

# La emoción, la pasión y el deseo en la práctica política

Emotions, Passion and Desire  
in Political practice

A emoção, a paixão e o desejo  
na prática política

## Cómo citar este artículo en APA:

Álvarez, S. (2018). La emoción, la pasión y el deseo en la práctica política. *Analecta Política*, 8(14), 83-102.

## Recibido:

21 de noviembre de  
2017

## Aprobado:

21 de noviembre de  
2017

## SEBASTIÁN ÁLVAREZ POSADA

Magister en Estudios Políticos de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente e investigador adscrito al Grupo de Investigación en Estudios Políticos de la misma universidad. Correo electrónico: [sebastian.alvarezpo@upb.edu.co](mailto:sebastian.alvarezpo@upb.edu.co) / orcid: 0000-0002-9779-4008. Dirección postal: Circular 1 No. 70-01, Bl. 12-113. Medellín - Colombia.



## Resumen

El presente artículo tiene como propósito analizar, desde la teoría política, el papel de la emoción, la pasión y el deseo en el ejercicio político, para establecer, desde el cultivo de las emociones, algunos elementos que permitan la construcción de competencias ciudadanas. Dicho propósito se alcanza a través de tres momentos: el primero, la identificación de la proyección política del *pathos* en las democracias liberales, partiendo de los planteamientos políticos de Nussbaum; el segundo, la liberación de la emoción, la pasión y el deseo mediante la comprensión de la sexualidad humana como un acto de connotación política y, el tercero, la determinación de las competencias ciudadanas que sugiere el *pathos* para el ejercicio de lo político. Finalmente, se concluye que la pasión es la totalidad envolvente del hombre como síntesis de sus dimensiones racionales e instintivas, de allí la necesidad de un cultivo de las emociones que reivindique la importancia del Πάθος en la esfera política.

### Palabras clave

Emoción, teoría política, democracia, educación sexual, imaginación.

## Abstract

The purpose of this article is to analyze, from the perspective of the political theory, the role of emotions, passion, and desire in the political practice, in order to find some elements that allow the construction of citizenship competences, from the cultivation of emotions. To this end, the article is divided in three moments: the first one, identifying the political projection of the *pathos* in the liberal democracies, based on Nussbaum's political statements; the second moment, releasing emotions, passion and desire by understanding human sexuality as a political act; and, the third moment, determining citizenship competences suggested by the *pathos* in the political exercise. Finally, it is concluded that passion is the involving whole of man as synthesis of his instinctive and rational dimensions. That is why it is necessary to cultivate emotions that claim the importance of Πάθος in politics.

### Key words

Emotion, political theory, democracy, sex education, imagination.

## Resumo

O objetivo deste artigo é analisar, levando em conta a teoria política, a participação da emoção, da paixão e do desejo no exercício político, para estabelecer, levando em conta



o cultivo das emoções, alguns elementos para construir competências cidadãs. Chega-se ao objetivo através de três momentos: o primeiro, a identificação da projeção política do *pathos* nas democracias liberais, partido dos postulados políticos de Nussbaum; o segundo momento, a liberação da emoção, da paixão e do desejo entendendo a sexualidade humana como um ato político; e, o terceiro momento, a determinação das competências cidadãs sugeridas pelo *pathos* para o exercício político. Finalmente, a conclusão é que a paixão é a totalidade que envolve o homem, sintetizando as suas dimensões racional e instintiva, pelo qual é necessário cultivar emoções que reivindiquem a importância do Πάθος na política.

#### **Palavras-chave**

Emoção, teoria política, democracia, educação sexual, imaginação.

## Introducción

La pregunta por el πάθος (*pathos*) ha suscitado una amplia reflexión en el quehacer político. La importancia de las emociones en la vida humana se ha abordado de una u otra manera desde Aristóteles hasta pensadores contemporáneos como Martha Nussbaum dentro de la teoría política. No obstante, no es sino hasta la contemporaneidad que el πάθος ha empezado a despojarse de los mecanismos de autocontrol o represión tradicionales, para empezar a configurar un papel preponderante en las relaciones sociales y políticas.

En esta vía de pensamiento, el objetivo de este trabajo es analizar la relevancia de las emociones, la pasión y el deseo en el ejercicio político como instrumentos para la construcción de competencias ciudadanas. Se partirá del análisis de la importancia de las emociones en las sociedades contemporáneas, para luego evaluar un posible escenario de cultivo y reivindicación. En este sentido, la investigación se desarrollará en torno a los acápites 1) tradición, democracia y πάθος; 2) la sexualidad humana como reivindicación de la emoción, la pasión y el deseo y 3) el πάθος y la construcción de competencias ciudadanas.

Metodológicamente, este trabajo se adelanta como una investigación cualitativa de tipo documental cuyo nivel será interpretativo. Se utilizará un paradigma complejo, por cuanto se busca relacionar las categorías emociones políticas, democracia liberal y competencias ciudadanas para efectos del análisis propuesto. Finalmente, se brindarán algunas conclusiones.

## Tradición, democracia y Πάθος

Nussbaum (2005) inicia “El cultivo de la humanidad” referenciando la famosa comedia “Las nubes”, de Aristófanes, en la que el comediógrafo griego situaba a un muchacho frente a dos vías diferentes de cultivar el conocimiento. El primer camino, la postura que él defendía, estaba constituido por los elementos tradicionales que debían caracterizar a todo ateniense: una educación en la que se habla poco, se memoriza mucho y que es totalmente afín al modelo del soldado patriota que no pierde el tiempo en cuestionamientos inútiles. El segundo camino, asociado a Sócrates, representaba la perversión de los valores de la sociedad ateniense,

en la medida en que los diálogos socráticos ponían en tela de juicio lo heredado de la tradición.

