? Sencillamente, no aceptamos que esa imagen sea un objetivo atrayente para nosotros. De hecho, el éxito mismo de *La invasión de los ultracuerpos* como película de terror político (tanto da si se refería al comunismo, al macartismo o a ambos) da fe de la alarma y la náusea que nos produce la imagen del ciudadano que se ha convertido en una «vaina» vacía. También confirma nuestra aceptación de la humanidad estrambótica, impredecible, del ciudadano que de verdad

siente e imagina, que, en el caso de aquella película, era el que reaccionaba ante la música.

Si nos abochorna aún la idea de una política impulsada por las emociones (y los estadounidenses tendemos más a avergonzarnos que los indios o, para el caso, que los ciudadanos de otras muchas partes del mundo), es en parte por el legado del cinismo y la alienación post-Vietnam que ya he mencionado anteriormente y que ha dejado su marca en todos los ciudadanos de una cierta edad, al menos, hasta cierto punto. También existen en Estados Unidos otras formas de alienación y cinismo, sobre todo entre las minorías raciales que han terminado por tener la sensación de que la política les ofrece muy poca esperanza. Pero esta alienación —que, en algunos momentos de nuestra historia, ha dado origen a una muy apasionada política de la disconformidad (y tanto el movimiento de defensa de los derechos civiles como el movimiento contrario a la guerra de Vietnam son buenos ejemplos de ello)— no es un universal cultural. Y si la alienación está presente en una sociedad, los artistas y oradores públicos, como ya dijimos, deben tenerla en cuenta y deben producir obras de arte público como el Monumento a los Veteranos de Vietnam, que respeta la postura crítica e introspectiva y encuentra un modo extraordinario de convertir ese posicionamiento en comunidad.

Se dirá, y con frecuencia, que la exigencia de amor formulada en este libro es mucho pedir, y que es muy poco realista a la vista del estado presente de la política en, más o menos, todos los países. Pero pensemos en qué es lo que de verdad se dice con esa objeción. Presumiblemente, quien eso objeta piensa que las naciones necesitan unos cálculos técnicos: un pensamiento económico, un pensamiento militar, un buen uso de la informática y la tecnología. Entonces, ¿las naciones precisan de estas cosas, pero no del corazón? ¿Precisan de conocimientos técnicos, pero no de la emotividad cotidiana, la *simpatía*, las lágrimas y la risa que se requieren de nosotros mismos como padres, amantes y amigos, ni de ese asombro con el que contemplamos la belleza? Si las naciones son así, tal vez nos interese más vivir en otro sitio.

Refiriéndose a su república imaginaria como si aún no hubiese llegado a hacerse efectiva del todo, Walt Whitman escribió que «América es sólo tú y yo». No deberíamos aspirar a menos.

Apéndice

TEORÍA DE LAS EMOCIONES; LAS EMOCIONES EN LA MÚSICA: PAISAJES DEL PENSAMIENTO

El análisis de las emociones expuesto en el presente libro puede entenderse perfectamente sin necesidad de estudiar la teoría de las emociones que desarrollé en *Paisajes del pensamiento*. De todos modos, para una comprensión más a fondo de los antecedentes teóricos, a algunos lectores tal vez les interese un breve resumen de los principales argumentos sostenidos en aquel libro. En concreto, el capítulo aquí dedicado a Mozart puede entenderse con mayor riqueza de detalles viendo cómo desarrollaba ese otro libro anterior el tema de la expresión emocional en la música. El siguiente resumen se centrará por lo tanto en dicho tema y ofrecerá solamente una síntesis sumamente breve de la teoría general.

En los capítulos iniciales de *Paisajes*, defiendo una concepción de las emociones según la cual todas implican un pensamiento o una percepción intencionales dirigidos a un objeto, y algún tipo de valoración evaluativa de ese objeto realizada desde el punto de vista personal del propio agente. Esa valoración atribuye significación al objeto en términos del esquema de objetivos y fines del agente. Así pues, no sentimos pesar por todas las muertes que se producen en el mundo, sino solamente por las de aquellas personas que nos parecen importantes en nuestras vidas; no tememos todos los posibles sucesos malos, sino sólo aquellos que parecen plantear alguna amenaza grave para nuestros proyectos, etcétera. Estas valoraciones no tienen por qué ser lingüísticas, ni siquiera complejas: la mayoría de los animales realizan al menos algunas de esas valoraciones de sus objetos y sienten emociones en consonancia con ellas. Lo único que se necesita para ello es que las criaturas en cuestión perciban el objeto (un poco de comida, por ejemplo) como algo bueno desde el punto de vista de los deseos y objetivos de ellas mismas.

Luego, dedico el resto del primer capítulo de *Paisajes* a investigar el papel de los componentes no cognitivos (las sensaciones, los estados físicos del cuerpo) en las emociones. Sostengo entonces que, aunque algunos de esos elementos están presentes en la mayor parte de nuestra experiencia

emocional, y aunque, de hecho, todas las emociones tienen algún tipo de manifestación física o corporal, esos elementos no cognitivos no exhiben la constancia ni la regularidad en su asociación con el tipo de emoción en cuestión necesarias para incluirlos en la definición de una emoción de una clase particular. Incluso para las reacciones físicas más típicas de una emoción tan simple como el miedo —asociada con frecuencia con reflejos como el estremecimiento o el temblor— podemos encontrar numerosos contraejemplos, como el del muy habitual caso del miedo a la muerte. La mayoría de nosotros sentimos ese temor la mayoría de las veces como algo que tiene una realidad psicológica y una fuerza motivacional, pero (normalmente) no tenemos conciencia alguna de temblar o de estremecernos al sentirlo. En este caso, pues, no sólo no hay una única sensación posible para esa misma emoción, sino que, en ocasiones, ni siquiera hay sensación consciente alguna. Con otras emociones más complejas, como, por ejemplo, la aflicción y la compasión, suele haber sensaciones de algún tipo de por medio (aunque tampoco siempre), pero no resulta fácil comenzar siquiera a reconocer las sensaciones físicas generales que se corresponderían con tales emociones. E incluso cuando pensamos que hemos identificado esos elementos (imaginémonos, por poner un caso, que alguien concluyera que la aflicción por la pérdida de un ser querido produce una sensación de dolor abdominal), lo habitual será que, si procedemos a un examen más minucioso, descubramos que podemos continuar sintiéndonos afligidos a lo largo del tiempo y que, durante todo ese periodo, las manifestaciones físicas de ese sentimiento van cambiando, en algunos casos, de manera acusada. (Una persona afligida por una pérdida puede sentir a veces dolor, a veces cansancio, a veces una inyección de vitalidad, y, pese a todos esos cambios, nos equivocaríamos si dijéramos que no sigue estando afligida.)

Podemos seguir insistiendo, en cualquier caso, en que las emociones se sienten normalmente como una experiencia visceral y de una profunda inquietud o agitación (aunque no sea ese el caso de las no conscientes), pero lo que no podemos ni debemos hacer es asociar una emoción concreta con un único estado de sensación particular. Además, debemos entender correctamente qué es esa agitación. Y es que lo que se siente como algo desgarrador y visceral en las emociones no suele ser independiente de la dimensión cognitiva de las mismas. El fallecimiento de un individuo querido no produce una sensación parecida a la de un virus estomacal porque desgarrar con violencia la fibra misma del afecto, la esperanza y la expectativa que habíamos tejido en torno a aquella persona.

En el presente libro, no me he basado en ningún momento en ese relativamente controvertido aspecto de mi teoría, pero eso no significa que no me continúe pareciendo tan correcto como importante, y que incluso estime que no se presta a controversia alguna si se toman debidamente en consideración todas mis puntualizaciones.

Siguiendo el orden de capítulos de *Paisajes*, en el segundo, dedicado a estudiar las emociones de los animales no humanos, sostengo que no deberíamos interpretar el contenido cognitivo de las emociones como si supusiera en todos los casos algo parecido a la aceptación de una proposición susceptible de ser formulada por la vía lingüística. Muchas emociones, humanas y no humanas, no implican más que una forma altamente evaluativa de interpretación o de «ver como», por la que una criatura *ve* un objeto *como* algo relevante para su propio bienestar. En lo que a los seres humanos respecta, esas emociones más simples son particularmente frecuentes en niños pequeños prelingüísticos, pero pueden persistir en la edad adulta.

En las sociedades humanas, argumentadas en el capítulo 3, el contenido cognitivo de las emociones está moldeado por las normas y las circunstancias sociales concretas. Ciertos rasgos generales compartidos de la vida humana también ejercen una gran influencia, pero incluso esas circunstancias comunes a todos (la mortalidad, la enfermedad física) se desarrollan de forma diferente en cada sociedad. A veces, esas normas sociales divergentes condicionan únicamente las percepciones de las personas a propósito de cuáles son los objetos apropiados de una emoción determinada. Pero, en ocasiones, determinan además la taxonomía emocional misma, dando lugar a formas sutilmente diferentes de ira, tristeza y miedo según el contexto social. De ahí que podamos decir que la ira es, en cierto sentido, un universal cultural, ya que, en todas las sociedades, las personas reaccionan ante los daños injustos o injustificados; pero las formas concretas en que se expresa y se siente la ira están muy influidas por las normas sociales que regulan qué es un insulto, qué es el honor, etcétera. De ahí, por ejemplo, que las emociones de los personajes masculinos de *Fígaro* estén tan condicionadas por las opiniones y los hábitos propios del *ancien régime*.

En el capítulo 4 de *Paisajes*, me centro en estudiar el carácter psicológico evolutivo de las emociones: concretamente, el hecho de que nuestras experiencias emocionales más tempranas daten de un momento en el que no podemos usar el lenguaje verbal y en el que somos incapaces incluso de

identificar bien los objetos y de diferenciarlos individualmente entre sí. Esos patrones arcaicos suelen persistir en la vida adulta bajo la a menudo sofisticada estructura del amor y la tristeza adultos. Ese análisis guarda un estrecho paralelismo con la descripción del desarrollo psicológico humano expuesta en el capítulo 7 del presente libro, que, de todos modos, va más allá de aquel otro anterior en muchos aspectos.

En el capítulo 5 de *Paisajes*, vuelvo mi atención sobre la música y me pregunto qué explicación óptima podemos dar del hecho de que la música encarne y exprese emociones (algo que tan evidente resulta a muchos de quienes la escuchan), es decir, del hecho de que podamos decir —con toda la razón— que un pasaje es alegre, que otro expresa una profunda tristeza, etcétera. Adscribimos esas propiedades emocionales a la música con una gran concreción: de hecho, con no menos especificidad que la que consideraríamos posible al hablar de la poesía. (Por ejemplo, podemos hablar del tipo específico de amor encarnado en el «Liebestod» del *Tristán* de Wagner y compararlo con ese otro tipo de amor representado en el «Voi che sapete» de Cherubino, y podemos compararlo contrastando la música en sí y no sólo el texto.) En mi opinión, esa no es una cuestión atribuible simplemente a las experiencias emocionales concretas del oyente, pues este puede estar distraído, puede carecer de cultura musical, etcétera. Pero yo sigo la vía marcada por el esclarecedor análisis que de la respuesta literaria hace Wayne Booth, y conecto las propiedades expresivas de la música con la experiencia del «oyente implícito», es decir, el oyente que sigue con los conocimientos, la atención y la propiedad necesarios la experiencia musical trazada de antemano en la obra musical.

En el apartado siguiente de ese mismo capítulo, destaco que los filósofos han tenido dificultades a lo largo de la historia para explicar por qué la música podía encarnar algo mínimamente parecido a una emoción. Por una parte, algunos teóricos (es el caso de Eduard Hanslick, por ejemplo) han sostenido, acertadamente, que las emociones encarnan un pensamiento evaluativo, pero no han sido capaces de captar cómo la música, por su carácter no lingüístico, puede encarnar tal forma de pensamiento, por lo que han negado que la música en sí pueda encarnar emociones. Por otra parte, otros teóricos (desde Schopenhauer hasta Susanne Langer) han partido de la observación fáctica de que la música encarna realmente emociones, pero —coincidiendo con Hanslick en que todo pensamiento tiene una naturaleza esencialmente lingüística— han concluido que las emociones no pueden implicar pensamiento y que, por consiguiente, las

ben ser entendidas como movimientos internos que nos remueven la sangre, pero sin otra intencionalidad ni contenido cognitivo.

El error que se comete desde ambas posturas es el de suponer que un pensamiento ha de ser esencialmente lingüístico. Ya he argumentado aquí que tanto los animales no humanos como los niños pequeños tienen múltiples emociones no lingüísticas que implican percepciones de lo que es relevante o destacado para el bienestar del propio individuo. Lo que conviene añadir ahora es la idea de que esas experiencias no lingüísticas no tienen por qué ser arcaicas o primitivas; la sofisticación cognitiva no es una propiedad privativa del lenguaje verbal. Sólo cuando entendemos que una forma no lingüística de representación (auditiva o visual) puede contener un conjunto tan rico de posibilidades como el lenguaje verbal, estamos preparados para comenzar a reflexionar seriamente sobre las emociones en la música.

En ese mismo capítulo, siguiendo la guía proporcionada por las cartas de Mahler, los comentarios de Proust sobre la música y el excelente libro de Paul Hindemith, *A Composer's World*, sostengo que la música difiere del lenguaje verbal en un importante sentido: no es el gastado medio de nuestras comunicaciones utilitarias cotidianas y, por lo tanto, puede darnos a menudo la impresión de poseer un poder superior para iluminar las honduras de la personalidad. El hecho mismo de que no sea el lenguaje habitual confiere a la música propiedades compartidas con los sueños.

La música, según mi argumentación, expresa emociones moldeadas por la cultura y por la historia de un tipo particular de forma de arte musical, así como, más concretamente, por la propia elaboración expresiva del compositor en cuestión. Los oyentes que escuchan música de una tradición que les resulta desconocida no pueden identificar bien su contenido emocional. El «oyente implícito» debe estar bien versado, pues, en la tradición musical concreta, lo que incluye también que lo esté en la forma propia que tiene el compositor de expresar ideas musicales. No es posible, por lo tanto, describir con precisión un pasaje de una sinfonía de Mahler, por ejemplo, sin tener un cierto conocimiento de qué uso daba normalmente este compositor al oboe, al arpa, etcétera.

Termino ese capítulo comentando la controvertida cuestión de la relación entre la música y el texto, y sostengo al respecto que, aunque un texto verbal puede proporcionar a la música un carácter definido a sus referencias del que, de otro modo, estas carecerían, el texto no basta normalmente para determinar la trayectoria emocional de la música. A partir del es-

tudio de dos canciones de las *Kindertotenlieder* de Mahler, argumentando que el hecho de que esas piezas traten sobre las muertes de dos niños es un dato suministrado por el texto, sí, pero la naturaleza precisa de la aflicción por esas muertes que dichas canciones expresan (en el sentido de si la religión puede dar consuelo a semejante tristeza o si esta es, en último término, inconsolable) no viene ni mucho menos suficientemente determinada por el texto de Rückert y sólo nos la proporciona la música de Mahler. Ese análisis tiene una relevancia obvia para mis comentarios sobre Mozart y Da Ponte en el capítulo 2 del presente libro.

NOTAS

1. UN PROBLEMA EN LA HISTORIA DEL LIBERALISMO

1. Locke ([1698] 1990, págs. 27 y 32).
2. Kant ([1793] 1998). Analizo detalladamente el argumento de Kant en «Radical Evil in Liberal Democracies: The Neglect of the Political Emotions», Nussbaum (2007b), capítulo del que se publicó previamente una versión más abreviada con el título «Radical Evil in the Lockean State», Nussbaum (2006b).
3. Rousseau, sin embargo, nunca llegó a emplear ese término. La concepción de la psicología manejada por Kant, aunque sorprendentemente similar a la rousseauiana, está sin duda influida también por la propia formación pietista del filósofo alemán.
4. Rousseau ([1762] 1987).
5. Rawls (1986). Yo misma apoyo esa tesis en Nussbaum (2006a) y la defiendo extensamente en Nussbaum (2011b).
6. Rawls (1986, págs. 133-172).
7. Mill ([1874] 1998).
8. Rawls (1971).
9. Véase Rawls (1986, pág. XLII y *pássim*).
10. La sofisticación de la teoría rawlsiana de las emociones es ciertamente admirable, pues en el momento en el que escribió el libro no se estaba llevando a cabo prácticamente trabajo alguno sobre el tema en la filosofía anglonorteamericana. En ese punto, como en otros, es evidente que Rawls había aprendido mucho de su profundo estudio de la historia de la filosofía.
11. Rawls (1986, págs. 81-88).
12. Véanse mis argumentos sobre este tema en Nussbaum (2001, cap. 1) y en el breve resumen incluido en el apéndice del presente libro.
13. Traducción al inglés de la que se encargó él mismo, aunque, como con la mayoría de las versiones inglesas de su obra, suena bastante forzada y, según opinión generalizada, no consigue trasladar plenamente al lector la belleza del original.
14. Una comunidad que tiene lazos también con el budismo, como se puede apreciar, por ejemplo, en su opción por un modo de vida sencillo y en sus ideas sobre la fraternidad humana universal.

15. Tagore ([1917] 1950).

16. «By Blue Ontario's Shore» («En la ribera del Ontario azul»), versos 34-35, en Whitman ([1855] 1973).

17. Al igual que Rawls, yo empleo el término «nación» como sinónimo de «Estado-nación» o de «Estado», no para referirme a un grupo étnico dentro de un Estado.

18. Sobre la India, véase Nussbaum (2007a).

19. Nussbaum (2001). Véase también en el apéndice de este libro un resumen del argumento de los primeros cinco capítulos de *Paisajes del pensamiento* y un comentario sobre en qué sentidos es relevante esa teoría para la idea que expongo en las presentes páginas.

20. Véase una explicación adicional de mis razones para adoptar una versión del liberalismo político en Nussbaum (2011b).

2. LA IGUALDAD Y EL AMOR: ROUSSEAU, HERDER, MOZART

1. «*Già la speranza sola / delle vendette mie / quest'anima consola, / e giubilar m'fa*», versos finales de su aria del tercer acto. En general, sigo la versión del libreto recogida en Mozart ([1786] 1993). (La traducción castellana de las citas de este libreto sigue muy de cerca la versión reproducida en Mozart, *Las bodas de Figaro*, dos libro-discos compactos con libreto completo en italiano y español, Madrid, Diario El País, 2006.)

2. La longitud de esta pausa es interpretada de forma diversa según los directores, pero tanto Solti como Karajan la hacen durar cuatro segundos, que se hacen muy largos. En la partitura, la pausa está indicada con un silencio de negra con fermata. Véase Mozart ([1786] 1979, pág. 422).

3. Resulta difícil traducir *docile* al inglés. Podría haberse traducido como *gentler* («más suave» o «más delicada») o *kinder* («más gentil» o «más amable»). Yo he optado por *nicer* porque he querido transmitir la idea de que la expresión empleada en el libreto es una palabra mundana común, no un elevado término moral o filosófico. También tiene una connotación (ya existente en tiempos de Da Ponte y más evidente aún en la actualidad) de maleabilidad y flexibilidad, quizás incluso de sumisión. En cualquier caso, el texto del libreto no es interpretable sin el comparativo «más»: la Condesa no se limita a aceptar su papel subordinado, pues no dice «*dócil soy yo*», sino «*más dócil soy yo*», lo que sugiere que esa docilidad es una virtud que todos deberían poseer, y de la que el Conde adolece. Yo diría, pues, que el adjetivo denota una especie de rendición, un quitarse el sombrero ante las complejidades e imperfecciones de la vida: un signo de maleabilidad frente a la rigidez.

4. «A medias himno religioso», según Joseph Kerman (1956, pág. 87). Véan-

se en Nussbaum (2001, cap. 15), Steinberg (2004) y Steinberg (2007), comentarios relacionados acerca del uso que hizo Mahler de Bach en su Segunda Sinfonía. Michael P. Steinberg ha llamado la atención sobre las múltiples formas en que se resolvían las tensiones religiosas de aquel periodo en la cultura musical coetánea, hasta el punto de que protestantes y judíos solían coincidir en esas producciones en el rechazo de la cultura católica de la representación, la «idolatría» y la jerarquía. No tenemos por qué pensar en J. S. Bach en particular, pues su música no fue redescubierta hasta más tarde; el comentario hace alusión, más bien, a la cultura general de la coral protestante.

5. En ese momento, la tonalidad cambia de sol mayor a re mayor y el tempo está marcado como *allegro assai*.

6. Beaumarchais ([1785] 1992).

7. Véase un excelente tratamiento de los antecedentes históricos de esa ópera, en el que se abarca un amplio espectro de temas, en Carter (1987). La de Wye Jamison Allanbrook (1983, págs. 13-194) es una aportación especialmente importante en este mismo sentido, muy en consonancia con el espíritu del presente capítulo (aunque yo no la descubrí hasta el momento de la revisión final). Me alegro de que su perspicaz análisis, aun tomando como punto de partida una cuestión muy diferente (el uso por parte de Mozart de los ritmos de las danzas de su época), llegue a muchas de las mismas conclusiones a las que llego yo en mi argumento.

8. Esa historia, que es la más aceptada en general, tiene cierta base en las memorias del propio Da Ponte, en las que nos cuenta lo que le dijo a José II para tratar de persuadirlo. Pero eso no demuestra que la verdadera intención del libreto fuese apolítica. Y, aun en el caso de que Da Ponte hubiese pretendido ser absolutamente apolítico, eso tampoco demostraría que la música que da vida al libreto lo fuese también.

9. Véase Kerman (1956, págs. 90-91) y su énfasis en la transformación que Mozart hizo del material del que disponía, sobre todo, al final de la ópera.

10. No veo motivo alguno para suponer que Mozart hubiera leído a Rousseau, pero esas ideas acerca del sentimiento cívico estaban presentes en el ambiente culto de la época, allá por la década de 1780.

11. Coincidiré con Steinberg (2004) en que la cultura política nueva requiere también de una nueva forma de subjetividad, pero argumentaré que, al ignorar las ideas políticas sobre el género presentes en esta ópera, Steinberg no puede ofrecernos una tesis suficientemente profunda o precisa de lo que tiene que cambiar para que la revolución sea humanamente posible. Al mismo tiempo, y en sintonía con las tesis de Charles O. Nussbaum (2007), sostendré aquí que el objetivo de esta ópera es alentarnos, no a que trascendamos nuestra simple humanidad, sino a que la aceptemos gozosos.

12. Bryn Terfel, por ejemplo, famoso en el mundo de la ópera por sus interpretaciones del papel de Fígaro, ha grabado también la voz del Conde.

13. El análisis que Allanbrook (1983, pág. 80) hizo de esa aria pone el énfasis en el refinamiento de Fígaro y, por lo tanto, en su semejanza con el Conde: «En vuelve su insolencia en la noble *politesse* del minueto».

14. La Condesa comprende que ella también es una cosa para él. Así, más adelante, cuando él se dirige a ella llamándola «Rosina», ella replica: «Ya no soy esa, sino el mísero *oggetto* de vuestro abandono». Véase una explicación muy similar sobre esa aria, con especial atención a sus aspectos rítmicos, en Allanbrook (1983, págs. 140-144).

15. Traduzco así *audaz*, sin un sustantivo como «hombre» o «persona» que lo acompañe, porque estos nombres conferirían un carácter humano a Fígaro, que es justamente lo que el Conde le ha estado negando.

16. El Conde habla literalmente de «venganzas», en plural, porque es de suponer que está pensando en cómo obligará a Fígaro a casarse con Marcelina y, a continuación, lo humillará aún más acostándose con Susana.

17. La tesis general sobre la expresión emocional en la música en la que aquí me baso es la que expuse en Nussbaum (2001, cap. 5) (sus puntos principales se resumen en el apéndice del presente libro). Para profundizar un poco más en la capacidad que tiene la música de trascender el contenido de un texto, o para precisar el significado emocional de un texto insuficientemente determinado, véase la lectura del *Kindertotenlieder* de Mahler que se hace en ese mismo capítulo.

