

LECTIO INAUGURALIS

Emociones y transformación social

EMOTIONS AND SOCIAL TRANSFORMATION

Rodolfo Arango*

RESUMEN

En la reflexión, las emociones han estado relegadas al ámbito de la subjetividad. Largo tiempo se consideraron objeto de la psicología, carentes de interés para el análisis filosófico. Así, para el positivismo científico y el emotivismo ético, las emociones carecen de valor epistémico. Tales convicciones han empezado a resquebrajarse a partir de los estudios de pensadores como Richard Rorty, Martha Nussbaum o Jon Elster. El presente ensayo realza la importancia de las emociones para la filosofía. Se remite al aprendizaje moral y político a partir de la experiencia colombiana, a la vez que evalúa la importancia del cultivo de las emociones morales para facilitar la transformación social y contribuir a los propósitos emancipatorios del pensamiento de la Ilustración.

Palabras clave: emociones, razón, límites de la razón, emociones morales, derechos humanos, democracia, progreso moral, calidad de vida, transformación social.

ABSTRACT

In reflection, emotions have been relegated to the field of subjectivity. A long time ago they were considered as an object of psychology, devoid of any interest for philosophical analysis. Thus, for scientific positivism and ethical emotivism, emotions lack epistemic value. Such convictions started to crumble after the studies pursued by thinkers such as Richard Rorty, Martha Nussbaum or Jon Elster. This paper highlights the importance of emotions for philosophy, referring to moral and political learning based on Colombian experiences. It also evaluates the importance of moral emotions in order to facilitate social transformation and to contribute to the emancipatory intentions of the Enlightenment.

Keywords: emotions, reason, limits of reason, moral emotions, human rights, democracy, moral progress, quality of life, social transformation.

* Profesor de Filosofía, Universidad de los Andes.

I.

Richard Rorty recordaba en 1993 que los europeos cuando creían ya superado el trauma de las guerras mundiales se toparon una mañana con las masacres cometidas por serbios contra musulmanes en el corazón del viejo continente. Doscientos años de ejercicio de la razón no habrían servido de mucho para superar los actos de barbarie humana (Rorty, 1998, pp. 117-136). Para Rorty lograríamos un mayor progreso moral que el hasta hoy alcanzado si abandonáramos el racionalismo kantiano y nos dedicáramos a la educación emocional de los niños, en especial en una edad temprana.

En el libro *Derechos humanos como límite a la democracia* (Arango, 2008) intenté tomar en serio la exhortación de Rorty dirigida a orientar nuestra atención a las emociones, en claro contrapunto al culto de la razón. En su criterio no ha sido la búsqueda de dar un fundamento racional a los derechos humanos, sino la riqueza acumulada de occidente en el siglo XX, lo que ha permitido gozar del ocio suficiente para relajarnos, mirarnos a los ojos, dejar de temer ser eliminados y desarrollar nuestra sensibilidad hacia la situación de los otros, especialmente hacia quienes padecen sufrimiento. En la propuesta del filósofo estadounidense ya fallecido, la sensibilidad ante el sufrimiento torna vana la búsqueda de una fundamentación trascendental de la moral. Desde esta perspectiva, las emociones entran a ocupar un lugar central en la vida social como indicadores del ámbito de lo tolerable en lo moral y de lo legítimo en la política.

En el libro citado más arriba, analizo la ley de justicia y paz en Colombia, decisión legislativa que pretende hallar una salida jurídica a las graves violaciones de derechos humanos en las últimas décadas. Como criterio de valoración de la ley de justicia y paz acojo las emociones morales, entre ellas el resentimiento y la indignación. Concluyo que la mencionada ley es inconstitucional, ilegítima. Esto porque si las emociones, como fundamento de los derechos humanos, son afectadas más allá de lo tolerable, entonces la decisión pública, que desconoce tales límites, debe ser rechazada. En este contexto es especialmente valiosa la llamada *fórmula de Radbruch*. Según esta ninguna ley *extremadamente* injusta, i. e. que va más allá de lo tolerable, puede ser derecho (Radbruch, 1980, pp. 127-141; cf. Arango, 2008, pp. 52 y ss.). Esta fórmula permite distinguir entre un uso legítimo de la discreción legislativa y la violación de los derechos humanos.