Aristófanes fue más allá en su diatriba con Sócrates. Si aquel muchacho optaba por cultivarse en el modelo conservador, tendría el pecho amplio, la lengua corta, las nalgas firmes y los genitales pequeños, aquellos últimos símbolos de virilidad y control sexual. Si, por el contrario, optaba por el método socrático, tendría el pecho hundido, la lengua larga, las nalgas flácidas y los genitales enormes, es decir, que si se decidiera por el diálogo socrático, estaría obligado a hablar mucho, a descuidar sus tareas en el gimnasio y se desbocaría en los placeres sensoriales.

Aparece en las comedias de Aristófanes uno de los vestigios de la supresión del πάθος en la historia del pensamiento occidental, puesto que la naturalidad de los impulsos sensuales es utilizada como insulto y señal de perversión moral. No obstante, la discusión no se reduce únicamente en la evasión de las sensaciones de los sentidos, sino a la moderación, incluso supresión, de las diferentes acepciones de la palabra πάθος, categoría en la que entran también términos como afección, emoción, pasión y deseo.

Lo anterior también refleja el papel que ha desempeñado la tradición en la construcción política, en la medida en que la sociedad que enalteció Aristófanes le apostaba a la conservación de las costumbres que dictaba su proceso de consolidación histórica. Tal situación puede extrapolarse a las democracias contemporáneas, donde se continúan sosteniendo preceptos sin más fundamentos que los aspectos de una tradición obsoleta que no soporta un juicio razonable o una inspección socrática.

En “La terapia del deseo”, Nussbaum (2003) rastrea la teoría y la práctica de la ética helenista y, a través de la analogía de la filosofía como medicina que cura las enfermedades del alma, aporta a la discusión política el planteamiento de reconocer las manifestaciones del amor erótico, el deseo y la amistad como pilares fundamentales de la vida humana. Este cuestionamiento va en consonancia con las tesis de sus otras obras, “El ocultamiento de lo humano” (2006) y “Emociones políticas” (2014), en las que a grandes rasgos establece que sin la inclusión del πάθος en su cotidianidad, difícilmente el hombre podrá comprender y apropiarse sus dinámicas sociales, culturales y políticas.

Scheler (2011) también introdujo en su momento variables de tipo emocional en la comprensión del ejercicio en el campo filosófico. Sus disertaciones no

ahondaron en las profundidades del πάθος al nivel de Aristóteles o Nussbaum, pero al vincular la esencia del impulso de conocer a un acto de amor, sienta una sólida base para el reconocimiento de las emociones: si realmente la filosofía ha de proporcionar al hombre una participación esencial en todo lo que lo envuelve, su centro no puede estar en el conocimiento, sino en el amor, entendido este como una penetración en la esfera más personal del hombre. Si bien este planteamiento se formula en el campo de lo filosófico, también puede considerarse en la discusión política. Empero, en Scheler se entrevé una represión de las emociones, que empieza a configurarse desde la definición de la autonomía filosófica que hace el autor.

En el momento en que Scheler define la autonomía de la filosofía, su tarea queda incompleta, en tanto que no desvinculó el quehacer filosófico de algunas instituciones tradicionales tales como la fe. Scheler (2011) plantea que la filosofía debe ser *regina scientiarum*, es decir, reina de las ciencias, pero respecto a la fe la filosofía se doblega al papel de “libre sirviente”. Tal concepto es un despropósito, en la medida en que los campos semánticos de las palabras libertad y servidumbre son diametralmente opuestos, y utilizando libre como adjetivo y sirviente como sustantivo, se falta categóricamente a cualquier principio de libertad. Para que la filosofía sea realmente autónoma, no puede estar al servicio de la fe, ni del Estado ni de cualquier otra institución.

En Scheler (2011) es consecuente que, dada su prelación por la fe, se manifieste eufemísticamente la represión del πάθος, en tanto espera que el hombre obre de forma objetivamente correcta, a través del ejercicio de una “intuición evidente” que busca lo mejor en cada caso, pero que para adquirirla debe remover motivos engañosos. Si bien Scheler no amplía el concepto “motivos engañosos”, está dando una prelación de lo racional objetivo sobre lo emocional subjetivo. No obstante, al referir que el amante precede siempre al conocedor, hay una reivindicación de las emociones, pues se necesita un interés, un amor hacia el objeto de estudio para adentrarse a él.

En tal sentido, Scheler (2011) habla de un grupo de actos emocionales, donde el amor y el odio tienen preponderancia, y constituyen el común denominador de la conducta humana, tanto práctica como teórica. Es decir, hay un primado del amor y el odio en las formas de representar y juzgar. Sin embargo, en la definición de los actos fundamentales que disponen para el conocimiento filosófico, se señala un acto con orientación positiva (el amor al valor y al ser absoluto) y dos negativas (la humillación del yo y el autodomínio). En este último, el autodomínio, se propone una objetivación de los impulsos instintivos de la vida: un eufemismo de represión del πάθος.

En lo que al quehacer político respecta, la política debe involucrar en sus reflexiones todas las dimensiones del πάθος, para que la vida humana sea realmente entendida y correctamente abordada, pues negar el papel de las emociones en el cultivo de lo humano sería envenenar la esencia misma del hombre: las pasiones son la totalidad envolvente del hombre como síntesis de cuerpo y alma.