18. Steinberg (2004, pág. 43).

19. *Ibíd.*

20. «*La vendetta, oh la vendetta è un piacer serbato ai saggi. L'obliar l'onte, gli oltraggi, è bassezza, è ognor viltà.*»

21. «*Se tutto il codice dovessi volgere, se tutto l'indice dovessi leggere, con un equivoco, con un sinonimo, qualche garbuglio si troverà. Tutta Siviglia conosce Bartolo: il birbo Fígaro vinto sarà.*»

22. Es tan habitual recortar esta aria, que ni siquiera figura en la edición que publicó Dover del libreto, por lo que he usado aquí el texto que acompañaba a la grabación de la ópera producida por Solti en 1983.

23. «*Così conoscere me fe' la sorte ch'onte, pericoli, vergogna e morte col cuor d'asino fuggir si può.*»

24. Allanbrook (1983, págs. 145-148) recalcó que el entrelazamiento musical entre esas dos líneas vocales crea un «ambiente de unanimidad e intimidad». *Ibíd.*, pág. 147. La música pertenece al género de las pastorales y, junto con el texto, «evoca esa especie de prado sin clases y sin tiempo donde ambas mujeres, separadas por lo general por las circunstancias, pueden encontrarse y pasar juntas tranquilamente». *Ibíd.*, pág. 145.

25. Véase un análisis de un momento similar en el movimiento final de la Segunda Sinfonía de Mahler, en el que las voces de la contralto y la soprano se en-

trrelazan una alrededor de la otra, en Nussbaum (2001, cap. 15). Hoy en día creo que Mahler, que se dedicó a dirigir óperas toda su vida, podría haberse inspirado en *Fígaro* para componer esa plasmación musical de la reciprocidad. Se trata, además, como él mismo deja claro, de una imagen de libertad.

26. Allanbrook (1983, pág. 148) percibió en esa música «el poder del amor para dar una lección de humildad al arrogante y para enaltecer al humilde». No obstante, para ella se trataba de una contribución absolutamente personal y no reconocía su vertiente política.

27. ¿En qué otra ópera cantan así unos personajes masculinos (con armonías estrechamente entrelazadas, siguiendo cada uno de ellos el pie que le da el otro)? Viene a la mente el dueto en *Los pescadores de perlas* de Bizet, pero este no es ni de lejos tan complejo: los hombres se limitan a cantar juntos, en estrecha armonía. Similar es el maravilloso dueto sobre la libertad («Dio, che nell'alma infondere») que cantan Carlos y Roderigo en el *Don Carlo* de Verdi: ajustada armonía y, podríamos decir, solidaridad, pero en la que cada uno de los personajes no muestra parecida receptividad a los movimientos separados del otro. Así pues, podría decirse que, en la ópera en general, los hombres pueden alcanzar solidaridad mutua y unanimidad en ciertas ocasiones, pero tal vez no receptividad ni sintonía recíprocas.

28. Allanbrook (1983, págs. 100 y 170) hace hincapié en que sólo el mundo de las mujeres puede revelar y representar la humanidad universal: el mundo masculino está demasiado delimitado por la jerarquía como para que la dignidad y la igualdad humanas puedan hacerse visibles en él.

29. Este mundo nuevo implica también, desde luego, una transformación por parte de las mujeres del mundo real, pues aunque el mundo de los hombres tiene sus propias patologías características, sería absurdo afirmar que el de las mujeres reales es ajeno a los celos y las rivalidades. (No deberíamos olvidar las críticas de Susana a Marcelina, y viceversa, en aquel dueto del primer acto, aun cuando esa rivalidad se resuelva en esta ópera con armoniosa prontitud.) En este sentido, deberíamos ver a los hombres y las mujeres de Mozart como una especie de marcadores simbólicos de la clase de seres humanos que podríamos ser. Y el aria de Marcelina «Il capro e la capretta» en el cuarto acto, que, como las de Bartolo y Basilio, muchos directores suprimen a la hora de llevar la ópera a escena, nos dice que el mundo nuevo requerirá también de un cambio en la posición de las mujeres reales: hombres y mujeres, canta ella, están en guerra entre sí como no lo están machos y hembras en ningún otro ejemplo de la naturaleza, porque nosotras, «pobres mujeres», somos tratadas con crueldad y somos objeto de toda clase de suspicacias.

30. La Condesa habla con elocuencia de la desatención y la indiferencia con que la trata su marido. Y tanta importancia se da a la idea de la virginidad de Susana en el momento del matrimonio que parece lógico pensar que ella y Fígaro

no han yacido aún en la cama cuyas medidas tan afanosamente aparece tomando él al comienzo de la ópera.

31. Da Ponte ha modificado ahí las palabras de Beaumarchais en un interesante sentido. En la versión de Beaumarchais, Cherubino dice más o menos lo siguiente: «Ha llegado un momento en el que la necesidad de decirle “te quiero” a alguien se ha vuelto tan imperiosa para mí que lo digo cuando estoy completamente solo, cuando corro por el parque, se lo digo a vuestra señora, a vos, a los árboles, a las nubes, y al viento que mueve las nubes y se lleva mis palabras perdidas». Estas frases cómicamente confusas (apenas puede distinguir a una mujer de otra o, para el caso, a una mujer de un árbol) son sutilmente alteradas por Da Ponte, que las transforma en algo mucho más delicado, en un estado de ánimo que la idea musical resalta más vívidamente aún, si cabe. A propósito de esa aria, Allanbrook (1983, págs. 84-88) destacaba el movimiento de desplazamiento hacia el campo que implica, de ahí su tema propio de las pastorales, lo que, según el análisis de dicha autora, es evocador de la igualdad y la ausencia de jerarquías fijas.

32. Allanbrook (1983, pág. 96) veía en Cherubino un trasunto de Eros, Cupido.

33. Véase Allanbrook (1983, pág. 97).

34. Específico lo de «personaje importante» porque los diversos coros que ensalzan la sapiencia y la virtud del Conde («*Giovani liete*», «*Ricevete, o padroncina*» y «*Amanti costanti*») deben ser entendidos como ejemplos de canto «real» dentro de la propia trama: Fígaro llega incluso a decir en cierto momento que «fuera están ya los músicos». Y digo «en solitario», porque también está el dueto entre Susana y la Condesa, la «*Canzonetta sull'aria*», ya comentado.

35. En el caso del texto teatral de Beaumarchais, este personaje simplemente tomaba una melodía popular tradicional y le ponía su propia letra. Las palabras que allí escogía expresaban amor hacia la Condesa, pero eran mucho menos interesantes que el texto elegido por Da Ponte; la música, además, era totalmente banal: concretamente, la melodía de «Mambrú se fue a la guerra», una tonada bélica animada y un tanto agresiva.

36. Véase el análisis musical y textual de Allanbrook (1983, págs. 104-111). Ella advierte en el texto cierto eco plausible del «*Donne ch'avete intelletto d'amore*» de Dante.

37. Texto y música son, de hecho, muy diferentes a nivel formal. El primero es una canción estrófica repetitiva, donde cada estrofa es como la precedente, muy en el estilo de una cancioncilla popular simple. Mozart, sin embargo, aporta la contrastante sección intermedia, con sus expresiones más complejas de anhelo, miedo y deleite.

38. «... *al concerto di tromboni, di bombarde, di cannoni, che le palle in tutti i tuoni all'orecchino fan fischiar.*»

39. Allanbrook (1983, pág. 115) sugería que esa aria tiene por objetivo ejemplificar un modo de tratar con «los poderes de Eros», que son el ingenio, el juego, la reciprocidad y la vulnerabilidad genuina.

40. El texto posiblemente haga alusión al villancico *Venite adoremus* («Venid y adoremos», que suele cantarse a menudo como preludio al gesto de arrodillarse ante el niño Jesús). En el primer verso del aria, Susana también dice «ven, arrodíllate», pero lo que pide con ello no es una adoración de lo trascendente, sino simplemente diversión y juego.

41. Da Ponte introdujo en ese punto cambios sustanciales con respecto al texto de Beaumarchais. En una de las acotaciones de la obra teatral, se indica que Cherubino se arrodilla, pero sin que se lo pida Susana, por lo que el autor no resalta en ese caso la inversión de papeles de la genuflexión feudal. Pero más importante aún es que, cuando Cherubino se disfraza, Susana dice que ella siente celos de él como mujer. Con esto no sólo se sitúa la rivalidad y la envidia también dentro del mundo de las mujeres, representado sin embargo por Mozart y Da Ponte como el mundo de la reciprocidad, sino que en ningún momento se reconoce (como sí hacen músico y letrista en la ópera) que un hombre es más atractivo *como tal hombre* cuando adopta conductas que, hasta entonces, habíamos asociado con ese otro mundo, el femenino.

42. En un fascinante examen del uso de diferentes tipos de diminutivos en el libreto (que me envió en una comunicación personal), el estudioso Marco Segala ha detectado unas pautas muy definidas. Los que terminan en *-etto/a* suelen connotar ternura y picardía, pero casi nunca sarcasmo ni ironía; los que terminan en *-ino/a* sí tienen a menudo un sentido irónico o sarcástico. Cuando los diminutivos connotan afecto o juego (normalmente terminados en *-etto/a*, en tal caso), quien los pronuncia siempre es un personaje femenino, aunque con la única excepción de Cherubino, que ha aprendido a hablar el lenguaje de las mujeres. Los hombres de la ópera usan principalmente los diminutivos (normalmente terminados en *-ino/a*) para expresar desdén o sarcasmo.

43. Hunt (1993, pág. 44). En su estudio de la pornografía del siglo XVIII (y, en particular, de la novela anónima *Therèse Philosophe*), Robert Darnton (1997) llega a una conclusión sutilmente distinta: la idea nueva que se consolida no es la de la intercambiabilidad de los cuerpos, sino la de la autonomía de las mujeres y su asunción del control de sí mismas. De ahí que las relaciones que se valoren especialmente a partir de ese momento sean personales y duraderas, pero incluyan también la contracepción.

44. Barshack (2008, págs. 47-67).

45. Rousseau ([1762] 1987). Los números de página entre paréntesis son de esa edición.

46. En el párrafo final del capítulo, Rousseau afirmaba que, hoy en día, no puede haber ya ninguna religión nacional exclusiva, por lo que deberíamos tole-

rar todas aquellas religiones que toleran a las demás, siempre y cuando, claro es á sus dogmas no contengan nada contrario a los deberes de la ciudadanía. En principio, esto podría leerse como si se estuviera desdiciendo de pronto de su propuesta de religión civil unitaria. Sin embargo, esa sería una lectura incorrecta. El mencionado párrafo viene inmediatamente después de un comentario sobre la importancia de la doctrina de la tolerancia religiosa como *elemento crucial en la religión civil* que exige de nosotros que no creamos que aquellos conciudadanos nuestros adheridos a creencias teológicas diferentes están condenados por ello. Rousseau, por lo tanto, sólo nos decía que debemos suscribir esa doctrina teológica, para no hacer que el Estado sea intolerantemente católico ni intolerantemente protestante, y luego imponerla, desterrando o castigando a quienes disientan. El problema era, claro está, que ninguna religión de su tiempo se adhería a esa doctrina teológica. Todas contenían, pues, dogmas contrarios a los deberes de la ciudadanía (según Rousseau los concebía). En la práctica, esa exigencia de una tolerancia tanto teológica como política condenaba al exilio a todos los fieles de cada uno de aquellos credos sin excepción.

47. Estoy en deuda por esta apreciación con Daniel Brudney, quien también señala que la *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* contiene una imagen bastante diferente de los tipos de interacción social preferidos por el pensador ginebrino.

48. Allanbrook (1983) proponía otro candidato más que posible: Bernardin de Saint-Pierre, cuya novela *Pablo y Virginia*, de 1787, expresa y articula sentimientos parecidos.

49. Herder ([1792] 2002, pág. 378).

50. Herder parece haber parafraseado aquí a un escritor llamado G. H. Loskiel (1740-1814), un predicador de los hermanos moravos, que publicó en 1794 un extenso tratado sobre las costumbres iroquesas.

51. De nuevo, Herder seguía aquí la descripción realizada por Loskiel. No estoy en disposición de afirmar si lo que decía era correcto o no, si bien es cierto que las costumbres democráticas de los iroqueses han atraído no poca atención. El pensador y líder político Roger Williams también percibió entre los indios Narragansett la existencia de unas valiosas normas de reciprocidad y hospitalidad, aunque, en su caso, él se había dedicado a estudiar a fondo la cultura y la lengua de ese pueblo nativo americano y escribió incluso un libro sobre el tema.

52. Steinberg (2004, pág. 45). Steinberg escribe a propósito de una pausa que se inserta en el aria de Susana «Deh vieni, non tardar», que él analiza con tal precisión que me abstengo de añadir nada más a su argumento.

53. Steinberg (2004, págs. 45-46) ha escrito: «Al alcanzar su madurez emocional, Fígaro recibe de Mozart una sensualidad musical que lo aleja de sus anteriores cancioncillas metronómicas».

54. Creo que, en este sentido en concreto, Barshack (2008, pág. 51) se mues-

tra particularmente perspicaz: «La intensidad afectiva [en Mozart] no se traduce en un alejamiento del juego de variaciones y ambigüedades que componen la existencia cotidiana [...]. En los momentos cumbre de la pasión, Mozart suele invocar lo frívolo y lo banal».

55. Véase Kerman (1956, pág. 91). Véase también Tim Carter (1987, págs. 120-121), quien escribió que el texto es «superficial hasta el extremo» y que el contexto musical en el que se enmarca es «magnífico en su serenidad y traslucidez».

56. Estoy agradecida a Tim Carter por la valiosa correspondencia que mantuvimos a este respecto. Véase su interpretación de la ópera en Carter (1987). La misma tensión es más evidente aún en *Così fan tutte*, donde el libreto mantiene un tono cínico y distante en todo momento, mientras que la música alcanza momentos de ternura y reciprocidad profundamente conmovedoras. Todo ello convierte el reto de ponerla en escena en un ejercicio de suma dificultad.

57. C. O. Nussbaum (2007, pág. 286) afirma que su intención es «sostener que la mitigación del horror hacia lo contingente terminó [...] siendo una apropiada función directa (aunque ni mucho menos la única) de las representaciones musicales pertenecientes al estilo musical considerado en este libro». Y del análisis que hace en ese capítulo dice que este aborda «ciertos casos centrales» de emoción musical. *Ibíd.*, pág. 295.

58. De hecho, me inclinaría por afirmar que la caracterización de la experiencia religiosa que realiza C. O. Nussbaum en su libro concuerda más con el cristianismo que con el judaísmo y su énfasis en la naturaleza terrenal de nuestros deberes éticos.

59. Y si estoy en lo cierto acerca de la alusión al *Venite adoremus* (véase la nota 40), el aria se burla de un modo bastante directo del afán de trascendencia.

60. Resulta esclarecedor en este punto un comentario realizado por Mollie Stone, directora adjunta del Coro Infantil de Chicago. Refiriéndose en una entrevista del 5 de junio de 2008 a la contribución del coro al desarrollo político y social de niños adscritos a una amplia diversidad de orígenes étnicos y raciales, ella comentó que esos pequeños establecen un elevado grado de proximidad mutua precisamente porque comparten en realidad su aliento, lo que les hace alcanzar una reciprocidad física mucho más íntima que cualquiera que se pudiera alcanzar en las interpretaciones orquestales. Este comentario cuadra bien con el buen análisis de nuestro encuentro físico con la música aportado por Higgins (1990, esp. en las págs. 150-156).

61. Una portada que eligió el propio autor.

62. Una decepción así se expresaba en una extraordinaria versión en concierto de *Fidelio* que dirigió Daniel Barenboim en Chicago hace unos años, en una presentación ligada muy de cerca a su activismo político en Oriente Próximo y realizada en colaboración con el ya fallecido Edward Said. El texto añadido por

este último transmitía el mensaje de que *Fidelio* era irreal (tan irreal, según Said, como la aceptabilidad del Israel actual), y de que todos deberíamos sentir indignación y pesimismo por cómo es el mundo en realidad.

63. Y es que, a fin de cuentas y como ya he comentado antes, de la representación de la reciprocidad femenina en esta ópera de Mozart no cabe deducir ni mucho menos que las mujeres de la vida real son inmunes a sentimientos como el narcisismo o el ansia por controlar a otras personas.

3. RELIGIONES DE LA HUMANIDAD (I): AUGUSTE COMTE, J. S. MILL

1. Un análisis más detenido de la propuesta de Rousseau nos obligaría también a comentar la religión que se enseña a Emilio en el libro IV («Profesión de fe del vicario saboyano») de la obra homónima, que es muy diferente tanto de la «religión civil» de *Del contrato social* como de la religión natural por la que abogaba Comte.

2. Fichte ([1808] 2009).

3. Para un análisis perspicaz de otras aportaciones al debate sobre la nueva fraternidad a finales del siglo XVIII, véase Kleingeld (1999).

4. Mazzini ([1846] 2001, pág. 3).

5. *Ibíd.*, pág. 8.

6. *Ibíd.*, pág. 67.

7. *Ibíd.*, pág. 72.

8. Mill ([1865] 1891, pág. 200).

9. Bagchi (2003, págs. 174-186).

10. A propósito de Comte y el colonialismo, véase Bagchi (2003, págs. 176-177). Richard Congreve, discípulo de Comte, pidió explícita e insistentemente la retirada británica de la India tras la Rebelión de los Cipayos de 1856, citando como motivo «el interés de la independencia y el buen gobierno indios». Congreve ([1857] 1874, pág. 76). Las opiniones de Comte a propósito de la cuestión racial son comentadas más a fondo en el siguiente apartado de este mismo capítulo. Véase Comte ([1865] 1957, pág. 427).

11. Comte escribió mucho, pero consideraba que su *Discours sur l'ensemble du positivisme* constituía un buen resumen de las extensas exposiciones de su doctrina que publicó en otros libros y colecciones. Esa obra y la descripción crítica, pero muy detallada, que hizo J. S. Mill de las tesis comteanas nos proporcionan toda la información sobre estas que necesitaremos para el análisis que aquí nos ocupa.

12. Sobre el papel que Kant sí asigna a las emociones de apoyo, véase Sherman (1997).

13. Bernard Williams, «The Poverty of Humanism» (conferencia impartida en Cambridge, Inglaterra, a la que yo asistí en la década de 1980).

14. En la maravillosa canción *The Vatican Rag*, Tom Lehrer hizo sin duda comedia de la homogeneidad católica, combinada con el nuevo énfasis posconciliar (post Concilio Vaticano II) en la libertad de elección individual.

15. Véase Cohen (1999).

16. Mill ([1863] 1987, cap. 3). Los números de página referidos entre paréntesis son de esa edición.

17. Mill ([1874] 1998).

18. Véase Schultz (2004).

19. Véanse los comentarios de Mill sobre la familia en Mill ([1867] 1963, pág. 31).

20. A propósito del debate en aquel entonces, véase West (1965).

21. Mill ([1859] 1956, pág. 127). Los números de página referidos entre paréntesis son de esa edición; todo el análisis de la cuestión está concentrado en el capítulo 5 de la obra.

22. Véase un análisis paralelo en Mill ([1848] 1963).

23. Debo esta información a Stephen Halliwell, profesor de griego en St. Andrews, quien ha extraído tales conclusiones a partir de los archivos históricos de la universidad.

4. RELIGIONES DE LA HUMANIDAD (II): RABINDRANATH TAGORE

1. Véase Bagchi (2003, pág. 177). El apellido de Bankimchandra se escribe a veces también Chattopadhyay.

2. Tagore (1919), traducido al inglés por Surendranath Tagore. Esta traducción a cargo del sobrino de Tagore, aunque aprobada por el propio autor, está generalmente considerada como un tanto forzada en comparación con el original. Tagore aprobó también la supresión de varios fragmentos que sí constaban en el texto bengalí y sin los que el lector de la novela en inglés no puede estudiarla de forma completa y exhaustiva.

3. Véase Quayum (2007).

4. En este punto, mi interpretación difiere de la de Bagchi (2003). Ella sugiere que también Nikhil encarna ciertos rasgos del positivismo comteano, pero su argumento no termina de convencerme.

5. ¿Conocía Tagore los escritos de Mill? No he hallado pruebas de ello, si bien podría haber algunas. Ninguna de sus obras en prosa en lengua inglesa menciona a Mill, ni tampoco lo hace la principal biografía de Tagore, Dutta y Robinson (1995). Ambos pensadores eran almas gemelas, ciertamente, y estaban unidos por un interés común y similarmente crítico por la obra de Comte. Tagore estaba familiarizado con la mayoría de las grandes figuras de la literatura inglesa y con algunos de los principales filósofos de la historia (como Rousseau, por

ejemplo), por lo que la ausencia de mención alguna a Mill parece un desafortunado accidente de la historia.

6. Tagore ([1931] 2004). Estrechamente ligada con *La religión del hombre*, tanto por su espíritu como por el momento en que se pronunció, está una conferencia que Tagore impartió en Baroda en 1930, titulada «Man the Artist», Tagore ([1932] 2012). Los números de página referidos entre paréntesis en las líneas siguientes corresponden a la edición inglesa de *La religión del hombre*.

7. Amita Sen, que vivió en Santiniketan hasta su muerte en 2006, era la madre del premio Nobel de Economía de 1998, Amartya Sen. El nombre de pila del afaamado economista, que significa «inmortal», fue inventado por el propio Tagore. Cuando sus padres fueron destinados a Birmania durante la guerra, K. M. Sen, el abuelo materno de Amartya, se hizo cargo de ella.

8. Entre los ejemplos representativos de estudios académicos contemporáneos sobre los *baul*, véanse Openshaw (2002), M. Sen (2009), Capwell (1986), Dalrymple (2004), Dalrymple ([2009] 2011, cap. 9), y Dimock (1959). En la película bengalí de 2010 *Moner manush*, de Goutam Ghose, se presenta también un retrato cautivador de uno de los grandes cantantes *baul*, Lalan Fakir.

9. Véase, sobre todo, Openshaw (2002).

10. Véase Openshaw (2002, págs. 38-41), donde se muestra que Tagore omitió una parte del artículo de K. M. Sen que trataba, con suma delicadeza, del amor sexual. Capwell (1986, págs. 24-25) afirma que Tagore suprimió la referencia física corporal incluida en el término «hombre de mi corazón», *moner manush*.

11. M. Sen (2009, pág. 108).

12. Capwell (1986, pág. 27). Véase mi propio comentario sobre la música de los *baul* en Nussbaum (2012b).

13. *Phalguni* («Primavera») de Tagore, de 1916, citada y traducida (al inglés) en Capwell (1986, pág. 27).

14. Ya he escrito largo y tendido sobre esta escuela en Nussbaum (2007a, caps. 3 y 8) y Nussbaum (2010c, caps. 4 y 6), por lo que trataré aquí de ser breve.

15. Véase Amartya Sen ([1997] 2005).

16. Sobre este tema, véase más en Mishra (2012, cap. 5).

17. Véase una excelente explicación del funcionamiento de la escuela en O'Connell (2002).

18. Amita Sen (1999, pág. 35). Amita Sen (1912-2005) era la madre del economista Amartya Sen e hija del erudito K. M. Sen, autor del artículo sobre los *baul* que Tagore adjuntó como apéndice a *La religión del hombre*. (De ahí que tanto su padre como su marido tuvieran el apellido Sen.)

19. Mis comentarios sobre este tema deben mucho a Tista Bagchi y a una ponencia no publicada que presentó en un congreso celebrado en memoria de Amita Sen en Kolkata, en 2006.

20. Pratichi sigue siendo el hogar de la familia Sen, y el Hada Verde fue uno de los papeles más conocidos de Amita como bailarina.

21. Véase la fotografía de Indira en Santiniketan publicada en Hasan (2006). Sobre la infelicidad de Indira en el restrictivo ambiente de un internado femenino británico, véase Frank (2002).