En esta oportunidad quisiera explorar la relación entre emociones, calidad de vida y transformación social. Mi intuición es que el cultivo de las emociones morales —sin excluir la redistribución económica y la lucha por la justicia material— puede contribuir al progreso moral y político de las sociedades. Esto vale en especial para una sociedad como la colombiana, golpeada constantemente por

actos lesivos de los más mínimos atisbos de humanidad. La educación para progresar en los ideales de la democracia y la paz precisa renovar los paradigmas a partir de los cuales construimos proyectos de acción adecuados y suficientes para superar el envilecimiento humano generado por largos años de una guerra sucia de baja intensidad y por los efectos socialmente disolventes del narcotráfico. Con este propósito, defenderé la tesis de que existe una estrecha relación entre emociones, calidad de vida y transformación social: primero me referiré a las emociones como reflejo de la calidad de vida; luego explicaré por qué considero que tomarse en serio las emociones exige llevar a cabo una revolución moral; finalmente, mostraré que las emociones pueden contribuir a la transformación social. Para este propósito es necesario superar primero la herencia del pensamiento positivista que relega las emociones al ámbito de la subjetividad, de la *doxa* o mundo de lo opinable, y las priva de todo valor cognitivo. Pensadoras y pensadores como Richard Rorty (1991), Martha Nussbaum (1997, 2001, 2004), Annette Baier (1991), Patricia Greenspan (2003), Jon Elster (2001), Amartya Sen (2003) o Bernard Williams (1993), entre muchos otros, nos ayudan a reivindicar las emociones y el estudio de su importancia para la calidad de vida y la transformación de nuestras sociedades.

II.

En *Las alquimias de la mente* (Elster, 2002, pp. 203 y ss.), libro que explora las emociones y los límites de la racionalidad, Jon Elster llama la atención sobre la cambiante valoración de las emociones en diferentes épocas y culturas. Entre los griegos, por ejemplo, recuerda, era bien visto envidiar a los afortunados; en contraposición al mundo griego, en las sociedades capitalistas actuales la expresión de la envidia no tiene recibo. Nadie reconoce sentirla. Manifestarla sería reconocer la inferioridad ante el otro; ella es sinónimo de desagradable vergüenza. Quien la sufre la esconde o trasmuta en otra emoción, por ejemplo, en indignación justificada. “El otro ha tenido suerte —se dice— pero no la merecía, porque de seguro hizo trampa”. Aceptar la envidia revela en la actualidad un carácter vicioso. Ciertas emociones dominan así en ciertas épocas en diversas culturas, sin que su variedad y contingencia resten importancia al lugar central que ocupan en la vida social.

El interés por las emociones no es nuevo. Las emociones, también denominadas pasiones o sentimientos, fueron objeto de reflexión permanente entre los moralistas del siglo XVIII. Para mencionar algunos pensemos en Francis Hutcheson (1969), Adam Smith (2008) o David Hume (1990). La educación de los sentimientos era parte constitutiva de la formación social. No obstante, con el

advenimiento del racionalismo y el iluminismo en la modernidad, las emociones pasaron a considerarse en “arena en el mecanismo de la razón”. Así, para el racionalismo kantiano los sentimientos morales no constituyen, por su contingencia, un sustento adecuado para la moralidad: la razón desplaza en Immanuel Kant (1999, pp. 125 y ss.) las pasiones, vistas como manifestación de las inclinaciones que nos llevan a apartarnos del cumplimiento de la ley moral.

El positivismo filosófico privó a las emociones de todo contenido cognitivo. Según este enfoque las proposiciones valorativas carecen de verdad o falsedad; expresan meros estados internos de los sujetos. Para los positivistas de principios del siglo XX sólo los juicios empíricos, no las valoraciones, pueden ser calificados de verdaderos o falsos. El rechazo a la objetividad de las emociones se refleja, entre otros textos, en el libro *The Concept of Mind* de Gilbert Ryle (2005). Este autor entiende las emociones como estados mentales y disposiciones mentales que remiten exclusivamente al comportamiento del sujeto y carecen de valor de verdad. Por fortuna la filosofía de la mente y de la acción no se conformó con el enfoque de Ryle. Para Robert Solomon (2003) o Richard Wollheim (2003) las emociones tienen contenido cognitivo. Ellas pueden constituir un importante factor para la ética o el derecho como indicadores de lo aceptable o inaceptable de una conducta. Su estructura permite diferenciar entre estados mentales, actitudes disposicionales, objeto intencional, tendencia a la acción, etc. La eficacia de las normas sociales en la regulación de la conducta depende en gran medida de la adecuada estimación de las emociones en la regulación de la conducta humana.

