



UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA  
EDUCACIÓN  
UNIDAD DE PROFUNDIZACIÓN, ESPECIALIZACIÓN Y  
POSGRADO  
MAESTRÍA EN CIENCIAS HUMANAS OPCIÓN FILOSOFÍA  
CONTEMPORÁNEA

**Amor, vulnerabilidad y autonomía. Una ampliación  
intersubjetivista de la propuesta de Martha Nussbaum a partir de  
la teoría del reconocimiento de Axel Honneth.**

TESIS DE MAESTRÍA

Presentada por: **Jacqueline Fernández**

Dirigida por: **Dr. Gustavo Pereira**

Co dirigida por: **Dra. Helena Modzelewski**

Montevideo, julio de 2016

Montevideo, 19 de julio de 2016

Estimados miembros de la Comisión de Posgrados de la FHCE,

Por la presente y en calidad de director de tesis de la aspirante a Magíster en Filosofía Contemporánea Jacqueline Fernández (C.I: 3.919805-4), doy mi aval para la presentación de la misma, titulada “Amor, vulnerabilidad y autonomía. Una ampliación intersubjetivista de la propuesta de Martha Nussbaum a partir de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth”.

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Gustavo Pereira", enclosed within a hand-drawn oval shape.

Profesor Titular Dr. Gustavo Pereira

Montevideo, 19 de julio de 2016

Estimados miembros de la Comisión de Posgrados de la FHCE,

Por la presente y en calidad de Co-directora de tesis de la aspirante a Magíster en Filosofía Contemporánea Jacqueline Fernández (C.I: 3.919805-4), doy mi aval para la presentación de la misma, titulada “Amor, vulnerabilidad y autonomía. Una ampliación intersubjetivista de la propuesta de Martha Nussbaum a partir de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth”.

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'H. Modzelewski', is written on a light-colored background. The signature is fluid and cursive, with a small dot at the end.

Profesora Asistente Dra. Helena Modzelewski

A mi madre,  
A mis abuelos

## Índice

RESUMEN .....	VII
ABSTRACT.....	VIII
INTRODUCCIÓN.....	1
<b>PRIMERA PARTE_ EL AMOR EN NUSSBAUM Y LOS PROBLEMAS DEL ENFOQUE SUBJETIVO.....</b>	<b>7</b>
<b>1. EL AMOR COMO EMOCIÓN EN NUSSBAUM.....</b>	<b>10</b>
<b>1.1. Caracterización de las emociones.....</b>	<b>12</b>
1.1.1. Las emociones como exclusivamente cognitivas. ....	15
1.1.2. Una red de elementos cognitivos.....	24
1.1.3. Apetito, estado de ánimo y deseos de acción. ....	28
1.1.4. El juicio eudaimonista .....	29
1.1.5. Las emociones y la consciencia de nuestra vulnerabilidad.....	36
1.1.6. La influencia de la vida social sobre las emociones. ....	38
1.1.7. Emociones y el punto de vista normativo .....	42
<b>1.2. El amor en la infancia.....</b>	<b>48</b>
1.2.1. Las primeras emociones y el amor infantil .....	53
1.2.2. La vergüenza: el rechazo a nuestra condición de seres necesitados	55
1.2.3. La regulación de la vergüenza y el cuidado que sostiene .....	57
1.2.4. El amor infantil y su ambivalencia .....	60
1.2.5. El desenlace de la crisis, vergüenza, culpa y amor maduro .....	63
1.2.6. Amor maduro y moralidad .....	66
<b>1.3. Criterios normativos para el amor.....</b>	<b>69</b>
<b>1.4. El amor adulto como culto a la humanidad compartida .....</b>	<b>76</b>
1.4.1. Ascenso contemplativo .....	77
1.4.2. El ascenso cristiano y el romántico .....	83
1.4.3. El descenso del amor hasta la vida misma .....	91
<b>2. CRÍTICA A LA PERSPECTIVA SUBJETIVA PARA EL TRATAMIENTO DEL     AMOR.....</b>	<b>98</b>
<b>2.1. Una dificultad para la caracterización subjetiva de las emociones .</b>	<b>99</b>
<b>2.2. El lugar que Nussbaum concede a los aspectos relacionales .....</b>	<b>110</b>
<b>2.3. Crítica a la caracterización del amor como fenómeno individual .</b>	<b>113</b>
2.3.1. Los aspectos relacionales como necesarios y constitutivos del amor	
114	
2.3.2. El amor como evento significativo .....	121
<b>SEGUNDA PARTE_ UNA AMPLIACIÓN NECESARIA: LA INTERSUBJETIVIDAD EN EL AMOR.....</b>	<b>124</b>
<b>3. EL AMOR COMO RELACIÓN EN HONNETH.....</b>	<b>126</b>
<b>3.1. La teoría del reconocimiento recíproco en Honneth .....</b>	<b>128</b>
3.1.1 Hegel y el inicio de la teoría del reconocimiento sobre una ontología social intersubjetivista .....	131

3.1.2 La teoría del reconocimiento en Honneth como actualización de la propuesta hegeliana .....	139
<b>3.2. <i>El amor en la infancia y el rol del cuidado amoroso</i> .....</b>	<b>147</b>
<b>3.3. <i>Estructura intersubjetiva del amor como relación de reconocimiento recíproco</i> .....</b>	<b>151</b>
3.3.1. El cuidado amoroso, la conexión y la autonomía .....	152
3.3.2. Equilibrio y tensión constitutiva de los vínculos de amor .....	156
<b>3.4. <i>El amor adulto, relaciones personales y familia</i>.....</b>	<b>159</b>
3.4.1. Amistad .....	162
3.4.1.1. Caracterización y surgimiento de la amistad moderna .....	162
3.4.1.2. Aspectos normativos en la amistad moderna .....	164
3.4.2. Relaciones íntimas .....	166
3.4.2.1. Caracterización y surgimiento de la relación íntima .....	166
3.4.2.2. Los aspectos normativos de la relación íntima.....	168
3.4.3. La familia como tríada de amor .....	172
3.4.3.1. Caracterización y surgimiento de la familia moderna .....	172
3.4.3.2. Los principios normativos de la familia moderna .....	174
<b>3.5. <i>Normatividad en las relaciones de amor</i>.....</b>	<b>176</b>
<b>4. EL AMOR DESDE UNA PERSPECTIVA INTEGRADA.....</b>	<b>181</b>
<b>4.1. <i>Las perspectivas subjetiva e intersubjetiva en el relato de la primera relación de amor</i> .....</b>	<b>182</b>
<b>4.2. <i>Los aspectos subjetivos del amor</i> .....</b>	<b>188</b>
<b>4.3. <i>Realidad e ideal en el amor adulto</i> .....</b>	<b>190</b>
<b>4.4. <i>Proximidad en los puntos de vista normativos</i>.....</b>	<b>196</b>
<b>CONCLUSIÓN .....</b>	<b>201</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>208</b>

## Resumen

Las relaciones afectivas son capaces de promover formas positivas de verse a uno mismo y capacidades necesarias para el desarrollo de la autonomía, a la vez que ofrecen valiosos modelos de relaciones éticas para las sociedades modernas. Martha Nussbaum, considerando al amor como una emoción, es decir, como la forma en la que percibimos la relación entre un bien externo y nuestro bienestar, explica en qué sentido la reconciliación con la propia condición de seres necesitados y vulnerables permite dejar de lado emociones peligrosas para la moralidad, asociadas al control y la exclusión, y abrir paso a formas maduras de amor donde se respete y promueva la individualidad, la reciprocidad y la compasión.

Axel Honneth, por su parte, caracteriza al amor como una relación dinámica donde el reconocimiento que los miembros mutuamente se ofrecen provoca paulatinas mejoras en las formas de conexión y sucesivos desarrollos vitales para la autonomía individual. Este reconocimiento toma distintas formas según el tipo de relación de amor respondiendo, en parte, a modelos de rol institucionalizados. En esta perspectiva la reconciliación con la propia necesidad y vulnerabilidad viene de la mano con verse a sí mismo como capaz de dar respuesta a estas necesidades con ayuda de otros, y esta confianza se desarrolla gracias al reconocimiento de la propia condición de necesidad que recibimos de nuestro entorno en forma de cuidado y apoyo afectivos.

En esta tesis se ofrecen argumentos para señalar que Nussbaum necesita incorporar la dimensión intersubjetiva de la experiencia de amor como un factor constitutivo de éste para dar cuenta de las virtudes que a él asocia. Y en vistas de tal incorporación, se propone el modelo de intersubjetividad en términos de relaciones de reconocimiento recíproco desarrollado por Honneth. Se pretende que este recorrido desemboque en una caracterización de amor ampliada que sea capaz de explicar las virtudes asociadas al amor y justificar la relevancia de su promoción en las sociedades democráticas modernas.

Palabras Clave: Amor, vulnerabilidad, autonomía, intersubjetividad, Martha Nussbaum y Axel Honneth

## Abstract

Emotional relationships can promote positive ways of seeing oneself and capabilities needed for the development of autonomy, while offering valuable models of ethical relationships for modern societies. Martha Nussbaum, by considering love as an emotion, that is, as the way we perceive the relationship between an external good and our well-being, explains in what sense reconciliation with one's own condition of needy and vulnerable beings can put aside emotions dangerous for morality, associated with control and exclusion, and make way for mature forms of love which respect and promote individuality, reciprocity and compassion.

Axel Honneth, meanwhile, characterizes love as a dynamic relationship where the recognition that members offer each other causes gradual improvements in the forms of connection and successive developments vital for individual autonomy. This recognition takes different forms depending on the type of love relationship responding, in part, to institutionalized role models. In this perspective, reconciliation with one's own need and vulnerability comes hand in hand with oneself's view as capable of responding to these needs with the help of others, and this confidence is developed through the recognition of one's own condition of necessity we receive from our environment in the form of care and emotional support.

In this dissertation, arguments are offered to show that Nussbaum needs to incorporate the intersubjective dimension of the experience of love as a constituent factor of it to account for the virtues associated to it. And in view of such incorporation, the intersubjectivity model in terms of relations of mutual recognition developed by Honneth is proposed. This course is intended to lead to a characterization of extended love that is able to explain the virtues associated with love and justify the relevance of its promotion in modern democratic societies.

Key words: Love, vulnerability, autonomy, intersubjectivity, Martha Nussbaum and Axel Honneth.



## Introducción

La elección del tema de una tesis no suele ser casual, casi siempre surge de inclinaciones creadas en el transcurso de nuestra particular historia de vida. La tesis se entrelaza en esta historia, señalando nuevos sentidos y rumbos del camino que vamos construyendo. Un camino que más que llevarnos a un final nos va constituyendo tanto desde las interacciones con quienes nos acompañan como desde los cruces con el resto de los caminos, con el resto de las historias.

En mi caso particular, afortunada por ser parte del pequeño porcentaje de personas que cursan estudios terciarios, con tercer año aprobado de ingeniería conseguí un trabajo con el que sostenerme que me permitió estudiar filosofía; lo que ocurrió después de que, trabajando en extensión universitaria, conociera personas de otras Facultades que disfrutaban de lo que hacían y pude preguntarme qué era lo que yo misma disfrutaba hacer. Este trabajo en extensión, a la vez, me permitió ser parte de una de las experiencias más formativas que recibí de la universidad: trabajar cinco años en sucesivos proyectos en Cerro Largo rural. Las horas y horas de reunión en la FEUU discutiendo cómo deberíamos de intervenir, ensayando el consenso en medio de nuestra diversidad de perspectivas disciplinares y personales; las actividades con los vecinos donde a nuestro modo, y todos a la vez, hablábamos de autogestión; los trilles casa por casa, las de barro y cortinas, las de bloque y pintura descascarada, donde compartí miradas de largos segundos de esas que la gente de campo sostiene tan tranquilamente entre frase y frase; las charlas con arroz y huevos fritos en el almacén del pueblo al atardecer; las jornadas con paleógrafos llenos del polvo en la capilla abandonada de Rincón de Py que después pasó a ser el lugar donde atendía el médico en su visita mensual a la zona. Recuerdo cuando me preguntaba cómo podía aquel señor mayor llevar cuesta arriba esa enorme bolsa que parecía hundírsele en la espalda, y lo que sentí cuando un miembro de SUTAA que ya no podía trabajar en la arrocera por las lesiones en sus piernas que habían causado los agro tóxicos, entró descalzo en una plantación de arroz orgánico del MST en Brasil. Mi agradecimiento con al UdelaR por el sin fin

de experiencias que estos cinco años me dejaron es infinito. Estas vivencias, gracias a las cuales me acercaba a distintas problemáticas sociales, se impregnaron en mi subjetividad y posteriormente se reflejaron en mis opciones teóricas.