22. Tagore (2008), trad. inglesa a cargo de Bardhan.

23. Incluso la técnica vocal usada para interpretar las canciones es ajena a la práctica clásica occidental: apenas se emplea vibrato, pero sí se recurre a menudo al *glissando*, lo que suaviza la interpretación de los intervalos.

24. Cito directamente de la traducción de Tagore (2008, págs. 305-307) realizada por Bardhan. No he seguido todos los espacios y sangrías utilizados por Bardhan, pese a que son de gran valor para hacerse una buena idea del ritmo del original, aunque sólo si se está familiarizado con el sistema empleado por la traductora.

25. Véase la partitura de ambas piezas en el apéndice a la primera parte de Tagore (2008).

26. Las únicas regiones no citadas son los antiguos «Estados nativos» de la India, nominalmente independientes, pues no estaba claro en aquel entonces si terminarían siendo incluidos en la futura nación india soberana. Dado que Sind forma hoy parte de Pakistán, algunos políticos trataron de cambiar esa palabra por «Cachemira», pero el Tribunal Supremo falló en su contra y argumentó que «Sind» podía entenderse en sentido metafórico.

27. Notable también es la formación musical mixta (clásica occidental/india) de Rahman, que se pone muy de manifiesto en su particular versión de *Jana gana mana*, que, en algunos momentos, muestra a músicos indios tocando instrumentos clásicos occidentales en medio de un espectacular paisaje autóctono. Es significativo que esta sea la versión del himno nacional que el gobierno de la India eligió promocionar como versión oficial para la conmemoración del cincuenta aniversario de la independencia de la nación, dado su mensaje de armonía interreligiosa e interétnica. (Pensemos que, en agosto de 1997, y pese a ser el partido que más escaños tenía en el Parlamento de Nueva Delhi, el Bharatiya Janata —principal partido de la derecha hindú— estaba en la oposición porque no había sido capaz de formar gobierno; entre las elecciones de 1996 y las de 1998, gobernó una coalición encabezada por el Janata Dal.)

5. LA SOCIEDAD ASPIRACIONAL: IGUALDAD, INCLUSIÓN, DISTRIBUCIÓN

1. La versión inglesa de la canción está recogida aquí según la propia traducción que hizo Tagore de su original en bengalí, si bien he sustituido los arcaicos *thee* y *thy* por los modernos *you* y *your*. Por lo general, las traducciones de Kalpa-

na Bardhan, más literales, transmiten mejor la idea de cómo funcionan las canciones de Tagore en su propio idioma, pero la que hizo de esta pieza en particular es, en mi opinión, un tanto forzada. Afortunadamente, Bardhan (2008, pág. 289) también reproduce esta versión del propio Rabindranath.

2. Véase Devlin ([1959] 1965). Análisis sus argumentos a fondo en Nussbaum (2004a) y en Nussbaum (2006c).

3. Tagore ([1932] 2012).

4. Véase el uso rawlsiano de la idea de una familia de concepciones liberales en Rawls (1986, págs. xi.vii y 6). Véase mi propio enfoque en Nussbaum (2000b), Nussbaum (2006a) y Nussbaum (2011b). Rawls nunca dijo que las personas con dificultades cognitivas graves no fuesen seres humanos completamente iguales, por lo que no creo que sea incorrecto incluirlo en esta misma categoría de familias y concepciones en este momento, si bien los principios que elaboré para tratar estos problemas relacionados con las discapacidades son, a mi entender, inadecuados.

5. Mi lista de capacidades:

Las capacidades humanas centrales

1. *Vida*. Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.
2. *Salud física*. Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar apropiado para vivir.
3. *Integridad física*. Poder desplazarse libremente de un lugar a otro; estar protegidos de los ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.
4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo «verdaderamente humano», un modo formado y cultivado por una educación adecuada que incluya, aunque ni mucho menos esté limitada a la alfabetización y la formación matemática y científica básica. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y actos religiosos, literarios, musicales o de índole parecida, según la propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de libertad de expresión política y artística, y por la libertad de práctica religiosa. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar el dolor no beneficioso.
5. *Emociones*. Poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotros y nosotros mismos; poder amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, y sentir duelo por su ausencia; en general, poder

amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. Que no se malogre nuestro desarrollo emocional por culpa del miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad significa defender a su vez ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en el desarrollo de aquella.)

6. *Razón práctica*. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida. (Esta capacidad entraña la protección de la libertad de conciencia y de observancia religiosa.)

7. *Afiliación*.

A. Poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos, participar en formas diversas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación de otro u otra. (Proteger esta capacidad implica proteger instituciones que constituyen y nutren tales formas de afiliación, así como proteger la libertad de reunión y de expresión política.)

B. Disponer de las bases sociales necesarias para que no sintamos humillación y sí respeto por nosotros mismos; que se nos trate como seres dignos de igual valía que los demás. Esto supone introducir disposiciones que combatan la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u origen nacional.

8. *Otras especies*. Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.

9. *Juego*. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

10. *Control sobre el propio entorno*.

A. *Político*. Poder participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan nuestra vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación.

B. *Material*. Poder poseer propiedades, tanto muebles como inmuebles, y ostentar derechos de propiedad en igualdad de condiciones con las demás personas; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; estar protegidos legalmente frente a registros y detenciones que no cuenten con la debida autorización judicial. En el entorno laboral, ser capaces de trabajar como seres humanos, ejerciendo la razón práctica y manteniendo relaciones valiosas y positivas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores y trabajadoras. (Trad. cast. del propio traductor reproducida en Nussbaum, *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, Barcelona, Paikós, 2012.)

7. Véase un comentario sobre las preferencias adaptativas en Nussbaum (2000b, cap. 2).

8. Lo que quiero decir con esto es que pueden no ser capaces de clasificar y ordenar fines, o incluso de distinguir entre perseguir un objetivo por el objetivo en sí o hacerlo como un medio instrumental para conseguir otro fin distinto.

9. Rawls (1971, pág. 586) expresó una visión similar en ese sentido. Sobre la mía propia, véase Nussbaum (2008a).

10. Digo algo parecido a propósito de los animales no humanos en Nussbaum (2006a): tenemos unas obligaciones de justicia para con ellos por su capacidad misma para la conciencia y la actividad. No creo que tengamos tales deberes de justicia para con las plantas, aun cuando puede que sí tengamos obligaciones de otros tipos.

11. Véase Nussbaum (2006a).

12. A propósito de sus diferentes formulaciones del principio de la diferencia, véase el detallado estudio de Philippe Van Parijs (2003).

13. Rawls (1986) y Larmore (1996). En cuanto a mi propia concepción, véanse Nussbaum (2011a) y Nussbaum (2011b).

14. Véase Nussbaum (2011b, pág. 35), donde analizo la subordinación expresiva desde el Estado como una forma de oficialización de una religión en detrimento de otras.

15. Véanse detalles y la evolución compleja de doctrinas más concretas en Nussbaum (2008b).

16. Mill ([1863] 1987, cap. 5).

17. Véase Tocqueville ([1835] 1966, vol. 2, parte 2ª, cap. 4).

6. LA COMPASIÓN: HUMANA Y ANIMAL

1. En el artículo «Compassion: Human and Animal», Nussbaum (2010a), expongo algunas de mis ideas previas sobre este tema.

2. *The Telegraph* (2010). Véase también NDTV (2010).

3. John Updike, *Rabbit at Rest* (trad. cast.: *Conejo en paz*, Barcelona, Tusquets, 1992), citado en Bloom (2004, pág. 189).

4. Véase un excelente ejemplo de sutileza y cautela en ese sentido en Bloom (2004).

5. De aquí en adelante, hablaré a menudo de los «animales» en general para referirme a «los otros animales», aunque soy consciente de que el uso de ese sustantivo en solitario suele usarse como un mecanismo de distanciamiento humano.

6. Véase Nussbaum (2001, págs. 304-335). El análisis aquí expuesto coincide con el propuesto en *Paisajes del pensamiento*, pero añade una atención ampliada a la bibliografía psicológica y, en especial, al importante trabajo de Batson.

7. Véase *ibíd.*, págs. 301-304. Véanse en Nussbaum (2004b) y Nussbaum (2003) sendas ampliaciones de la respuesta a John Deigh. En cuanto a los parientes semánticos de la compasión, evito usar el término *pity* («piedad» o «lástima») porque, aunque se ha utilizado como sinónimo de *compassion* en la traducción inglesa de las tragedias griegas y del francés *pitié* usado por Rousseau, en el inglés moderno ha adquirido connotaciones de condescendencia y superioridad que no tenía anteriormente y la emoción en la que me centro aquí no implica necesariamente, ni mucho menos, ningún tipo de superioridad. *Sympathy* se suele usar como término intercambiable con *compassion*, si bien Adam Smith usó el segundo sólo para referirse a la afinidad sentimental con el dolor o pena de otra persona, mientras que reservó *sympathy* para la tendencia, más genérica, a sentir tal afinidad con «cualquier pasión sea cual fuere». Esta distinción es irrelevante en el presente contexto, en el que nos estamos centrando en hechos dolorosos. De la empatía (*empathy*) hablaré más adelante.

8. Véase el apéndice del presente libro. Sí que atribuimos, no obstante, lo que los estoicos llamaban «asentimiento»: las personas que experimentan una emoción dada no se limitan a contemplar los pensamientos asociados a ella como simples posibilidades imaginativas, sino que los aceptan.

9. Un caso analizado por Adam Smith ([1759] 1976).

10. Véase Nussbaum (2001, cap. 6).

11. Clark (1997).

12. Véanse mis comentarios sobre sus hallazgos en Nussbaum (2001, págs. 313-314).

13. Véase *ibíd.*, págs. 315-321.

14. Véase *ibíd.*, cap. 1.

15. Véase *ibíd.*, págs. 31-33.

16. Batson (1991) y Batson (2011).

17. Smith ([1759] 1976, pág. 136):

«Supongamos que el enorme imperio de la China, con sus miríadas de habitantes, súbitamente es devorado por un terremoto, y analicemos cómo sería afectado por la noticia de esta terrible catástrofe un hombre humanitario de Europa, sin vínculo alguno con esa parte del mundo. Creo que ante todo expresaría una honda pena por la tragedia de ese pueblo infeliz, haría numerosas reflexiones melancólicas sobre la precariedad de la vida humana y la vanidad de todas las labores del hombre, cuando puede ser así aniquilado en un instante. [...] Una vez concluida esta hermosa filosofía, una vez manifestados honestamente esos filantrópicos sentimientos, continuaría con su trabajo o su recreo, su reposo o su diversión, con el mismo sosiego y tranquilidad como si ningún accidente hubiese ocurrido. El contratiempo más frívolo que pudiese sobrevenirle daría lugar a una perturbación mucho más auténtica. Si fuese a perder su dedo meñique mañana, no podría dormir esta noche; pero, siempre que no los haya visto nunca, roncará

con la más profunda seguridad ante la ruina de cien millones de semejantes y la destrucción de tan inmensa multitud claramente le parecerá algo menos interesante que la mezquina desgracia propia» (trad. cast. extraída de Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 1997, pág. 259).

18. Véase Nussbaum (2001, págs. 327-334). Dos buenos volúmenes colectivos sobre la *empathy* son Decety (2012) y Decety e Ickes (2009).

19. Véase Batson (2009). Batson distingue entre ocho acepciones comunes del término *empathy* en inglés: 1) conocer el estado interior de otra persona; 2) adoptar la postura o igualar las respuestas neurales de otro individuo observado; 3) llegar a sentirse como se siente otra persona; 4) intuir o proyectarse en la situación de otro individuo; 5) imaginar cómo piensa y se siente otro individuo; 6) imaginar qué pensaría y cómo se sentiría uno si estuviera en el lugar de otro; 7) sentirse afligido por el sufrimiento de otro, y 8) compadecerse de otra persona que está sufriendo. Según mi uso del concepto, es evidente que la empatía no es ni 1, ni 6, ni 7, ni 8. Tampoco es 2, porque esa segunda acepción podría cumplirse simplemente con el mero contagio, como también podría suceder con la número 3. Por lo tanto, las acepciones pertinentes en mi caso serían la 4 y la 5, y no tengo muy claro que signifiquen cosas distintas la una de la otra. (La razón de Batson para distinguir entre esos dos significados tenía que ver con ciertas distinciones previas presentes en la bibliografía especializada que posiblemente estuviesen equivocadas.)

20. Véase una conclusión similar en De Waal (2006, págs. 26-27), y Nussbaum (2001, págs. 327-328). Véase también Decety y Batson (2009, pág. 109), donde se examina la empatía considerándola como «un constructo que describe una sensación de similitud entre los sentimientos experimentados por el yo y por el otro, sin que exista confusión entre ambos individuos».

21. Véase un argumento similar en De Waal (1996, pág. 41) y Nussbaum (2001, pág. 329).

22. Véanse Batson (1991) y Batson (2011).

23. Véase Nussbaum (2001, pág. 333), donde analizo los comentarios de Heinz Kohut sobre los nazis y tomo en consideración diversos tipos diferentes de psicópatas.

24. No llegué a reconocer esto en *Paisajes* y fui justamente criticada por ello en el excelente artículo de John Deigh (2004). Véase también Hatfield, Cacioppo y Rapson (1994).

25. Rousseau ([1762] 1979, pág. 224).

26. *Ibid.*, pág. 253. Rousseau sitúa la introducción de la idea de culpabilidad en una fase muy tardía del desarrollo del niño: Emilio no experimenta la compasión hasta la pubertad (dada la creencia de Rousseau de que sólo empezará a volcar su interés en otros individuos cuando despierte su energía sexual), y el pensamiento de la culpabilidad no llega hasta muchísimo después. Yo creo, sin

embargo, que los niños empiezan a hacerse preguntas sobre la culpabilidad desde el momento en que son capaces de sentir culpa por su propia agresividad, probablemente en torno a los 5 o los 6 años de edad, y que sólo hasta entonces sienten una compasión sistemáticamente simple como la de *Rollo*.

27. Véase De Waal (1996, págs. 89-117). Marc Hauser (2000, págs. 249-253) defiende una concepción más tenue de la comprensión animal de las reglas y niega toda conexión mínimamente rica entre el seguimiento de reglas y la agencia moral.

28. Bloom (2004); De Waal (1996).

29. Langford *et al.* (2006).

30. Moss (2000, pág. 73). Véase también Payne (2000).

31. Pitcher (1995). Pitcher es un filósofo; Cone (que falleció en 2004 a los 87 años de edad) era una destacada compositora y compañera de Pitcher desde hacía muchos años. Comento la obra de Pitcher en Nussbaum (2001) y Nussbaum (2004b).

32. Poole (1987).

33. Véase Plotnik, De Waal y Reiss (2006).

34. Rousseau ([1762] 1979, pág. 222), aunque he introducido algunas modificaciones en la traducción: he sustituido «hombres» por «seres humanos», «ricos» por «personas ricas», y «hombre» por «ser humano».

35. Bloom (2004, págs. 114-115). Véanse también los extensos análisis recogidos en Hatfield, Cacioppo y Rapson (1994).

36. Véanse Bloom (2004, cap. 1); Bloom (2010).

37. Bloom (2004, pág. 119).

38. *Ibíd.*, pág. 121.

39. Algunos de los estudios de este grupo miden la preferencia fijándose en el tiempo, es decir, en el tiempo que se pasa mirando el objeto. Con bebés más crecidos, la elección se determinaba acercando las dos marionetas en cuestión al pequeño y comprobando cuál de ellas quería tocar.

40. Bloom (2010).

41. *Ibíd.*

42. Batson (2011, págs. 193-194).

43. *Ibíd.*, pág. 194.

44. *Ibíd.*, pág. 195.

45. *Ibíd.*, pág. 196-199.

46. Para la investigación en la que se basa la distinción que establezco en mi propio texto, véase Batson (2011).

47. De Waal (1996).

48. Clark (1997) comprobó que esa es una actitud sumamente extendida en Estados Unidos.

7. EL «MAL RADICAL»: DESVALIMIENTO, NARCISISMO,
CONTAMINACIÓN

1. En este capítulo desarrollo ideas mencionadas inicialmente, aunque de forma diferente, en el artículo «Radical Evil in the Lockean State: The Neglect of the Political Emotions», Nussbaum (2006b), del que se publicó una versión más larga en forma de capítulo de libro, titulado «Radical Evil in Liberal Democracies: The Neglect of the Political Emotions», Nussbaum (2007b).

2. Véase Epstein (1992), donde evalúa la Ley de Derechos Civiles (de Estados Unidos) del año 1964, y argumenta que el único sentido de esa norma era la necesidad de eliminar las barreras artificiales al comercio erigidas por las leyes segregacionistas sureñas «de Jim Crow» implantadas tras la guerra de Secesión y la era de la Reconstrucción.

3. Véase la reflexión del economista Prabhat Patnaik (2012) a propósito del derroche de capital humano que supone el sistema de castas en la India.

4. No estaba a favor de una redistribución material sustancial, más allá de las ayudas a las viudas y a los huérfanos, pero eso no afecta a la idoneidad de sus tesis para esta parte de nuestro proyecto.

5. Kant ([1793] 1998). Las referencias entre paréntesis en estos párrafos corresponden a la edición de la Akademie, facilitadas en los márgenes de las páginas de la traducción inglesa.

6. Esta doctrina de Kant guarda una estrecha relación con la concepción de la psicología manejada por Rousseau, si bien el filósofo alemán desarrolló la suya propia de un modo más convincente y original.

7. Kant utilizó en realidad dos términos diferentes para las tendencias buenas y para las malas. La «propensión» al mal, para la que Kant empleó la palabra alemana *Hang* y la latina *propensio*, se define como «el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación», y él la distinguió de la «disposición» (*Anlage*), que es el término que usó para la tendencia al bien, pues la propensión puede ser innata y, aun así, ser representada como si no lo fuera. Véase Kant ([1793] 1998, 6.29). Esta distinción y el uso que Kant le dio son poco claras, pero lo que sí es evidente que quería conseguir con ella es insinuar que nos inclinamos por naturaleza al mal y, pese a todo, disponemos del genuino libre albedrío. Estoy agradecida a Daniel Brudney por sus comentarios sobre este respecto.

8. Comento estas pruebas en Nussbaum (2001, cap. 5).

9. Stern (1990, págs. 31-32). Stern es un respetado experimentalista y especialista clínico, y sus libros documentan sus investigaciones, que han logrado salvar las distancias entre los enfoques psicoanalítico y experimental. Véanse también Stern (1977), y Stern (1985).

10. Winnicott ([1971] 2005a).

11. Véase Lear (1990).

12. Véase Stern (1977).

13. Véase Nussbaum (2001, cap. 5).

14. Winnicott (1965).

15. En su estudio sobre la familia alemana, Adorno (1950) sostiene que esas características son, en realidad, particularmente comunes en Alemania, o lo eran en aquel entonces.

16. *Ibíd.*

17. Thompson (1987, pág. 136).

18. Véase *ibíd.*, págs. 119 y 137. En la literatura especializada en el tema, existen múltiples descripciones de estos fenómenos y la extensa bibliografía recogida por Thompson da cuenta de buena parte de las mismas.

19. Winnicott ([1971] 2005a, pág. 7).

20. Véase mi tratamiento (más completo) de este caso en Nussbaum (2001, cap. 5), y Nussbaum (2004a, cap. 4).

21. Winnicott ([1971] 2005a, pág. 18).

22. Winnicott ([1971] 2005b, pág. 144).

23. *Ibíd.*, pág. 143.

24. Rozin y Fallon (1987, pág. 24, n. 1).

25. *Ibíd.*, pág. 25. Véase también *ibíd.*, pág. 37 (donde se informa de que los participantes en un experimento se mostraron reacios a beber un vaso de zumo en el que antes se había introducido una cucaracha, incluso después de que se quitara la cucaracha de allí, se vaciara el vaso y se volviera a llenar de zumo).

26. Véase un análisis de las investigaciones que vinculan los objetos del asco humano con la animalidad en *ibíd.*, págs. 28-29. Véase también Rozin, Haidt y McCauley (1999, pág. 431), donde se señala que los ámbitos fundamentales del asco están relacionados sin excepción con los aspectos esenciales de la vida animal.

27. Véase Rozin, Haidt y McCauley (1999, pág. 437), donde se apunta la presencia del asco en todas las culturas y se señalan las variaciones interculturales de ese asco.

28. *Ibíd.*, pág. 438.

29. Véase Rozin y Fallon (1987, pág. 30).

30. Véase Mosse (1985).

31. Inbar, Pizzarro y Bloom (2009).

32. Véase el capítulo 6.

33. Conversación con la historiadora Jane Dailey, que halló una anécdota de ese estilo en el diario de una mujer de la época de la Reconstrucción (posterior a la guerra de Secesión) que había tenido esa experiencia. Las sensaciones auténticamente físicas de asco relacionadas con las jerarquías de repulsión o repugnancia son muy habituales. Para otras crónicas sureñas similares de asco por comer con afroamericanos, véase Durr (1986, págs. 56-58 y 122).

34. Lifton (1986, en especial el cap. 19).
35. Tagore ([1910] 2002, pág. 17).
36. *Ibíd.*, pág. 567.
37. *Ibíd.*, pág. 570.
38. «By Blue Ontario's Shore» («En la ribera del Ontario azul»), sección 10, verso 153, en Whitman ([1855] 1973).
39. *Ibíd.*, sección 10, verso 157.
40. *Canto de mí mismo*, sección 6, verso 1, en Whitman ([1855] 1973) (trad. cast. tomada de Walt Whitman, *Canto de mí mismo*, versión de Mauro Armíño, Madrid, Edaf, 2007, pág. 78).
41. No obstante, los importantes trabajos de De Waal (1996) con bonobos han constatado que la sociedad de estos es mucho menos jerárquica que la de los chimpancés, y son primates tan próximos a los seres humanos, tanto genética como históricamente, como puedan serlo los chimpancés.
42. Asch realizó sus experimentos iniciales en el Swarthmore College, pero estos han sido ampliamente reproducidos con posterioridad.
43. Asch (1955). Como bien señaló él mismo, sus experimentos estaban fundamentados sobre una larga historia de estudios de la sugestionabilidad social.
44. *Ibíd.*
45. Véase Milgram ([1975] 2009). Blass (2000a) ha compilado una valiosa recopilación de artículos en los que se reexaminan los logros investigadores de Milgram. El del propio Blass, titulado «The Milgram Paradigm after 35 Years: Some Things We Now Know about Obedience to Authority» (2000b), es especialmente útil.
46. Véase Milgram ([1975] 2009, pág. 16).
47. *Ibíd.*, pág. 3.
48. *Ibíd.*, pág. 4.
49. *Ibíd.*, pág. 21.
50. *Ibíd.*, pág. 6.
51. *Ibíd.*, págs. 123-134.
52. *Ibíd.*, págs. 136-137.
53. *Ibíd.*, pág. 137.
54. Adorno (1950).
55. A propósito de todas estas investigaciones, véase Blass (2000b). El problema en este último caso es que las preguntas usadas en los estudios sobre la obediencia esperada hacían pensar a menudo en la aplicación de un procedimiento más debilitante y peligroso que el descrito en el propio experimento, donde, recordemos, se le aseguraba al «maestro» que el «aprendiz» no sufriría daño alguno.
56. Browning (1992).
57. Véase el muy impresionante estudio sobre la atrocidad realizado por

Glover (1999), que atribuye una importancia fundamental a la presencia/ausencia de una cultura crítica.

58. Véanse también Glover (1999) y Hilberg ([1961] 1985, cap. 7).

59. Véanse las explicaciones de Zimbardo (2008) sobre su propia investigación en el «Experimento de la cárcel de Stanford» y su resumen de otras investigaciones relacionadas.

INTRODUCCIÓN A LA TERCERA PARTE

1. Una historia destacable en este sentido es la de la implicación de Nelson Mandela con los Springboks, la selección de rugby de Sudáfrica, símbolo del *apartheid* para la mayoría de sudafricanos negros. Colaborando con el capitán del equipo, François Pienaar, el presidente convirtió a aquel combinado nacional en todo un símbolo de la unidad racial. Esta historia está contada en *Playing the Enemy: Nelson Mandela and the Game That Made a Nation*, de John Carlin (2008) (trad. cast.: *El factor humano: Nelson Mandela y el partido que salvó a una nación*, Barcelona, Seix Barral, 2009), en la que se basó una película posterior de Clint Eastwood, *Invictus*, protagonizada por Morgan Freeman en el papel de Mandela.