El anterior marco conceptual permite abordar un tema que afecta a muchos en la actual situación nacional. Me refiero al avance de la apatía y del cinismo en la vida pública, consecuencia de la permanente lesión de valores y principios por parte de las autoridades públicas —sin mencionar a los grupos criminales y antisociales—. Nuestra calidad de vida se ve gravemente afectada por la permanente lesión de la sensibilidad moral. La igual consideración y respeto como seres humanos, ese noble ideal de humanistas, se percibe lejano o inalcanzable al observarse la rudeza y el desprecio de los mandatarios hacia lo que consideran contrario a sus íntimas convicciones. La última prueba de ello es la insensibilidad frente a la situación de inminente peligro en que se pone a jóvenes universitarios por parte del gobierno, al convertirlos en informantes pagos para perseguir la criminalidad en Medellín. El fanatismo efectista de una guerra sin cuartel de las bandas criminales ha llevado a las más altas autoridades a mostrar un menosprecio profundo por la suerte de universitarios con dificultades económicas que por cien mil pesos acepten poner su vida en riesgo para perseguir los fines de una engañosa seguridad democrática. Todo en aras del presunto deber moral de involucrar a toda la sociedad civil en la guerra.

Nuestra calidad de vida disminuye ante las constantes agresiones a las emociones. El efecto de apatía, reflejo de un mecanismo de defensa y de un pesimismo que nos impele a tener que aceptar la situación como necesaria y consecuencia de las dificultades que atravesamos, degrada los valores de la existencia y refleja el malestar de la cultura.

Pero si la apatía, la ausencia intencionada de emociones, no fuera suficiente, se le viene a sumar el cinismo como actitud recurrente en mandatarios y dirigentes sociales. Recordemos no más la actitud del actual ministro de Agricultura que, junto con su predecesor, salía sonriente luego de la fallida moción de censura por los escándalos de favorecimiento a ricos y poderosos con subsidios para la agricultura en un país con más del 50% de su población y más del 80% de los habitantes del campo sumidos en la pobreza. En lugar de asumir las consecuencias de los graves errores y dar un ejemplo de responsabilidad política renunciando a su cargo, el ministro sale del debate como héroe victorioso que vence a los filisteos. El desprecio abierto y desafiante de los valores de la honestidad y del respeto a la dignidad de los ciudadanos refleja una concepción más cercana la relación del señor feudal o del monarca con sus súbditos, que a la relación entre un servidor público y ciudadanos libres e iguales.

La afectación a mínimos de respeto —generadora de indignación general— tiene que ver también con la manipulación y el engaño. Esta es la actitud asumida por un alto dirigente gremial recientemente al interpretar las encuestas hechas a líderes del país con respecto a la confianza que les generaba la Corte Suprema de Justicia y la Presidencia de la República. Ante la abrumadora calificación positiva de académicos, organizaciones sociales y medios de comunicación a favor de la Corte Suprema de Justicia y en contra de la Presidencia de la República, el alto dirigente saludaba el ejercicio de la encuesta como un ejemplo notable del llamado *Estado de opinión*. Acto seguido alertaba sobre los peligros de debilitar las instituciones como consecuencia de una permanente crítica al Gobierno. La anécdota sobre la tergiversación orquestada por el dirigente gremial —al presentar la encuesta de opinión a líderes como parte de la doctrina del Estado de opinión promovida por el Gobierno como “fase superior” del Estado de derecho— habría podido tenerse como una muestra más de oportunismo gremial de no haber sido por los datos que dicha encuesta arrojaba sobre la percepción de los políticos y los gremios ante la misma pregunta: para estos últimos la Presidencia de la República goza de mayor confianza que la Corte Suprema de Justicia.