Las primeras veces que en clases con Gustavo Pereira, que no casualmente dirige esta tesis, escuché hablar de la necesidad de reconocimiento, como una necesidad más sentida que incluso algunas materiales, me remití a ese lugar; tenía la impresión de que el hecho de que a alguien lo destrataran o desconsideraran en su condición de igual en sus relaciones con otros parecía movilizarle más que dormir pocas horas en un colchón sin forro en un galpón frío durante los días de zafra. Las ideas del paradigma del reconocimiento de Honneth parecían ajustarse a lo que había visto en Cerro Largo, por lo que, aunque su filosofía resultó más compleja de lo que inicialmente creí, esta convicción primaria me llevó a interesarme por saber más sobre su teoría del reconocimiento recíproco y las condiciones para el desarrollo de la autonomía. El acercamiento de los seminarios de grado se enriqueció con las distintas exposiciones relacionadas al tema que se realizaban en el marco del grupo de investigación “Ética, justicia y economía” que Gustavo Pereira y Andrea Vigorito llevan adelante.

Siguiendo con mi enorme fortuna conocí a Deborah Techera, y a Helena Modzelewski; Helena co-dirige esta tesis (tampoco casualmente) y Deborah me ha acompañado durante todo el proceso. Con ellas iniciaría un camino donde paulatinamente iría aprendiendo la importante conexión entre emociones y autonomía. Juntas compartimos proyectos de corte práctico que se basaban en explorar las potencialidades de desarrollo de la interacción dialógica inclusiva en ambientes de bajo riesgo, en especial generados en torno a la indagación colectiva desde una narración. Nos interesaba investigar si la metodología que íbamos perfilando era adecuada para el trabajo con adultos en contextos desventajados.

Helena compartió conmigo conocimiento disciplinar y su experiencia como investigadora, a la vez que me apoyó amorosa y dedicadamente en mis sucesivos objetivos académicos incluyendo esta tesis en la que trabajó desde su rol de cotutora. Además, generó mi interés por Martha Nussbaum y su perspectiva sobre

las emociones. Los proyectos prácticos que compartimos con Deborah y Helena tienen como punto de apoyo teórico la tesis de doctorado de Helena que aborda el problema del alcance de la autorreflexión sobre las emociones y el potencial democrático de las narraciones. Las explicaciones que Helena compartió con nosotras, en nuestras reuniones con té y galletas, fueron muy fermentales, nos motivaban a cuestionar a la vez que nos deleitaban y entusiasmaban con la temática.

Con sus variantes, el trabajo que realicé en Cerro Largo y el que realizo con Helena y Deborah tienen en común el objetivo de estimular la autonomía en contextos de vulnerabilidad social, a la vez que fomentar interacciones cooperativas e inclusivas. Desde esta intención surgió primeramente el interés por investigar sobre las condiciones vinculares para el desarrollo de la autoconfianza (requisito básico de la autonomía) en personas adultas. Esta pregunta me remitió rápidamente a Honneth y su esfera del amor. A medida que avanzaba en la tesis, mi interés fue incluyendo los aspectos en que los vínculos de amor favorecen la vida social, lo cual me llevó a Nussbaum como autora que ha investigado intensamente en torno al valor de las emociones en la deliberación ética para la vida en una sociedad liberal, pluralista y tolerante. El amor tiene la cualidad de afectar tanto la perspectiva que el sujeto tiene de sí como las formas en que se relaciona con los otros, desde su apoyo empático y su vinculación con la compasión.

Fui contraponiendo las perspectivas de ambos autores, comparándolas, haciéndolas dialogar a tiempo que enriquecía mi mirada sobre el amor y sus potencialidades. Ese diálogo tomó una forma sistemática gracias a los consejos y aportes teóricos de Gustavo Pereira. Su orientación me permitió organizar dicho diálogo bajo la forma metodológica de exposición, crítica y respuesta a la crítica, en torno a la cuestión de la subjetividad y la intersubjetividad que diferencia y complementa las propuestas de Nussbaum y Honneth.

Nussbaum, como representante de la perspectiva atomista sobre el amor, ubica a éste en el terreno de la experiencia individual y lo caracteriza como una emoción. Con su teoría de las emociones como cognitivas aporta una perspectiva filosófica adecuada para la descripción de los aspectos subjetivos del amor. Su

abordaje filosófico se enriquece en el diálogo con la literatura y la música, combinación que entiende indispensable para poder captar la experiencia de amor en toda su complejidad. A su vez, literatura y música pueden, para Nussbaum, enseñarnos sobre las formas de amor que son favorables a la compasión, la reciprocidad y el respeto activo a la individualidad, ayudándonos a transformar nuestros apegos narcisistas en amores compatibles con la interdependencia y la cooperación.

En su tratamiento del amor, Nussbaum subestima el rol de los aspectos relacionales que, como se mostrará, necesita para dar cuenta adecuadamente de las características y las virtudes del amor. Por lo que una apropiada caracterización del fenómeno del amor y sus potencialidades requiere considerar una perspectiva relacional que complemente el punto de vista de Nussbaum. Honneth ofrece un modelo teórico articulado para caracterizar la intersubjetividad de los vínculos de amor y sus relaciones con la subjetividad. La intersubjetividad del amor es entendida, tomando el modelo hegeliano, como una relación de reconocimiento recíproco donde el cuidado y el apoyo al otro en sus necesidades desencadenan un ciclo de realimentación entre el desarrollo de la individualidad y el de la conexión afectiva.

Además de los aspectos descriptivos, donde se resuelven las cuestiones ontológicas que en esta tesis se discuten respecto de qué tipo de entidad es el amor, también se evalúa la experiencia de amor desde la perspectiva normativa. La intención que persiguen ambos autores en su investigación sobre el amor es justificar el aporte de éste a la autorrealización y a la vida social deseable. Y no cualquier relación afectiva es favorable en este sentido; la condición para que éstas puedan considerarse virtuosas se recoge en forma de criterios normativos para el amor. En el presente trabajo se presentará separadamente, hasta donde sea posible, lo normativo de lo descriptivo. A medida que la caracterización de amor se aleje del espacio subjetivo (de la emoción) y se ubique en la intersubjetividad, la normatividad se expandirá desde el punto de vista externo regulativo hacia la caracterización misma del amor. Caracterizar el amor como una relación, en tanto

ésta es parte de un conjunto de prácticas institucionalizadas en torno a cierta normatividad, requiere necesariamente referir a dicha normatividad en un sentido que no lo requiere pensar qué condiciones se necesita establecer para que la experiencia individual de amor (suficientemente desligada de lo colectivo y su normatividad dada) sea favorable al mismo. Honneth, en su pretensión de hacer una reconstrucción normativa del amor, liga el ideal normativo a las expectativas de comportamiento que de hecho existen en los miembros de una relación y que son parte de lo que define el tipo de relación afectiva. Esta vinculación creciente entre lo normativo y lo descriptivo hace que la crítica inicialmente orientada a la forma en que Nussbaum entiende al amor alcance también los aspectos normativos.

En base al trabajo con estos dos autores, en esta tesis persigo, por un lado, el objetivo analítico filosófico de exponer claramente una perspectiva, criticarla y responder a la crítica. Y por otro, el de poder contar, como resultado de este proceso, con una caracterización consistente y rica del amor tanto en sus aspectos subjetivos como intersubjetivos que dé cuenta de sus virtudes.

Para este fin, el trabajo se articula en dos partes. En la primera parte expongo y critico la perspectiva de Nussbaum. La exposición se centra en su teoría de las emociones como cognitivas y en las particularidades del amor (capítulo 1). La crítica se dirige a los problemas que enfrenta la opción metodológica (y ontológica) de desligar fenómenos que son bidimensionales (individuales y colectivos) en dos entidades separadas con relaciones no constitutivas (capítulo 2). Esta crítica señala una dirección en la que el punto de vista de Nussbaum parece necesitar una ampliación; su abordaje subjetivo requiere una mayor implicación con elementos intersubjetivos para volverse consistente. En la segunda parte expongo la propuesta de Honneth del amor como relación de reconocimiento recíproco (capítulo 3) y finalmente muestro, desde una mirada comparativa, que ésta puede ampliar la perspectiva del amor que se ha perfilado en la primera parte de esta tesis (capítulo 4). De esta forma se perfilará una noción de amor que permita justificar posibles estrategias de intervención que, afectando las cualidades de un vínculo o las

creencias de un sujeto, busquen promover autonomía y relaciones sociales basadas en la consciencia de la interdependencia y la vulnerabilidad humana.

## PRIMERA PARTE\_ EL AMOR EN NUSSBAUM Y LOS PROBLEMAS DEL ENFOQUE SUBJETIVO

Para Nussbaum el amor es una emoción, una experiencia subjetiva, cognitiva y valorativa sobre lo que ocurre en el entorno en relación con nuestro florecimiento. Como muchas de las emociones, el amor se origina en la infancia, donde toma primeramente la forma de una emoción ambivalente que mezcla cariño con ira. La suerte de esta emoción en la infancia se refleja en el amor adulto, el que bien puede ser favorable a las relaciones de interdependencia, o tender a prolongar la omnipotencia infantil y su consecuente violencia. En esta primera parte se expone la forma en que Nussbaum entiende al amor y los aspectos de su propuesta que se considerarán problemáticos.

En *Paisajes del Pensamiento* (2008), Nussbaum expone el surgimiento y la transformación de las emociones en la infancia, recorrido que da cuenta del camino propio del amor y de su relación con otras emociones. El amor ambivalente se entrelaza con celos, envidia y asco, y de no transformarse durante la infancia, da lugar a formas posesivas de amor adulto. Bajo ciertas condiciones esta forma primaria de amor puede dar paso al amor maduro, donde el odio por la ausencia de control cede gracias a una mejor relación del pequeño con su vulnerabilidad. Como parte de este desarrollo favorable florece la imaginación (incluida la imaginación empática), la capacidad de creación y juego en solitario y la capacidad de reparar los daños hechos a otros. Nussbaum explicita los aspectos favorables que promueve el amor, tanto como los problemas que a éste se han asociado, y las formas en las que el amor adulto podría encontrar una “cura” para su herencia ambivalente.

En busca de una “cura” para los problemas del amor adulto, Nussbaum recorre distintas propuestas de transformación que evalúa como no del todo adecuadas para superar la asociación del amor con la violencia y el daño, pero que, igualmente, entienden aportarán elementos en la elucidación de un ideal de amor que oriente su transformación. Algunas de estas propuestas tienen el problema de

acercarse demasiado a la pretensión de omnipotencia; otras, lo hacen al otro extremo, también peligroso, de reivindicar la vida humana cotidiana tal cual transcurre. Nussbaum propone como ideal un punto medio al que se llega por el camino de la aceptación de nuestra vulnerabilidad; eso nos aleja de la pretensión omnipotente de querer parecernos a los dioses y controlar las fuentes externas de nuestro bienestar, a la vez que nos devuelve una mirada de nuestra humanidad compartida que se opone a los vínculos posesivos, intolerantes de la diferencia, y de otros modos violentos, de los que está repleta la vida cotidiana.

Nussbaum aporta elementos para armar este ideal de amor en base a imágenes literarias y musicales. A su vez, propone tres criterios normativos (reciprocidad, compasión y respeto a la individualidad) que cualquier forma de amor favorable a la vida democrática, participativa e inclusiva, debe cumplir. La aceptación de nuestra vulnerabilidad como clave explicativa del amor adulto logrado (que a su vez surge como una prolongación del análisis del amor infantil) es coherente con estos criterios, en el sentido de que ninguno de estos puede cumplirse sin dicha aceptación.