8. ENSEÑAR PATRIOTISMO: EL AMOR Y LA LIBERTAD CRÍTICA

1. Este fue un poema que «escribí» cuando tenía 6 años y medio, según la etiqueta y la fecha que constan en él; fue mecanografiado por mi madre (reconozco su papel y su tipo de letra) y, de hecho, lo encontré en su álbum familiar. No estoy segura de cuál fue mi aportación real a esa composición, ni si estuvo relacionada con alguna tarea escolar. Pero está claro que fue un ejercicio colaborativo entre ambas y que mi madre debió de pensar que yo podría sacar algún beneficio de él. Desde luego, el tono general de fervor por la revolución independentista estadounidense era el mío personal. En aquel entonces, estaba obsesionada con un libro infantil titulado *Ride for Freedom*, que tenía como protagonista a una muchacha llamada Sybil Ludington (1761-1839), quien, el 26 de abril de 1777, partió a caballo para advertir a las fuerzas coloniales de la llegada inmediata de tropas británicas que se estaban acercando hasta su posición; la joven cabalgó más de sesenta kilómetros por un terreno difícil y accidentado, una distancia muy superior a la de la célebre cabalgada de Paul Revere, algo asombroso para una adolescente que por entonces sólo contaba con 16 años de edad. Recuerdo haber pedido insistentemente a mis padres representar aquella historia en nuestro sótano, usando como caballos varios de los objetos allí guardados.

2. Debido a que con ella se quería celebrar el 400 aniversario del descubri-

miento del Nuevo Mundo por Colón. Las atracciones en sí no abrieron al público hasta 1893.

3. Este capítulo se basa en varios artículos míos ya publicados: concretamente, Nussbaum (2012b), Nussbaum (2010b) y Nussbaum (2008d).

4. Todo esto está sumamente bien retratado en la novela de Erik Larson (2003), *El diablo en la ciudad blanca* (trad. cast. de 2005), una obra de semificación popular que contiene, al mismo tiempo, una tesis histórica muy seria.

5. Citado en Explore Chicago (2012).

6. La historia completa del juramento está exhaustivamente documentada en el excelente libro de Ellis (2005). Las palabras «*under God*» («al amparo de Dios») se añadieron a dicho juramento en 1954, en plena Guerra Fría.

7. «*Minersville Sch. Dist. v. Gobitis*», 310 U.S. 586 (1940), sentencia dejada sin efecto por «*W. Virginia State Bd. of Educ. v. Barnette*», 319 U.S. 624 (1943). Véanse mis argumentos en el apartado III del presente capítulo.

8. Rousseau ([1762] 1987).

9. Menciono este ejemplo porque trae a mi memoria recuerdos de una experiencia personal harto traumática. En 1962, cuando yo era la niña a la que recurrían habitualmente para que tocara el piano en las reuniones y asambleas de mi escuela, me avisaron con dos días de antelación de que el embajador de Gabón iba a visitar nuestro centro y que yo tenía que aprender a tocar el himno nacional de su recién creado Estado (independizado en 1960) en una ceremonia de bienvenida en su honor. Pero no había partitura: sólo una grabación y un texto con la letra. Pasé un par de días angustiosos a las teclas de aquel piano, aterrada sólo de pensar que pudiera ofender a nuestro invitado con mi interpretación, aunque el hecho de que el himno fuese abstracto, aburrido y breve suponía cierta ayuda en aquel momento. (Hoy es fácil escuchar versiones diversas del mismo en YouTube, introduciendo en Google las palabras «himno nacional Gabón» o «*Gabon national anthem*».) Nunca lo he olvidado, lo que demuestra que el miedo tiene parecida fuerza a la del amor para moldear nuestra mente. Cabe señalar, en cualquier caso, que la optimista letra del himno se ha hecho realidad en buena medida, con un buen himno o sin él: Gabón disfruta de un nivel poco común de estabilidad política y del Índice de Desarrollo Humano del África subsahariana más alto. También se ha erigido en un líder reciente en la lucha contra el comercio ilegal de marfil y, como muestra de ello, ha quemado en julio de 2012 más de cinco toneladas de marfil ilegal de colmillos de elefante. Además, el himno es lo suficientemente bueno como para haber inspirado algunas conmovedoras interpretaciones a cargo de varios artistas populares (también disponibles en YouTube).

10. Mazzini ([1846] 2001).

11. Véase Hobsbawm (1990).

12. Renan pronunció su lección «¿Qué es una nación?» en la Sorbona, en 1882. Hay una traducción inglesa publicada en Renan ([1882] 1990).

13. *Ibíd.*, pág. 19.

14. *Ibíd.*

15. Véase Nussbaum (2006a, cap. 5).

16. Véanse más detalles en Nussbaum (2008b, cap. 5).

17. Véase una excelente historia del papel clave de los testigos de Jehová durante ese periodo en Peters (2000).

18. Ortografía correcta de ese apellido, mal escrito como «Gobitis» en los posteriores documentos judiciales.

19. Lillian redactó sus argumentos en forma de lista numerada, mencionó los textos bíblicos sólo por su referencia numérica y puso tanto énfasis en las cuestiones constitucionales como en las religiosas. William escribió un largo párrafo discursivo, citó los textos bíblicos relevantes e hizo alusión a su amor por su país.

20. Para conocer mejor los antecedentes y una descripción más detallada del caso, véanse Nussbaum (2008b, cap. 5), Ellis (2005, págs. 92-101), Peters (2000, págs. 20-36), e Irons (1988, págs. 15-35), donde se incluye una entrevista con Lillian, ya adulta.

21. 310 U.S. 586 (1940).

22. «W. Virginia State Bd. of Educ. v. Barnette», 319 U.S. 624 (1943).

23. «Barnette», 319 U.S., 646. Pese a la alusión al judaísmo que hizo en esas líneas, Frankfurter jamás se identificó fuertemente con esa religión en público, a diferencia de Louis Brandeis, quien sí fue un influyente sionista, y a diferencia incluso de Benjamin Cardozo, que provenía de una familia sefardí muy practicante. Pese a descender de un largo linaje de rabinos, en su autobiografía Frankfurter no hizo mención alguna de su crianza judía ni de ningún prejuicio al que se hubiera tenido que enfrentar por ello.

24. Se decía de él que silbaba a menudo la melodía de *The Stars and Stripes Forever* por los pasillos del Tribunal Supremo, y en su lecho de muerte, pidió a su biógrafo que hiciera «que la gente vea [...] cuánto he amado a mi país». Citado en Peters (2000, pág. 52).

25. Citado en Peters (2000, pág. 53).

26. «Minersville», 310 U.S., 595.

27. *Ibíd.*

28. *Ibíd.*, 596.

29. *Ibíd.*, 607.

30. Véase Nussbaum (2008b, cap. 5).

31. Concretamente, los jueces Frank Murphy, Hugo Black y William O. Douglas.

32. Charles Hughes y James McReynolds se jubilaron y fueron sustituidos por James Byrnes y Robert Jackson; Jackson ya había publicado una crítica de la sentencia de «Minersville».

33. 319 U.S. 624 (1943).

34. *Ibíd.*, 642.

35. *Ibíd.*, 641.

36. 505 U.S. 577 (1992).

37. *Ibíd.*, 577, 592 y 595. El juez Kennedy no afirmó que la coacción sea un elemento necesario para que se produzca una vulneración de la llamada Establishment Clause (la cláusula de la Primera Enmienda de la Constitución estadounidense que prohíbe la oficialidad de cualquier religión), pero se centró tan especialmente en la coerción que los jueces Harry Blackmun, David Souter, Sandra Day O'Connor, y John Paul Stevens escribieron o adjuntaron opiniones concurrentes en las que recalcaron la posibilidad de que se produjeran contravenciones de la Establishment Clause en las que la coacción no fuera un factor. Coincidió con esas opiniones en Nussbaum (2008b, cap. 6). Véase también «Elk Grove Unified School District v. Newdow», 542 U.S. 1 (2004), el frustrado caso judicial a propósito de la inclusión de las palabras «al amparo de Dios» en el Juramento de Lealtad (un caso sobre el que no se dictó sentencia porque se entendió que el recurrente no tenía base sobre la que apelar). La opinión del juez Clarence Thomas dio a entender que ni siquiera la recitación pública no obligatoria del juramento en las escuelas es sostenible sin negar la validez de la Establishment Clause y, por lo tanto, sin desechar este y otros numerosos precedentes.

38. Véase Irons (1988, págs. 15-35).

39. Rawls (1971, pág. 503).

40. *Ibíd.*, pág. 494.

41. *Ibíd.*, pág. 490.

42. *Ibíd.*, pág. 494.

43. Habermas (1992, págs. 1-19).

44. En el caso de Habermas en particular, él mismo ha explicado ya alguna vez cómo, cuando era miembro de las Juventudes Hitlerianas, y a pesar de las burlas que recibía de otros muchachos por su discapacidad, aprendió a separarse del grupo y a autocultivarse aislado, leyendo las obras de Kant.

45. Para una crónica de los esfuerzos tardíos de los socialdemócratas de Weimar por movilizar la emoción pública en torno a símbolos de libertad e igualdad en 1932, véase Evans (2003). Como el propio autor comenta lacónicamente, «deberían haber comenzado mucho, mucho antes».

46. La mejor descripción de la figura de Marco Aurelio es la de Hadot (1998).

47. Texto basado en la traducción inglesa de Michael Chase en Hadot (1998), con algunas modificaciones.

48. Es significativo que este hijo adoptado no se guiara —como bien se nos muestra en la película *Gladiator*— por criterios racionales, es decir, basados en unos principios imparciales, a la hora de elegir al mejor hombre para gobernar el imperio. En la vida real, Marco Aurelio optó por su inútil hijo Cómodo, traerse a engañar una vez más por su amor a lo próximo.

49. Hadot (1998).

50. Para un análisis más profundo del estoicismo en el contexto de las emociones políticas, véase Nussbaum (2003).

51. Véase también el valioso argumento expuesto en Miller (1995).

52. Este apartado del capítulo está estrechamente relacionado con el argumento expuesto en la sección final de Nussbaum (2007b), que no estaba centrada, sin embargo, en la idea de nación; la lectura que allí se hacía de King ponía el acento en otros aspectos diferentes.

53. Chernow (2010).

54. En su obra teatral *The Adulater*, escrita en torno a la época del Motín del Té de Boston, Warren representó a los británicos como unos monarcas decadentes y a los norteamericanos como romanos republicanos; Bruto era el protagonista principal.

55. Chernow (2010, págs. 435-436).

56. *Ibíd.*

57. *Ibíd.*, pág. 549.

58. *Ibíd.*

59. *Ibíd.*, pág. 566.

60. *Ibíd.*, págs. 584-585.

61. Véase Griswold (1986). En la ceremonia de consagración, la oración de Robert Winthrop mencionó tanto el tema de la unidad en la diversidad como la ausencia de símbolos «vanagloriosos». Citado en *ibíd.*, pág. 716, n. 9.

62. Véase un excelente repaso y análisis de la cuestión en Rybczynski (2012).

63. Un panel seleccionador del que formaba parte el hijo de Eisenhower, David, eligió a cuatro destacados arquitectos para que les remitieran sus proyectos. El diseño de Gehry fue examinado por la Comisión Nacional de Bellas Artes (de la que forma parte Rybczynski).

64. La estatua fue inaugurada el 15 de agosto de 1967 bajo los auspicios del alcalde Richard J. Daley tras haber sido encargada en 1963 por los arquitectos diseñadores del Centro Richard J. Daley.

65. Cito el discurso en la versión que se ha dado en conocer como el «Bliss Text», que tiene sólidos fundamentos para ser considerado la versión final del propio Lincoln. Sobre las diferentes versiones y las respectivas justificaciones de su presunta validez definitiva, véase Wills (1992, págs. 18, 191-203 y 161-163).

66. Wills (1992) aporta un estudio exhaustivo de los mecanismos retóricos de Lincoln y de su aprendizaje en ese arte. La retórica de Lincoln está bien estudiada también en los ensayos de Samuels (2012). Véase más sobre el Discurso de Gettysburg y sobre el Discurso de Segunda Investidura en Cushman (2012).

67. Wills (1992, págs. 41-62 y 148-175).

68. Esta es la tesis general del libro de Wills. Véase un comentario sobre la utilización que hizo Lincoln de las pautas de las imágenes relacionadas con el na-

cimiento y la muerte en *ibíd.*, pág. 62 (donde alude al énfasis del poeta Robert Lowell en esas imágenes). Véase también *ibíd.*, págs. 78, 86 y 172.

69. Véase Cushman (2012, pág. 62).

70. Véanse Wills (1992, en especial las págs. 145-174), y Cushman (2012, pág. 63).

71. Cushman (2012, págs. 61 y 65).

72. Véase Wills (1992, pág. 145).

73. Véase Nussbaum (2012d).

74. Véase Cushman (2012, págs. 68-69).

75. Véase *ibíd.*, pág. 70, que se centra especialmente en una sección del discurso que yo no he citado en el fragmento previo: «*Fondly do we hope— / fervently do we pray— / that this mighty scourge of war / may speedily pass away*» («Con cariño esperamos, / con fervor rezamos / para que este terrible azote de la guerra / desaparezca a la mayor prontitud»).

76. Véase Nussbaum (2007a, caps. 5-6).

77. Las únicas regiones que no se nombran en ella son los antiguos «Estados nativos» de la India, nominalmente independientes, pues no estaba claro en aquel entonces si terminarían siendo incluidos en la futura nación india soberana. Dado que Sind forma hoy parte de Pakistán, algunos políticos trataron de cambiar esa palabra por «Cachemira», pero el Tribunal Supremo falló en su contra y argumentó que «Sind» podía entenderse en sentido metafórico.

78. Véase el comentario al respecto en Nussbaum (2007a, cap. 5). El documental *The Boy in a Branch*, de Lalit Vachani, muestra cómo en las *shakhas* de la RSS se enseña a los niños un patriotismo excluyente y sumiso. En el apartado siguiente, vuelvo sobre este tema.

79. Véase la conversación que mantuvo con C. F. Andrews sobre este tema, citada en Mohandas Gandhi (1976, págs. 12-13), y en Nussbaum (2007a, pág. 105).

80. Rajmohan Gandhi (2007, págs. 556-557).

81. *Ibíd.*, pág. 557.

82. Erikson (1969, pág. 122).

83. Amita Sen (1999). El poema se cita únicamente en la edición original bengalí del libro.

84. Véase Rajmohan Gandhi (2007, págs. 303-311).

85. Citado en *ibíd.*, pág. 303.

86. Citado en *ibíd.*, págs. 308-309.

87. Véase *ibíd.*, págs. 313-316.

88. Véase Amita Sen (1999).

89. Véase la transcripción en Wills (1992, págs. 261), donde se mencionan seis momentos de aplausos en tan breve discurso, el último de los cuales se describe como un «aplausos prolongado y sostenido».

90. El discurso puede escucharse en forma de grabación sonora en varios CD disponibles en el Nehru Memorial Museum and Library.

91. Véase Brown (2003, pág. 191).

92. *Ibíd.*

93. *Ibíd.*, pág. 192.

94. Véanse Nussbaum (1997), Nussbaum (2010c), y Nussbaum (2012b).

95. Véase Nussbaum (2010c).

96. «Smithsonian Alters Plans for Its Exhibit on Hiroshima», *New York Times*, 30 de agosto de 1994, disponible en línea en <www.nytimes.com/1994/08/30/us/smithsonian-alters-plans-for-its-exhibit-on-hiroshima-bomb.html>.

97. Bird y Sherwin (1995).

98. Véase Nanda (2003). Sobre la controversia en las escuelas de California, véase Nussbaum (2007a, cap. 9).

99. Sarkar (2003, pág. 159).

9. FESTIVALES TRÁGICOS Y CÓMICOS: MOLDEAR LA COMPASIÓN, TRASCENDER EL ASCO

1. Para escribir este capítulo, me he basado en los siguientes artículos míos publicados con anterioridad: «The “Morality of Pity”: Sophocles’ *Philoctetes*», Nussbaum (2008c); «The Comic Soul: Or, This Phallus That Is Not One», Nussbaum (2005); «The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis», Nussbaum (2000a); «Bernard Williams: Tragedies, Hope, Justice», Nussbaum (2009a), y «Radical Evil in the Lockean State», Nussbaum (2006b), del que se publicó también una versión más extensa con el título de «Radical Evil in Liberal Democracies: The Neglect of the Political Emotions», Nussbaum (2007b).

2. Todas las traducciones inglesas de citas de *Filoctetes* y *Las acarnienses* son mías propias, salvo que se indique lo contrario. (La trad. cast. de citas textuales de *Filoctetes* está tomada de Sófocles, *Tragedias*, versión de Fernando Segundo Brieva, Madrid, Edaf, 1985, y la de *Las acarnienses*, de Aristófanes, *Las ranas. Los caballeros. Los acarnienses*, versión de Luis Nicolau d’Olwer, Madrid, Edaf, 2ª ed., 2007, si bien en algunos pasajes se han introducido ligeras modificaciones para ceñirnos más a la traducción inglesa de la autora.)

3. *Los acarnienses*, versos 1215-1220. Véanse los versos 1085 y siguientes (en los que Diceópolis se prepara para darse un festín mientras Lámaco se prepara para la batalla).

4. Por lo tanto, Erich Segal (2001) estaba muy equivocado cuando afirmó que el énfasis cómico en las erecciones significa la victoria de la agresividad viril. Como sostengo en Nussbaum (2005), para los griegos, una erección visible simbolizaba la falta de autocontrol y el abuso del placer. Lo que se esperaba del hom-

bre verdaderamente viril era que supiera regirse por un plan claro en cuanto a cuándo controlar su impulso sexual y cuándo darle rienda suelta: de él se esperaba, en definitiva, que nunca estuviera a merced de sus apetitos.

5. Un famoso jarrón representa a unos actores del coro en el momento en que se despojan de unas máscaras barbudas y bajo las que dejan ver sus verdaderos rostros sin barba.

6. Así puede verse, por ejemplo, en *Las ranas* de Aristófanes, donde Dioniso, deidad que presidía esos festivales, va al Hades para traerse consigo de allí a un poeta que aconseje a la ciudad. Aunque esto se cuente en clave de comedia, no funcionaría como tal si la idea de obtener consejo de un artista de semejante modo no fuera tomada en serio de entrada.

7. Tagore tradujo el *Macbeth* de Shakespeare al bengalí a la edad de 10 años. Yo misma he notado una generalizada familiaridad con las tragedias griegas más conocidas en multitud de naciones en vías de desarrollo, y es posible apreciar también su influencia estructural en innumerables obras de la literatura mundial.

8. Véase el capítulo 5.

9. En Nussbaum (2008c), analizo reflexiones filosóficas anteriores sobre esa obra expresadas en los escritos de Lessing y de otros pensadores de la Ilustración.

10. Véanse Clark (1997, pág. 83) y Nussbaum (2001, cap. 6).

11. Este comentario fue apuntado ya por Lessing ([1766] 1962) en su maravilloso tratamiento de la obra en su *Laocoonte*.

12. Véanse reflexiones similares en Rousseau ([1762] 1979, pág. 224).

13. Este tipo de generalización que la tragedia propicia es, por lo tanto, muy poco propicia a estereotipos que estigmaticen a grupos por su etnia, su raza, su género o su discapacidad, aun cuando estos sí puedan advertirse en alguna obra aislada, lógicamente. Aun así, el acento en la vulnerabilidad humana universal contribuye a que la mayoría de esas piezas teatrales eviten caer en ese error, y a que lo enmienden en la sociedad en la que se representan.

14. Schopenhauer sostenía que la tragedia genera una resignación metafísica de la voluntad de vivir porque nos enseña los horrores de la existencia; postura sorprendentemente parecida adoptó Bernard Williams ([1996] 2006). Véase mi crítica de la misma en Nussbaum (2009a).

15. He escrito largo y tendido sobre estos trances o situaciones difíciles en Nussbaum (1986, caps. 2-3), Nussbaum (1989) y Nussbaum (1990, sobre todo, en el ensayo «Flawed Crystals» [«Cristales imperfectos»]). Para un análisis detallado de los dilemas trágicos planteados en el *Agamenón* y *Los siete contra Tebas* de Esquilo, y en la *Antígona* de Sófocles, con numerosas referencias tanto a estudios académicos de esas obras como a literatura filosófica contemporánea sobre los dilemas morales, véase Nussbaum (1986). En lo que respecta a la literatura filosófica contemporánea que me ha resultado más útil en este terreno, véanse Marcus (1980), Williams (1993a), Searle (1980), Stocker (1990), y Walzer (1973).

16. *Mahabharata* (h. el siglo III a.C.). Este pasaje está tomado de la traducción inglesa de Chakravarthi V. Narasimhan (Nueva York, Columbia University Press, 1965), que abarca sólo ciertos fragmentos seleccionados de la obra, pero los traduce íntegramente (a diferencia de otras muchas traducciones acortadas, que son también adaptaciones). La traducción definitiva, y sin editar, que hiciera Van Buitenen sigue estando incompleta años después de su muerte y además no llegó hasta este pasaje, que corresponde al libro VI, capítulo 23.

17. En el pasaje que se ha hecho famoso desde entonces con el nombre de *Bhagavad-Gita*, Krishna aconseja a Arjuna diciéndole que tiene «solamente derecho a la acción, pero no a los frutos de esa acción». Según él, las consecuencias no deberían tenerse en cuenta en absoluto a la hora de elegir una forma de actuar u otra. «Los hombres consiguen el mayor bien cuando obran sin atender a los resultados de su modo de obrar.»

18. De las limitaciones del análisis coste-beneficio en contextos *trágicos* como el de ese tipo de dilemas o elecciones, he escrito en Nussbaum (2000a).

19. De hecho, podríamos afirmar que la importancia principal de las compensaciones o las indemnizaciones es también de carácter expresivo. Evidentemente, el hecho de que mi abuela política percibiera una renta regular del Estado alemán no le devolvió los familiares perdidos durante el Holocausto. Y, aunque ese apoyo económico no era desdeñable, su significación primordial iba más allá: era la expresión pública de la admisión de una mala conducta moral y de la determinación del gobierno germano para que, en el futuro, las cosas se hicieran de manera totalmente diferente en su país.

20. En Nussbaum (1986, cap. 3) definiendo esa interpretación mía con abundantes detalles textuales y un análisis completo de la literatura académica especializada en el tema.

21. Hegel (1975, págs. 68 y 71).

22. Véase mi propio comentario de los casos judiciales de los que están tomadas esas citas en Nussbaum (2008b, cap. 4).

23. A los griegos les importunaba profundamente que las personas comieran en público. Precisamente, se llamó *cínicos* («perrunos») a los filósofos de esa escuela en particular porque daban cuenta de su comida en el mercado, a la vista de todos, algo que sólo un perro haría. A modo de censura de la conducta del filósofo cínico Diógenes, su biógrafo de la Antigüedad dijo de él que «lo hacía todo en público, tanto las cosas de Deméter como las de Afrodita» (es decir, que comía y practicaba el sexo en público). En ninguna de las historias que se contaban de los cínicos se hizo mención alguna de que orinaran o defecaran en público, aunque esto último se debía muy probablemente a que ninguna de esas dos conductas era considerada inaceptable en una cultura que carecía de sistemas de conducción de las aguas fecales en el interior de las viviendas.

24. Véase mi análisis de *El banquete* de Platón en Nussbaum (1986, cap. 6).

25. Véase el análisis más extenso que dedico a Aristófanes en Nussbaum (2005).

26. Yo actué una vez junto al ya difunto Bert Lahr en una representación de *Las aves* de Aristófanes en un teatro profesional de repertorio clásico en Michigan. Lahr, preocupado por la posibilidad de que aquellas funciones le hicieran perder sus contratos de publicidad televisiva con las patatas fritas Lay's, expurgó previamente buena parte del guión.