## **Pathos: tradición y autoridad**

Con el ánimo de poder liberar al πάθος de la tradición y de la autoridad, se debe abogar por una plena autonomía de la política, que suponga la aceptación de todas las dimensiones humanas. Tal ejercicio implica ir contra corriente de la tradición, y formular un modelo de pensamiento político que diferencie de las costumbres sociales a aquellas prácticas que correspondan a un ejercicio razonable, y aquellas que no los sean. En este sentido, Nussbaum (2005) propone la “vida examinada”, un concepto que, partiendo de los planteamientos socráticos, constituye el eje transversal de su propuesta del cultivo de lo humano. En este punto del relato, considerando que el primer paso para liberar el πάθος es la fractura con la tradición, se analizará la vida examinada en clave de este rompimiento y en su materialización como propuesta de educación liberal.

La vida examinada tiene sus bases en los pilares fundamentales de la filosofía socrática. Al igual que lo hizo Sócrates en su tiempo, la vida examinada procura que la autoridad y cualquier creencia que tenga una sociedad no esté basada en la tradición o en las costumbres, sino que sea un proceso de discernimiento basado en el razonamiento lógico. Es decir, a través de la vida examinada se busca que los ciudadanos sean capaces de pensar por sí mismo, que sus argumentos no sean sustentados por la autoridad, y que los puntos de vista que se acepten frente a los asuntos que afectan a la sociedad sean producto de un proceso reflexivo sensato, coherente y ampliamente justificado (Nussbaum, 2005).

El enfrentamiento a la tradición que supone la vida examinada corresponde a la naturaleza del pensamiento nussbauniano que, inscrito en la filosofía práctica, hereda el discurso de una pregunta de larga data en la tradición occidental: la relación entre la ciudadanía y la educación liberal. Este discurso, que empieza desde Sócrates y Aristóteles, pasando por las ideas de los estoicos griegos y romanos, llegando hasta pedagogos como Tagore, Montessori, Dewey Pestalozzi, Alcott, entre otros, se propone desarrollar una forma de educación que libere la mente de

los hábitos y las costumbres, con el fin de formar personas con un espíritu crítico y sensible frente a su condición de ciudadanos (Nussbaum, 2005).

La vida examinada busca, por tanto, que a pesar de sus lealtades nacionales o familiares, los ciudadanos sean capaces de pensar por sí mismos, de forma independiente a la tradición y que puedan razonar en conjunto con otros ciudadanos sobre las problemáticas sociales. Este aspecto de la formación liberal concede gran importancia a la argumentación, con el propósito de capacitar a los ciudadanos para formular reflexiones que no sean producto de una decisión apresurada, de la presión de otros ciudadanos o de un sometimiento a la autoridad.

En el terreno de las emociones, la vida examinada constituye un ejercicio del quehacer político que permite al hombre hacerse cargo de sus pasiones, sin las limitaciones de la autoridad, la tradición, la familia o las identidades sociales a las que pertenezca. Este ejercicio de transgresión posibilita a los seres humanos contemplar y disfrutar con naturalidad de esa esfera íntima que ha sido tantas veces envenenada por las diferentes instituciones que emanan de la pesada carga de la tradición. En suma, es un reconocimiento de lo humano, que permitirá construir nuevas configuraciones sociales, culturales y políticas.

## **La sexualidad humana como reivindicación de la emoción, la pasión y el deseo**

La modernidad delimitó fuertemente la vida humana en dos esferas: lo público y lo privado. En lo público imperan las habilidades racionales, el autocontrol, lo objetivo y el dominio de sí; allí se desenvuelven las actividades humanas que están correlacionadas entre sí, tales como los modos de producción y las manifestaciones culturales, bien sea de tipo intelectual, artístico o religioso. Por su parte, en la esfera privada han quedado acorraladas las emociones y el ejercicio del placer, factores que, al modo de ver de la modernidad, son irracionales, subjetivas y que por lo tanto no pueden coincidir en lo público.

Tal separación moderna de la vida del hombre desintegra las pasiones, que en tal escenario dejan de ser la totalidad envolvente del hombre como síntesis de

cuerpo y alma. Dialécticamente, al no haber síntesis, hay un final trágico donde se termina sacrificando lo esencial del hombre. Nace entonces en la contemporaneidad la necesidad de una cultura emocional como reivindicación del Πάθος, así como su importancia en la esfera pública, pues emociones como la vergüenza, la envidia, el asco y el miedo pueden afectar decisiones políticas (Nussbaum, 2014).

El asco, por ejemplo, puede ser usado como una repugnancia proyectada hacia minorías étnicas, a quienes se les atribuye características viscoso-animales para segregarnos del conjunto de la sociedad (Nussbaum, 2014). En la sociedad colombiana, a las poblaciones afrodescendientes se les ha atribuido un mal olor corporal, característica que no corresponde con la realidad, pero que se posa sobre los imaginarios colectivos como un fuerte constructo ideológico que aparta a estas poblaciones de las dinámicas sociales de una mayoría aparentemente “blanca”.

Respecto al objeto de este acápite, la reivindicación de la pasión y el deseo, se partirá del hecho de que esta dimensión humana se encuentra acorralada en el campo de lo privado. Considerando que lo religioso y lo sexual son los atributos que generan mayor número de prejuicios sociales, cualquiera de estas dos características humanas podría servir para ejemplificar la importancia de romper con la tradición para la liberación de las emociones. No obstante, en Colombia se ha optado por construir esta reflexión en torno a la sexualidad, dado que aquí se presenta una relativa homogeneidad religiosa que hace que lo sexual genere mayores moralismos excesivos.