El problema es que tanto cuando trata sobre el amor en la infancia y sus distintos momentos, o sobre el amor adulto, sus problemas y su normatividad, Nussbaum parece estar hablando del amor como algo más que una emoción, como si necesitara más que la noción de una creencia valorativa respecto del propio bienestar para poder explicar la experiencia de amor, su desarrollo, sus problemas y sus virtudes. Pese a lo cual, y manteniéndose fiel a su paradigma individualista, en su exposición elude el lugar clave que toman los aspectos intersubjetivos. En el capítulo 2, consecuentemente, expondré razones que podrían llevar a considerar la propuesta de Nussbaum sobre el amor como inconsistente con su propia ontología atomista; lo que pretende justificar en relación al amor exige un alejamiento de tales presupuestos. Para esta crítica tomaré argumentos de Charles Taylor orientados a mostrar las dificultades que presentan las perspectivas atomistas al intentar explicar fenómenos vinculados a prácticas institucionalizadas. Mostraré que la vinculación de la emoción con el pensamiento y en particular con el lenguaje apunta a que los



fenómenos intersubjetivos tienen una relevancia decisiva en la subjetividad. Y luego, en referencia específica al amor, señalaré que su consideración de éste como una emoción no es suficiente para dar cuenta de la experiencia de amor tal como la entiende; la explicación de ésta debe darle un lugar constitutivo a aspectos intersubjetivos.

La consideración adicional de la intersubjetividad conformará una imagen de amor que puede retener la explicación articulada de la subjetividad que Nussbaum ofrece, a la vez que considerar los aspectos señalados en la crítica anterior. Para tal ampliación se recurrirá a la caracterización de amor de Axel Honneth quien caracteriza al amor como una relación recíproca de reconocimiento dando cuenta así de la intersubjetividad de este vínculo. Luego de exponer en el capítulo 3 dicha perspectiva mostraré, en el capítulo 4, las proximidades y complementariedades de ambos puntos de vista.

## 1. El amor como emoción en Nussbaum

Para Nussbaum el amor es una emoción que, como muchas otras, surge por primera vez en la infancia e instala en el sujeto creencias sobre sí mismo, sobre los otros y sobre los vínculos, que condicionan sus futuros vínculos de amor y en general sus posteriores formas de relacionamiento.

El amor, para ser favorable a la interdependencia en vez de la dominación o a la ignorancia del otro, debe, según Nussbaum, apoyar la compasión, la reciprocidad y el respeto a la individualidad. Estas condiciones sólo son posibles abandonando la pretensión de omnipotencia y la vergüenza por la propia incompletitud, aceptando así nuestra condición de seres necesitados. Desde el comienzo de nuestra vida nos hacemos conscientes de que necesitamos de cosas y de otros para vivir, y sentimos un deseo intenso de control de las fuentes de nuestra satisfacción, pero aceptar esta condición de necesidad y el hecho de que compartimos los bienes con otros no es tan fácil, requiere que estén presentes ciertas formas de cuidado por parte del entorno. De modo que es posible, bajo ciertas circunstancias, aceptar nuestra vulnerabilidad y aprender que los otros también necesitan de igual manera y con igual derecho. Sólo sobre esta base podemos entender el sentido de la reciprocidad y la ayuda mutua entre personas con agencia propia, y sólo de este modo nos volvemos capaces de sentir compasión. Este aprendizaje tiene como primer escenario la infancia y se trata de una transición en la forma en la que amamos a las personas con las que experimentamos nuestros primeros apegos, partiendo del amor infantil ambivalente hasta una forma de amor maduro o logrado.

En el análisis del amor haré referencia a otras emociones ligadas a éste como los celos, la envidia y el asco. Estas tres emociones tienen como origen la vergüenza y la pretensión de omnipotencia a la que está ligada, por lo que el triunfo del amor maduro sobre el amor infantil ambivalente y su pretensión de control, también representa la regulación de estas emociones fuertemente enfrentadas con la moralidad y puede verse como una ampliación de nuestra perspectiva eudaimonista

de la vida, o dicho de otro modo, del círculo que contiene a aquellos que consideramos necesarios para nuestro bienestar y a la vez valiosos en sí mismos.

De adultos, nuestras relaciones de amor (y nuestras relaciones en general) son deudoras de aquella primera relación, y a la vez representan nuevos escenarios para el aprendizaje. El amor adulto necesita tanto ascender desde su forma celosa, posesiva, y vengativa infantil, como descender de la ilusión (igualmente infantil) del cielo inmutable, predecible y perfecto de los dioses. Debe vencer el rechazo a nuestra vulnerabilidad, mortalidad, animalidad y sexualidad. Debe llegar a querer la vida humana misma, donde demasiadas cosas seguirán estando fuera de nuestro control donde seguiremos expuestos a la muerte, al sufrimiento, al desastre y al horror de lo que somos capaces. Querernos como necesitados frente al mundo, necesitados de alimentos, de abrigo, de cuidado, de apoyo, de relaciones plenas y satisfactorias. Esta condición es a la vez la que explica y da sentido a nuestro deseo (sólo realizable en parte, pero muy humano) de controlar las fuentes del bien, a nuestra búsqueda de la virtud y nuestras luchas por la justicia. Para Nussbaum, sólo ascendiendo sobre los sentimientos triviales y dañinos, y a la vez, descendiendo de la aspiración a la perfección y el control, es posible una verdadera interdependencia humana adulta y real.

Para dar cuenta de la perspectiva de Nussbaum sobre el amor empezaré por mostrar cómo entiende a las emociones (1.1), para luego referir en especial al amor. Empezaré refiriendo al amor en la infancia, donde se verán las raíces de sus problemas éticos y también cómo es posible el amor logrado (1.2). La valoración del amor durante su desarrollo en la infancia estará guiada por una perspectiva psicológica de salud, que será concordante con ciertos criterios normativos que Nussbaum establecerá para el amor (1.3). Estos dos aspectos evaluativos (los psicológicos y los normativos) se pondrán en interrelación en la última parte de este capítulo, durante el análisis de algunas propuestas de reforma del amor adulto erótico en un amor que promueva la vida democrática, participativa e inclusiva (1.4).

## 1.1. Caracterización de las emociones

Retomando el concepto estoico de emoción, Nussbaum considera las emociones como evaluaciones o juicios de valor, que atribuyen a cosas y personas que están fuera de nuestro control, una gran importancia para nuestro florecimiento.<sup>1</sup> Desde este punto de vista, las emociones siempre están dirigidas a un objeto; el temor, por ejemplo, es una emoción dirigida a aquello que nos parece peligroso, la ira a quienes juzgamos responsables de nuestro mal.

Pero no es la descripción objetiva de lo ocurrido lo que despierta nuestra ira, sino la forma en que nosotros registramos dicho suceso desde nuestra particular perspectiva. Las emociones refieren a su objeto de un modo que “[...] resulta de mis formas activas de percibir e interpretar: no es como recibir una instantánea del objeto, sino que requiere observar el mismo, por así decirlo, a través de nuestra propia ventana.” (Nussbaum, 2008, p. 50)<sup>2</sup>. Las emociones tienen así un carácter “intencional”; el objeto figura en la emoción tal como es percibido o interpretado por el agente. Pero las emociones no son sólo formas de percibir un objeto, entrañan creencias por lo común complejas acerca del mismo.<sup>3</sup> Si siento temor, siguiendo la descripción de Aristóteles, es porque creo que es inminente algún mal, que se trata de algo grave y no trivial y que impedirlo está fuera de mi control.<sup>4</sup> Estas creencias muestran que la emoción además de referir al objeto desde una perspectiva subjetiva, lo ven como cargado de valor o importancia y a su vez esta importancia parece referir a la propia felicidad. El inminente mal es un infortunio, una amenaza

---

<sup>1</sup> La principal exposición de Nussbaum de su teoría de las emociones se encuentra en *Paisajes del Pensamiento. La inteligencia de las emociones* (Nussbaum, 2008). Y en *La terapia del deseo* (Nussbaum, 2003) puede encontrarse un análisis de la concepción estoica de emoción.

<sup>2</sup>Nussbaum aclara que el referir al objeto desde el punto de vista subjetivo de nuestra forma de percibirlo, abre paso a que incluso pudiera ser un objeto que ya no exista o incluso uno que nunca haya existido. (Nussbaum, 2008, p. 50).

<sup>3</sup>Respecto de la forma en que Nussbaum relaciona percepción con creencia, cfr. Nussbaum, 2008, p. 51 y Cap. 2.

<sup>4</sup>Aristóteles (1964, II, 5, pp. 144-150). No menciono aquí otra condición que Aristóteles señala como necesaria para el miedo, dado que Nussbaum no la comparte. Se trata de que debemos creer que existe alguna posibilidad de escape. El contraejemplo que propone Nussbaum es el miedo a la muerte, que de algún modo está presente aun cuando sabemos que no podremos escapar a ella.

para nuestra fortuna, un peligro no trivial para nuestros proyectos o nuestros apegos. Por esto Nussbaum considera a las emociones como eudaimonistas o relativas a nuestro florecimiento.<sup>5</sup>

Entonces las emociones se dirigen a un objeto visto desde nuestra propia perspectiva (son intencionales), dicho objeto tiene cierto valor para nosotros (evaluativas o valorativas) en tanto afecta, para bien o mal, nuestro florecimiento (eudaimonistas). En esta caracterización primaria ya puede verse por qué, para Nussbaum, las emociones no sólo comportan creencias, sino que son ellas mismas un tipo específico de creencias.

En este apartado presentaré con un poco más de detalle la perspectiva de Nussbaum sobre las emociones. Primero, que son básicamente un juicio, o dicho de otro modo, que su definición no requiere de elementos no cognitivos (1.1.1). Luego, que una emoción no es un único juicio sino un entramado de elementos cognitivos, que no siempre (o no todos) tienen una representación en base a una proposición del lenguaje (1.1.2). Entenderlas de este modo permite, según Nussbaum, diferenciar a las emociones de los apetitos y estados de ánimos así como explicar su vínculo con la acción (1.1.3). Posteriormente expondré en qué sentido entiende Nussbaum el carácter eudaimonista de las emociones en referencia al concepto aristotélico (1.1.4), destacando que las emociones muestran la relevancia de los objetos externos para nuestro florecimiento, y por ende suponen algún tipo de conciencia de las propias necesidades y de nuestra falta de autosuficiencia (1.1.5). Esto será relevante luego cuando se trate específicamente a la emoción de amor y su desarrollo en la infancia (1.2), dado que la reconciliación (o no) con nuestra vulnerabilidad explicará muchos aspectos del amor.

Una vez queden expuestos los anteriores puntos se tendrá algo así como un esquema conceptual de lo que las emociones comparten, o de lo que son en tanto

---

<sup>5</sup>Nussbaum aclara que utilizará el término “eudaimonistic” traducido como “eudaimonistas” y no el comúnmente usado de “eudaemonistic” (“eudemónico”), para de este modo referir explícitamente al concepto de la Grecia antigua de eudaimonía. Como luego se mostrará en el apartado sobre el carácter eudaimonista de las emociones, la referencia a la propia felicidad no implica un interés en el objeto meramente instrumental en tanto mero satisfactor del agente.

categoría de un tipo de experiencias. Luego lo que diferenciará a una emoción de otra será la especificidad de su contenido cognitivo, que puede verse en las creencias del agente y sus formas de reacción. Este contenido cognitivo de la emoción se crea a lo largo de la vida del agente, y de este modo puede decirse que viene “envuelto” en una historia narrativa compleja. Las emociones que aparecen en los adultos surgen por primera vez en la infancia en relación a objetos importantes para nuestro bienestar y luego como una “linterna mágica”: “[...] colorean la habitación donde estamos, con vivas imágenes de otros objetos o de otras historias.”<sup>6</sup> (Nussbaum, 2008, p. 210). Por esto en muchas ocasiones, la ira, los celos, el temor que nos provocan objetos de nuestra vida presente se explican de mejor modo viendo la historia completa de estas emociones en nuestras vidas y rastreando sus objetos primarios. Así como el abrazo de nuestra madre borraba todos los estímulos perturbadores que provienen del mundo externo, el abrazo de nuestra pareja puede representar una forma similar de consuelo, y nuestro sentimiento de alivio puede apuntar, de forma retrospectiva, hacia aquellos abrazos.<sup>7</sup> Este aspecto evolutivo de las emociones se tratará poniendo foco en el surgimiento de la emoción de amor en la infancia (en el apartado 1.2), lo que permitirá entender su especificidad y los aspectos claves a los que hará referencia toda emoción de amor posterior.