27. De la novela se llegó a decir que se parecía a «las cloacas secretas del vicio»; mucho se insistió en su carácter presuntamente repugnante. Véase Nussbaum (2004a, cap. 3).

28. Todas las traducciones de citas literales de *Lisístrata* son mías.

29. La obra se estrenó dos años después del final de la desastrosa Expedición Siciliana.

30. Esto está bien argumentado en Foucault (1984).

31. Véase el comentario de Henderson (1987) en el verso 1289.

32. *Lisístrata*, verso 1321. Se da el nombre de Atenea en una glosa de uno de los manuscritos y esa es, de hecho, una interpretación lógica de la perífrasis *tan pammachon sian*.

33. Estoy agradecida a Bill Watson por un trabajo inédito suyo sobre este tema.

34. Dauber (1999), y Dauber (2003). Véase también su gran libro sobre este tema, *The Sympathetic State: Disaster Relief and the Origins of the American Welfare State*, Dauber (2013).

35. Véase Dauber (2013, págs. 90 y sigs.).

36. Véase Clark (1997).

37. Véase Dauber (2013, cap. 4).

38. Dauber (2013, pág. 90). («Los fotógrafos se “autocensuraban escrupulosamente” y se centraban en figuras humanas que representaran un proceso de victimización sin culpa causado por fuerzas mayores, y mostraran también el potencial de ayuda a la sociedad de una política social progresista.»)

39. Véase Dauber (2013, pág. 91).

40. Todas las citas están tomadas de Dauber (2003, cap. 4), salvo que se indique lo contrario. Véase un análisis sustancialmente similar en Dauber (2013, cap. 4).

41. Estoy agradecida a Moran Sadeh por sus trabajos inéditos sobre esta cuestión.

42. Mi interpretación está influida por dos excelentes ensayos filosóficos de Danto (1987), y Griswold (1986).

43. En la ceremonia de inauguración, la alocución de Robert Winthrop mencionó tanto el tema de la unidad a partir de la diversidad como el de la ausencia de «palabras vanagloriosas». Citado en Griswold (1986, pág. 716, n. 9).

44. Véase Danto (1987, pág. 114).

45. *U.S. News and World Report*, 21 de noviembre de 1983, pág. 68, citado en Griswold (1986, pág. 718).

46. Véase Griswold (1986, pág. 705).

47. Véase Danto (1987).

48. Coincido en esto con Griswold (1986, pág. 711).

49. Griswold sugería que el cuestionamiento es fundamentalmente objetivo y no emocional; creo sinceramente que en eso se equivoca.

50. Danto (1987, pág. 117). Su artículo concluye precisamente con los nombres de dos personas que él desconocía y que llamaron su atención.

51. Como señalaba Griswold (1986), lo normal es encontrar una lista de nombres como esa en algún monumento conmemorativo en la ciudad o la población de origen de los soldados nombrados, no en el corazón mismo de la capital de la nación.

52. Debo mi conocimiento de ese dato a Rachel Nussbaum Wichert.

53. Wright ([1940] 1991, págs. 79-80).

54. Traducido del bengalí al inglés en Tagore (1990).

55. Véase un análisis de ese relato en relación con la tragedia griega en Nussbaum (2009a).

56. «La última vez que florecieron las lilas en el patio», sección 12, versos 89-90, en Whitman ([1855] 1973) (trad. cast. tomada de Arturo Torres-Rioseco, *op. cit.*, pág. 195). Otro gran poema sobre Nueva York es «Procesión en Broadway», que describe un desfile de celebración de un tratado entre Estados Unidos y Japón, y en el que, mientras el poeta se imagina a sí mismo fundiéndose con la densa y diversa multitud allí congregada para ver a los visitantes japoneses, la ciudad se convierte en un símbolo de toda la nación: «¡Manhattan de rostro soberbio! / ¡Camaradas americanos! Viene a nosotros el Oriente al fin» (trad. cast. tomada de *Hojas de hierba*, Buenos Aires, Colihue, 2004, pág. 354).

57. «Chicago», en Sanburg ([1916] 1994).

58. Véase *El diablo en la ciudad blanca*, de Erik Larson (2003 [trad. cast. de 2005]), una popular novela de suspense que contiene una impresionante dosis de historia arquitectónica y que la emplea con espléndida efectividad.

59. Daley consiguió la formación de un consorcio público-privado para financiar la construcción del parque usando la baza de la potencial participación de Gehry como incentivo para obtener donaciones.

60. En realidad, con dos hindúes: su primer matrimonio, con Reena Dutta, terminó en 2002, y se casó luego en segundas nupcias con Kiran Rao, en 2005; Rao fue ayudante de dirección de *Lagaan*.

61. Estoy en deuda con Dipesh Chakrabarty por la apreciación de ese detalle.

62. Véase una maravillosa recopilación de materiales de ese tipo en el contexto de la Primera Guerra Mundial en Fussell (1975, en especial, el cap. 1).

3. Lo que atrajo mi atención hacia Mauldin fue un trabajo inédito de Jeffrey

Israel, con cuyas ideas estoy en deuda (aunque el paralelismo con los festivales cómicos de la Antigüedad es de mi propia cosecha).

64. Muchos de esos dibujos y tiras pueden verse en billmauldin.com, así como en el tributo que le dedica la Biblioteca del Congreso en www.loc.gov/rr/print/swann/mauldin. Hay también otros muchos sitios web donde se muestran los dibujos.

65. Mauldin (1972).

66. Véase Mauldin (1944).

67. *Ibíd.*, pág. 209.

68. Véase la breve biografía de Mauldin disponible en línea en www.spartacus.schoolnet.co.uk/ARTmauldin.htm.

69. Mauldin (1944, pág. 303).

70. *Ibíd.*, pág. 95.

71. *Ibíd.*, pág. 133.

72. *Ibíd.*, pág. 113.

73. *Ibíd.*, pág. 114.

74. *Ibíd.*, pág. 229.

75. *Ibíd.*, pág. 232.

76. *Ibíd.*, pág. 118.

77. *Ibíd.*, pág. 376.

78. *Ibíd.*, pág. 378.

79. *Ibíd.*, pág. 374.

80. Disponible en línea en www.OLDHICKORY30TH.COM/Photo%20Page%203.htm. El dibujo puede encontrarse también haciendo una búsqueda de imágenes en Google con el criterio «Mauldin».

81. Cohen (1999).

82. Bruce es el tema de un muy buen capítulo de la tesis inédita de Jeff Israel.

83. Véase Rybczynski (2012), donde se argumenta que ese procedimiento debería seguir siendo la excepción.

10. LOS ENEMIGOS DE LA COMPASIÓN: EL MIEDO, LA ENVIDIA, LA VERGÜENZA

1. Véase Arendt (1959). Véase un útil análisis de la obra de Arendt en Allen (2004, cap. 3).

2. Véanse mis comentarios sobre Batson y sus experimentos en el capítulo 6.

3. Pensemos, por ejemplo, en la llamada «heurística de la disponibilidad». Véase un análisis de esa herramienta heurística y de la evaluación del riesgo en general, con referencias a obras y artículos de psicología, en Sunstein (2002, págs. 33-35).

4. Véase mi análisis del tema en el capítulo 9.
5. Véase mi análisis de estos casos en los capítulos 8 y 9 del presente libro.
6. Véase Sajó (2011, cap. 3).
7. Para un repaso más extenso de la investigación sobre el miedo y del análisis de Aristóteles, véase Nussbaum (2012a, cap. 2).
8. ¿Es común el miedo a todos los vertebrados? Yo me limito solamente a afirmar que es común a todos los mamíferos, pues de esto último sí existen pruebas experimentales; hay aún muy pocas referidas a peces, reptiles y anfibios, aunque sí se tienen algunas más para el caso de las aves.
9. Véanse LeDoux (1993), LeDoux (1994), y LeDoux (1996).
10. Aristóteles analiza el miedo en su *Retórica*, II.5; este es mi propio resumen analítico de su comentario, al que añado el ejemplo contemporáneo de los nuevos grupos étnicos. Para más detalles, véase Nussbaum (2012a, cap. 2).
11. El discurso fue pronunciado el 4 de marzo de 1933, y está disponible en línea en <www.bartleby.com/124/pres49.html>.
12. Adiga (2008, pág. 99). Los nombres de las calles son reales y evidencian que los británicos intentaron mostrar algo de respeto por la historia mogol de Delhi reservando para algunas vías públicas de la ciudad nueva los nombres de personajes de esa historia como Aurangzeb y Humayun, pero cuando se les acabó la lista de nombres indios que conocían, simplemente optaron por cualesquiera otros que se les ocurrieron, aun cuando no guardaran relación alguna con la India.
13. Véanse Dalrymple (2006), y Hasan (2011). Véase una muy buena compilación de capítulos de diversos autores sobre Delhi en Losty (2012) (la traducción inglesa de los versos de Zauq está tomada de la pág. 89).
14. Jacobs (1961). Véase también Rybczynski (2010, cap. 3).
15. Jacobs (1961, pág. vii).
16. De las que un buen número pueden verse en Losty (2012).
17. Citado y traducido en Hasan (2011).
18. Citado en Losty (2012, pág. 142).
19. Véase también Dalrymple (2002).
20. Citado en Losty (2012, pág. 143).
21. Irving (1981).
22. Estoy en deuda aquí con el análisis sobre la intimidación y el asombro que he leído en un trabajo aún en progreso de Bill Watson, doctorando de derecho de la Universidad de Chicago.
23. Citado en Losty (2012, pág. 203).
24. Citado en *ibíd.*, pág. 139.
25. Véase Nussbaum (2009b).
26. Wright ([1940] 1991, pág. 70). Véanse también mis comentarios sobre *Hijo nativo* en el capítulo 9.
27. (Citado en Pridmore (2006, págs. x-xi).

28. Publicado en el *Chicago Herald* y citado en Goodspeed ([1916] 1972, pág. 421).

29. Pridmore (2006, pág. 2).

30. Véase una buena descripción del proceso de integración de la escuela, incluido el papel desempeñado por los Despres, en Harms y DePencier (1996).

31. *Ibíd.*

32. Staples (1987).

33. University of Chicago Publications Office (1991, págs. 109-110).

34. Sobre la propuesta de traslado a Wisconsin o al suburbano condado de DuPage, véase *ibíd.* Sobre la propuesta de traslado a Aspen, véase McHeill (1991, págs. 166-167). Los motivos aducidos para mudarse fueron el descenso en las solicitudes de ingreso de estudiantes que se registró a principios de la década de 1950 y las dificultades crecientes para contratar a nuevo personal docente. Véase University of Chicago Library (1992, pág. 17). Incluso la decisión de quedarse se expresó con un indecoroso aire de superioridad: el rector Lawrance Kimpton mencionó entonces el deber que la universidad tenía «de actuar racionalmente y de educar a la comunidad local de la que es parte integrante». Citado en *ibíd.*

35. Los líderes vecinales de Woodlawn también apoyaron la supresión del metro que recorría la calle 63 hasta la universidad, porque entendían que las vías elevadas oscurecían el nivel inferior de las calles por las que pasaban, así que esa cuestión no está muy clara. También se suprimió una línea de tranvía que tenía su recorrido a lo largo de Cottage Grove. El papel de la universidad en esos cambios sigue siendo confuso y hay muchas leyendas urbanas al respecto.

36. Si uno compara la letra del himno original de la universidad con la versión que se canta en la actualidad, se aprecia a las claras lo poco bienvenidas que eran las mujeres también en aquellas dependencias monacales, aun cuando estuvieran presentes en su alumnado desde el principio: en vez de «ella cuyas hijas y cuyos hijos», la versión original decía «ella que nos hace suyos como a unos hijos». Véase University of Chicago Undergraduate Council (1921).

37. La noria de feria, diseñada por Len Ferris, tenía noventa metros de altura y era en el momento de su inauguración la construcción más grande en toda América del Norte; cada una de sus cabinas tenía espacio suficiente para celebrar hasta bodas en su interior. Pensada como respuesta de Estados Unidos a la Torre Eiffel, gran atracción de la Exposición Universal de París, la noria formaba parte central de la exposición chicagüense; el Show del Salvaje Oeste, por su parte, fue un añadido más informal, un tanto alejado de los parámetros oficiales de la exposición. Véase Larson (2003), un libro de ficción, pero repleto de detalles históricos precisos y fidedignos.

38. Kamin (2011).

39. Sennett (2004). Richard Sennett, un hombre blanco que creció en el complejo de viviendas Cabrini Green, de muy mala fama, describe en su libro las

complejas premisas (con las que él parece simpatizar) en las que se basó la construcción inicial de aquellos conjuntos residenciales y los motivos de su fracaso.

40. Véase la cobertura del tema en el *University of Chicago Chronicle* en <<http://chronicle.uchicago.edu/040401/cityspace.shtml>>. Véase la cobertura del tema en el *Hyde Park Herald* en <www.hydepark.org/hpkcc/comrenewconf.htm#herald>.

41. Véase una evaluación del edificio y del plan en Kent (2012).

42. Digo que «habitualmente se ha asociado con» porque los puntos de vista de Hutchins y de Dewey difieren en realidad mucho menos de lo que su con frecuencia acalorada retórica da a entender: Hutchins también reflexionaba sobre los acontecimientos contemporáneos, y Dewey también pensaba que podíamos aprender mucho del pasado.

43. Este es un cambio que puede apreciarse muy bien en tres ejemplos relativamente recientes: en las residencias universitarias de los Palevsky Commons (2003), diseñadas por Ricardo Legorreta, con su utilización del ladrillo y de los tonos pastel claro; en el nuevo gimnasio Ratner (2003), de César Pelli, con su forma poco convencional y sus elevados pilones, que remiten a las torres góticas del campus, pero en un tono lúdico, conforme a lo que podríamos llamar un espíritu *bauhaus* alejado de la convención; y en el deslumbrante edificio de vidrio y acero que Rafael Viñoly diseñó para alojar la Escuela Booth (2004), que remite tanto al capitel gótico de la cercana capilla Rockefeller como a la adyacente Casa Robie de Frank Lloyd Wright, un edificio magnífico aunque diametralmente opuesto al gótico, que a punto estuvo de ser demolido en dos ocasiones a instancias del Seminario Teológico de Chicago sin que la universidad hiciera nada en ninguna de ellas para impedirlo. Lo único que frustró la demolición fue la suma de las quejas internacionales y la intervención del ayuntamiento. El propio Wright, nonagenario por entonces, comentó: «Esto no hace más que demostrar lo peligroso que resulta confiar al clero cualquier asunto de índole espiritual». Citado en Hoffman (1984, pág. 94).

44. Véase Kamin (2011).

45. Citado en Kamin (2011). Cabe puntualizar que, en su reseña, Kamin sí hizo una crítica: la necesidad de construir un tercer puente a la altura de la avenida Dorchester. El puente ya ha sido construido: otro síntoma más del actual clima de diálogo.

46. Véase Lazarus (2001, pág. 254).

47. E implican a menudo una noción de exclusividad. Véase Ortony, Clore y Collins (1988, págs. 100-101).

48. Véase Lazarus (2001, págs. 254-255).

49. Miceli y Catelfranchi (2007).

50. Véase *ibid.*, pág. 456. Véase un valioso resumen de la literatura psicológica sobre el tema en Protasi (2012).

51. Son muchos los que establecen esa distinción, Miceli y Castelfranchi (2007, págs. 461-465) entre ellos, pero el mejor análisis, que ellos mismos siguen, es el que aparece en Rawls (1971, págs. 530-534).

52. Rawls (1971, pág. 533).

53. *Ibíd.*

54. Véase Miceli y Castelfranchi (2007, pág. 464).

55. Rawls (1971, pág. 532).

56. *Ibíd.*, págs. 534-537.

57. En un pasaje particularmente incisivo e inmediatamente previo a su análisis de la envidia, él reconoce que la desigualdad es hija natural de la institución de la familia. «¿Hay que abolir la familia, entonces? Si juzgáramos la idea de la igualdad de oportunidades en exclusiva y le diéramos cierta primacía sobre las demás, tendríamos que inclinarnos por esa vía.» *Ibíd.*, pág. 511.

58. *Ibíd.*, pág. 536.

59. *Ibíd.*, pág. 537.

60. Evidentemente, una persona puede envidiar ventajas conferidas a otras que son, por lo general, menos prósperas que ella misma si esa persona entiende que tales beneficios serían suyos si no fuera por la intervención de las políticas gubernamentales.

61. Véanse mis comentarios sobre Mauldin en el capítulo 9. Eisenhower supo reconocer la importancia de la obra de Mauldin como mecanismo de afirmación de la labor de los soldados normales y corrientes, una afirmación que ayudaba a aliviar el problema de la envidia en el entorno castrense.

62. Véase un buen análisis del discurso, sus antecedentes y la cuestión general de los derechos sociales y económicos en Estados Unidos, en Sunstein (2004).

63. Véase un análisis del debate suscitado en torno a esta expresión y a la insistencia de Roosevelt en ella, en *ibíd.*, pág. 83.

64. Citado en *ibíd.*, págs. 90-91.

65. Véase *ibíd.*, págs. 94-95.

66. Este modo de ver no era del todo novedoso, ni siquiera en Estados Unidos: muchos elementos del programa formaron parte ya en su momento del efímero movimiento decimonónico estadounidense de defensa del «Suelo Libre» y habían sido usados incluso por la izquierda contra el propio Roosevelt. En un gesto muy característico en él, FDR hizo suyos ciertos aspectos clave del programa de la oposición sin renunciar a una resonante reafirmación del liberalismo estadounidense.

67. Esta expresión está tomada literalmente de una sentencia judicial inglesa de 1762 por un caso sobre un tema de propiedad: «Vernon v. Bethell», 28 Eng. Rep. 838 (1762). Roosevelt ya la había usado con anterioridad.

68. Véase Wood (2010).

69. «San Antonio Independent School District v. Rodriguez», 411 U.S. 1 (1973). El juez Marshall redactó la famosa opinión discrepante.

70. Palabras tomadas de unas declaraciones de Roosevelt, citadas en Sunstein (2004, pág. 94).

71. Según se recoge en los papeles y documentos de Gandhi (*Gandhi papers*, vol. 94, pág. 148). Citado en Rajmohan Gandhi (2007, pág. 191).

72. Nehru ([1936] 1985, pág. 20).

73. *Ibíd.*, pág. 65. El Congreso Nacional Indio es el movimiento político que lideraron Gandhi y los Nehru, y que es el precursor del actual Partido del Congreso. *Khadi* significa precisamente «hilado en casa».

74. Gandhi fue más constante en su actitud contra los privilegios de clase que contra los de casta. Aunque siempre rechazó la intocabilidad, defendió a veces las separaciones por castas como una valiosa modalidad de división del trabajo por ocupaciones preasignadas que no tenía por qué ser estigmatizadora, y con ello discrepó marcadamente de Ambedkar, que pretendía una transformación mucho más radical del hinduismo, hasta el punto de que no le hubiera importado la desaparición de este (véase la parte de este mismo capítulo dedicada a sus ideas). Para un buen análisis de Gandhi y las castas, véase Lelyveld (2011).

75. Brown (2003, pág. 59).

76. *Ibíd.*, pág. 60.

77. Nehru ([1936] 1985, pág. 52).

78. Brown (2003, pág. 60).

79. Nehru ([1936] 1985, págs. 510-511).

80. Véase Brown (2003, pág. 60). Obviamente, eso resultaba útil únicamente en ciertas regiones (pensemos que el movimiento campesino comenzó en Uttar Pradesh). Que yo sepa, Nehru no aprendió la lengua materna de Gandhi (el gujaratí), aunque probablemente sabía algo de bengalí, ya que envió a Indira a la escuela en Santiniketan, donde la formación se impartía principalmente en ese idioma. Las tres lenguas guardan un parentesco cercano, pero no son más inteligibles entre sí que los diversos idiomas románicos, por ejemplo.

81. Nehru ([1936] 1985, pág. 46).

82. Nehru confiaba hasta tal punto en Gandhi para las cuestiones personales que llegó incluso a sugerir (desde la cárcel) a su hija Indira que consultara con este sobre el inminente matrimonio que iba a contraer con Feroze Gandhi, obviamente porque tenía la sensación de que la capacidad de empatía del Mahatma sería perfectamente extensiva a las deliberaciones de una joven apasionada sobre la vida marital. (Feroze Gandhi no tenía parentesco alguno con Mohandas Gandhi; de hecho, era un parsi de Bombay. Este primer matrimonio de Indira no fue feliz, aunque duró hasta la muerte del esposo en 1960. Véase un excelente estudio del mismo en Frank [2002].)

83. Véase mi estudio del mismo en el capítulo 8.

84. Aunque la facilidad de acceso para muchas personas pobres tendría que esperar aún a la construcción de un transporte público adecuado, no deberíamos olvidar las largas distancias que la gente estaba acostumbrada a andar en un solo día. David Copperfield no da importancia alguna a la caminata que emprende desde Covent Garden hasta la casa de Steerforth en Highgate, una distancia de ocho kilómetros en cada sentido, y Bob Cratchit va andando cada día desde Camden Town hasta el despacho de Scrooge en la City, una distancia de unos siete kilómetros en cada sentido. Repito, Dickens no consideró que aquellas caminatas llamaran la atención de nadie. Bob, por ejemplo, habría llegado al Regent's Park caminando poco más de un kilómetro desde su casa.

85. Olmsted, «The People's Park at Birkenhead, near Liverpool», *The Horticulturalist*, mayo de 1851, pág. 225, citado en Rybczynski (1999, pág. 93). Durante esa misma época, Olmsted pasó también un tiempo en el Sur estadounidense y escribió artículos que se publicarían posteriormente en forma de libro con el título de *The Cotton Kingdom* («El reino del algodón»); para él, el Sur era un lugar primitivo y menos civilizado por culpa de la esclavitud y de la ausencia de una cultura pública común.

86. Olmsted, «The People's Park at Birkenhead, near Liverpool», *The Horticulturalist*, mayo de 1851, pág. 225, citado en Rybczynski (1999, pág. 93).

87. Rybczynski (1999, pág. 165).

88. *Ibíd.*

89. *Ibíd.*, pág. 167.

90. Carta a la Junta de Comisarios, 31 de mayo de 1858, citada en Rybczynski (1999, pág. 174).

91. *Ibíd.*

92. Para un estudio mucho más extenso de la vergüenza, con referencias a otros análisis tanto psicológicos como filosóficos, véase Nussbaum (2004a, cap. 6).

93. Goffman (1963, pág. 128). Nótese que él omitió la renta, otra fuente de estigma que podría haber fortalecido aún más su argumento: si en vez de un «buen empleo», el graduado universitario trabaja de lavaplatos, seguramente se avergonzará de ello.

94. Véanse Taylor (1985, cap. 4), y Piers y Singer (1953, caps. 1-2).

95. Esta distinción no siempre es tan nítida: yo puedo decir que «estoy avergonzada de lo que hice». Pero cuando esa expresión no responda simplemente a un uso laxo de las palabras, es probable que manifieste simplemente el hecho de que veo que lo que hice delató una debilidad mía que no es digna de los ideales a cuya altura pretendo estar.

96. Véase una convincente argumentación sobre este tema en Williams (1993b).

97. A propósito de la relación entre la vergüenza y el bochorno, véase Nussbaum (2004a, págs. 204-206). En ese libro argumento que el bochorno

siempre es social, pero no así la vergüenza. El primero es más leve que la segunda y se siente muchas veces simplemente porque algo está socialmente fuera de lugar, aun cuando no quepa atribuirlo a ningún fallo o defecto serio (uno puede sentirse abochornado, por ejemplo, cuando le avisan de que se le está viendo la etiqueta que ha olvidado quitar a una prenda que estrena ese día); además, puede sentirse también a propósito de algo bueno de la propia persona si esta no se siente cómoda con el hecho de que otras personas lo saquen a relucir.