Quizás lo anterior se explique en el primer caso por ser los políticos los directamente afectados por la acción de la justicia en los procesos por vínculos con paramilitares, mientras que en el caso de los gremios la respuesta es clara:

los beneficios y ventajas recibidos por el gobernante de turno nunca habían sido mayores en el pasado, lo que explica su confianza en el ejecutivo por encima de la acción de la justicia. Pero los antaño aliados ya empiezan a traicionarse. Recordemos no más cómo el ex director del Departamento Administrativo de Seguridad (DAS), Jorge Noguera, ahora señala al presidente Uribe de haberle impuesto en la entidad de inteligencia al oscuro señor Narváez, director del grupo G3 para interceptar y seguir ilegalmente a opositores, magistrados, periodistas y defensores de derechos humanos.

Indigna y lesiona la calidad de vida de los ciudadanos —pensemos por ejemplo en los sentimientos de las madres de Soacha ante la inminente impunidad en la cual quedarán los asesinatos de sus hijos a manos de integrantes del Ejército Nacional— el cinismo y la hipocresía con que se pontifica públicamente desde los altos cargos del Estado. La advertencia del dirigente gremial sobre el poder disolvente de la crítica a las instituciones muestra una tergiversación del papel de la crítica y una confusión sobre lo que constituye la institucionalidad. Lo primero en el sentido de que la crítica libre y fundamentada tiene efectos correctores de la conducta pública, no destructores de la función o la investidura oficial. Por su parte, las instituciones de una democracia no se identifican con las agencias o dependencias (Presidencia de la República, Cortes de Justicia), sino con los principios fundamentales que tales agencias o dependencias instrumentan, a saber, la sujeción del funcionario a la Constitución y a la ley como garantía y escudo contra la arbitrariedad del poder. Confundir ambos planos lleva a no poder criticar al Presidente cuando desconoce las leyes, lo cual resulta ciertamente contradictorio en una democracia deliberativa y es más propio de las intocables monarquías absolutas del pasado. Acusar de apátridas o desleales a los críticos es intentar acallarlos con el propósito de defender intereses propios que se verían afectados con la sustitución de quien ejerce el poder y favorece a los gremios. Los mensajes que quedan flotando en el ambiente con las intervenciones cínicas de dirigentes públicos y privados son los de “todo vale” y de “el mundo es de los vivos, no de los bobos”.

A esta manipulación de las emociones Jon Elster le ha encontrado una explicación: se trata de los mecanismos de transmutación y tergiversación, procesos bastante comunes en la conducta humana (2002, pp. 401 y ss.). Menciona Elster que las personas a la hora de actuar pueden tener una serie de motivaciones, las cuales pueden ser ordenadas en función de qué tan aceptables resultan para el propio actor o para otras personas. Actuar con base en una motivación inaceptable para sí o para otros resulta doloroso para el agente. En el primer caso siente culpa mientras en el segundo vergüenza. La manera común de evitar el resultado doloroso generado por la vergüenza o la culpa es cambiando el orden de las

motivaciones para actuar (transmutación) u ocultando conscientemente la motivación real ante los demás (tergiversación). En el caso de los dirigentes gremiales puede haber sucedido ambas cosas: la motivación del beneficio propio que explica la mayor confianza en la Presidencia, por encima de la Corte Suprema de Justicia pese a las evidencias empíricas y condenas a los políticos uribistas por sus vínculos con paramilitares, se trueca en una motivación de defensa de la institucionalidad. Un segundo caso ejemplifica el mecanismo de la tergiversación. En la convención de Cambio Radical, hace algún tiempo, el candidato presidencial Germán Vargas rechazó públicamente el otorgamiento de avales a candidatos al Congreso de la República cuestionados. Argumentó que la preocupación del partido era la honestidad, no el caudal de votos de dudosa procedencia, que convenía a su movimiento. Nada dice el candidato de los muchos integrantes de su partido que recibieron su aval en la anterior campaña electoral y que hoy se encuentran detenidos por los escándalos de la “parapolítica”. La tergiversación de las verdaderas motivaciones electorales del candidato se hace manifiesta cuando al otro día de la convención que lo proclamara candidato expide avales a miembros del partido ADN, agrupación declarada ilegal por el origen espurio de sus fondos.