En la academia existe una amplia discusión sobre la sexualidad como construcción social. Esta tesis, a pesar de ser ampliamente aceptada, también es fuertemente discutida, debido a que se asocia con los planteamientos de Foucault y con toda la agenda radical del mayo del 68 que revolucionó los valores morales habituales. En este escrito, se partirá de la sexualidad como una construcción social, de la misma forma en que también son construcciones sociales otras necesidades humanas, como las alimenticias, las de abrigo, las de comunicación o las de organización. Desde esta perspectiva, la sexualidad obedece a ciertos principios normativos, tan dinámicos y cambiantes como la sociedad misma.

La construcción social que se tiene de la sexualidad está marcada por la tradición occidental. Esa tradición debe ser contestada, ya que no es más que la visión de un grupo de personas que ha tenido mayor acceso a los medios de comunicación y a las instituciones políticas. Para una sociedad que presume ser democrática es imperativo cuestionar permanentemente sus principios tradicionales, aceptando por ciertas solo aquellas costumbres que, al mejor estilo de Sócrates,

sean capaces de pasar por el filtro de la razón. De tal manera, a pesar de que la tradición es la visión dominante, es tan solo una de muchas posturas, porque en todas las culturas siempre habrá voces que contesten y resistan los principios normativos imperantes.

La tradición de la sociedad colombiana, de corte occidental y de perspectiva sistémica judeo-cristiana, ha entregado una sexualidad heteronormativa (la elección mutuamente excluyente entre macho y hembra como identidad de género), que dimensiona a la sexualidad como un asunto meramente biológico y no antropológico. Así, la sexualidad ha quedado reducida a la mera reproducción. En la tradición hebrea, por ejemplo, el periodo de purificación de la mujer tras la menstruación coincide con los días de menor fertilidad; y muchas de las posiciones sobre la sexualidad que hoy en día se sostienen en Occidente siguen basándose en el “pecado de Onán”.

En este sentido, frente a la sexualidad, algunas sociedades occidentales han adoptado una moral de tiempos veterotestamentarios: unas normas que estaban bien para una sociedad neolítica compuesta por pastores semi-bárbaros, pero que pasados ya varios milenios, necesitan reformularse para corresponder al proceso dinámico y evolutivo que caracteriza a toda sociedad. Adicionalmente, la concepción ética que sostiene nuestra tradición, enmarcada en la heteronomía grecolatina, que juzga como antinatural todo lo que se aleje de la divina *physis*, ya ha sido ampliamente refutada, no solo por las tesis éticas de Kant, Küng o Nussbaum (Nussbaum, 2014), sino por todo un trabajo de las disciplinas científicas que han ampliado el conocimiento sobre el mundo natural. En lo que a la sexualidad respecta, tras un acercamiento a los trabajos realizados por Kinsey (1949, 1967) y Masters y Johnson, el mote de lo antinatural se queda en la categoría de lo anacrónico.

No obstante, como se señalaba anteriormente, toda cultura tendrá voces que resistan las posturas dominantes sobre la sexualidad. Si se echa un vistazo al pasado, cuando la prostitución se desenvolvía extramuros de Roma por ejemplo, los trabajadores sexuales se la ingeniaban para llamar a sus clientes con aullidos, y los esperaban en unos improvisados lechos que construían con las ramas que encontraban en el lugar: de ahí las palabras “lobas” y “rameras” como acepción de la palabra puta. Ampliando un poco más el espectro de la revisión histórica, otras sociedades han desarrollado concepciones sexuales completamente antípodas a las de la tradición occidental, verbigracia, la poliandria de los Awás o la poliginia de algunos sectores de la sociedad islámica. En este punto, vale la pena señalar que durante la Yahiliya (la sociedad preislámica), cuando Uzza, Allat y Manat estaban por encima de Alá, estas tres deidades femeninas otorgaban a las mujeres

una autonomía sexual muy interesante, contraria al proceso de domesticación de la sexualidad femenina que se instauraría después del profeta Mohammed (Heller y Herder, 1995).

Otros ejemplos que pueden servir para resaltar que lo sexual ha tenido conceptualizaciones o, mejor, construcciones sociales diferentes en otras esferas del mundo, son los mitos cosmogónicos. Mientras que en la tradición abrahámica Dios crea el mundo con la palabra, al igual que lo plantea la cosmogonía mesopotámica en el *Enuma Elish*, para los antiguos egipcios el mundo es creado a partir de la masturbación de Atum. Tales perspectivas cosmogónicas van marcando, de forma consecuente, la psique de los pueblos, de tal manera que para el imaginario egipcio precristiano y preislámico, el rocío de la mañana provenía de la vagina de Tefnut, y la fertilidad de las tierras que circundaban el Nilo, dependían de la masturbación ritual que realizaban en sus aguas el faraón con los hombres de su corte. Tal forma de pensamiento quizá permita comprender la liberalidad sexual del Antiguo Egipto, donde ni siquiera existió una palabra que definiera a lo que hoy conocemos como matrimonio (Matthews y Benjamin, 2004).