98. Véase Tomkins (1962-1963).

99. Véase un análisis excelente en Morrison (1989, págs. 48-49).

100. Este es un tema central del *Emilio* de Rousseau ([1762] 1979): los aristócratas son como bebés crecidos, incapaces de hacer nada por sí mismos, y por ello, tienen que esclavizar a otros individuos; el joven Emilio tendrá que aprender a valerse por sí mismo.

101. En 2012, la universidad dedicó una estatua a Ambedkar en su campus y fundó la cátedra Dr. B. R. Ambedkar en Derecho constitucional indio en la Facultad de Derecho. Las primeras clases de esa cátedra fueron impartidas en 2012 por Ramachandra Guha, un pensador indiscutiblemente interesante, pero de quien es sobradamente conocida no ya su pertenencia a una casta superior, sino su estilo de vida propio de tal casta, lo que hizo que su elección para inaugurar esa cátedra pareciera un tanto problemática a juzgar por las opiniones del propio Ambedkar respecto a la importancia de dar visibilidad a «lo que dicen y lo que hacen» las castas desfavorecidas.

102. Véase el fascinante (aunque no muy razonable) ensayo de Ambedkar (1993b), «Which Is Worse? Slavery or Untouchability?». Dicho ensayo contiene extensas comparaciones entre la intocabilidad y la esclavitud en la antigua Roma y en Estados Unidos.

103. Ambedkar (1993a).

104. *Ibíd.*, págs. 670-671.

105. Véase una buena recopilación de los escritos y opiniones más importantes de este escritor sumamente prolífico en Ambedkar (2008). Uno de los editores de ese volumen, Sukhadeo Thorat, es un *dalit* que ha escrito elocuentemente a su vez sobre el estigma y la exclusión que él mismo sufrió y que fue director de la Comisión de Becas y profesor de economía en la Universidad Jawaharlal Nehru.

106. Citado en Ambedkar (2008, págs. 319-320).

107. Ambedkar (2008, pág. 217).

108. *Ibíd.*, pág. 229.

109. *Ibíd.*, págs. 206-234.

110. *Ibíd.*, págs. 228-231.

111. Véase *ibíd.*, pág. 176, donde cita un informe de 1932: «A la pregunta de cuáles de los castas no tal de intocables, las respuestas recibidas fueron suficientes para que quien me lo preguntara. Los stigmas y más stigmas de clararon que el nú-

mero de intocables en su provincia era infinitesimalmente reducido. No escasearon los que aseguraron incluso que no había intocable alguno en su zona de residencia. Resultaba extraordinario ver a tantos testigos hindúes perjurando contra la verdad al negar la existencia misma de los intocables o al reducir el número de estos hasta cifras insignificantes. Los miembros del Comité Provincial del Sufragio formaban parte también de aquel plan».

112. Esto es así incluso en el caso de los partidos comunistas: los comunistas de Bengala Occidental están dirigidos por un grupo de miembros de castas superiores muy elitista.

113. Parthasarathy (2012).

114. He tratado estas cuestiones más extensamente en Nussbaum (2006a, caps. 2-3), y en Nussbaum (2004a, cap. 5).

115. Varias ciudades estadounidenses tenían vigentes normativas de ese tipo. La ordenanza de 1911 de Chicago que prohibía a toda persona que estuviera «deforme de algún modo antiestético o que la convierta en un objeto desagradable [...] compartir las vías públicas u otros espacios comunes de esta ciudad» no se revocó hasta 1974. (La pena máxima para cada una de esas infracciones era de una multa de cincuenta dólares.)

116. TenBroek (1966).

117. Citado en Sunstein (2004, pág. 93). (Sunstein cita a su vez a Schlensinger, 2003, pág. 406.)

118. Véase Martin (2009).

119. *Ibíd.*

120. El proyecto tuvo algún defecto de ejecución inicial: por ejemplo, parte de las leyendas en Braille se instalaron demasiado altas como para que personas de una estatura normal pudieran llegar a ellas para leerlas.

121. Martin (2009), donde cita una entrevista de 1997 a Halprin en la NPR.

122. Citado en Sullivan (2009).

11. DE QUÉ MODO ES EL AMOR IMPORTANTE PARA LA JUSTICIA

1. Véanse mis comentarios sobre el liberalismo político en el capítulo 5. Véase también Nussbaum (2011b).

2. Véase Thaler y Sunstein (2009).

3. Murdoch (1970, págs. 17-23).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adiga, Aravind, 2008, *The White Tiger*, Nueva York, Free Press (trad. cast.: *Tigre blanco*, Barcelona, Roca, 2008).
- Adorno, Theodor, 1950, *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper and Row (trad. cast.: *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Proyección, 1965).
- Allanbrook, Wye Jamison, 1983, *Rhythmic Gesture in Mozart: Le Nozze di Figaro and Don Giovanni*, Chicago, University of Chicago Press.
- Allen, Danielle, 2004, *Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education*, Chicago, University of Chicago Press.
- Ambedkar, B. R., 1993a, «Waiting for a Visa», en *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches*, vol. 12, Bombay, Departamento de Educación, Gobierno de Maharashtra, págs. 664-691.
- , 1993b, «Which Is Worse? Slavery or Untouchability», en *Ambedkar, Writings and Speeches*, vol. 12, págs. 741-759.
- , 2008, *Perspectives on Social Exclusion and Inclusive Policies*, ed. de Sukhadeo Thorat y Narender Kumar, Delhi, Oxford University Press.
- Arendt, Hannah, 1959, «Reflections on Little Rock», *Dissent*, invierno, págs. 47-58.
- Asch, Solomon, 1955, «Opinions and Social Pressure», *Panarchy*, consultado el 2 de octubre de 2012 en <<http://panarchy.org/asch/social.pressure.1955.html>>.
- Bagchi, Jasodhara, 2003, «Anandamath and *The Home and the World*: Positivism Reconfigured», en P. K. Datta (comp.), *Rabindranath Tagore's «The Home and the World»: A Critical Companion*, Delhi, Permanent Black, págs. 174-186.
- Bardhan, Kalpana, 1990, *Of Women, Outcastes, Peasants, and Rebels: A Selection of Bengali Short Stories*, Berkeley, University of California Press.
- Barshack, Lior, 2008, «The Sovereignty of Pleasure: Sexual and Political Freedom in the Operas of Mozart and Da Ponte», *Law and Literature*, 20, págs. 47-67.
- Batson, Daniel C., 1991, *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*, Hillsdale, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum.
- , 2009, «These Things Called Empathy», en Jean Decety y William Ickes

- (comps.), *The Social Neuroscience of Empathy*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, págs. 3-16.
- , 2011, *Altruism in Humans*, Nueva York, Oxford University Press.
- Beaumarchais, Pierre, [1785] 1992, *Le Mariage de Figaro*, ed. de Malcolm Cook, reimpresión, Bristol, Bristol Classical Press (trad. cast.: *Las bodas de Figaro*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000).
- Bird, Kai, y Martin Sherwin, 1995, «The Historians' Letter to the Smithsonian», en <www.doug-long.com>.
- Blass, Thomas (comp.), 2000a, *Obedience to Authority: Current Perspectives on the Milgram Paradigm*, Mahwah, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates.
- , 2000b, «The Milgram Paradigm after 35 Years: Some Things We Now Know about Obedience to Authority», en Thomas Blass (comp.), *Obedience to Authority*, págs. 35-59.
- Bloom, Paul, 2004, *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Nueva York, Basic Books.
- , 2010, «The Moral Life of Babies», *New York Times Magazine*, 5 de mayo.
- Brown, Judith, 2003, *Nehru: A Political Life*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.
- Browning, Christopher, 1992, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, Nueva York, HarperPerennial (trad. cast.: *Aquellos hombres grises: el batallón 101 y la solución final en Polonia*, Barcelona, Edhasa, 2002).
- Capwell, Charles, 1986, *The Music of the Bauls of West Bengal*, Kent, Ohio, Kent State University Press.
- Carlin, John, 2008, *Playing the Enemy: Nelson Mandela and the Game That Made a Nation*, Nueva York, Penguin (trad. cast.: *El factor humano: Nelson Mandela y el partido que salvó a una nación*, Barcelona, Seix Barral, 2009).
- Carter, Tim, 1987, *W. A. Mozart: Le Nozze di Figaro*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Chernow, Ron, 2010, *Washington: A Life*, Nueva York, Penguin.
- Clark, Candace, 1997, *Misery and Company: Sympathy in Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press.
- Cohen, Ted, 1999, *Jokes: Philosophical Thoughts on Joking Matters*, Chicago, University of Chicago Press.
- Comte, Auguste, [1865] 1957, *A General View of Positivism*, trad. inglesa de J. H. Bridges, reimpresión, Nueva York, Robert Speller (título original en francés: *Discours sur l'ensemble du positivisme*).
- Congreve, Richard, [1857] 1874, «India», en *Essays: Political, Social, Religious*, vol. 1, Londres, Longmans, Green and Co., págs. 67-106.
- Cushman, Stephen, 2012, «Lincoln's Gettysburg Address and Second Inaugural

- Address», en Shirley Samuels (comp.), *The Cambridge Companion to Abraham Lincoln*, Nueva York, Cambridge University Press, págs. 59-71.
- Dalrymple, William, 2002, *White Mughals*, Londres, Penguin.
- , 2004, «The Song of the Holy Fool», *The Guardian*, 7 de febrero.
- , 2006, *The Last Mughal: The Fall of a Dynasty, Delhi 1857*, Londres, Bloomsbury (trad. cast.: *El último mogol: la caída de una dinastía*, Barcelona, Belacva, 2008).
- , [2009] 2011, *Nine Lives: In Search of the Sacred in Modern India*, reimpression, Nueva York, Vintage (trad. cast.: *Nueve vidas: en busca de lo sagrado en la India de hoy*, Barcelona, Kairós, 2010).
- Danto, Arthur, 1987, «The Vietnam Veterans Memorial», en *The State of the Art*, Nueva York, Prentice Hall, págs. 112-117.
- Darnton, Robert, 1997, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, Nueva York, Harper Collins (trad. cast.: *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008).
- Dauber, Michele Landis, 1999, «Fate, Responsibility, and “Natural” Disaster Relief: Narrating the American Welfare State», *Law and Society Review*, 33, págs. 257-318.
- , 2003, *Helping Ourselves: Disaster Relief and the Origins of the American Welfare State*, tesis doctoral, Universidad Northwestern.
- , 2013, *The Sympathetic State: Disaster Relief and the Origins of the American Welfare State*, Chicago, University of Chicago Press.
- Decety, Jean (comp.), 2012, *Empathy: From Bench to Bedside*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Decety, Jean, y Daniel C. Batson, 2009, «Empathy and Morality: Integrating Social and Neuroscience Approaches», en Jan Verplaetse, Jelle De Schrijver, Sven Vanneste, y Johan Braeckman (comps.), *The Moral Brain: Essays on the Evolution and Neuroscientific Aspects of Morality*, Berlín, Springer Verlag, págs. 109-127.
- Decety, Jean, y William Ickes (comps.), 2009, *The Social Neuroscience of Empathy*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- De Waal, F. B. M., 1996, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press (trad. cast.: *Bien natural: los orígenes del bien y el mal en los humanos y otros animales*, Barcelona, Herder, 1997).
- , 2006, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press (trad. cast.: *Primates y filósofos: La evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidós, 2007).
- Deigh, John, 2004, «Nussbaum's Account of Compassion», *Philosophy and Phenomenological Research*, 68, págs. 465-472.
- Devlin, Patrick, [1959] 1965, *The Enforcement of Morals*, reimpression, Londres

- y Nueva York, Oxford University Press (trad. cast.: *La imposición de la moral*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Dykinson, 2010).
- Dimock, Edward C., Jr., 1959, «Rabindranath Tagore—"The Greatest of the Bauls of Bengal"», *Journal of Asian Studies*, 19, págs. 33-51.
- Durr, Virginia Foster, 1986, *Outside the Magic Circle: The Autobiography of Virginia Foster Durr*, ed. de Hollinger F. Barnard, Tuscaloosa, University of Alabama Press.
- Dutta, Krishna, y Andrew Robinson, 1995, *Rabindranath Tagore: The Myriad-Minded Man*, Londres, Bloomsbury.
- Ellis, Richard J., 2005, *To the Flag: The Unlikely History of the Pledge of Allegiance*, Lawrence, University Press of Kansas.
- Epstein, Richard, 1992, *Forbidden Grounds: The Case against Employment Discrimination Laws*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- , 2010, «Rand Paul's Wrong Answer», *Forbes*, 24 de mayo.
- Erikson, Erik H., 1969, *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*, Nueva York, Norton.
- Evans, Richard, 2003, *The Coming of the Third Reich*, Londres, Allen Lane (trad. cast.: *La llegada del Tercer Reich: El ascenso de los nazis al poder*, Barcelona, Península, 2005).
- Explore Chicago, 2012, «The Statue of the Republic», consultado el 1 de noviembre de 2012 en <www.explorechicago.org/city/en/things_see_do/attractions/park_district/statue_of_the_republic.html>.
- Fichte, Johann Gottlieb, [1808] 2009, *Addresses to the German Nation*, ed. inglesa de Gregory Moore, reimpresión, Nueva York y Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast. del original alemán: *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Taurus, 1968).
- Foucault, Michel, 1984, «The Use of Pleasures», en *History of Sexuality*, trad. inglesa de Robert Hurley, vol. 2, Nueva York, Pantheon (trad. cast. del original francés: «El uso de los placeres», vol. 2 de *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1987).
- Frank, Katherine, 2002, *Indira: The Life of Indira Nehru Gandhi*, Boston, Houghton Mifflin.
- Fussell, Paul, 1975, *The Great War and Modern Memory*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press (trad. cast.: *La Gran Guerra y la memoria moderna*, Madrid, Turner, 2006).
- Gandhi, Mohandas, [1925] 1993, *An Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*, trad. inglesa (del gujarati) de Mahadev Desai, reimpresión, Boston, Beacon Press (trad. cast.: *Autobiografía de Gandhi: historia de mis experimentos con la verdad*, Buenos Aires, Kraft, 1955).
- , 1956, *The Gandhi Reader: A Sourcebook of His Life and Writings*, ed. de Ho-

- mer A. Jack, Nueva York, AMS Press. La «versión de la señora Sanger» («Mrs. Sanger's Version») está recogida en las págs. 306-307.
- , 1976, *Romain Rolland and Gandhi Correspondence*, Nueva Delhi, Gobierno de la India.
- Gandhi, Rajmohan, 2007, *Gandhi: The Man, His People, and the Empire*, Berkeley, University of California Press.
- Glover, Jonathan, 1999, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, Londres, Jonathan Cape (trad. cast.: *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo xx*, Madrid, Cátedra, 2001).
- Goffman, Erving, 1963, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Nueva York, Simon and Schuster (trad. cast.: *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970).
- Goodspeed, Thomas Wakefield, [1916] 1972, *A History of the University of Chicago: The First Quarter-Century*, reimpresión, Chicago, University of Chicago Press.
- Griswold, Charles, 1986, «The Vietnam Veterans Memorial and the Washington Mall: Philosophical Reflections on Political Iconography», *Critical Inquiry*, 12, págs. 688-719.
- Habermas, Jürgen, 1992, «Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe», *Praxis International*, 12, págs. 1-19 (trad. cast.: «Ciudadanía e identidad: reflexiones sobre el futuro de Europa», en *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, págs. 619-643).
- Hadot, Pierre, 1998, *The Inner Citadel*, trad. inglesa (del original francés) de Michael Chase, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press (trad. cast.: *La ciudadela interior: introducción a las «Meditaciones» de Marco Aurelio*, Barcelona, Alpha Decay, 2013).
- Harms, William, y Ida DePencier, 1996, *Experiencing Education: 100 Years of Learning at the University of Chicago Laboratory Schools*, Chicago, University of Chicago Laboratory Schools. Disponible en línea en <www.ucls.uchicago.edu/about-lab/history/index.aspx>.
- Hasan, Mushirul (comp.), 2006, *The Nebrus: Personal Histories*, Londres, Mercury Books.
- , 2011, «The Polyphony of the Past», *Tebelka*, consultado el 4 de octubre de 2012 en <www.tehelka.com/story_main51.asp?filename=hub311211Polyphony.asp>.
- Hatfield, Elaine, John T. Cacioppo, y Richard L. Rapson (comps.), 1994, *Emotional Contagion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hauser, Marc, 2000, *Wild Minds: What Animals Really Think*, Nueva York, Henry Holt (trad. cast.: *Mentes salvajes: ¿Qué piensan los animales?*, Barcelona, Granica, 2002).
- Hegel, G. W. F., 1975, «The Philosophy of Fine Art», trad. inglesa de P. B. Os-

- maston, en Anne Paolucci y Henry Paolucci (comps.), *Hegel on Tragedy*, vol. 4, Nueva York, Dover (trad. cast. en *Estética*, tomo II, Barcelona, Península, 1989).
- Henderson, Jeffrey (ed.), 1987, *Aristophanes: Lysistrata*, Oxford, Clarendon Press (trad. cast.: «Lisístrata», en Aristófanes, *Comedias III*, Madrid, Gredos, 2007).
- Herder, Johann Gottfried, [1792] 2002, «Letters for the Progress of Humanity», reimpresso en *Herder: Philosophical Writings*, ed. y trad. inglesa de Michael N. Forster, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 361-369 (original alemán: *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793-1797).
- Higgins, Kathleen M., 1990, *The Music of Our Lives*, Filadelfia, Pensilvania, Temple University Press.
- Hilberg, Raul, [1961] 1985, *The Destruction of the European Jews*, Nueva York, Holmes and Meier (trad. cast.: *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005, sobre la ed. inglesa revisada de 2002).
- Hobsbawm, Eric, 1990, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast.: *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991).
- Hoffman, Donald, 1984, *Frank Lloyd Wright's Robie House: The Illustrated Story of an Architectural Masterpiece*, Nueva York, Dover Publications.
- Hunt, Lynn (comp.), 1993, *The Invention of Pornography: Obscenity and the Origins of Modernity, 1500-1800*, Cambridge, Zone Books.
- Inbar, Y., D. A. Pizarro, y P. Bloom, 2009, «Conservatives Are More Easily Disgusted than Liberals», *Cognition and Emotion*, 23, págs. 714-725.
- Irons, Peter, 1988, *The Courage of Their Convictions*, Nueva York, Free Press (trad. cast.: *El coraje de sus convicciones: dieciséis norteamericanos que lucharon para llegar a la Corte Suprema*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1994).
- Irving, Robert Grant, 1981, *Indian Summer: Lutyens, Baker, and Imperial Delhi*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.
- Jacobs, Jane, 1961, *The Death and Life of Great American Cities*, Nueva York, Random House (trad. cast.: *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Barcelona, Península, 1967).
- Kant, Immanuel, [1793] 1998, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, trad. inglesa de Allen Wood y George Di Giovanni, reimpresión, Nueva York y Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001).
- Kamin, Blair, 2011, «Right Out of "Star Wars," a New Way to Light a Path at U of C», *Chicago Tribune*, 8 de marzo.
- Kent, Cheryl, 2012, «Logan Center for the Arts Serving Varied Uses with Ease», *Chicago Tribune*, 17 de octubre.
- Kerman, Joseph, 1956, *Opera as Drama*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

- Kleingeld, Pauline, 1999, «Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany», *Journal of the History of Ideas*, 60, págs. 505-524.
- Langford, Dale J., Sara E. Crager, Zarrar Shehzad, *et al.*, 2006, «Social Modulation of Pain as Evidence for Empathy in Mice», *Science*, 312, págs. 1.967-1.970.
- Larmore, Charles E., 1996, *The Morals of Modernity*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Larson, Erik, 2003, *The Devil in the White City*, Nueva York, Crown Publishers (trad. cast.: *El Diablo en la ciudad blanca*, Barcelona, Lumen, 2005).
- Lazarus, Richard S., 2001, *Emotion and Adaptation*, Nueva York, Oxford University Press.
- Lear, Jonathan, 1990, *Love and Its Place in Nature: A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.
- LeDoux, Joseph E., 1993, «Emotional Memory Systems in the Brain», *Behavioural Brain Research*, 58, págs. 69-79.
- , 1994, «Emotion, Memory, and the Brain», *Scientific American*, 270, págs. 50-57.
- , 1996, *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Nueva York, Simon and Schuster (trad. cast.: *El cerebro emocional*, Barcelona, Planeta, 1999).
- Lelyveld, Joseph, 2011, *Great Soul: Mahatma Gandhi and his Struggle with India*, Nueva York, Knopf.
- Lessing, Gotthold Ephraim, [1766] 1962, *Laokoon: oder über die grenzen der malerei und poesie*, reimpresión, Paderborn, F. Schoeningh (trad. cast.: *Laocoonte o Sobre los límites de la pintura y la poesía*, Barcelona, Iberia, 1957).
- Lifton, Robert Jay, 1986, *The Nazi Doctors*, Nueva York, Basic Books.
- Locke, John, [1698] 1990, *A Letter Concerning Toleration*, reimpresión, Amherst, Nueva York, Prometheus Books (trad. cast.: *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 5ª ed., 2005).
- Losty, J. P. (comp.), 2012, *Delhi: From Red Fort to Raisina*, Delhi, Roli Books.
- Marcus, Ruth Barcan, 1980, «Moral Dilemmas and Consistency», *Journal of Philosophy*, 77, págs. 121-136.
- Martin, Douglas, 2009, «Lawrence Halprin, Landscape Architect, Dies at 93» *New York Times*, 28 de octubre.
- Mauldin, Bill, 1944, *Bill Mauldin's Army*, Nueva York, Random House.
- , 1972, *The Brass Ring*, Nueva York, Norton.
- Mazzini, Giuseppe, [1846] 2001, *Thoughts upon Democracy in Europe*, ed. y trad. inglesa de S. Mastellone, reimpresión, Florencia, Centro Editoriale Toscano (trad. cast.: *Pensamientos sobre la democracia en Europa y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 2004).

- McHeill, William H., 1991, *Hutchins's University: A Memoir of the University of Chicago, 1929-1950*, Chicago, University of Chicago Press.
- Miceli, Maria, y Cristiano Castelfranchi, 2007, «The Envious Mind», *Cognition and Emotion*, 21, págs. 449-479.
- Milgram, Stanley, [1975] 2009, *Obedience to Authority*, reimpresión, Nueva York, HarperPerennial (trad. cast.: *Obediencia a la autoridad: Un punto de vista experimental*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1980).
- Mill, John Stuart, [1848] 1963, «Principles of Political Economy», reimpreso en *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. de J. M. Robson, vol. 21, Toronto, University of Toronto Press (trad. cast.: *Principios de economía política, con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943).
- , [1859] 1956, *On Liberty*, reimpresión, Indianápolis, Library of Liberal Arts (trad. cast.: *Sobre la libertad*, Madrid, Edaf, 2004).
- , [1863] 1987, «Utilitarianism», reimpreso en *Utilitarianism and Other Essays*, ed. de Alan Ryan, Nueva York y Londres, Penguin (trad. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 2002).
- , [1865] 1891, *Auguste Comte and Positivism*, reimpresión, Londres, Kegan Paul (trad. cast.: *Auguste Comte y el positivismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1972).
- , [1867] 1963, «Inaugural Address Delivered to the University of St. Andrews», reimpreso en *The Collected Works*, ed. de J. M. Robson, vol. 21. También disponible en línea en <http://oll.libertyfund.org/index/php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=255&chapter=21681&layout=html>.
- , [1869] 1988, *The Subjection of Women*, ed. de Susan Moller Okin, reimpresión, Indianápolis, Hackett (trad. cast.: *El sometimiento de las mujeres*, Madrid, Edaf, 2005).
- , [1874] 1998, «The Utility of Religion», reimpreso en *Three Essays on Religion: Nature, the Utility of Religion, Theism*, Amherst, Nueva York, Prometheus Books (trad. cast.: *La utilidad de la religión*, Madrid, Alianza, 2009).
- Miller, David, 1995, *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press (trad. cast.: *Sobre la nacionalidad: Autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona, Paidós, 1997).
- Mishra, Pankaj, 2012, *From the Ruins of Empire: The Intellectuals Who Remade Asia*, Nueva York, Farrar, Straus, and Giroux.
- Morrison, Andrew, 1989, *Shame: The Underside of Narcissism*, Hillsdale, Nueva Jersey, The Analytic Press.
- Moss, Cynthia, 2000, *Elephant Memories: Thirteen Years in the Life of an Elephant Family*, 2ª ed., Chicago, University of Chicago Press (trad. cast.: *Los elefantes*, Barcelona, Plaza & Janés, 1992).