Nuestra calidad de vida, que incluye el sentimiento de autorrespeto, se ve afectada por las prácticas sociales y políticas que menosprecian las emociones morales. Quien es engañado se siente disminuido. La hipocresía de los representantes políticos conduce a la indignación que, de no tramitarse adecuadamente, termina tornándose en resentimiento, emoción que linda con los límites de lo tolerable y puede propiciar la violencia física. No dudo en afirmar que buena parte del malestar social que vivimos los colombianos tiene su origen en el resentimiento de miles, millones de ciudadanos que se sienten maltratados por sus dirigentes. Ante esta situación no sorprende que más de la mitad de la población tradicionalmente no se interese por la política y menos participe de las contiendas electorales para intentar sustituir a sus representantes.

III.

Tomarse en serio emociones morales —i. e. indignación, culpa, vergüenza o resentimiento— puede llevar a una revolución moral, esto es a una inversión en el orden de los valores (Nietzsche). Esto porque los intentos de fundamentación racional de las normas y deberes difícilmente tienen plausibilidad ante el hecho del pluralismo cultural. Como alternativa al universalismo moral, la antropología cultural (Darwin, 1998 (orig. 1872); Ekman, 1994; Jimeno, 2004), la sociología comparada (Hansberg, 1996) y la filosofía de la mente (Oakley, 1992; Chalmers,

2002), al ocuparse de las emociones desde diferentes enfoques, han ayudado a esclarecer su operación e importancia para el juicio de la conducta debida.

La orfandad de la teoría moral tradicional ha sido puesta de manifiesto, entre otros por Henry Shue (2002). El filósofo político norteamericano ha advertido sobre la obsolescencia de nuestro entendimiento en relación con los deberes morales en un mundo crecientemente intercomunicado e interdependiente. Entonces, ¿cómo explicar que se defienda el deber moral hacia los propios y cercanos y se niegue dicho deber de ayuda a los extranjeros que viven lejos cuando el hacer o dejar de hacer en un lugar tiene directas implicaciones en la situación de otros seres humanos ausentes? Cuando funcionarios de Japón o Estados Unidos intervienen en las bolsas de valores para mantener el precio de un producto se aumenta la tasa de despidos en países periféricos. A juicio de Shue, deberíamos modificar nuestro entendimiento de la moral —y la prevalencia de los deberes negativos sobre los deberes positivos— cambiando la metáfora de la piedra en el pozo por la de la telaraña. Los deberes morales, entonces, no deben ser concebidos como ondas en el agua que se atenúan hasta disolverse con la distancia, sino como relaciones interconectadas que se afectan por cualquier contacto de una acción u omisión sobre la tela que a todos nos une.

El cuestionamiento a las concepciones morales prevalecientes en Occidente —en particular las que defienden la objetividad y la universalidad de la moral— es compartido por Rorty (2000, pp. 79 y ss.). Para él toda concepción moral es, en principio, manifiestamente etnocéntrica. En su concepto no existe un lugar a partir del cual podamos hacer juicios imparciales sobre la conducta humana. Nuestras emociones y vínculos afectivos con lo cercano y local condicionan nuestra capacidad de juicio. Pero, como en la tradición hermenéutica que reivindica el prejuicio como condición de posibilidad del juicio (en reacción al culto racionalista y universalista abstracto de la Ilustración), Rorty no pretende simplemente justificar las posiciones propias y rechazar las costumbres ajenas a la usanza del peor chauvinismo moral y político. Nos invita, por el contrario, a reconocer el peso de los afectos locales y, mediante el creciente aumento de la sensibilidad moral, ampliar nuestra lealtad hacia los propios para incluir paulatinamente a otros y otras de diferentes tradiciones y culturas.

Por ello, en el replanteamiento moral que Rorty propone a partir de las emociones, los conceptos centrales de la objetividad y la universalidad son reemplazados por los conceptos de la solidaridad e inclusión de la diferencia. Ciertamente la solidaridad y la sensibilización hacia el otro exigen actitudes reflexivas y autocríticas del sujeto que contradicen una forma de relacionarse con el mundo diferente a la propia de un mundo capitalista e individualista. Pero la alternativa a este mundo unilateral y esquizofrénico no es la dictadura del proletariado,

la revolución marxista de Lenin, Castro o Chávez. Como lo sugiriera Kant, la revolución debe darse primero que todo en el pensamiento, y en las emociones añadiríamos, lo que supone un estudio interesado en la evolución moral por vía de la educación de las emociones.