Pero, si se sitúa el debate más en la resistencia de la contemporaneidad a la moralidad sexual tradicional, Anna Clark, historiadora de la sexualidad, establece que durante todo su devenir histórico en Occidente, la manifestación de la diversidad sexual ha estado siempre presente en la sociedad, aunque obligada a evadir los postulados tradicionales. Clark (2010) escribe sobre los “actos en penumbra”, refiriéndose con penumbra a aquellos lugares donde la sociedad se vuelve un tanto permisiva frente a las manifestaciones sexuales, algo así como una válvula de escape. Piénsese en la penumbra como los distritos rojos de las principales capitales del mundo, o en el caso de las ciudades hispanas, en las zonas de tolerancia, una denominación particular para la penumbra por todo lo que evoca la inflexión de la palabra tolerar.

En este escenario, las marchas por la diversidad sexual resultan interesantes como objeto de interés académico en tanto permiten la visualización de los actos en penumbra que permanecen en las periferias de la cotidianidad social. Políticamente, estas marchas son un enfrentamiento directo con la tradición, haciendo visible lo que habitualmente ocurre en nuestras penumbras sociales.

Los moralismos excesivos empiezan a estallar por el tratamiento que se le da a los cuerpos en las marchas, concretamente, la desnudez. Es algo curioso porque en otros espacios la desnudez sí es permitida, como sucede en los carnavales. A propósito de lo anterior, también los carnavales son válvulas de escape para la se-

xualidad humana, en la medida en que son fenómenos culturales exclusivos de las sociedades católicas, que se realizan por lo general en el mes de febrero, antes de la cuaresma, obedeciendo a su raíz etimológica *carne levare*, es decir, dejar la carne. En las sociedades católicas, conscientes o no de las prohibiciones sensoriales propias de la cuaresma, se ha permitido un espacio de liberación de los sentidos que permiten afrontar la cohibición que se avecina.

Volviendo al tema de la desnudez, en una opinión académica, la visualización del cuerpo, en tanto desmitificación, es un asunto necesario. En la tradición occidental, partiendo desde Grecia, el cuerpo ha sido ocultado por un velo de misterio. En la Grecia clásica, mientras era permitido que los escultores representaran el cuerpo masculino, por ser considerado bello y armonioso, el cuerpo femenino no se esculpía por representar los valorados atributos masculinos de forma antagónica (ni siquiera los primeros postulados de la medicina griega consideraban el estudio del cuerpo femenino, por considerarlo, desde todo punto de vista, contrario al masculino). Praxíteles, inspirado en Friné, rompe con este pensamiento: su famosa Venus hace del cuerpo femenino algo que también puede ser bello y apetecible. A pesar de que la Venus de Praxíteles fue un importante punto de inflexión en el arte griego, se continuó evadiendo la imagen explícita del sexo femenino, caso contrario a la fiel representación del pene y los testículos de la escultura masculina. Fueron necesarios varios siglos para que Coubert, en 1886, en un lienzo de 55 por 46 centímetros, dibujara al óleo, sin evasiones, una vagina en un primer plano, hecho que constituyó toda una revolución en la historia pictórica occidental. Acertadamente, Coubert nombra a esta obra “El origen del mundo”.

El hecho de que en las marchas por la diversidad sexual se haga presente la desnudez es un asunto claramente político. El cuerpo es el primer territorio de lo político y el mensaje que se transmite es justamente la visualización de los cuerpos violentados y vulnerados. El caso de una transfemenina es el ejemplo más contundente, partiendo del hecho que su cuerpo obedece a un largo proceso de identificación, reconocimiento y resignificación. El cine lo expone de una forma muy bella: cuando en “Todo sobre mi madre”, de Pedro Almodóvar no se puede hacer una función de “Un tranvía llamado deseo”, las circunstancias ponen en el escenario a la Agrado, una transfemenina, quien en un magnífico monólogo, haciendo referencia a los cambios de su cuerpo en su proceso de identidad de género, transexualización y reasignación sexual, sentencia que “una es más auténtica cuanto más se parece a lo que ha soñado de sí misma”.

En esta vía de discusión, algo ha de estar mal en una sociedad que se escandaliza por la exhibición del cuerpo, pero ignora la muerte, homicidios o catástrofes

ambientales. La moralidad tiene unos amplios matices, porque cuando se trata de la sexualidad, y en esto tenía razón Savater (2008), siempre tendrá mayor categorización de inmoral lo que tenga que ver con el sexo.

Esa asociación de lo inmoral con lo sexual es un claro problema de la construcción social de la sexualidad, más concretamente, es un problema que se centra en el rechazo a la diversidad sexual. Si se apropia la fórmula que utiliza Morin (1999) para explicar la unidad y la diversidad del concepto humanidad, se podría entender y aceptar finalmente la diversidad sexual. La sexualidad, como otras construcciones sociales como la música o el lenguaje, es un maridaje entre unidad y diversidad, dos categorías aparentemente excluyentes pero en realidad complementarias. No se puede entender la música y el lenguaje simplemente como sustantivos colectivos, pues si bien la música y el lenguaje tienen unas estructuras comunes, solo se es capaz de comprenderlos a través de su diversidad. Así, la música, si bien es una, se conoce a través del flamenco, los ritmos afroantillanos o el jazz. Igual con el lenguaje, que teniendo unas estructuras morfológicas y sintácticas comunes, se manifiesta en la lengua española, francesa o portuguesa de manera diversa. Con la sexualidad sucede lo mismo: si bien es unidad en cuanto a lo biológico, anatómico y fisiológico, es ampliamente diversa en cuanto a las múltiples manifestaciones que de ella puede hacer el espíritu humano, de ahí que la diversidad es la verdadera riqueza de la sexualidad, y que cuando se piensa en la sexualidad como algo biológico y no antropológico, se comete la equivocación de negar su verdadera esencia.