- Mosse, George L., 1985, *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Mozart, Wolfgang Amadeus, [1786] 1979, *The Marriage of Figaro* (Le Nozze di Figaro) in *Full Score*, reimpresión, Nueva York, Dover.
- , (1786) 1993, «The Marriage of Figaro», reimpreso en *Three Mozart Libretti: The Marriage of Figaro, Don Giovanni and Così Fan Tutte. Complete in Italian and English*, Nueva York, Dover Publications (trad. cast.: *Las bodas de Fígaro*, dos libro-discos compactos con libreto completo en italiano y español, Madrid, Diario El País, 2006).
- Murdoch, Iris, 1970, «The Idea of Perfection», en *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge (trad. cast.: «La idea de perfección», en *La soberanía del bien*, Madrid, Caparrós, 2001, págs. 11-52).
- Nanda, Meera, 2003, *Prophets Facing Backwards*, New Brunswick, Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- NDTV, 2010, «West Bengal: Seven Elephants Killed by Speeding Train», 23 de septiembre, consultado el 2 de octubre de 2012 en <www.ndtv.com/article/india/west-bengal-seven-elephants-killed-by-speeding-train-54181>.
- Nehru, Jawaharlal, [1936] 1985, *Autobiography. Centenary Edition*, reimpresión, Delhi, Oxford University Press.
- Nussbaum, Charles O., 2007, *The Musical Representation: Meaning, Ontology, and Emotion*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Nussbaum, Martha C., 1986, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast.: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995).
- , 1989, «Tragic Conflicts», *Radcliffe Quarterly*, marzo.
- , 1990, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Nueva York, Oxford University Press (trad. cast.: *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, A. Machado, 2005).
- , 1997, *Cultivating Humanity: A Socratic Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press (trad. cast.: *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona, Andrés Bello, 2001).
- , 2000a, «The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis», en Matthew D. Adler y Eric A. Posner (comps.), *Cost-Benefit Analysis: Legal, Economic and Philosophical Perspectives*, Chicago, University of Chicago Press, págs. 169-200.
- , 2000b, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press (trad. cast.: *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Barcelona, Herder, 2002).
- , 2001, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Nueva York y

- Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast.: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008).
- , 2003, «Compassion and Terror», *Daedalus*, 132, págs. 10-26.
- , 2004a, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press (trad. cast.: *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y la ley*, Buenos Aires, Katz).
- , 2004b, «Responses», *Philosophy and Phenomenological Research*, 68, págs. 473-486.
- , 2005, «The Comic Soul: Or, This Phallus That Is Not One», en Victoria Pedrick y Steven M. Oberhelman (comps.), *The Soul of Tragedy: Essays on Athenian Drama*, Chicago, University of Chicago Press, págs. 155-180.
- , 2006a, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press (trad. cast.: *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007).
- , 2006b, «Radical Evil in the Lockean State», *Journal of Moral Philosophy*, 3, págs. 159-178.
- , 2006c, «Replies», *The Journal of Ethics*, 10, págs. 463-506.
- , 2007a, *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press (trad. cast.: *India: democracia y violencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 2009).
- , 2007b, «Radical Evil in Liberal Democracies: The Neglect of the Political Emotions», en Thomas Banchoff (comp.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Nueva York, Oxford University Press, págs. 171-202.
- , 2008a, «Human Dignity and Political Entitlements», en Adam Schulman (comp.), *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington (D.C.), Government Printing Office, págs. 351-380.
- , 2008b, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Nueva York, Basic Books (trad. cast.: *Libertad de conciencia: en defensa de la tradición estadounidense de libertad religiosa*, Barcelona, Tusquets, 2009).
- , 2008c, «The "Morality of Pity:" Sophocles' *Philoctetes*», en Rita Felski (comp.), *Rethinking Tragedy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, págs. 148-169.
- , 2008d, «Toward a Globally Sensitive Patriotism», *Daedalus*, 137, págs. 78-93.
- , 2009a, «Bernard Williams: Tragedies, Hope, Justice», en Daniel Callahan (comp.), *Reading Bernard Williams*, Nueva York, Routledge, págs. 213-241.
- , 2009b, «Land of My Dreams: Islamic Liberalism under Fire in India», *Boston Review*, 34, págs. 10-14.
- , 2010a, «Compassion: Human and Animal», en N. Ann Davis, Richard Keshen y Jeff McMahan (comps.), *Ethics and Humanity: Themes from the*

- Philosophy of Jonathan Glover*, Nueva York, Oxford University Press, págs. 202-226.
- , 2010b, «Kann es einen “gereinigten Patriotismus” geben? Ein Plädoyer für globale Gerechtigkeit», en Matthias Lutz-Bachmann, Andreas Niederberger y Philipp Schink (comps.), *Kosmopolitanismus: Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*, Göttingen, Velbrück, págs. 242-276.
- , 2010c, *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press (trad. cast.: *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*, Buenos Aires, Katz, 2010).
- , 2011a, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press (trad. cast.: *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, Barcelona, Paidós, 2012).
- , 2011b, «Perfectionist Liberalism and Political Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, 39, págs. 3-45.
- , 2012a, *The New Religious Intolerance*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press (trad. cast.: *La nueva intolerancia religiosa*, Barcelona, Paidós, 2013).
- , 2012b, «Teaching Patriotism: Love and Critical Freedom», *University of Chicago Law Review*, 79, págs. 213-250.
- , 2012c, «Rabindranath Tagore: Subversive Songs for a Transcultural “Religion of Humanity”», *Acta Musicologica*, 84, págs. 147-160.
- , 2012d, «When Is Forgiveness Right?», *Indian Express*, 9 de octubre. Disponible en <www.indianexpress.com/news/when-is-forgiveness-right-/1013768/0/>.
- O’Connell, Kathleen M., 2002, *Rabindranath Tagore: The Poet as Educator*, Kolkata, Visva-Bharati.
- Openshaw, Jeanne, 2002, *Seeking Bauls of Bengal*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ortony, Andrew, Gerald L. Clore, y Allan Collins, 1988, *The Cognitive Structure of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast.: *La estructura cognitiva de las emociones*, Madrid, Siglo XXI, 1996).
- Parthasarathy, D., 2012, «After Reservations: Caste, Institutional Isomorphism, and Affirmative Action in the IIT’s», en Zoya Hasan y Martha C. Nussbaum (comps.), *Equalizing Access: Affirmative Action in Higher Education in India, United States, and South Africa*, Delhi, Oxford University Press, págs. 256-271.
- Patnaik, Prabhat, 2012, «Affirmative Action and the “Efficiency Argument”», en Hasan y Nussbaum, *Equalizing Access*.
- Payne, Katy, 2000, «Sources of Social Complexity in the Three Elephant Species», en F. B. M. de Waal y Peter L. Tyack (comps.), *Animal Social Complexity: Intelligence, Culture, and Individualized Societies*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, págs. 57-86.

- Peters, Shawn Francis, 2000, *Judging Jehovah's Witnesses: Religious Persecution and the Dawn of the Rights Revolution*, Lawrence, University Press of Kansas.
- Piers, Gerhardt, y Milton B. Singer, 1953, *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and a Cultural Study*, Springfield, Illinois, Charles C. Thomas.
- Pitcher, George, 1995, *The Dogs Who Came to Stay*, Nueva York, Dutton.
- Plotnik, Joshua, F. M. B. de Waal, y Diana Reiss, 2006, «Self-Recognition in an Asian Elephant», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 13 de septiembre, consultado el 2 de octubre de 2012 en <www.pnas.org/content/103/45/17053.abstract>.
- Poole, Joyce, 1987, *Coming of Age with Elephants: A Memoir*, Nueva York, Hyperion.
- Pridmore, Jay, 2006, *The University of Chicago: The Campus Guide*, Nueva York, Princeton Architectural Press.
- Protasi, Sara, 2012, «Envy: Why It's Bad, Why It's (Potentially) Good, and Why We Care about It», propuesta de tesis, Departamento de Filosofía, Universidad de Yale.
- Quayum, Mohammad, 2007, «Review of Rabindranath Tagore: *Ghare Baire [The Home and the World]*», *Freethinker*, consultado el 2 de octubre de 2012 en <http://mukto-mona.net/Articles/rabindra_probondho/Quayum_on_tagore.htm>.
- Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977).
- , 1986, *Political Liberalism*, edición ampliada, Nueva York, Columbia University Press (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).
- Renan, Ernest, [1882] 1990, «What Is a Nation?», trad. inglesa de Martin Thom, en Homi Bhabha (comp.), *Nation and Narration*, Nueva York, Routledge, págs. 8-21 (trad. cast.: *¿Qué es una nación?: cartas a Strauss*, Madrid, Alianza, 1987).
- Rousseau, Jean-Jacques, [1762] 1979, *Émile: or, On Education*, trad. inglesa de Allan Bloom, reimpresión, Nueva York, Basic Books (trad. cast.: *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza, 1990).
- , [1762] 1987, «On Civil Religion», reimpreso en *Basic Political Writings*, ed. y trad. inglesa de Donald A. Cress, vol. 4, Indianápolis, Hackett, págs. 220-227 (trad. cast.: «De la religión civil», en *Del contrato social. Discursos*, Madrid, Alianza, 1998, págs. 155-165).
- Rozin, Paul, y April E. Fallon, 1987, «A Perspective on Disgust», *Psychological Review*, 94, págs. 23-41.
- Rozin, Paul, Jonathan Haidt, y Clark R. McCauley, 1999, «Disgust: The Body and Soul Emotion», en Tim Dalgleish y Mick J. Power (comps.), *Handbook of*

- Cognition and Emotion*, Hoboken, Nueva Jersey, John Wiley and Sons, págs. 429-445.
- Rybczynski, Witold, 1999, *A Clearing in the Distance: Frederick Law Olmsted and America in the 19th Century*, Nueva York, Scribner.
- , 2010, *Makeshift Metropolis: Ideas about Cities*, Nueva York, Simon and Schuster.
- , 2012, «I Like Ike (and His Memorial)», *New York Times*, 23 de marzo.
- Sajó, András, 2011, *Constitutional Sentiments*, New Haven, Yale University Press.
- Samuels, Shirley (comp.), 2012, *The Cambridge Companion to Abraham Lincoln*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Sandburg, Carl, [1916] 1994, *Chicago Poems*, reimpresión, Nueva York, Dover (trad. cast.: *Poemas de Chicago*, ed. bilingüe, Barcelona, La Poesía, Señor Hidalgo, 2003).
- Sarkar, Tanika, 2003, «Semiotics of Terror: Muslim Children and Women in Hindu Rashtra», en Chaitanya Krishna (comp.), *Fascism in India: Faces, Fangs, and Facts*, Delhi, Manak.
- Schlesinger, Arthur M., Jr., 2003, *Crisis of the Old Order: 1919-1933, the Age of Roosevelt*, Boston, Mariner Books (trad. cast.: *La crisis del orden antiguo: 1919-1933*, México, U.T.E.H.A., 1968).
- Schultz, Bart, 2004, *Henry Sidgwick: Eye of the Universe, An Intellectual Biography*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Searle, John, 1980, «Prima Facie Obligations», en Z. van Straaten (comp.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, Oxford, Clarendon Press, págs. 238-259.
- Segal, Erich, 2001, *The Death of Comedy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Sen, Amartya, [1997] 2005, «Tagore and His India», publicado originalmente en el *New York Review of Books*, 26 de junio, págs. 55-63. Reimpreso en Sen, *The Argumentative Indian*, págs. 3-33 (trad. cast.: «Tagore y su India», en *India contemporánea: entre la modernidad y la tradición*, Barcelona, Gedisa, 2007, págs. 121-156).
- , 2005, *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture, and Identity*, Nueva York, Farrar, Straus, and Giroux (trad. cast.: *India contemporánea*, Gedisa).
- Sen, Amita, 1999, *Joy in All Work*, Kolkata, Bookfront Publications.
- Sen, Mimlu, 2009, *The Honey Gatherers: Travels with the Bauls: The Wandering Minstrels of Rural India*, Londres, Rider. Publicado originalmente con el título *Baulsphere*, Uttar Pradesh, India, Random House India.
- Sennett, Richard, 2004, *Respect in a World of Inequality*, Nueva York, W. W. Norton (trad. cast.: *El respeto: sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Barcelona, Anagrama, 2003).

- Sherman, Nancy, 1997, *Making a Necessity of Virtue*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Smith, Adam, [1759] 1976, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. inglesa de D. D. Raphael y A. L. Macfie, reimpresión, Indianápolis, Liberty Classics (trad. cast.: *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 1997).
- Staples, Brent, 1987, «Just Walk on By: Black Men and Public Space», *Harper's Magazine*, publicado anteriormente en una versión ligeramente diferente en 1986, en la revista *Ms. Magazine*.
- Steinberg, Michael P., 2004, *Listening to Reason: Culture, Subjectivity, and Nineteenth-Century Music*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press (trad. cast.: *Escuchar a la razón: cultura, subjetividad y la música del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008).
- , 2007, *Judaism: Musical and Unmusical*, Chicago, University of Chicago Press.
- Stern, Daniel, 1977, *The First Relationship*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press (trad. cast.: *La primera relación: madre-hijo*, Madrid, Morata, 1978).
- , 1985, *The Interpersonal World of the Infant*, Nueva York, Basic Books (trad. cast.: *El mundo interpersonal del infante*, Buenos Aires, Paidós, 1991).
- , 1990, *Diary of a Baby*, Nueva York, Basic Books (trad. cast.: *El diario de un bebé*, Barcelona, Ediciones B, 1991).
- Stocker, Michael, 1990, *Plural and Conflicting Values*, Nueva York, Oxford University Press.
- Sullivan, Patricia, 2009, «Landscape Architect Lawrence Halprin, 93», obituario en el *Washington Post*, 27 de octubre.
- Sunstein, Cass R., 2002, *Risk and Reason: Safety, Law, and the Environment*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast.: *Riesgo y razón: Seguridad, ley y medio ambiente*, Buenos Aires, Katz, 2006).
- , 2004, *The Second Bill of Rights: FDR's Unfinished Revolution and Why We Need It More than Ever*, Nueva York, Basic Books.
- Tagore, Rabindranath, [1910] 2002, *Gora*, trad. inglesa de Surendranath Tagore, reimpresión, Delhi, Rupa (trad. cast.: *Gora: Una juventud en la India*, Madrid, Akal, 2011).
- , [1917] 1950, *Nationalism*, Delhi, Macmillan (trad. cast.: *Nacionalismo*, Madrid, Taurus, 2012).
- , 1919, *The Home and the World*, trad. inglesa de Surendranath Tagore, Nueva York y Londres, Penguin Books (trad. cast.: *La casa y el mundo*, Madrid, Libbra, 1971).
- , [1931] 2004, *The Religion of Man*, reimpresión, Rhinebeck, Nueva York, Monkfish Press (trad. cast.: *La religión del hombre*, Madrid, Edaf, 1982).
- , [1932] 2012, «Man the Artist», Parabaas, consultado el 2 de octubre. Reim-

- preso en línea en <http://www.parabaas.com/rabindranath/articles/pRabindranath_MantheArtist.html>.
- , 2008, *Of Love, Nature, and Devotion: Selected Songs of Rabindranath Tagore*, trad. inglesa de Kalpana Bardhan, Delhi, Oxford University Press.
- Taylor, Gabriele, 1985, *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Oxford, Clarendon Press.
- Telegraph, The, 2010, «Seven Elephants Killed by Speeding Train in India», 24 de septiembre.
- TenBroek, Jacobus, 1966, «The Right to Live in the World: The Disabled in the Law of Torts», *California Law Review*, 54, págs. 841-919.
- Tessman, Lisa, 2005, *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*, Nueva York, Oxford University Press.
- Thaler, Richard H., y Cass R. Sunstein, 2009, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, edición revisada, Nueva York, Penguin (trad. cast.: *Un pequeño empujón («nudge»): el impulso que necesitas para tomar las mejores decisiones en salud, dinero y felicidad*, Madrid, Taurus, 2009).
- Thompson, Ross A., 1987, «Empathy and Emotional Understanding», en Nancy Eisenberg y Janet Strayer (comps.), *Empathy and Its Development*, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 119-145 (trad. cast.: Eisenberg y Strayer [comps.], *La empatía y su desarrollo*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1992).
- Tocqueville, Alexis de, [1835] 1966, *Democracy in America*, ed. de J. P. Mayer y Max Lerner, trad. inglesa de George Lawrence, Nueva York, Harper and Row (trad. cast.: *La democracia en América*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1980).
- Tomkins, Silvan, 1962-1963, *Affect/Imagery/Consciousness*, vols. 1-2, Nueva York, Springer.
- University of Chicago Library, 1992, *The University and the City: A Centennial View of the University of Chicago*, Chicago, University of Chicago Press.
- University of Chicago Publications Office, 1991, *One in Spirit*, Chicago, University of Chicago Press.
- University of Chicago Undergraduate Council, 1921, *The University of Chicago Song Book*, Chicago, University of Chicago Press.
- Van Parijs, Philippe, 2003, «Difference Principles», en Samuel Freeman (comp.), *The Cambridge Companion to John Rawls*, Nueva York y Cambridge, Cambridge University Press, págs. 200-240.
- Walzer, Michael, 1973, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», *Philosophy and Public Affairs*, 2, págs. 160-180.
- West, Edwin G., 1965, «Liberty and Education: John Stuart Mill's Dilemma», *Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 40, págs. 129-142.
- Whitman, Walt, [1855] 1973, *Leaves of Grass*, ed. de Sculley Bradley y Harold W. Blodgett, Nueva York y Londres, W. W. Norton (trad. cast.: *Hojas de hierba: antología bilingüe*, Madrid, Alianza, 2005).

- Williams, Bernard, 1993a, «Ethical Consistency», en *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 166-186 (trad. cast.: *Problemas del yo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1986).
- , 1993b, *Shame and Necessity*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press (trad. cast.: *Vergüenza y necesidad: recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, Madrid, Antonio Machado, 2011).
- , [1996] 2006, «The Women of Trachis: Fictions, Pessimism, Ethics», reimpresso en *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, págs. 49-59.
- Wills, Garry, 1992, *Lincoln at Gettysburg: The Words That Remade America*, Nueva York, Simon and Schuster.
- Winnicott, Donald, 1965, «The Capacity for Concern», en *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*, Madison Connecticut, International Universities Press, págs. 73-82 (trad. cast.: «El desarrollo de la capacidad para la preocupación por el otro», en *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*, Buenos Aires, Paidós, 1993, págs. 95-107).
- , [1971] 2005a, «Transitional Objects and Transitional Phenomena», en *Playing and Reality*, Abingdon, Routledge, págs. 1-34 (trad. cast.: *Realidad y juego*, Barcelona, Gedisa, 2006).
- , [1971] 2005b, «The Place Where We Live», en *Playing and Reality*, Abingdon, Routledge, págs. 140-148 (trad. cast.: *Realidad y juego*, Gedisa).
- Wood, Diane P., 2010, «Constitutions and Capabilities: A (Necessarily) Pragmatic Approach», *Chicago Journal of International Law*, 10, págs. 415-429.
- Wright, Richard, [1940] 1991, *Native Son*, edición en texto restaurada de Arnold Rampersad, reimpresión, Nueva York, HarperPerennial (trad. cast.: *Hijo nativo*, Barcelona, Versal, 1987).
- Zimbardo, Philip, 2008, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, Nueva York, Random House (trad. cast.: *El efecto Lucifer: El porqué de la maldad*, Barcelona, Paidós, 2008).

AGRADECIMIENTOS

El inventor de este proyecto fue el ya desaparecido Terence Moore, el brillante editor del área de filosofía de la Cambridge University Press con quien había trabajado en otros proyectos de este estilo, sobre todo, en *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (2001) (trad. cast.: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008). Él me dijo que estaría muy bien que escribiera un libro que ligara la psicología moral de la compasión, desarrollada en esa otra obra previa, con la filosofía política normativa del enfoque de las capacidades. Yo llevaba ya unos años pensando y repensando este proyecto, pero ha sido ahora cuando ha tomado una forma más definida y ha crecido para abarcar también una amplia diversidad de emociones, después de que yo misma me convenciera de que un libro así no podría ceñirse únicamente a la compasión. Desgraciadamente, mientras la idea iba madurando, Terry Moore falleció de un cáncer en 2004; tenía solamente 51 años. Era insuperable en lo suyo. Creía en la filosofía y sabía cómo convencer a otras personas para que creyeran en ella también. Sabía, además, cómo promocionarla con empuje y dinamismo, y cómo ayudar a los autores a realizar un trabajo íntegro y de gran alcance, sin dejar de apelar a un amplio público. En el momento actual de declive de la confianza en el poder de las ideas y los argumentos, y, de hecho, de debilitamiento del poder de los libros en sí, la suya es una pérdida que cabe lamentar de manera muy particular. (Su vida y su personalidad quedaron muy bien descritas en un obituario publicado en el *Guardian* del 10 de noviembre de 2004.) La presente obra está dedicada a su memoria.

Cuando empecé a preparar el esquema del libro, me resultó muy útil abordar sus diversos temas relacionados escribiendo una serie de artículos sobre cada uno de ellos. En ese momento, tuve la fortuna de contar con el ánimo y el aliento de otro puñado de buenos editores: James Miller, de *Daedalus*, que publicó «Compassion and Terror» y «Toward a Globally Sensitive Patriotism»; Matthias Lutz-Bachmann y Philipp Schink, que

me invitaron para que fuera a Fráncfort a hablar de mi nueva concepción del patriotismo y que publicaron una versión más larga del segundo de los artículos antes mencionados; Thom Brooks, del *Journal of Moral Philosophy*, que publicó «Radical Evil in the Lockean State», y Thomas Banchoff, de la Universidad de Georgetown, que publicó una versión más larga de ese mismo artículo en un libro recopilatorio de capítulos de varios autores; John Deigh, que me invitó a elaborar el artículo sobre *Las bodas de Fígaro* que aparece aquí como capítulo 2 del libro, y Sami Pihlstrom y Henry Richardson, que publicaron versiones preliminares del mismo; y, por último, Jeff McMahan, Ann Davis y Richard Keshan, que me invitaron a aportar mi grano de arena a un *Festschrift* en homenaje a Jonathan Glover con lo que más tarde se convertiría en «Compassion: Human and Animal».

He tenido también la suerte de disfrutar de perspectivas procedentes de bastantes naciones distintas gracias a las diversas presentaciones que he podido realizar en diferentes lugares del mundo. Así, he expuesto el antes reseñado material sobre el patriotismo en Alemania, Finlandia y la India; el artículo «Compassion: Human and Animal» en la India y en Corea; el artículo «Radical Evil in the Lockean State» en Grecia y en la India; y el ensayo breve sobre *Fígaro* en Francia, Finlandia y Perú. Estoy enormemente agradecida al público con el que coincidí en todos esos países por indicarme cómo se ven los temas tratados en esos trabajos desde el punto de vista de sus heterogéneas experiencias (más heterogéneas aún de lo que esta lista de naciones puede dar a entender, ya que los encuentros en Finlandia y en Perú tuvieron un carácter multinacional).

También obtuve una gran ayuda con mi actividad docente, sobre todo, con la clase sobre Rabindranath Tagore que impartí junto con la historiadora Tanika Sarkar en 2006, con un seminario sobre educación y psicología moral realizado en 2007, con otro seminario sobre patriotismo y cosmopolitismo del año 2006, y con una clase sobre las emociones, la razón y la ley impartida en la primavera de 2010 y, de nuevo, en 2012. Estoy agradecida a todos los estudiantes de esos cursos y asignaturas por haberme ayudado a entender mejor muchas cosas.