La filósofa Martha Nussbaum (1997, pp. 85 y ss.), por ejemplo, ha llamado la atención en que más puede aprender de trato digno a los otros una persona que lee novelas como *Hard Times* de Dickens que quien estudia la crítica a la razón pura de Kant. Si bien ambas lecturas no son excluyentes, solo la primera permite al lector identificarse, sufrir y gozar con los personajes de la historia, ampliando así sus fronteras humanas sin dejar de valorar críticamente lo propio; no la abstracción o la destreza matemática del economista, sino la sensibilidad ampliada por y hacia quien sufre propicia el progreso moral. En igual dirección Rorty (1991, pp. 159 y ss.) ve en la literatura de Nabokov y Orwell la posibilidad de sensibilizar al lector frente a la crueldad y la ternura, posibilitando un progreso moral imposible de lograr mediante la especulación filosófica sobre los fundamentos racionales de la moral. Más literatura y menos filosofía sería la vía para superar el parroquianismo, la autojustificación y la negación de la crítica propia de posiciones dogmáticas y autorreferenciales.

IV.

En materia de constitución política de un país y del régimen republicano, la tradición de Hobbes y Kant hasta Rawls nos ha enseñado a pensar nuestro vínculo institucional a partir de deberes racionales y razonables. Los preceptos constitucionales que configuran el pacto social serían obedecidos por ciudadanos guiados por una razón instrumental (en Hobbes, 2004) o práctico-moral (en Kant, 1968 o Rawls, 1995), no por las emociones o los afectos que los llevan a cooperar con la comunidad. Las leyes bajo este enfoque son normas generales establecidas por las mayorías consultando la voluntad general del pueblo expresada por sus representantes. Tales leyes expresarían las preferencias colectivas de los actores políticos con asiento en el Congreso o el Parlamento. El entendimiento racional de los vínculos institucionales, las leyes y deberes ciudadanos es por cierto limitado.

Una visión ampliada de la institucionalidad republicana o una lucha gradual y comparativa contra las injusticias concretas (Sen, 2010), no deja de lado las emociones y los afectos en la concepción política de la sociedad y del Estado. Nuevamente Martha Nussbaum aporta en este terreno sus luces invaluable. La filósofa norteamericana nos propone entender la ley como “el repertorio emocional de la sociedad” (Nussbaum, 2004, 2001). Bajo este prisma, las normas generales

expedidas por un legislador no reflejan meramente las preferencias colectivas de la mayoría; tales normas abren un repertorio emocional a los destinatarios de estas. Las leyes pueden promover la adhesión afectiva de los ciudadanos a la comunidad o, por el contrario, cuando desconocen las emociones morales (como la solidaridad o la reciprocidad), pueden conducir a su abierta desobediencia que, en grado extremo, lleva a la ineficacia y a la invalidez de las normas.

La concepción de la ley como repertorio emocional de la sociedad contribuye a un replanteamiento de la reflexión sobre el papel pasivo de la sociedad civil en momentos de crisis y malestar social. La propuesta de Nussbaum es consecuente con su gigantesco esfuerzo por recuperar la sabiduría de los clásicos griegos y romanos de forma que su lectura nos sirva de terapia del deseo y programa para el mejoramiento de la calidad de vida (Nussbaum, 1986, 2001, 2003). Los legisladores deberían ser conscientes al momento de expedir las leyes que estas abren y cierran posibilidades emocionales a la población, haciendo de su mundo uno más amable o más hostil. En caso de estar dispuestos a hacer a un lado sus prejuicios racionalistas y materialistas, los representantes populares podrían entrever que la transformación social que el país requiere va de la mano de una progresiva y creciente sensibilización hacia los desfavorecidos y marginados. La salida a la violencia, a la espiral de odio y de resentimiento que se cosecha en Colombia, no es ciertamente de la mano del autoritarismo y el uso de la fuerza. En eso Gobierno y guerrilla se miran en el mismo espejo: ambos subestiman la inteligencia de las emociones y la necesidad del pueblo de contar con un espacio de proyección social no solo material o físico, sino también emocional y afectivo.