Con este esquema de pensamiento, el reconocimiento y la aceptación de la diversidad sexual, materializados en los atributos inherentes que significan y configuran la condición de ciudadanía, hacen que una sociedad sea más abierta, libre, democrática y capaz de integrar el pluralismo en sus fines políticos.

Para poder llevar a feliz término la ruptura con la tradición, se hace necesario reconsiderar la acepción más común que se tiene de la democracia, debido a que su comprensión meramente etimológica, “el gobierno del pueblo”, puede resultar errónea. Si se considera que “pueblo” es un sustantivo colectivo, la definición anterior sugiere que la democracia es el gobierno de las mayorías. Si se tiene en cuenta que tradición y mayoría van de la mano, el error de pensar la democracia en estos términos radica en que la tradición no es más que la visión de un grupo que se ha impuesto, y que ha tenido mayor acceso a los libros o a cualquier otro elemento que permita la transmisión cultural (Nussbaum, 2013). Pero, la visión de la tradición no es la única posible en una democracia, y ni siquiera tiene por qué ser moralmente superior.

Desde estas condiciones, es más sensato considerar a la democracia como una forma de gobierno que, partiendo del reconocimiento de la diversidad, compromete al Estado con la defensa, protección y promoción de unos derechos fundamentales, que están salvaguardados, incluso, del poder de las mayorías (Nussbaum, 2013). Estos derechos, que están asociados al movimiento de los derechos humanos, son los compromisos constitucionales más elementales de cualquier sociedad democrática, en la medida en que proveen unas garantías para que las personas puedan llevar una vida mínimamente digna.

## El Πάθος y la construcción de competencias ciudadanas

Si se retoma la tesis de la separación que ha hecho la modernidad de las esferas racional y emocional en la vida del hombre, el efecto resultante es que el Πάθος, como atributo esencial que sintetiza cuerpo y alma, queda oculto a la sombra de la priorización de lo racional que exige el escenario público. Si la racionalidad instrumental no ha sido efectiva para construir sociedades que superen el estigma de la violencia, quizá el cultivo y el reconocimiento de las emociones pueda proporcionar bases efectivas para buscar lo verdaderamente humano y aportar así a la construcción de competencias ciudadanas.

Esa búsqueda de lo humano, vista como un ocultamiento o una negación de las emociones, es definida por Nussbaum (2006) como un olvido del alma. Este concepto, que posee una amplia connotación religiosa, es retomado por Nussbaum desde Alcott y Tagore, en cuya perspectiva el alma se refiere a las facultades del pensamiento y la imaginación, que nos harían humanos y que fundarían nuestras relaciones como relaciones humanas complejas en lugar de meros vínculos de manipulación y utilización”. Según la autora, si las sociedades contemporáneas olvidan que las interacciones sociales se dan entre hombres dotados de alma, es decir, dotados de facultades de pensamiento y emoción, la democracia está destinada al fracaso “pues ésta se basa (la democracia) en el respeto y el interés por el otro, que a su vez se fundan en la capacidad de ver a los demás como seres humanos, no como meros objetos” (Nussbaum, 2013, p. 25).

Este olvido corresponde a que en casi todas las naciones del mundo se están viendo cambios drásticos que “producirán generaciones enteras de máquinas uti-

litarias, en lugar de ciudadanos cabales con la capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y comprender la importancia de los logros y los sufrimientos ajenos” (Nussbaum, 2013, p. 20). Dichos cambios son la erradicación de “las materias y carreras relacionadas con las artes y las humanidades, tanto a nivel primario y secundario como a nivel terciario y universitario”, por ser consideradas ornamentos inútiles que no generan ninguna utilidad en términos competitivos en el mercado global (Nussbaum, 2013, p. 20). Mientras esto ocurra, mientras la educación no se preocupe por cultivar lo humano, las emociones seguirán siendo secundarias en la nuestra vida.

Citando a Gandhi, Nussbaum plantea que para lograr una sociedad libre y democrática, la lucha por la libertad y la igualdad debe librarse primero en el interior de cada individuo, pues es allí donde se enfrentan “la comprensión y el respeto con el miedo, la codicia y la agresividad narcisista” (Nussbaum, 2013, p. 54). El espacio donde habrá de emprenderse dicha lucha, no es otro que el de la reflexión filosófica. De este modo, la filosofía es planteada como un cultivo de la humanidad, que busca fortalecer las facultades del pensamiento, la emoción y la imaginación que permiten a los hombres reconocer su propia humanidad y la de los demás.

El planteamiento anterior hace aún más comprensible que el cultivo de las emociones ha de comenzar en la esfera más íntima de cada individuo. Ahora, si la reflexión política y los modelos educativos, partiendo del reconocimiento y la reivindicación del Πάθος, pretenden “fomentar una democracia humana y sensible, dedicada a promover las oportunidades de la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad para todos y cada uno de sus habitantes” (Nussbaum, 20013, p. 48), el cultivo de las emociones permite que los ciudadanos, en su ejercicio de lo político, sean capaces de:

- Reconocer a los otros ciudadanos como personas con los mismos derechos que uno, aunque sean de distinta raza, religión, u orientación sexual, y de contemplarlos con respeto, como fines en sí mismos y no como medios para obtener beneficios propios mediante su manipulación.
- Interesarse por la vida de otros, de entender las consecuencias que cada política implica para las oportunidades y las experiencias de los demás ciudadanos y de las personas que viven en otras naciones.
- Imaginar una variedad de cuestiones complejas que afectan la trama de vida de una vida humana en su desarrollo y de reflexionar sobre la infancia, la adolescencia, las relaciones familiares, la enfermedad, la muerte y muchos otros temas, fundándose en el conocimiento de todo un abanico de historias concebidas como más que un simple conjunto de datos (Nussbaum, 2013, p. 48-49).