El último elemento que presentaré en la caracterización general de las emociones según Nussbaum, será la relación entre éstas y la vida social. El contexto social afecta de diversos modos a las emociones de las personas que viven en él (1.1.6). Por otro lado, las emociones promueven (desde su influencia en el

---

<sup>6</sup>Esta forma de ver las emociones puede explicar cómo siendo las emociones racionales desde el punto de vista adaptativo al entorno, pueden ser consideradas también irracionales en tanto no se corresponden a los objetos presentes, por proyectarse sobre ellas imágenes del pasado. Esta “rigidez” como Nussbaum la llama, afecta también los intentos del sujeto de actuar moralmente.

<sup>7</sup>En este punto el planteo de Nussbaum se diferencia bastante del de los estoicos, en tanto para ellos las emociones no podían dirigirse hacia acontecimientos pasados y además no consideraban que los hechos del pasado, especialmente los de la niñez, moldearan las emociones del presente. Según Nussbaum, algo similar ocurre con algunos cognitivistas modernos, que si bien aceptan que el objeto de la emoción pueda estar en el pasado, como ocurre con la culpa, no le dan lugar a los hechos pasados para explicar el juicio que hoy tenemos sobre objetos de nuestro presente, y por ende a afectar nuestra vida emocional (Lyons, 1993; Gordon, 1987; Solomon, 1976).

comportamiento personal) distintas formas de vida social; Nussbaum establece tres criterios normativos que deben cumplir las emociones para promover sociedades liberales, pluralistas y participativas. Se requiere que favorezcan la reciprocidad, el respeto de la individualidad y el interés por el otro. De este modo les será posible superar los peligros que a ellas se han asociado, como la ambivalencia respecto de su objeto (causa de violencia), la dependencia extrema a cosas y personas externas (que socava la agencia) y la parcialidad en el interés (que las aleja del bien común). Trataré este aspecto en un apartado independiente, enfatizando cómo le es posible al amor cumplir con dichos criterios (1.5).

#### 1.1.1. Las emociones como exclusivamente cognitivas.

En las definiciones filosóficas de emoción, (aun cuando la explicación no se presente a sí misma como cognitiva) aparece algún elemento cognitivo que juega cierto papel en la misma; Aristóteles, Crisipo, Cicerón, Séneca, Spinoza, Smith, e incluso Descartes y Hume (no sin problemas en su teoría), definen las emociones en relación con creencias.<sup>8</sup> Para dar cuenta de las emociones como exclusivamente cognitivas, Nussbaum presenta un argumento gradual donde primero justifica que las creencias son necesarias y partes constitutivas de las emociones y por último que éstas son suficientes, que no es necesario otro elemento para definir las emociones (dejando fuera todo posible componente fisiológico).<sup>9</sup> Así las emociones

---

<sup>8</sup>Cfr. Nussbaum (2008, p. 57). La idea de que las emociones no tengan relación alguna con creencias y sean como fuerzas ciegas, ráfagas de viento que ninguna cognición puede amarrar, y por ende inestables y peligrosas (por su estructura interna irreflexiva), no merece para Nussbaum demasiada atención. Nussbaum sostiene que esta perspectiva no contó con un decidido respaldo por parte de los filósofos que se dedicaron a su análisis y en nuestros tiempos dicha idea está suficientemente desacreditada por la psicología y la antropología. Respecto del respaldo de dicha idea en la filosofía Nussbaum agrega: “La falta de respaldo de los filósofos no sería significativa de por sí, pues los filósofos han estado de acuerdo acerca de conclusiones erróneas durante mucho tiempo. Sin embargo, me propongo concentrarme en el dato de que no se han presentado buenas argumentaciones para respaldar este punto.” (Nussbaum, 1995, p. 93, nota 90). Respecto de la desacreditación en psicología: Cfr. R. Lazarus (1991), y A. Ortony, G. Clore, y G. Collins (1991). En antropología: Jean Briggs (1970) y Catherine Lutz (1988).

<sup>9</sup>Nussbaum aclara que constitutivas, necesarias y suficientes son atributos que podrían presentarse independientemente, puede algo ser necesario y no suficiente, o suficiente y no necesario. También pueden las creencias ser necesarias y no constitutivas, éste sería el caso si fuesen necesarias como

resultan esencialmente juicios y los otros componentes que puedan estar presentes serán sólo circunstanciales y no necesarios.

Las emociones responden a diversas creencias de modo que no podrían existir sin ellas. Por ejemplo, la ira depende de la creencia de que se me ha hecho un daño que considero importante a causa de un acto intencional de otra persona; si descubro que no hubo intencionalidad o si concluyo que el daño no es significativo para mí, dejo de sentir ira. El temor requiere de la creencia de que puede sucederme algo malo de modo altamente probable (o que puede sucederle esto a una persona querida). La compasión requiere la creencia de que a otro le sucede algo significativo e injusto y, para Aristóteles, además la creencia de que ese evento está dentro de los daños que yo mismo (o alguien querido) podría sufrir. Hasta aquí no se ha admitido mucho, sólo que las emociones necesitan de creencias para darse.

Además de tener a las creencias como un requisito, esto no es algo externo a ellas; la mayoría de los filósofos de nuestra tradición también considera a estas creencias partes constitutivas de la emoción, dado que sería difícil individualizar y definir las emociones por mera referencia a la sensación que producen. Nussbaum comparte el punto de vista según el cual la creencia no puede ser una causa externa, en tanto los elementos cognitivos son los que nos permiten distinguir una emoción de otra. Esto los hace esenciales a la identidad de la emoción, y por ello deben considerarse componentes constitutivos internos, parte de la emoción misma:

Para determinar si un malestar es temor o pesadumbre debemos examinar las creencias que se vinculan con la experiencia. Para discriminar si un sentimiento de felicidad debe llamarse amor o gratitud debemos inspeccionar no sólo el sentimiento sino las creencias que lo acompañan. Por esta razón, las definiciones de la emoción en la tradición filosófica suelen incluir las creencias además de las sensaciones. (Nussbaum, 1995, p. 95).<sup>10</sup>

---

causa externa de algo que en su propia naturaleza no contiene creencias. Y pueden ser constitutivas siendo, o no, un componente *necesario* de la identidad de la emoción. Nussbaum considera que las creencias son tanto constitutivas como necesarias y a la vez suficientes de la emoción. (Nussbaum, 2008, p. 56 y ss.).

<sup>10</sup>La perspectiva de que las creencias no son parte de las emociones, sino elementos necesarios pero externos que se vinculan con otros elementos que sí son propios de la emoción (como sentimientos



Sin las creencias no podríamos definir a una emoción como una emoción determinada. Esta idea de que la identidad de las emociones está ligada a la creencia, necesita explicar por qué en ocasiones nuestras creencias cambian y las emociones siguen igual. Desde un ejemplo simple podría verse esta cuestión: alguien a quien le mordió un perro de pequeño puede sostener la creencia de que los perros son peligrosos y aunque luego cambie de opinión, quizás siga teniendo miedo a los perros. En estos casos podría pensarse que la emoción depende de algo más que de creencias.

La respuesta de Nussbaum en relación a esto es que, en el plano de las creencias, podemos tener creencias contradictorias (aun aunque no sean valorativas ni eudaimonistas); por ejemplo pudimos adquirir la creencia de que la casa de nuestros abuelos quedaba lejos debido a la duración de los viajes a los que estábamos acostumbrados de niños, y luego de adultos considerar que viven cerca porque la distancia es la misma que hacemos normalmente para ir al trabajo; sin embargo, podemos descubrirnos a nosotros mismos afirmando que la casa de los abuelos está muy lejos. Sin abandonar del todo aquella creencia, podemos instalar en nosotros otras nuevas, incluso contradictorias. Más aun ocurre esto con las creencias valorativas y las que hemos adquirido en nuestra niñez desde las figuras de apego en las que confiábamos. Y “algunas de estas creencias, sobre todo las relacionadas con el valor o la importancia, pueden estar profundamente arraigadas en nuestra psicología; no es posible liberarse de ellas con una simple argumentación.” (Nussbaum, 1995, p. 95). Y como Seneca había visto, cambiar esas creencias requiere de autoexamen durante toda nuestra vida y así incluso muchas veces podemos no tener éxito. Por lo que, para el caso del ejemplo del miedo a los perros, éste puede seguir representado por la creencia que lo generó,

---

de dolor o placer), debe afrontar (entre otros) el problema de cómo pueden relacionarse estos elementos con las creencias si ellos mismos no contienen elementos cognitivos. Nussbaum analiza la suerte de esta posibilidad con detalle en Nussbaum, 2008, Cap. VI.

que aún puede ocupar un lugar en el esquema de creencias del sujeto, pese a que éste ha adquirido creencias nuevas.

Hasta aquí se expuso la argumentación de Nussbaum al respecto de que las creencias son partes constitutivas y necesarias, pero Nussbaum entiende que además de esto, son suficientes. Que la creencia sea suficiente para la emoción significa en términos de Nussbaum que “[...] si logro que alguien crea que B lo ha insultado a sus espaldas, y ese alguien cree que esos insultos son un perjuicio importante, eso bastará para enfurecerlo con B. No necesito inflamar su corazón” (Nussbaum, 1995, p. 95), ni ninguna otra causa fisiológica. Para justificar la suficiencia de la creencia, Nussbaum retoma la concepción estoica del juicio como asentimiento a un estado de cosas. Así podrá mostrar que si no hay emoción, no hay asentimiento, de donde se sigue (Modus Tollens mediante),<sup>11</sup> que el asentimiento es causa suficiente de la emoción o la implica sin necesitarse otro elemento.

Para los estoicos el juicio es un asentimiento a una apariencia: vemos un objeto y nos parece que las cosas son de un modo dado, pero aún no hemos aceptado su verdad.<sup>12</sup> Si aceptamos que las cosas son como se nos aparecen, la apariencia de ellas se ha convertido en nuestro juicio; si la rechazamos es porque creemos en algo contrario a lo que se nos aparece. O podemos dejar la apariencia suspendida sin comprometernos con un juicio u otro. En el aceptar, rechazar, o en el elegir suspender el juicio, consiste para los estoicos nuestro raciocinio, la capacidad en virtud de la cual nos comprometemos con una visión de cómo son las cosas en realidad.<sup>13</sup> Una diferencia relevante de Nussbaum con los estoicos en este punto es que, para éstos, el asentimiento es un acto voluntario, mientras que para Nussbaum es razonable matizar esta afirmación teniendo en cuenta que el hábito, el apego y el propio peso de los acontecimientos pueden llevarnos a asentir de un modo no

---

<sup>11</sup> Podría formalizarse de este modo:

Siendo: E= emoción; A= asentimiento:  $[(\neg E \rightarrow \neg A) \rightarrow (A \rightarrow E)]$  Si al no aparecer la emoción, no aparece el asentimiento, éste es causa suficiente de la emoción.

<sup>12</sup> Para el planteo estoico no es necesario una teoría respecto de la representación interna y su relación con el mundo externo; puede entenderse su planteo teniendo en cuenta simplemente el modo en que las cosas externas se presentan al sujeto, sea como fuere que esto ocurra. Cfr. Frede, 1986.

<sup>13</sup> Cfr. Nussbaum, 2008, p. 61.

deliberado. Comprender el juicio de este modo amplio es fundamental para atribuir juicios y emociones a niños pequeños y a animales, quienes asienten de modo no deliberado.