Un ejemplo evidente de cómo leyes producto de las transacciones de intereses entre poderosos carecen de toda efectividad, nos lo ofrece la ley de justicia y paz. Como intenté mostrarlo en *Derechos Humanos como límite a la democracia*, la normatividad penal que pretendía permitirnos transitar hacia la paz y la reconciliación desestimó y menospreció los sentimientos de indignación y resentimiento de las víctimas, así como de culpa y vergüenza de los victimarios, lo que explica las exitosas demandas de inconstitucionalidad elevadas contra la ley y las modificaciones introducidas a ella por la Corte Constitucional.

Reivindicar la importancia de las emociones puede conducir a una transformación social de importantes dimensiones para el progreso moral de la sociedad. Los derechos humanos, bajo esta óptica, no son meras posiciones normativas que aseguran bienes muy importantes a los individuos o colectivos, sino la expresión del límite de lo emocionalmente tolerable respecto de la conducta oficial y grupal. Los derechos humanos, como límite a la democracia, esto es, al poder dispositivo de las mayorías, son motivos para la acción para presentar los sentimientos de autorrespeto y respeto mutuo como seres dependientes, afectivos y sensibles

que somos. En este orden de ideas, constituye un error abordar los grandes conflictos sociales de nuestra época desatendiendo el papel de las emociones en la toma de decisiones prácticas. La transformación social supone apreciar el papel central que cumplen las emociones en la educación moral. De no ser así, seguimos matándonos y ejerciendo la crueldad como en el pasado, pese a las enormes posibilidades que nos brindan los avances científicos y tecnológicos. Qué pueden aportar las concepciones de la justicia como lealtad ampliada y de la moral como proceso creciente de sensibilización frente al sufrimiento es un interrogante que vale la pena explorar desde el campo de la filosofía moral y política, sobre todo para aquellos persuadidos de que las soluciones de fuerza engendran más violencia o, en el mejor de los casos, la aplazan o desplazan a un tiempo y a un espacio en que reaparecerá.

La transformación social pasa por un nuevo entendimiento de los derechos humanos como garantías contra el retroceso de la sensibilidad ya ganada; estos representan un nivel de tolerancia que no puede franquearse sin dañar gravemente a la persona. Dejada atrás su identificación con las libertades o las necesidades básicas (Arango, 1995, pp. 238 y ss.), podemos sostener desde el enfoque de las emociones que los derechos humanos sirven de dique a las intenciones de reducir la vida a mero cálculo individual o a la instrumentalización de la persona. La ruptura de ese dique por parte de las decisiones de poder, así revistan la forma de la voluntad general, lesionan la dignidad de la persona, su sentido de justicia y su capacidad de autorrespeto, generando sentimientos contrarios como el odio o el resentimiento.

Para terminar, quisiera volver al comienzo de mi conferencia, a saber: la persistente situación de odio y violencia entre seres humanos con experiencia acumulada de siglos y alto nivel de racionalización. A la luz del odio que siempre nos acompaña, como sugiere Carlos Thiebaut (2007), vale la pena reflexionar si alguna vez podremos avanzar en algo hacia su superación. Kant (2003) y Kelsen (2003) creyeron firmemente que el paso hacia la paz y la justicia positiva se daría por vía del respeto al derecho, a lo cual Weber añadiría el monopolio de la fuerza en cabeza del Estado. No obstante, como advertiría lúcidamente Carl Schmitt (2001, pp. 30 y ss.), la apuesta por el derecho deja indefinida la pregunta por el ejercicio de la violencia mediante la decisión creadora de un nuevo derecho. El estudio del odio que nos sugiere el filósofo español arroja luces sobre nuestra actual condición y el nivel de sensibilidad hacia el dolor y la injusticia. En la fenomenología del odio habría que distinguir entre los odios personales y los odios públicos, que nos permiten trazar límites de lo tolerable en la acción política y de nuevo nos conectan con el discurso de los derechos humanos. Para comprender fenómenos como el antisemitismo, el racismo, la misogamia, la