Así pues, esta vía política del cultivo de lo emocional permite liberar las emociones del ocultamiento y la represión que la tradición ha impuesto sobre la vida humana. El resultado final del cultivo y el reconocimiento de las emociones, la pasión y el deseo, consiste en un develamiento de la vida humana, que fortalece el sentimiento de empatía que permite la construcción de sociedades con un tejido social fuerte, que percibe a las relaciones humanas como relaciones complejas y no meros medios de manipulación y utilización.

La base que soporta el cultivo de las emociones no es otra que el descubrimiento de lo humano, tarea en la que el conocimiento no es acumulativo, sino que se adquiere cada vez que empieza a formarse una nueva generación:

Una generación puede aprender mucho de las que las han precedido, no lo es menos que nunca le podrán enseñar lo que es específicamente humano. En este aspecto cada generación ha de empezar exactamente desde el principio, como si se tratase de la primera, ninguna tiene una tarea nueva que vaya más allá de aquella de la precedente ni llega más lejos que ésta a no ser que haya eludido su tarea y se haya traicionado a sí misma (Kierkegaard, 2012, p. 192-193).

En este sentido, el cultivo de las emociones debe empezar a plantearse como un postulado político, que ha de motivar a cada generación a emprender la búsqueda de la esencia de su humanidad, sin importar los contextos culturales en los que esté inmersa. Retomando a Kierkegaard (2012), la cultura se constituye “como el camino que ha de recorrer un individuo para llegar al conocimiento de sí mismo; y muy poco le servirá a quien no quiera emprender ese itinerario el haber nacido en la más ilustradas de las épocas” (p. 100).

## Las artes y la imaginación narrativa

La imaginación narrativa es un concepto que desarrolla Nussbaum dentro de su modelo de educación liberal y que se centra en la empatía. Nussbaum (2005) expresa que para una democracia es fundamental que los ciudadanos sean capaces de ponerse en el lugar de otras personas, conocer sus historias personales y acercarse a comprender las diferentes configuraciones vitales que desarrollan los seres humanos. En otras palabras, se busca poder comprender las emociones, sueños, anhelos e, incluso, los temores de otras personas.

Para llevar a cabo tal propósito, se identifican dos momentos en la obra de Nussbaum. En el primero, la imaginación narrativa se vincula a la literatura, mientras en el segundo se extiende a las artes en general. Ese primer momento es propuesto en el texto “El cultivo de la humanidad” e indica que la lectura de novelas, y la literatura en general, representan un instrumento esencial para desarrollar el sentimiento de empatía. En palabras de la autora:

Si se han hecho hábito, la empatía y el hacer conjeturas conducen a un cierto tipo de ciudadanía y a una determinada forma de comunidad: la que cultiva una resonancia compasiva hacia las necesidades del otro y entiende el modo en que las circunstancias las condicionan, a la vez que respeta el carácter individual y la intimidad del otro. Esto se da gracias al modo en que la imaginación literaria inspira una intensa preocupación por el destino de los personajes y determina que poseen una rica vida interna, que no se muestra completamente a los otros; en el proceso el lector aprende a respetar los aspectos ocultos de ese mundo interior, viendo su importancia en la definición de una criatura como alguien completamente humano (Nussbaum, 2005, p. 123).

En el segundo momento, identificado en “Sin fines de lucro”, Nussbaum amplía el espectro de la imaginación narrativa a las artes en general. Nussbaum (2013), referenciando las estrategias pedagógicas de Rabindranath Tagore en la universidad Visva-Bhaati, plantea integrar al teatro y la danza, por ejemplo, como parte fundamental de todo currículo formativo. Partiendo de Tagore, considera que la rigidez corporal y la prevención a la vergüenza son dos factores que impiden a los seres humanos acercarse al conocimiento. Nussbaum expresa la relación de las artes con la empatía de la siguiente manera:

Para él (Tagore), la función primaria de las artes era cultivar la comprensión. Tagore advertía que esa función de la educación (quizás una de las más importantes) había sido “sistemáticamente ignorada” y “severamente reprimida” en los modelos tradicionales. A su entender, las artes estimulaban el cultivo del propio mundo interior, pero también la sensibilidad ante los otros, dos rasgos que por lo general se desarrollan en tándem, ya que difícilmente se puede apreciar en el otro lo que no hemos explorado en nuestro propio interior (Nussbaum, 2013, p. 141).