Nussbaum utiliza esta idea de asentimiento para explicar la condición de suficiencia de los juicios respecto de la emoción proponiendo la pregunta de si es posible asentir a la idea de que las cosas son de un modo (que valoro de cierta manera) y no sentir en relación a estas. Por ejemplo: ¿podemos, frente a la evidencia de la muerte de alguien a quien amamos, aceptar su muerte y no sentir angustia por ello? Para Nussbaum esto no es posible; eventualmente puede alguien decir: “mi madre murió, y estoy perfectamente bien, normal y tranquila” pero si verdaderamente asiente a la idea de su muerte y está normal y tranquila, puede ser el caso de que tenga la creencia de que su madre estará mejor muerta (o que la familia estará mejor de ese modo) o de que las cosas deben ser así, y que siempre son del mejor modo posible. En este último caso, asiente a la realidad y experimenta una emoción acorde a las creencias que sostiene. Si no cuenta con creencias tan favorables sobre la vida y aun así sostiene que está perfectamente tranquila respecto de la muerte de su madre, las opciones que quedan son: que no le importe su madre (por lo que no habría emoción, dado que no afectaría a su florecimiento), o que le importe y que esté tan afligida que no pueda admitirlo ante sí misma porque la indefensión le asuste demasiado. En esta última situación, puede no estar asintiendo a las proposiciones que versan sobre la importancia que la persona tenía en su vida; puede asentir a “mi madre está muerta” y no hacerlo aún a “una persona que amo profundamente acaba de morir” Esta última necesariamente le llevaría a estar profundamente afectada, a emocionarse acorde con la pérdida de una persona amada. Podría incluso ser el caso de que experimente inconscientemente la emoción asociada a la pérdida (relativa a la creencia evaluativa: “una persona que amo profundamente acaba de morir”), y viva conscientemente otra situación emocional (relativa a la creencia descriptiva: “mi madre está muerta”).<sup>14</sup> Entonces, si la

---

<sup>14</sup>Nussbaum refiere en diversos pasajes a esta posibilidad: una creencia fuertemente dolorosa puede estar presente en el sujeto de un modo inconsciente, explicando estados emocionales de los que no es capaz de dar cuenta el propio sujeto a no ser realice alguna forma de autoexamen.

persona acepta la proposición con sus elementos evaluativos, necesariamente se emociona, por lo que dicha proposición es suficiente para que experimente la emoción. Dicho de otro modo: “Clara ha muerto” no parece ser más que una posible causa de sufrimiento, mientras que “mi madre, a la que extraño y amo mucho está muerta” es el centro de la emoción sobre su pérdida.<sup>15</sup>

El hecho de que las creencias sean necesarias para la emoción, anula la posibilidad de que haya otro elemento suficiente. A su vez, una argumentación que complementa la suficiencia exclusiva de las creencias para la existencia de emociones es que no haya otro elemento constitutivo de la emoción que sea necesario. Distintos elementos parecen tener lugar de modo simultáneo en una emoción, es más, Nussbaum va a afirmar que toda emoción requiere como condición necesaria (externa) algún género de sentimiento, pero éstos no son parte de la emoción misma, con esto: “Parece que todo lo que hemos afirmado es que la condición necesaria de cualquier episodio emocional es un corazón que late; pero no nos inclinaríamos a alegar que un corazón que late sea una parte constitutiva de la aflicción.” (Nussbaum, 2008, p. 80).

Para Nussbaum los elementos físicos que se presentan en la emoción no son constitutivos ya que pueden variar según la persona y pueden, al menos individualmente, no estar presentes y aun así diremos que la persona experimenta la emoción en cuestión. Por ejemplo, el miedo es comúnmente asociado a taquicardia, respiración clavicular rápida, sudoración, un nivel de adrenalina en cierto intervalo, un determinado funcionamiento de la amígdala, etc., pero podría pasar que alguno de estos elementos no esté, y aun así, diríamos que el sujeto experimenta miedo. Estas variaciones pueden deberse a la gran plasticidad del organismo humano (como en el caso de las personas que suplen los daños en un hemisferio cerebral desarrollando funciones nuevas en el otro) o por un mal funcionamiento (como en el caso de los tetrapléjicos que pueden no experimentar

---

<sup>15</sup>Las emociones son tanto el acto mismo de asentir como la creencia que queda en uno posteriormente al acto. Uno acepta y asiente ante esa proposición de modo continuo, así las emociones tienen este doble carácter: “en un primer momento asentimos ante una proposición o la reconocemos, y después permanece allí, integrando nuestra estructura cognitiva.” (Nussbaum, 2008, p. 68).

taquicardia durante el miedo). Para Nussbaum, estos efectos fisiológicos son consecuencias de la emoción, las creencias son elementos constitutivos y causan ellas mismas las otras partes que pudiera haber en la emoción. Todas las emociones implican procesos corporales, pero no parece haber un estado o proceso corporal que esté en correlación constante con la experiencia de una determinada emoción, de modo que no parece razonable incluirlo en la definición de la misma.<sup>16</sup>

Por último, Nussbaum concede que ciertas sensaciones se asocian frecuentemente a las emociones, como la “efervescencia” a la ira o el temblor al miedo, de modo que las emociones tienen comúnmente un correlato en alguna ubicación concreta del cuerpo, pero esos elementos no son absolutamente necesarios. Para algunas personas la ira no se asocia a ninguna “esfervencia”, comenta Nussbaum (2008): “Mi propia experiencia de la ira es que se asocia con una tensión en la nuca o con un dolor de cabeza que aparece al día siguiente, lo cual no significa que no esté realmente enfadada, como mostrará el examen de mi patrón de afirmaciones y acciones.” (p. 84).

Una de las críticas que debe enfrentar la definición de las emociones como exclusivamente cognitivas, tiene que ver con el dinamismo que asociamos a las emociones y que los juicios parecen no tener. Sin embargo, Nussbaum (2008) argumenta que nuestras facultades cognitivas tienen el dinamismo necesario para modificar nuestras creencias, matizarlas o superponerlas en relación a un mismo objeto, generando así la variación y complejidad típica de las emociones.

Para Nussbaum incluso la atenuación o pérdida de “frescura” con el tiempo de la emoción puede explicarse en referencia a los juicios. Es el cambio que los juicios que componen a la emoción van experimentando con el tiempo, lo que hace que la emoción modifique su intensidad. Lo que el tiempo cambia, fundamentalmente, es la valoración eudaimonista en su aspecto relativo al valor del objeto respecto de nuestro florecimiento (no el valor del objeto en sí que podría permanecer o aumentar). El juicio-emoción “Mi madre, ser fundamental para mi

---

<sup>16</sup>Nussbaum expone varios elementos más en relación a esta justificación. Cfr. Nussbaum, 2008, Cap. 2. Puede verse al respecto Modzelewski (2014).

florecimiento, ha muerto”, dadas las vivencias posteriores y la necesaria frustración cognitiva que impulsa el ajuste de mis creencias a la nueva situación, puede cambiar en “Mi madre, ser que fue fundamental para mi florecimiento, ha muerto”. Y esta última emoción es más tenue, mezcla el amor ya no con indefensión sino con reconocimiento y gratitud. El objeto es el mismo, aunque la valoración eudaimonista es diferente; la forma en que el objeto se relaciona con los proyectos y objetivos de la persona es ahora otra.

También con el tiempo hay cambios que ocurren en el vínculo entre la emoción en cuestión y otras creencias que tenemos, como las relativas a esperanzas, planes y expectativas que requerían de la persona que murió. El ajuste de la disonancia cognoscitiva a la que arriban este conjunto de creencias, dado el choque con la realidad que implica un duelo, transforma nuestro entramado cognitivo produciendo un ajuste, que a la vez hace que las ocasiones de frustración y disonancia disminuyan: quizás ya no recuerde a mi madre cuando suena el teléfono el domingo a la tarde. Esto alivia, porque produce que la emoción se suscite menos veces, pero no significa que la emoción haya cambiado, la aflicción por la muerte de la persona querida sólo cambiará cuando se den cambios en la valoración eudaimonista. En este mismo sentido, también nuestra percepción del objeto, cargada de imágenes, colores, olores, canciones, que vienen de experiencias pasadas, tiende a desvanecerse en ausencia de la persona y con la distancia al momento significativo de la emoción.<sup>17</sup> Pero este desvanecimiento no explica la modificación que va teniendo la emoción con el tiempo, ya que las imágenes, olores, etc., son sólo símbolos que remiten al centro de la evaluación eudaimonista; resultan dolorosos en el caso de la pérdida de un ser querido, porque evocan aquello que es valioso y no tenemos, no porque tengan una significación propia. De modo que ni el cambio en las creencias que se conectan a la emoción, ni que se decoloren las imágenes y el resto de elementos perceptivos que guardamos sobre el objeto,

---

<sup>17</sup> El momento significativo de la emoción es la experiencia donde nace la emoción, donde se crean sus juicios principales y donde sus imágenes y detalles perceptivos son más claros. Nussbaum (2008).

nos libera de la aflicción si no se modifican los juicios evaluadores eudaimonistas (Nussbaum, 2008).

Resumiendo, nada más que la cognición valorativa relativa a nuestra eudaimonía es necesaria para experimentar la emoción, en tanto no parece haber ningún otro elemento necesario para explicar por qué y cómo experimentamos dicha emoción, y la presencia de creencias valorativas parece suficiente. Así, para Nussbaum la emoción es idéntica a aceptar una proposición referida a un objeto que a la vez es evaluadora y eudaimonista. Entonces, puede decirse que un juicio con determinadas características *es* una emoción<sup>18</sup>, no la causa de una emoción entendida como física (un sentimiento en el sentido de conjunto de reacciones físicas: opresión en el pecho, sudoración, endorfinas, u otras), ni parte constitutiva que provoca o causa otros elementos físicos de la misma; es la emoción misma. La realidad que se asiente se transforma en un juicio, en una emoción, y este juicio sostiene la verdad de esa afirmación con el paso del tiempo.<sup>19</sup>

Es el pensamiento, para Nussbaum, el que resulta conmocionado por la constatación del valor de ciertos objetos externos para nuestro florecimiento; es la

---

<sup>18</sup> Para Crisipo las emociones son idénticas a los juicios que a ellas asociamos. Para el análisis de Nussbaum del concepto estoico de emoción: Cfr., Nussbaum, 2003. El ver a las emociones como juicios implica aceptar que éstas pueden ser verdaderas o falsas y estar justificadas o no estarlo. Si me aflijo porque creo que mi madre ha muerto y en verdad no ha muerto, mi emoción es en este sentido falsa. A su vez el juicio puede ser falso si me equivoco en la evaluación del hecho que ha ocurrido.

<sup>19</sup>Nussbaum pretende una concepción de emoción que sea consistente con la propia experiencia, los relatos de experiencias ajenas, así como también con las investigaciones psicológicas y antropológicas. En relación a la caracterización de las emociones como exclusivamente cognitivas, Nussbaum considera que el punto de vista en psicología cognitiva de Richard Lazarus (1991), Keith Oatley (1992) y Anthony Ortony (1991) converge claramente con la perspectiva neostoica que ella sostiene. Para Lazarus las emociones de una persona tomadas en su conjunto resumen el modo en que ella entiende su propia identidad en el mundo, el sentido de su individualidad y de lo que es valioso para ella. Lazarus considera a las emociones como evaluaciones del medio relacionadas con los proyectos importantes del agente. Puede verse en Nussbaum (2008, pp. 135-140) referencias al debate entre Lazarus y su oponente Zajonc quien se propone reducir las emociones a estados-sensación subjetivos y no intencionales o relativos a un objeto.