Por último, no quisiera olvidar el enriquecimiento que recibió el manuscrito original tras presentar su contenido en sendos talleres de estudio en la Universidad de Stanford y la Facultad de Derecho de Columbia. Pero, ante todo, estoy agradecida a mis colegas de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chicago, que debatieron sobre cuatro partes separa-

das del libro en talleres específicos para obras en progreso y me proporcionaron una ayuda inestimable. Aziz Huq, Alison LaCroix y Saul Levmore leyeron casi todas las partes del libro en un momento u otro y me hicieron llegar unas apreciaciones críticas especialmente perspicaces.

Por sus comentarios y por nuestras conversaciones en esas y otras ocasiones, estoy también en deuda con Daniel Abebe, Douglas Baird, Corey Brettschneider, Daniel Brudney, Emily Buss, Tim Carter, Joshua Cohen, David Estlund, Rick Furtak, Chris Havasy, John Deigh, Steve Darwall, Richard Epstein, Bernard Harcourt, Jeffrey Israel, Sharon Krause, Charles Larmore, Brian Leiter, Christopher Maloney, Douglas MacLean, Jonathan Masur, Richard McAdams, Jeff McMahan, Alison McQueen, Jennifer Nou, Charles Nussbaum, Joshua Ober, Eric Posner, Henry Richardson, Adam Samaha, Geoffrey Sayre-McCord, Marco Segala, Michael Steinberg, Nicholas Stephanopoulos, Madhavi Sunder, Cass Sunstein, Miira Tuominen, Bill Watson, Laura Weinrib, Susan Wolf, y Diane Wood. En las fases finales de la revisión del manuscrito, me han sido de suma ayuda las reseñas y los apuntes de diversos lectores anónimos. Y por su valiosísima ayuda investigadora, toda mi gratitud para Ryan Long, Chris Skene y Bill Watson.



ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

- Adiga, Aravind, 396
- Adorno, Theodor, 215, 237
- aflicción (por la pérdida de seres queridos), 178, 346, 387
- en animales no humanos, 170-175
- pública, 244, 255, 315, 335-336, 469
- altruismo
- causas del, 254, 255, 273, 466
- en los animales, 140-141, 170-175, 190, 196
- y religión civil, 22, 35, 94
- véase también* Batson, Daniel, sobre la compasión y el altruismo
- Ambedkar, B. R., 440-447, 449-450, 452-453
- animales no humanos, 91, 205
- emociones en los, 36, 141, 150, 166, 169, 175-190
- similitudes y diferencias morales con los humanos, 190-196, 199-202
- antroponegación, 194, 210, 221-223, 317-320, 360, 437
- Arendt, Hannah, 236, 381
- Aristófanes, 329, 331, 333, 349, 357, 374, 385
- y *Los acarnienses*, 313, 331, 369
- Aristóteles, 81, 203, 217, 389, 419
- sobre la compasión, 176, 316, 318
- sobre la motivación «aguada», 251, 265-272
- arquitectura, 32, 103, 360-362
- y el miedo o la superación del miedo, 146, 389, 396-408
- véase también* monumentos nacionales
- Asch, Solomon, 232-234, 238-240, 264
- asco, 20, 172, 244, 358, 360, 454
- hacia el cuerpo humano, 117, 131, 141, 195, 436
- peligros del, 255-257, 268, 303
- presencia generalizada del, 16, 152, 173, 288, 459-460
- proyectivo, 39-40, 202, 221-231, 234, 380
- superación del, 154, 367, 369, 378, 384
- y la casta, 200, 226-228
- y la experiencia del espectador cómico, 315-316, 318
- y la experiencia del espectador trágico, 317, 319-320
- y la ley, 143-144, 165
- y la raza, 155, 164, 222, 224-225, 229-230, 283
- véanse también* antroponegación; *baul*, los, y la superación del asco
- asco proyectivo, *véase* asco, proyectivo
- asombro (maravillado), 29, 48, 57, 111, 114, 479
- a diferencia de la intimidación o el sobrecogimiento, 399
- en forma inóspita en los niños pequeños o bebés, 208, 212, 214

- y el amor o el respeto, 103, 115, 221, 335, 382
- Aurelio, Marco, 270
- Bagchi, Jasodhara, 76
- Bankim, *véase* Chatterjee, Bankimchandra
- Barshack, Lior, 61
- Batson, Daniel
- sobre la compasión y el altruismo, 178-179, 255, 320, 357, 473
 - sobre las limitaciones de la compasión, 191, 239, 259, 382-385
- baul*, los, 139-140, 165, 243, 356, 453, 463
- y la religión civil de Tagore, 27, 116-123, 384, 472
 - y la superación del asco, 131, 141-142, 294, 377
- Beaumarchais, Pierre, 34, 45-49, 55, 56, 61
- Bengala, 27-28, 125, 164, 170, 226, 356
- influencia de Comte en, 76, 105-106
 - los *baul* de, 116-119, 243, 384
- Bentham, Jeremy, 81, 90
- Bloom, Paul, 191, 206
- Browning, Christopher, 238
- Bruce, Lenny, 330, 375
- Burnham, Daniel, 247, 250, 408, 433
- capacidades, 20
- capacidades, enfoque de las, 35, 146, 153
- celos, 52, 409-410
- Central Park, 401, 417, 430-433, 455, 469
- Chatterjee, Bankimchandra, 105, 127, 129, 290
- Chicago, 21, 247-248, 278
- parques públicos de, 359-363, 377, 433
 - y el programa «Un libro, una Chicago», 350, 355, 374, 470
- véanse también* Milenio, parque del; Universidad de Chicago
- Churchill, Winston, 258, 390-395, 453
- comedia, 65, 67, 244, 246, 467
- en los equivalentes modernos de los festivales cómicos antiguos, 369-376
 - en los festivales cómicos, 313, 314-315, 328-333
 - y la idiosincrasia humana, 30, 464
- compasión, 33, 36-37, 39, 199, 283, 473
- Aristóteles sobre la, 176, 316, 318
- emociones hostiles a la, 379-382, 416, 438, 445, 447
- en animales humanos y no humanos, 171, 180-193
- estructura de la, 175-180
- extensión de la, 139, 254, 301, 356, 378, 389
- limitaciones de la, 140, 193-196, 259, 382-386
- papel público de la, 15, 244-245, 297-301, 341-342, 450, 451-452
- y la experiencia del espectador trágico, 316-321, 328, 331, 335
- Comte, Auguste, 111-116, 121-124, 130-134, 141, 201, 250
- crítica a, 83-104, 243, 472
- influencia de, 35-36, 75-77, 105-106, 458
- y la religión de la humanidad, 22, 35, 77-89, 139, 157-162, 453
- consenso entrecruzado, 19, 39, 159-162, 468, 475
- culpa/culpabilidad, 190, 213-214, 387, 435
- Dalrymple, William, 397-399
- Da Ponte, Lorenzo, 34, 48, 135, 214
- cómo la música va más allá del libreto de, 45, 49-51, 58

- Dauber, Michele Landis, 341-343
- De Waal, Frans, 182-184, 190, 193-194
- Delhi (la nueva en comparación con la vieja), 389, 396-402, 404, 453, 455
- deporte, 246, 252, 270-271, 415, 462
- «desdoblamiento», 225-226, 230
- Devlin, Patrick, 143-144
- Dewey, John, 125, 407, 440
- dignidad, 164, 172, 229, 291, 296, 344
- aspiración política a la, 74-75, 231, 284, 356, 459, 462
 - igualdad y, 149-150, 160, 165-166, 187, 198, 221
 - y discapacidad, 447-452
 - y la experiencia del espectador trágico, 319, 322, 329, 339
 - y vergüenza, 436, 439, 443
- discapacidad, 150, 239, 304, 434, 447-452
- doctrinas comprehensivas, 23, 194, 199
- y liberalismo político, 19-20, 39, 159-164
- Downing, Andrew Jackson, 431
- educación, 75, 82, 87-88, 152-154, 237-240, 314
- derecho a la, 422
 - en la escuela de Tagore en Santiniketan, 22, 107, 111, 116-117, 119-125, 135, 156, 201, 425
 - estética, 103, 116, 135, 161
 - pública, 22, 32, 36, 97-99, 194, 246
 - superior, 100-104, 161
 - y castas, 440-442, 445-447
 - y discapacidad, 448
 - y el Juramento de Lealtad, 248-251, 258-262
 - y la enseñanza del patriotismo, 250, 256, 258, 264, 273, 301-309
- véanse también* India, educación en la; Mill, John Stuart, sobre la educación
- Eisenhower, Dwight, D., 277, 370, 373
- empatía, 217, 240, 351, 416, 438, 447
- definición de, 179-180
 - experimentos sobre, 183, 190-191, 192
- envidia, 144, 147, 199, 204, 409-433, 453-454
- dificultades planteadas por la, 153, 245, 380, 386
- Epicuro, 77, 81
- Erikson, Erik, 294
- eudemonismo, 25, 178, 250, 266, 281, 378
- Exposición Universal, 247-249, 360
- festividades nacionales, 20, 163, 315-316, 444
- Fichte, Johann Gottlieb, 74
- Fontane, Theodor, 174, 187
- Frankfurter, Felix, 260-262, 441
- Freud, Sigmund, 209, 437
- Gandhi, Mohandas, 120, 156-157, 227, 289-292, 305, 306, 364-367
- conducta y cuerpo de, 292-301, 385, 417, 424-429, 460
 - impacto de, 442, 452
 - influencia en King, 29, 287, 460
 - uso del simbolismo hindú, 164, 468
 - y la canción *Ekla cholo re*, 125-126, 133, 265, 384, 470
- Gandhi, Rajmohan, 293
- Gehry, Frank, 277, 362, 363, 377, 460
- Goffman, Erving, 434, 438
- Habermas, Jürgen, 265, 266, 269
- Halprin, Lawrence, 450-451
- Haneke, Michael, 214
- Hegel, G. W. F., 70, 325-328
- Herder, Johann Gottfried, 45, 62, 73-74, 77, 88, 108

- sobre el patriotismo purificado, 34-35, 37, 66, 67, 304
- sobre las costumbres iroquesas, 65-68
- humanismo, 36, 134
- de Tagore, 14, 110-111, 113-114, 161
- Hunt, Lynn, 61
- imaginación, 108, 111-113, 205, 220, 266, 413
- como catalizadora de la compasión o del amor, 81, 141, 190, 255, 467, 477
- que se extiende hacia fuera, 184, 192-193, 251, 303
- uso político de la, 131-132, 309, 315, 328, 364, 378
- y arte, 77, 229, 230
- y religión, 86, 93
- India, 28-29, 163-164, 229, 243, 273, 322
- bandera de la, 290-292
- casta en la, 161, 198, 440-447
- educación en la, 303-306, 356, 447
- himno nacional de la, 22, 27, 106, 111, 252, 289-290, 469
- independencia de la, 113, 125-128, 132, 135-136, 297-301
- y Gandhi, 265, 424-429, 460, 470
- y la película *Lagaan*, 363-369
- véase también* Delhi (la nueva en comparación con la vieja)
- Jackson, Robert H., 262, 264
- Juramento de Lealtad, 248-250, 260
- Kant, Immanuel, 68, 74, 75, 79, 81, 98, 308
- sobre el mal radical, 16, 17-18, 201, 202-204, 221, 230
- Kapoor, Anish, 21, 362, 460, 469
- King, Martin Luther, Jr., 125, 155-156, 339, 471
- influencia de Gandhi en, 29, 287, 460
- retórica de, 256, 284-289, 381-385, 468, 470
- Larmore, Charles, 159
- LeDoux, Joseph, 387-388
- liberalismo libertario/ultraliberalismo, 39, 144-145, 152, 198, 471
- liberalismo político, 19, 36, 39, 157-166, 170, 466
- y Rawls, 23, 159, 467-469
- Lifton, Robert Jay, 225
- Lin, Maya, 21, 334-335, 346-347, 362, 376, 461
- Lincoln, Abraham, 40, 259, 299, 383, 464
- discurso de Gettysburg, 16, 30, 278-281, 286, 335-336
- discurso de la segunda investidura de, 281-284, 288-289, 336
- en la poesía de Whitman, 26, 337-340, 357-358
- Lincoln Memorial (monumento a Lincoln), 278, 302, 334, 337, 340, 345-347
- Locke, John, 16-18, 98, 202
- Lukács, Georg, 107
- Lutysens, Edward, 399-400
- «mal radical», 141, 198-202, 210, 230, 231, 240
- según Kant, 16, 17-18, 201, 202-204, 221, 230
- Marx, Karl, 76
- Mauldin, Bill, 369-374, 376, 418, 469
- Mazzini, Giuseppe, 253-254, 292, 423, 453
- sobre el patriotismo, 33, 74-76, 151, 250-251, 473
- Midway Plaisance, 247-248, 355, 361, 402, 405-407

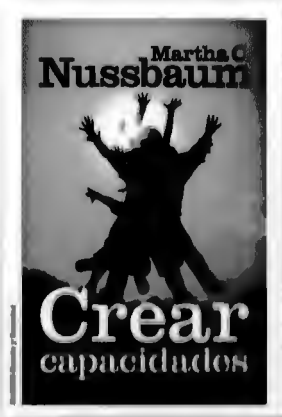
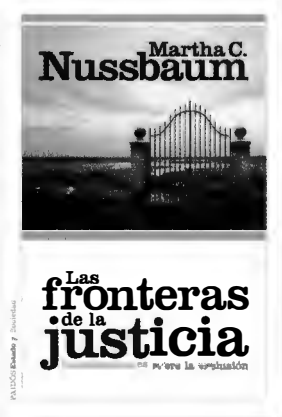
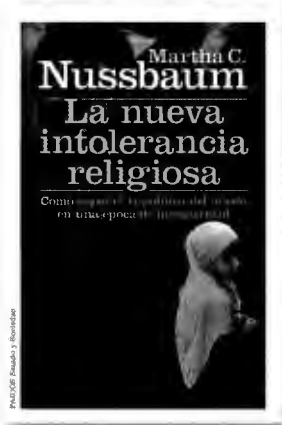
- véanse también* Exposición Universal; Universidad de Chicago
- miedo, 38, 39, 131, 144, 164, 245
- características del, 320, 386-389, 392
- casos en los que es apropiado, 68, 152, 454
- en los niños pequeños o bebés, 208, 209, 212, 218, 221, 436
- y la arquitectura, 146, 396-408
- y la retórica política, 389-396, 418, 453
- Milenio, Parque del, 21, 357-363, 377, 408, 462, 469, 470
- Milgram, Stanley, 234-240, 264
- Mill, John Stuart, 34-36, 46, 118, 162, 201, 377
- elogio y crítica a Comte, 76-77, 82-93, 95-96, 130-134
- lecciones que extraer de, 453, 458, 473
- sobre el sometimiento de las mujeres, 198-199
- sobre la educación, 97-104, 119, 161
- y la religión de la humanidad, 22, 90-97, 110, 139, 473
- Mir, Mir Taqi, 398
- Monumento a Lincoln, *véase* Lincoln Memorial
- Monumento a los Veteranos de Vietnam (*Vietnam Veterans Memorial*), 21, 344-348, 377, 469, 479
- considerado como lugar que invita a la participación de los espectadores, 345, 362, 451, 462, 471
- Monumento a Roosevelt (*Roosevelt Memorial*), 447-452, 471
- Monumento a Washington, 277, 345, 347
- monumentos nacionales, 32, 246, 277-278, 305, 345, 471
- véanse también* Lincoln Memorial; Monumento a los Veteranos de Vietnam; Monumento a Roosevelt; Monumento a Washington
- Mozart, Wolfgang Amadeus, 34, 74, 77, 133-136, 139-140, 214
- análisis de la música de, 55, 58-61, 62-72
- comparación con Beaumarchais, 43-49
- comparación con Comte, 88, 96
- comparación con Tagore, 117, 119, 243, 458
- Murdoch, Iris, 476-478
- Nehru, Jawaharlal, 157, 289, 295-297, 305, 400, 402
- «Cita con el destino», discurso, 129, 297-301
- y su simplicidad de estilo de vida, 425-429, 439
- New Deal, 36, 39, 147, 304, 418, 453
- y la fotografía, 334, 340-344, 385
- y la necesidad de apoyarse en las emociones políticas, 168, 259, 396
- niños, *véase* niños pequeños/bebés
- niños pequeños/bebés, 181, 190, 205-221, 437
- véanse también* asombro (maravillado), en forma incipiente en los niños pequeños o bebés; miedo, en los niños pequeños o bebés; vergüenza, en los niños pequeños o bebés
- Nueva York, 276, 357-360, 417, 430-433
- véanse también* Central Park; Whitman, Walt, poesía sobre Nueva York
- Nussbaum, Charles O., 70-72

- Olmsted, Frederick Law, 407, 417-418, 431-433, 452
- parques públicos, 350, 360-361, 432, 460, 471
véanse también Central Park;
 Chicago, parques públicos de;
 Parque del Milenio
- patriotismo, 75-76, 108, 244, 281-283, 287-292, 296-300
 definición y características del, 247-256
 en las escuelas, 301-309, 470, 473
 necesario, 265-272, 380, 384, 460
 peligros del, 256-265
 versión reformada del, 34, 37, 65-66, 67
- Pitcher, George, 184-189, 193-194
- Plensa, Jaume, 21, 361
- pluralismo, 163, 164, 199, 467-469
 y Tagore, 113, 130, 134, 158
- poesía pública, 26, 295, 337, 357, 469
véase también Whitman, Walt
- Poole, Joyce, 186
- positivismo, *véase* Comte, Auguste
- preferencias adaptativas, 148
- preguntas trágicas, 323-328
- Proust, Marcel, 183, 210-212, 410, 437
- Rawls, John, 19, 30, 153, 159, 265, 464
 sobre la envidia, 413-415
 y la emoción política, 22-24, 245, 266-269, 281, 467, 473
 y la necesidad de unas emociones dependientes de los principios, 321, 378, 384
 y la sociedad bien ordenada, 146, 163, 201
- religión, 71, 86, 95, 112, 134, 326-327
 no oficialización de ninguna, 39, 158, 467-469
 tolerancia de la, 17-20, 28, 127-128, 290-291, 366-368
 y el consenso entrecruzado, 157-166, 170, 194, 199
 y el Juramento de Lealtad, 248-250, 260
 y ritual, 82-85
véase también religión civil
- religión civil, 32, 35, 107, 130-136, 457-463, 473
 como apoyo para unas culturas de las emociones públicas, 21-22, 87-88, 139, 151, 157-161, 453
 de Comte, 22, 35, 77-89, 139, 157-162, 453
 de Mill, 22, 90-97, 110, 139, 473
 de Rousseau, 18, 39, 62-68, 73-77, 96, 249
 de Tagore, 14, 27, 111-119, 158, 214, 294, 384
véase también religión
- religión de la humanidad, *véase* religión civil
- Renan, Ernest, 254-255, 273, 280
- Roosevelt, Franklin Delano, 147, 168, 304, 452-453, 455
 retórica de, 389-396, 418-424
 y la fotografía como apoyo al New Deal, 334, 340-344, 385
- Rousseau, Jean-Jacques, 34, 45-46, 130, 139, 202, 211
 desinterés por la discrepancia, 18, 32, 96, 458
 religión civil de, 18, 39, 62-68, 73-77, 96, 249
 sobre la compasión, 177, 181, 185, 189, 316
- Rozin, Paul, 224
- Sajó, András, 387
- Sandburg, Carl, 359-360

- sanidad/atención sanitaria, 154, 448
- Sen, Amartya, 123
- Sen, Amita, 116-117, 120, 122-123, 134, 135, 294
- Sen, Kshiti Mohan, 116
- Sidgwick, Henry, 94
- Smith, Adam, 167, 179
- Sófocles, 311, 318, 325, 326, 335, 357
- Staples, Brent, 403
- Steinbeck, John, 341, 343
- Steinberg, Michael, 48, 68, 69, 71
- Stern, Daniel, 206-207, 208
- Stone, Harlan F., 262
- Swift, Jonathan, 171, 173, 195, 225
- Tagore, Rabindranath, 21, 34-35, 130-136, 139-141, 145, 165, 243, 294, 385-386, 453-454, 473
- humanismo de, 14, 110-111, 113-114, 161
- influencia de Comte en, 77, 88, 90
- música de, 14, 27-30, 106, 125-130, 265, 296, 470, 472
- novelas de, 107-111, 200, 226-230
- y la religión del hombre, 14, 27, 111-119, 158, 214, 294, 384
- y su escuela en Santiniketan, 22, 107, 111, 116-117, 119-125, 135, 156, 201, 425
- tenBroek, Jacobus, 448
- Thompson, Ross, 216
- Tocqueville, Alexis de, 167
- tragedia, 244, 335-337, 339-341
- Aristóteles sobre la, 176, 217
- en la novela *Ghare Baire*, 107-111, 119
- y la compasión, 316-321, 327, 329, 331, 334
- y los festival s trágí s 311-312, 314-315, 348, 349, 4 66
- Universidad de Chicago, 247, 352, 355, 361, 402-408, 452
- Updike, John, 172, 194, 225
- Vaux, Calvert, 431
- vergüenza, 31, 39, 86, 124, 141, 150
- en *Las bodas de Fígaro*, 50, 55, 57, 60, 64, 69
- en los niños pequeños o bebés, 201, 209, 215
- enemiga de la compasión, 380, 386, 434-455
- y conductas que se desvían de la norma, 238
- y el cuerpo, 165, 195, 358, 361, 459
- Washington, George, 273-278, 300, 429
- Whitman, Walt, 21, 171, 173, 382, 386, 479
- plantar la camaradería, 380, 396, 417, 452
- poesía dedicada a Lincoln, 14, 263, 337-340
- poesía sobre el esclavo fugitiv o, 200, 225, 228-230
- poesía sobre Nueva York, 26, 357-359
- y la formación de una relación má s sana con el cuerpo, 165, 288, 361, 459, 461, 463
- véase también* poesía, pública
- Winnicott, Donald, 141, 166, 210, 213-218
- sobre el «interjuego» sutil, 214, 219-220, 230, 384
- Wordsworth, William, 87, 102-103, 114, 116
- Wright, Richard, 351, 355, 402, 403



Otros títulos de la autora:



Martha C. Nussbaum

«*Emociones políticas* es una síntesis imprescindible de dos de los puntos fundamentales del pensamiento de **Martha Nussbaum**: una concepción de las emociones esencial para comprender el mundo y un liberalismo político en armonía con el fomento de las capacidades humanas. Los lectores se sentirán iluminados y emocionados.»

Charles Larmore, autor de *The Autonomy of Morality*.

Los grandes líderes democráticos como Abraham Lincoln, Mahatma Gandhi y Martin Luther King comprendieron la importancia de cultivar las emociones. Sin embargo, los partidarios del liberalismo suelen dar por supuesto que una teoría de los sentimientos públicos iría en contra de la libertad y la economía. **Nussbaum** pone en cuestión este supuesto y estudia las propuestas de «religión civil» o «religión de la humanidad» que autores como Jean-Jacques Rousseau, August Comte, John Stuart Mill y Rabindranath Tagore ya habían planteado a lo largo de la historia. A partir de ello nos explica cómo una sociedad decente puede utilizar recursos de la psicología humana y al mismo tiempo limitar los perjuicios que causa el lado más oscuro de nuestras personalidades. Por último, estudia el cultivo de las emociones que apoyan la justicia mediante ejemplos procedentes de la literatura, las canciones, la retórica política, los festivales, las conmemoraciones e incluso el diseño de los parques públicos.

Martha Nussbaum nos dice que: «El amor es lo que hace que se respete la vida humana, y por ello es mucho más que un mero caparazón».

Paidós Estado y Sociedad

www.paidos.com

www.espacioculturalyacademico.com

PVP 34,90 € 10039052



9