homofobia, el anticomunismo o el antiamericanismo, sería necesario acudir a una fenomenología del odio que nos permita entender estas actitudes tan difundidas en el mundo. Ahora bien, si se trata de buscar salidas al conflicto y a la crisis mediante la reflexión filosófica y la transformación social, ninguna emoción, sea positiva o negativa, debe quedar por fuera, más aún cuando el odio o el resentimiento, como creemos algunos, son los principales factores que explican los niveles de violencia en Colombia. Comparto aquí el atisbo de Carlos Thiebaut con respecto a que el odio siempre nos acompañará en la vida, pero de lo que se trata es de discriminar entre odios positivos (como el odio a la crueldad) y odios negativos (como la voluntad de odio). La apuesta más plausible parece ser la justicia, que —como dice Thiebaut— “es a la vez acción y distancia, comprometida distancia que actúa” (Thiebaut, 2007, p. 50), justicia que debemos buscar para no quedarnos atados a la paradoja del odio o mudos ante ella.

REFERENCIAS

- Arango, R. (1995). *El concepto de derechos sociales fundamentales*. Bogotá: Legis/Universidad Nacional de Colombia.
- Arango, R. (2008). *Derechos humanos como límite a la democracia. Análisis de la ley de justicia y paz*. Bogotá: Grupo Editorial Norma/Universidad de los Andes.
- Baier, A. (1991). *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Mass/London: Harvard University Press.
- Chalmers, D. J. (2002). *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Darwin, C. (1998). *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*. Madrid: Alianza.
- Ekman, P. (1994). *The Nature of Emotion: Fundamental Questions* (with R. Davidson). Oxford: Oxford University Press.
- Elster, J. (2001). *Sobre las pasiones. Emoción, adicción y conducta humana*. Barcelona: Paidós.
- Elster, J. (2002). *Las alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Greenspan, P. (2003). Emotions, Rationality and Mind/Body. En Hatzimoyosis, A. (ed.), *Philosophy and the Emotions*. (pp. 113-126). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hansberg, O. (1996). *La diversidad de las emociones*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2004). *El Levitán*. 2a ed. Buenos Aires: Losada.
- Hume, D. (1990). *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Barcelona: Anthropos.

- Hutcheson, F. (1969). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense*. Gainesville, Fla: Scholars' Facsimiles & Reprints.
- Jimeno, M. (2004). *Crimen pasional: contribución a la antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Kant, I. (1988). *Teoría y praxis*. Madrid: Técnos.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- Kant, I. (2003). *Sobre la paz perpetua* 6a ed. Madrid: Técnos.
- Kelsen, H. (2003). *La paz por medio del derecho*. Madrid: Trotta.
- Nussbaum, M. (1986). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía*. Madrid: Visor/Machado.
- Nussbaum, M. (1997). *Justicia poética*. Barcelona, Santiago de Chile: Convenio Andrés Bello.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2001). *Cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Caracas: Editorial Andrés Bello.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo. La teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2004). *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Oakley, J. (1992). *Morality and the Emotions*. London: Routledge.
- Radbruch, G. (1980). Arbitrariedad legal y derecho suprallegal. En idem., *El hombre en el derecho* (pp. 127-141). Buenos Aires: Depalma.
- Rawls, J. (1995). *Una teoría de la justicia*. 2a ed. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1998). Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad. En S. Shute & S. Hurley (eds.), *De los derechos humanos* (pp. 117-136). Madrid: Trotta.
- Rorty, R. (2000). *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.
- Ryle, G. (2005). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós.
- Schmitt, C. (2001). Teología política I. En *Carl Schmitt: teólogo de la política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (2003). *Sobre ética y economía*. 2a ed. Madrid: Alianza.
- Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. Bogotá: Taurus.
- Shue, H. (2002). *Mediando deberes*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Smith, A. (2008). *Teoría de los sentimientos morales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Solomon, R. (2003). Emotions, Thoughts and Feelings. What is a Cognitive Theory of Emotions and Does it Neglect Affectivity? En Hatzimoysis, A. (ed.), *Philosophy and the Emotions*. (pp. 1-18). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Thiebaut, C. (2007). Un odio que siempre nos acompañará. En M. Cruz (coord.), *Odio, violencia y emancipación*. (pp. 29-50). Barcelona: Gedisa.
- Williams, B. (1993). *Shame and Necessity*. Berkley: University of California Press.
- Wollheim, R. (2003). The Emotions and their Philosophy of Mind. En Hatzimoysis, A. (ed.), *Philosophy and the Emotions*. (pp. 19-38). Cambridge, UK: Cambridge University Press.