Otro autor de relevancia al respecto de apoyar la tesis de Nussbaum es Anthony Damasio, quien en su libro *El error de Descartes* pretende convencer al lector de que la distinción entre emoción y razón es inexacta y engañosa; para él las emociones son formas de conciencia inteligente, son “tan cognitivas como las otras percepciones sensibles” (Damasio, 2008). Para Damasio, igual que para Nussbaum, las emociones revelan cómo se relaciona el mundo con el conjunto de objetivos y proyectos de la persona, aportándole información que necesita para tomar decisiones. Nos ayudan a ordenar nuestra relación con el mundo (Nussbaum, 2008, p. 144).

parte de nosotros que da sentido al mundo la que asiente y la que se sacude frente a la circunstancia externa significativa. Nussbaum ejemplifica esta idea al referirse a su aflicción por la muerte de su madre:

Era mi propio pensamiento el que recibía, y resultaba conmovido por ello, el conocimiento de la muerte de mi madre. Opino que si decimos algo más, perderemos el estrecho nexo entre el reconocimiento y la sacudida que la experiencia nos proporciona. El reconocimiento y el levantamiento, queremos decir, pertenecen a la misma parte de mí misma, la parte con la que doy sentido al mundo. (Nussbaum, 2008, p. 68).

### 1.1.2. Una red de elementos cognitivos

Para Nussbaum, las emociones se entienden de mejor modo al verlas como una red de elementos cognitivos ya que raramente se pueden representar con un único juicio. Por lo común se trata de un entramado de juicios relacionados de distinta generalidad, algunos propios de la circunstancia actual y otros formados en situaciones pasadas. A su vez, las emociones contienen otros elementos cognitivos aparte de los juicios, que si bien no son necesarios, forman parte por lo común de nuestras emociones. Estos contenidos cognitivos no siempre pueden formularse lingüísticamente.

Los juicios valorativos que hacen a una emoción pueden ser de diverso tipo, pueden ser generales o particulares; por ejemplo, es bueno que cada uno tenga lo que necesita, y es bueno que esta niña tenga protección y amor. A su vez, algunos juicios valorativos nos acompañan todo el tiempo (juicios de fondo) y otros sólo se dan en una situación concreta (juicios circunstanciales). Según esta última distinción encontramos emociones continuas o de fondo y emociones episódicas. En el ejemplo de la pérdida de un ser querido, podemos encontrar juicios generales y particulares que a la vez sean de fondo o de situación. Uno particular de fondo puede ser: “La comprensión que me daba mi madre era única y fundamental para mi vida.” Al ser un juicio permanente en mí, formará parte de la explicación de



varios aspectos de mi comportamiento aunque no sea consciente de él, por ejemplo, puede hacer que extrañe a mi madre en una situación en la que me sienta incomprendida y desolada. Otro ejemplo de juicio de fondo puede ser el miedo a la muerte, que permanece afectando las acciones y pensamientos sin que seamos conscientes de él todo el tiempo. O una alegría de fondo, cuando estamos satisfechos con nuestra vida, que sólo en ocasiones reparamos en ella.

Aunque se necesite una circunstancia específica para que afloren, los apegos que vamos creando generan juicios de fondo (hacia estos objetos de apego) que perduran a lo largo de nuestra vida, explicando muchas de nuestras emociones y acciones. Los juicios de fondo afloran a veces con intensidad perturbadora y entran en conflicto con valoraciones y emociones que pertenecen al presente (Nussbaum, 2008).

Muchas veces no somos conscientes de cómo nuestras emociones constituidas por juicios de fondo moldean nuestras emociones referidas a la situación actual, o dicho de otro modo, de cómo nuestras experiencias del pasado afectan las presentes:

La emoción de fondo reconoce la dependencia o la necesidad de algún elemento incontrolable del mundo; la emoción situacional responde a la forma en que el mundo colma o deja insatisfechas las necesidades propias [en la situación particular]. Para usar una imagen muy estoica, la emoción de fondo es la herida, la emoción situacional es el cuchillo del mundo que penetra en la herida. (Nussbaum, 2008, p. 98).

Por lo común una emoción no se representa con un juicio único, sino con una red de juicios de distinto grado de generalidad, con juicios propios de la situación y otros de fondo. En particular los juicios de fondo sobre lo valioso para nosotros (objetivos y apegos persistentes), se unen en la emoción presente a la realidad percibida. Por esto, la forma en la que valoramos la realidad presente está cargada de nuestros juicios de valor de fondo, que por lo común derivan de un pasado que comprendemos de modo imperfecto.

Además de ser un pensamiento evaluador-eudaimonista respecto de un objeto externo, la emoción tiene otros contenidos cognitivos. Porta una percepción rica y densa del objeto, una imagen concreta y detallada del mismo. Un conjunto de imágenes y pensamientos se asocian y aparecen a la vez que el juicio principal que define a la emoción. “Mi madre ha muerto” como contenido proposicional es solamente eso, pero la emoción que ese juicio define no es sólo eso, hay otros elementos vinculados. Una descripción de la forma en que conozco a mi madre, imágenes en las que la veo envuelta en situaciones pasadas, una lluvia de recuerdos de experiencias compartidas, de detalles, que particularizan y caracterizan a mi madre, a nuestra relación. “De esta manera, la experiencia de la emoción rebosa cognitivamente, es densa de un modo que una perspectiva proposicional-actitudinal no captaría” (Nussbaum, 2008, p. 88).

Esto significa que lo propio de las emociones es su conexión con la imaginación y con la representación concreta de acontecimientos en la misma, lo cual las distingue de otros estados de juicio más abstractos. [...] la aflicción es la aceptación de cierto contenido, acompañada (normalmente) de actos de imaginación relevantes. Tales actos son múltiples y difíciles de resumir, pero en general entrañan una concentración más intensa en el objeto de la que el contenido proposicional estrictamente necesitaría. (Nussbaum, 2008, p. 89).

Algunas emociones constan de un vínculo más estrecho con la imaginación sensorial que otros. Podemos estar enojados con alguien sin poner atención en esa persona, centrándonos en nuestro propio daño, por ejemplo; en otros casos como en la compasión o el amor, ésta juega un rol importante. Pero no es preciso que estos actos estén presentes en todo episodio particular de emoción, los encontramos en momentos importantes de la historia de dicha emoción.

Hasta aquí la emoción se ha tratado como un juicio que puede formularse lingüísticamente y como si el propio sujeto de la emoción pudiera hacer tal

formulación.<sup>20</sup> Pero en ocasiones es posible que el sujeto de la emoción no logre hacer una formulación, como pasa con los niños pequeños. Y además, la mejor formulación que pudiera hacer un observador externo casi inevitablemente tendrá cierto grado de distorsión. Por suerte para la caracterización de Nussbaum de las emociones, “[e]l lenguaje está lejos de ser el único medio a través del cual puede registrarse el contenido de una emoción” (Nussbaum, 2008, p. 155). E incluso las traducciones del contenido cognitivo de las emociones al lenguaje pueden ser una tergiversación. Es el caso, por ejemplo, de la expresión emocional que permite la música: “Mahler insistía en que toda traducción verbal de sus ideas musicales era tergiversadora, puesto que él nunca expresó musicalmente lo que podía expresar en palabras” (p. 155)<sup>21</sup>. A la vez, y en sentido contrario, esta “tergiversación” puede atribuirle a la emoción un nivel de articulación y exactitud que de otro modo no podría tener. Y esto tiene sentido para el desarrollo humano: muchas veces de adultos nos encontramos motivados por un sentido de lo relevante que se originó en nuestra infancia y que sigue en el “nivel de la infancia”. En ocasiones el amor adulto es un amor infantilizado, en tanto los juicios presentes en la emoción refieren a situaciones propias de los primeros momentos de la infancia. Es razonable que un bebé crea que es omnipotente y que su amada madre responde a su voluntad en los primeros meses de su vida, pero no parece razonable la pretensión de omnipotencia en el amor adulto. La articulación en términos del lenguaje de nuestras emociones y su expresión de modo verbal se vuelve un modo de conocernos y cambiarnos a nosotros mismos.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup>Respecto de la cognición sobre el estado en el que la persona se encuentra y su relación con la emoción, puede verse la investigación de Stanley Schachter y J. E. Singer (1962) (Cfr. Nussbaum, 2008, p. 121). En esta investigación también se apoya la idea de que estas cogniciones son fundamentales para identificar la emoción y para individualizar una emoción respecto de otras.

<sup>21</sup> Al respecto, cfr. Goodman (1974).

<sup>22</sup> Otras formas de expresión simbólica permiten la articulación y transformación de las propias emociones; en esto se basa por ejemplo la musicoterapia.

### 1.1.3. Apetito, estado de ánimo y deseos de acción.

Siguiendo a Platón (1986), el apetito se diferencia de las emociones en tanto los apetitos están dirigidos a un determinado objeto y no contienen ningún pensamiento respecto del valor del mismo, mientras que las emociones sí tienen esta valoración y es ésta una parte central de la caracterización de su objeto. Al ser los apetitos impulsos independientes de la valoración del objeto, mis creencias sobre éste no parecen afectar mi apetito: si estoy con mucha sed, frente a agua querré tomarla aunque tenga razones para dudar de su potabilidad. Las emociones en cambio cesan o cambian cuando las creencias sobre el objeto y su valor se modifican.

A su vez, el objeto de las emociones es potencialmente más flexible que el del apetito, o dicho de otro modo, puede ser un conjunto más variado de cosas el que suscite miedo o amor, respecto de las cosas que buscamos cuando tenemos sed. También es diferente la forma en que nos motivan; el apetito parece motivarnos desde dentro, independientemente de lo que suceda en el mundo: si no bebemos, en algún momento tendremos sed, representaremos un objeto adecuado, e iremos por él. En cambio para las emociones parecería ser el objeto externo el que nos llama, auxiliado por la importancia aparente del mismo.

Las emociones siempre tienen un objeto aunque éste sea vago, como en el caso del temor a que algo salga mal en nuestros planes o la esperanza de que algo bueno ocurra, o incluso la alegría por las cosas tal como son. Los estados de ánimo, como la irritación, melancolía, euforia o serenidad, en cambio, no tienen objeto alguno, ahí radica la diferencia con las emociones. En ocasiones puede ser difícil realizar la distinción; muchas veces nos ocultamos a nosotros mismos el objeto de la emoción y resulta difícil recuperarlo, debemos recurrir al análisis del conjunto completo de creencias y acciones relacionadas a la emoción para encontrarlo. Pero pese a que en ocasiones sea difícil reconocer si estamos frente a una emoción o a un estado de ánimo, el criterio de distinción es claro: con y sin objeto, así podemos diferenciar una alegría de una euforia, o una depresión emocional de una humoral.

Las emociones están claramente vinculadas a la acción, pero no debe identificarse a éstas con los deseos de tipos de acciones particulares.<sup>23</sup>

Las emociones nos conducen hacia un componente significativo de nuestro bienestar y registran la manera en que las cosas se hallan respecto de ese componente importante. A veces, este reconocimiento valorativo, en combinación con las percepciones y las creencias relativas a la situación que están inmediatamente disponibles, originará directamente motivaciones para actuar. [...] El amor da lugar a deseos de proteger y de estar con el objeto amado. Sin embargo no todas las emociones sugieren un curso de acción definido. (Nussbaum, 2008, p. 162).

Todos los deseos pueden tener una percepción de sus objetos como un bien,<sup>24</sup> pero no todas las percepciones de objetos como un bien dan lugar a la acción; por esto, si bien las emociones también están ligadas a la motivación (por sus juicios evaluativos) se diferencian de los deseos.

#### 1.1.4. El juicio eudaimonista

El juicio que constituye una emoción<sup>25</sup> es un juicio que valora el lugar que el objeto de la emoción tiene para el propio florecimiento, el objeto es valioso en tanto es parte de nuestra eudaimonía. La respuesta que una persona da a la pregunta sobre qué es la felicidad o la vida buena alude a su concepto de eudaimonía, y éste debería incluir todo a lo que la persona asigne un valor intrínseco<sup>26</sup>.

Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* (2008) considera la eudaimonía o felicidad como el bien supremo o fin principal al que todas las demás acciones humanas tienden. Un fin que nunca se elige por causa de otra cosa (1097b 25, p.

---

<sup>23</sup> Al respecto, cfr. Deigh, 1994.

<sup>24</sup> Como sostiene la teoría de la acción de Aristóteles. Cfr. *De anima*, III.9-11 y *De motu animalium*, Cap. 6-11.