El planteamiento de Nussbaum sobre la materialización de la imaginación narrativa a través de las artes, además de las reflexiones de Tagore, también se puede respaldar desde la postura de Heidegger, en la medida en que este autor vincula a las artes con la memoria y a la actividad del pensamiento a través de una cita de Hölderlin:

En Hölderlin la palabra griega Μνημοσύνη es el nombre de una titánida. Es la hija del cielo y de la tierra. Mnemosyne, como amada de Zeus, en nueve noches se convierte en la madre de las musas. El juego y la danza, el canto y el poema, pertenecen al seno de Mnemosyne, a la memoria. Es evidente que esta palabra es aquí el nombre de algo más que aquella facultad de la que habla la Psicología, la facultad de guardar lo pasado en la representación. La palabra memoria piensa en lo pensado. Pero el nombre de la madre de las musas no quiere decir “memoria” como un pensamiento cualquiera, referido a cualquier cosa pensable. Memoria aquí es la coligación del pensar que permanece reunido en vistas a aquello que de antemano ya está pensado porque quiere siempre ser tomado en consideración antes que cualquier otra cosa (Heidegger, 1994, p. 119-120).

En síntesis, de los planteamientos anteriores y desde la propuesta de educación liberal de Nussbaum, se puede establecer que una educación, o para este caso un ejercicio político que contemple las artes, pone al individuo en “contacto con diversas cuestiones de raza, género, origen étnico y experiencia intercultural” (Nussbaum, 2013, p. 147). De forma consecuente, la vinculación de la imaginación narrativa a la reflexión política, representa un aporte valioso para la ciudadanía democrática, en la medida en que permite a los ciudadanos, desde la experiencia artística, mostrarse sensible frente a los logros y sufrimientos ajenos.

La imaginación narrativa, como aspecto fundamental de la propuesta de educación liberal de Nussbaum, implementada de forma conjunta con la vida examinada, proporciona a la democracia ciertas ventajas para sus dinámicas sociales en cuanto permite reconocer y reivindicar el papel de las emociones.

En primera instancia, a través de la vida examinada, este modelo de cultivo de lo humano hace que los ciudadanos sean abiertos a los debates y al disenso, para poder definir convenciones sociales que sean producto de un ejercicio de raciocinio que no esté viciado por la tradición o la autoridad. Se trata, por tanto, de disipar la falsa creencia de que la tradición propia es la única capaz de autocrítica y que puede aspirar a la universalidad. Por su parte, la imaginación narrativa estimula a los ciudadanos a sobrepasar las fronteras de sus simpatías más inmediatas, y a considerar a la humanidad como un conjunto indivisible (Nussbaum, 2005).

## Conclusiones

En la contemporaneidad, la reflexión política se ha esforzado por romper, desde muchos flancos, el mito cientifista y racional que instauró la modernidad en el pensamiento de Occidente. Sin embargo, aún está pendiente la tarea de fracturar el muro que separa la vida del hombre en las esferas públicas y privadas, con el ánimo de liberar las pasiones e involucrarlas en las dinámicas cotidianas de la vida humana. En este sentido, el quehacer político está obligado a reconfigurarse, en la medida en que debe permitir la entrada del πάθος en sus debates, empezando a verlo como algo natural que no puede reprimirse bajo los eufemismos de la dominación y el autocontrol. Esta tarea se puede llevar a feliz término siempre y cuando se puedan traspasar los principios tradicionales y de autoridad que han envenenado a las pasiones y las emociones en la historia del pensamiento político.

Tal misión, que no es otra que la búsqueda de la esencia misma del ser humano, es un camino que ha de emprender cada generación, sin importar los avances o retrocesos que otrora se hayan realizado en el seno de su sociedad, dado que el encuentro de lo humano es una labor de ejercicio continuo. Esta búsqueda de lo humano, enmarcada en lo que se ha denominado el cultivo de las emociones, hace imperativo la consideración de un tipo de reflexión política que prepare al hombre para vivir en una sociedad que reconozca y considere en sus fines el *pathos*, de tal modo que sea posible el reconocimiento y la integración del pluralismo en sus fines políticos.

Desde los planteamientos de Nussbaum, tal búsqueda se materializa a través de dos conceptos que integran su propuesta de educación liberal: la vida examinada y la imaginación narrativa. Una vida examinada que brinde a los hombres la capacidad de pensar por sí mismo y no por los dictados de la tradición o la autoridad, y una imaginación narrativa que mediante las artes busque promover el sentimiento de empatía entre los seres humanos, que permitan reconocer el alma de los conciudadanos, es decir, reconocer los atributos del pensamiento, la emoción y la imaginación que hacen al hombre realmente humano.

## Referencias

- Aristófanes (2007). *Comedias II*. Madrid: Gredos.
- Clark, A. (2010). *Deseo: una historia de la sexualidad en Europa*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heller, E. & Mosbahi, H. (1995). *Tras los velos del islam: erotismo y sexualidad en la cultura árabe*. Barcelona: Herder.
- Kierkegaard, S. (2012). *Temor y temblor*. Madrid: Alianza.
- Kinsey, A. C.; Pomeroy, W. B. & Martin, C. E. (1949). *Conducta sexual del varón*. México: Editorial Interamericana.
- Kinsey, A. C.; Pomeroy, W. B.; Martin, C. E. & Gebhard, P. H. (1967). *Conducta sexual de la mujer*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- Matthews, V. & Benjamin, D. (2004). *Paralelos del antiguo testamento: leyes y relatos del antiguo Oriente bíblico*. Bilbao: SalTerrae.
- Morin, E. (1999). *Los 7 saberes necesarios para la educación del futuro*. París: UNESCO.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano*. Buenos Aires: Katz.
- Nussbaum, M. (2013). *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz.
- Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas*. Barcelona: Paidós.
- Savater, F. (2008). *Ética para Amador*. Barcelona: Ariel.
- Scheler, M. (2011). *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Madrid: Encuentro.