<sup>25</sup> Que puede ser el juicio principal o característico de la emoción, o una formulación proposicional de los elementos cognitivos centrales de la misma.

<sup>26</sup> Respecto de este aspecto de la eudaimonía: Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicomáquea*, I. Para un caso particular, *Ibíd.*, IX.9, respecto del valor de *philia*. Al respecto también: Cfr. Williams, 1962.

30). En su indagación de qué sea la felicidad, sostiene que al igual que en el caso de un artesano, para quien lo bueno y el bien están en la actividad que realiza, la felicidad humana puede buscarse en la actividad que le es propia al hombre en general. Que es el pensamiento, o en términos de Aristóteles, una actividad del alma que implica la razón, esto es lo propio del hombre y por ende también del hombre bueno:

[...] la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y la más perfecta, y además en una vida entera. (Aristóteles, 1098a 15-20, 2008, p. 32).

Para Aristóteles es coherente “decir que el fin [supremo] consiste en ciertas acciones y actividades, pues así se desprende de los bienes del alma y no de los exteriores” (1098b 20, 2008, p. 34), dado que estos bienes son más importantes que los externos y los del cuerpo.

En el libro X de su *Ética Nicomáquea* Aristóteles expone las ventajas de entender la felicidad como una forma de vida contemplativa en la imagen del sabio; una de estas ventajas es que esta felicidad podría ser autárquica:

Además, dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provisto de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás, en cambio, el sabio, aun estando sólo, puede teorizar (1177a 30-35, 2008, p. 284).

En Nussbaum el concepto de eudaimonía se asemeja más a la felicidad del justo que a la del sabio. El justo seguramente no sea el más feliz de todos los hombres (como quizás podría llegar a ser quien se abocara, lo más que le sea posible

a un hombre, a su parte divina), pero será lo más feliz que puede ser en tanto verdaderamente humano, vulnerable y necesitado.

Esta interpretación de la vida humana buena, es para Nussbaum asimismo la más adecuada interpretación del pensamiento aristotélico,<sup>27</sup> quien “se muestra más renuente a aceptar la idea de una humanidad trascendente como una meta apropiada para una ética humana.” (Nussbaum, 2005, p. 662). Sostiene Nussbaum que en dos puntos cruciales de la *Ética Nicomáquea*, refiriendo a la vida solitaria y autárquica, Aristóteles rehúsa a admitir que una vida así pudiera ser una vida completamente humana. “La autosuficiencia que una ética humana busca de manera apropiada se define en el Libro I como una autosuficiencia alcanzada en compañía de la familia, de personas amadas y conciudadanos” (p. 662). Por otro lado en el Libro IX rechaza explícitamente que una vida sin vínculos políticos ni vínculos personales de amor y amistad pueda tenerse por eudaimonía, y vuelve a señalar que entendemos estos vínculos no sólo como necesarios sino también como bellos, no sólo un recurso sino también un bien intrínseco.<sup>28</sup>

El punto de vista de Nussbaum en relación a si lo bueno sea una vida que busque alguna forma de trascendencia de lo humano, requiere alguna precisión más:

¿[La] meta humana apropiada es una actividad de acuerdo con la completa excelencia humana más alguna forma de trascendencia? ¿O [será correcto] el punto de vista de que, para perseguir apropiadamente el bien humano en su totalidad, debemos dejar de lado nuestro deseo de trascendencia? Podría pensarse que yo estoy apoyando [...] el segundo punto de vista. Pero creo que las cosas son más complejas. (Nussbaum, 2005, p. 670).

---

<sup>27</sup> Cfr. Nussbaum (2003).

<sup>28</sup>En relación a los pasajes de Aristóteles de *Ética Nicomáquea*: (1) respecto del carácter político del hombre y su necesidad de vínculos 1097b 7-11, 2008, p. 31, analizado por Nussbaum en: Nussbaum 2001, cap. 12, pp. 344-45, 350 y ss. Y (2) respecto de que además de necesarios son considerados bienes en sí: 1169b3 y ss., 2008, p. 258 y ss., analizado por Nussbaum en: Nussbaum 2001, cap. 12, pp. 350-51, 365-68.

Podría pensarse que su punto de vista coincide con el segundo, dada la reivindicación del valor de lo propiamente humano que recorre toda su obra.<sup>29</sup> Pero agrega Nussbaum (2005): “Ante todo hay varias formas de trascendencia. Y en el contexto de una vida humana [...] hay un margen ancho para cierto tipo de aspiración a trascender nuestra humanidad común.” (p. 670).

Esta aspiración a trascender no pretende salirse del ámbito de las posibilidades humanas, ni abandonar la vulnerabilidad que caracteriza nuestra vida, pero sí dejar de lado la forma de vida que llevan muchas personas al pasar “[...] buena parte del tiempo sin hacer nada, [en una vida] desatendida, irreflexiva, ocupada en sentimientos superficiales” (Nussbaum, 2005, p. 670). Esta forma de vida necesita trascenderse hacia lo propiamente humano, “[...] acercarse al objetivo plenamente humano de la virtud completa que determina el punto de vista de Aristóteles tal como lo he expuesto.” (p. 670). Por esto es para Nussbaum una trascendencia humana “interna”, que en vez de apuntar a lo divino, tiene un sentido descendente en tanto: “[...] ahonda muy profundamente en uno mismo y en nuestra humanidad, volviéndose por consiguiente [nuestra humanidad] más profunda y más extensa.” (Nussbaum, 2005, p. 672).<sup>30</sup>

Esta forma de vida humana virtuosa que Aristóteles sostiene que “es común a muchos, pues está al alcance de todos los que no están por naturaleza incapacitados para la excelencia” (1099b18-19, 2008, p. 37), requiere realizar las acciones correctas y hacerlo con los pensamientos, los motivos y la respuesta sentimental correcta, por lo que se trata, como él asegura, de un asunto difícil que

---

<sup>29</sup> Que es más una exhortación a no negar nuestra condición de necesidad y vulnerabilidad, que una reivindicación romántica del sufrimiento. Y que, a la vez, insiste en que esa vulnerabilidad es la condición de posibilidad de lo que consideramos valioso; esta idea se refleja claramente para el caso de la virtud de la valentía, la cual no sería tal sin una vida de riesgos. Cfr. Nussbaum (2005, p. 647 y ss.).

<sup>30</sup> Para un análisis más extenso de este asunto: Cfr., Nussbaum, 2001. Junto con la crítica de Taylor en su artículo “Charles Taylor, Reseña de Marta Nussbaum, La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega” (1988). Y la respuesta de Nussbaum en “La humanidad trascendente” en su libro *El Conocimiento del Amor* (2005). En este último Nussbaum se propone responder a la pregunta que Taylor deja planteada, respecto de dónde se ubica filosóficamente Nussbaum respecto del problema de la trascendencia.



requiere práctica, experiencia, flexibilidad y, como Nussbaum señala, sutileza de pensamiento y de sentimiento.

La virtud entendida como un adecuado “punto medio” ofrece suficiente espacio para buscar la trascendencia alejándonos de nuestra humanidad ordinaria, a la vez abandonando la búsqueda de lo divino, o sea, deja espacio para la búsqueda de lo humano dentro de lo humano. Agrega Nussbaum: “Es por esta razón, entre otras, por lo que me he interesado profundamente por los escritos de Henry James y Marcel Proust y su afirmación explícita de que la atención afinada del artista y su receptividad para la vida humana es paradigmática del tipo de precisión de sentimiento y pensamiento que cierto ser humano puede cultivar aunque no la mayoría.” (Nussbaum, 2005, p. 671). El mundo que ofrecen a sus lectores dichos autores es para Nussbaum un mundo compasivo, sutil, receptivo y más ricamente humano.

Volveré a referir a esta necesidad de sutileza en dirección a lo humano, al hablar del amor logrado, dado que es una condición necesaria para que éste pueda darse, y sugeriré luego, que el equilibrio que caracterizará el logro en la relación de amor (tal como se vera con Honneth en la segunda parte de esta tesis) puede verse, desde la perspectiva individual de los miembros de la relación, como una virtud de carácter y una búsqueda sutil de un punto medio en un juego de tensiones propiamente humanas.

Pero volvamos a la cuestión de la referencia a la eudaimonía que las emociones hacen. Entendida la eudaimonía como se expuso, queda claro porqué el sentido de lo valioso que las emociones muestran no tendrá nada de autárquico; más bien al contrario, le enseñará al sujeto el valor que las personas y los objetos que están fuera de su control tienen para su felicidad.<sup>31</sup>

Nussbaum aclara que es un error común en relación a las teorías eudaimonistas griegas el considerar que las acciones, relaciones y personas

---

<sup>31</sup> O dicho de otro modo, ahora puede quedar claro por qué es razonable considerar que aquello que nuestras emociones nos muestran como valioso, refiere a la eudaimonía, entendida ésta como Nussbaum lo hace.

incluidas en nuestra eudaimonía son valoradas debido a la relación instrumental que puedan guardar con la satisfacción del agente<sup>32</sup>: “No sólo las acciones virtuosas, sino también aquellas relaciones recíprocas, tanto personales como cívicas, de amistad y amor, en las que se ama y se beneficia al objeto por sí mismo, pueden considerarse partes constitutivas de la eudaimonía de una persona.” (Nussbaum, 2008, pp. 54-55). Así parece ocurrir cuando sufrimos por el mal que acaece a un ser querido; sin dudas que su suerte tiene que ver con nuestro bienestar, y a la vez, lo amamos por sí mismo, y nos interesa su bien más allá de lo que nos pueda reportar.

Nussbaum destaca que las emociones son eudaimonistas también en el sentido de que muestran el compromiso con aquello que se valora. Una persona aristotélica, que persigue como bien la justicia social, perseguirá tanto el bien intrínseco de la justicia como ser alguien que realiza acciones justas; no le será irrelevante la posibilidad de realizar *ella misma* tales acciones, y si no las realiza considerará su vida como incompleta.

Al parecer, así son las emociones. Insisten en la importancia real de su objeto, pero también representan el compromiso de la persona con el objeto en tanto que es parte de su esquema de fines. Por eso, en los casos negativos, uno siente que las emociones destrozan el yo: porque tienen que ver conmigo mismo y con lo mío, con mis planes y objetivos, con lo que es importante en mi propia concepción (o impresión más embrionaria) de lo que significa vivir bien. (Nussbaum, 2008, p. 55)

Nussbaum no considera necesario que todos los objetivos y proyectos que valoramos y por ende que forman parte de nuestra eudaimonía formen algo así como un sistema coherente (como sí considera Aristóteles). Las emociones tienen que ver con todo lo que valoramos sin importar que algunos elementos entren en conflicto con otros. Además, entiende que podemos emocionarnos por algo que nos parezca bueno para nosotros solamente o no emocionarnos por algo que nos parezca bueno en general para cualquiera. Por ejemplo, puedo disfrutar de leer relatos autobiográficos sin esperar que otros lo consideren bueno y puedo tener poco

---

<sup>32</sup> Sobre este error: Cfr. Prichard, 1935 y Austin 1970.

interés por los clásicos de la literatura siendo que considero su lectura algo bueno para cualquiera. En este sentido las emociones hablan de lo que para *mí* es importante con cierta independencia de lo que creo puede ser importante para otros. Así las emociones contienen una referencia ineludible al “yo”, refieren al propio esquema de objetivos valiosos (Nussbaum, 2008, p. 75)<sup>33</sup>. Según la importancia que le dé al objeto, puedo experimentar ninguna emoción, una leve o una muy significativa e intensa. Y esta intensidad no responde al lugar objetivo que éste tiene en mi esquema de fines, sino a la valoración particular que hago de dicho lugar. Nussbaum aclara que esto no hace a las emociones “egoístas”: “[...] mi concepción no presenta de ninguna manera las emociones como egoístas, [...]. Pero sí les da un carácter localizado, y en este sentido se enfrenta a las formas de moralidad defensoras de una completa imparcialidad.” (p. 76).<sup>34</sup>

Para Nussbaum, debido a su carácter eudaimonista, las emociones pueden verse como “levantamientos geológicos del pensar”<sup>35</sup>. Estos levantamientos son fruto de valorar objetos que están fuera de nuestro control, que al acercarse provocan el levantamiento de la alegría y al alejarse los valles del dolor o la nostalgia. En una vida sin apegos a objetos externos el “paisaje del pensamiento” sería más parecido a una “llanura uniforme” que a un territorio con fuertes y leves variaciones de altura. Estos “levantamientos geológicos” son juicios según los cuales las personas reconocen la importancia para su propio florecimiento de cosas que no están completamente bajo su control, reconocen su carácter necesitado frente a un mundo de objetos externos.

---

<sup>33</sup> El trabajo de Martin Seligman en su libro *Indefensión en la depresión, el desarrollo y la muerte* (1975) aporta evidencia respecto del vínculo que Nussbaum sostiene que hay entre las emociones y los juicios valorativos eudaimonistas. Para el análisis de Nussbaum sobre tal convergencia: Nussbaum, (2008, p. 129 y ss).

<sup>34</sup> La crítica de las emociones como egoístas tiene uno de sus apoyos en la idea de que las emociones no pueden tomar como objetos entidades supraindividuales, sino solamente individuos. Así, la crítica desde el marxismo alude a que las emociones no pueden referir a clases sociales enteras, y en ese sentido su influencia en el comportamiento será de carácter individualista. Respecto de esta crítica y la defensa de Nussbaum, cfr. Nussbaum (1995), especialmente pp. 104-106. Y Nussbaum, “Percepción y Revolución: La Princesa Casamassima y la Imaginación Política”, en Nussbaum (2005).

<sup>35</sup> En su libro *Paisajes del Pensamiento* (2008), el nombre del libro hace referencia a esta idea que recorre toda la exposición: las emociones son el paisaje del pensamiento.

### 1.1.5. Las emociones y la consciencia de nuestra vulnerabilidad

Las emociones muestran “cómo son las cosas con respecto a los elementos externos (esto es, incontrolados)<sup>36</sup> que consideramos relevantes para nuestro bienestar.” (Nussbaum, 2008, p. 24). O sea, muestran cómo se disponen las cosas entre nosotros y ellos; la alegría o el amor muestran las posibilidades de su cercanía a nosotros, y el odio o los celos, el riesgo de su distancia.

Por esto para Nussbaum las emociones son un reconocimiento de nuestra condición de seres necesitados:

Las emociones, [...], comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para nuestro bienestar, reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente. (Nussbaum, 2008, p. 41).

Al aceptar las proposiciones propias de la emoción, la persona permite y acepta que tanto ella como su bien dependan de cosas externas fuera de su control y admite así cierta pasividad ante el mundo. (Nussbaum, 2008).<sup>37</sup> Pero muy comúnmente reaccionamos a nuestra necesidad, ocultándola, deseamos algo y tratamos de que no se note, necesitamos y no lo pedimos, nos duele una pérdida e intentamos simular que en verdad no era tan importante para nosotros, etc. Tenemos por lo general además de una reacción valorativa sobre el objeto, una reacción valorativa sobre necesitarlo. La primera es nuestra emoción sobre el objeto, la

---

<sup>36</sup> Refiere con “externo” a todo lo que está más allá de la voluntad de la persona, y puede incluir aspectos muy ligados a ella como su propia salud.

<sup>37</sup> Platón, Epicuro, los estoicos griegos y romanos y Spinoza creían que las emociones estaban vinculadas a juicios falsos que atribuían valor a personas y acontecimientos externos que están fuera de nuestro control. Para ellos, igual que para Nussbaum, las emociones también muestran a la vida humana como necesitada e incompleta, como rehén de la fortuna, sólo que para ellos ésta es una condición evitable y no deseada de la vida humana: “[...] la gente que es presa de las emociones, al encontrar importantes elementos de su bienestar fuera de sí misma, cambia con los vientos de la fortuna y es tan veleidosa como el mundo. Ora esperanzada, ora afligida, ora serena, ora sumida en una violenta congoja, carece de la estabilidad y solidez del sabio, que encuentra un constante y sereno deleite en el curso firme de su propia voluntad.” (Nussbaum, 1995, p. 90).

segunda también es una emoción, tiene un objeto definido: mi emoción sobre aquel objeto<sup>38</sup>, un juicio de valor “tener esta emoción es algo malo” que refiere a nuestro florecimiento: “esta emoción es mala porque no me permite florecer”. La idea de florecimiento que está implícita aquí pretende dejar fuera la vulnerabilidad y la propia condición de ser necesitado. De ésta última se pasa fácilmente a otra emoción, la que rechaza nuestra propia naturaleza necesitada en general; ésta también es una emoción, tiene un objeto: el tener necesidades o ser un ser necesitado, un juicio de valor (consideremos para el ejemplo el caso de valoración negativa), “necesitar es malo”, que refiere a nuestro florecimiento: “necesitar es malo porque no me deja florecer”. Parece razonable pensar a ésta última como una emoción de fondo que se crea en base al rechazo de necesitar a diversos objetos particulares (por ejemplo desde una difícil relación con nuestra primera figura de apego, quien además nos influirá con su perspectiva sobre la necesidad) y luego nos acompaña el resto de la vida, tiñendo las siguientes ocasiones de necesidad y reforzando los siguientes rechazos a necesidades particulares.

Esta emoción general dirigida a nuestra condición de necesitados, es una emoción respecto de la causa de todas nuestras emociones particulares, es una emoción referida a la raíz o causa de nuestra emotividad. Cuando es de rechazo, es vergüenza dirigida a como somos, a nuestro propio ser por ser necesitado, incompleto.

Se trata expresado en mis propios términos, de que los seres humanos parecen ser los únicos seres finitos y mortales que desean trascender su finitud. De manera que son los únicos seres emocionales que desean no ser emocionales, que desean ocultar el reconocimiento de sus necesidades y crear para sí mismos una vida en la que no haya que admitir cosas de este tipo. Esto significa que con frecuencia aprenden a rechazar su propia vulnerabilidad y a suprimir la conciencia de los apegos que ésta supone. (Nussbaum, 2008, p. 165).

---

<sup>38</sup> Una emoción que tiene como objeto otra emoción se denomina metaemoción, y es lo que Modzelewski (2016) señala como condición de posibilidad, o punto de partida, de la educación de las emociones.

Por esto, somos los únicos animales para los que las necesidades son fuente de vergüenza y que se sienten orgullosos de sí mismos si mantienen a raya su vulnerabilidad. Construimos posturas frente a la vida que sostienen que la autoestima supone no necesitar ni esperar nada importante que provenga de fuera de uno mismo, ocultando las emociones, en tanto indicadores del valor que lo externo tiene para nosotros.

Más adelante se verá que la emoción de amor está ligada a una reacción valorativa positiva sobre necesitar de la persona amada y más en general respecto de nuestra propia condición de seres necesitados. En la propuesta de Nussbaum podría clasificarse la emoción de amor en dos tipos: un amor infantil ambivalente que estará estrechamente relacionado con la vergüenza, y un amor maduro relacionado a la reconciliación con nuestra condición de seres necesitados. En términos de Nussbaum, sólo el amor (maduro) puede conjugar la vergüenza.

#### 1.1.6. La influencia de la vida social sobre las emociones.

Para Nussbaum, si bien ciertas emociones son universales porque están basadas en vulnerabilidades y apegos de los cuales los seres humanos difícilmente pueden carecer, como por ejemplo el temor, el amor, la ira y la aflicción, éstas son moldeadas de modos diferentes según las culturas.

Las emociones se desarrollan influidas por elementos propios del contexto donde vivimos, son afectadas por las condiciones físicas del lugar. Esto es claro si pensamos en lugares donde los peligros climáticos marcan fuertemente la vida social. También las creencias metafísicas, religiosas y cosmológicas, son un factor condicionante y de diferenciación local de las emociones; puede pensarse por ejemplo en las distintas formas en que éstas moldean el miedo a la muerte. Y luego las prácticas institucionalizadas en la sociedad, como la forma en que debe criarse a los hijos, las prácticas educativas y todo tipo de prácticas culturales, afectan la forma que toman las emociones.

También las diferencias lingüísticas tienen su rol. Hay pueblos que desarrollaron una rica taxonomía de las emociones; por ejemplo “amor” en latín representa a todas sus variedades, mientras que para la cultura griega encontramos palabras para distintos subtipos de “amor”: *éros* (deseo erótico de posesión), *philia* (reciprocidad y beneficio mutuo) y *ágape* (amor benevolente y desinteresado). Otro ejemplo es la palabra “fargo” que utilizan los ifaluk, que se traduciría para nosotros en “amor”; este amor contiene el cuidado compasivo del débil, la tristeza por la suerte del desdichado, contenidos de lo que nosotros llamamos compasión<sup>39</sup>. Al nombrarlas alteramos las emociones que podemos experimentar. Denominar es también organizar, separar unas cosas de otras, experimentamos nuestras emociones de una manera guiada por estas distinciones. En base a esto, considera Nussbaum que es razonable suponer que una persona que no conozca la “gramática” emocional de su sociedad no experimenta idénticas emociones que uno que sí la conoce. Más allá de las diferencias en las emociones debido a la taxonomía del lenguaje, Nussbaum aclara que el hecho de que no exista palabra para nombrar a una emoción, no hace que ésta no se experimente.<sup>40</sup>

Por último, las creencias normativas que la sociedad mantiene y promueve específicamente sobre qué es lo bueno en la vida, el lugar que tienen los bienes externos sobre ello, y el control que podemos tener sobre los mismos, afectan significativamente la vida emocional de quienes viven en ella: “[...] las sociedades humanas transmiten prácticas normativas que de hecho se introducen en el contenido de las emociones que sus miembros experimentan.” (Nussbaum, 2008, p. 179).

A su vez, las emociones están sujetas a la deliberación y revisión según la reflexión respecto de los aspectos que consideramos valiosos en nuestra vida. Aun así, puede en ocasiones no ser fácil liberarse de algunas emociones como pasa

---

<sup>39</sup>Nussbaum señala también diferencias en el componente central de lo que consideramos amor. Para los ifaluk, las expresiones más representativas de “fargo” son los cuidados maternos y más en general, la satisfacción de las necesidades básicas de otro. Mientras que, por ejemplo, para el estadounidense tipo, el amor romántico es el paradigma de “amor”. (Nussbaum, 2008, p. 185).

<sup>40</sup> Este punto de vista es compatible con la idea de que el contenido cognitivo de la emoción puede tener diversas formas de representación simbólica además de la palabra.

comúnmente con la ira; aun aunque deliberemos los juicios que constituyen nuestra emoción pueden tener una larga historia con nosotros y ser incluso parte de las creencias con las que nos definimos a nosotros mismos. Pero en principio, pueden ser objeto de una deliberación orientada a la eudaimonía. En esta deliberación también participa nuestro entorno: “Tal actividad deliberativa se inicia en interacciones con los otros y tiene lugar en un grado sustancial en el contexto de dichas interacciones” (Nussbaum, 2008, p. 176).

Las posibilidades de deliberación están ligadas a la diversidad de perspectivas sobre lo bueno presentes en nuestros círculos de interacción y a la reflexividad que tengan los sujetos con los que intercambiamos. También aquello que deba cuestionarse (o no) está pautado por lo que se considere normal y lo que se encuentre cuestionado en la sociedad. Los aspectos valorativos, o digamos las construcciones sociales de la emoción, se transmiten en gran medida en los primeros años de vida.

Las variaciones en las emociones, dados todos los factores que las afectan, pueden apreciarse o bien en la manifestación de una emoción, o bien en la valoración que tal emoción particular tiene en el determinado contexto. El caso más obvio quizás sea la variación vista en la manifestación conductual de la emoción. Los ifaluk lloran “grande” ante la pérdida<sup>41</sup>, los balineses se sonríen, los ingleses se esfuerzan en mantener una serena compostura. Aun así, en la intimidad (revelada por cartas o charlas personales) puede verse que en muchos casos esta diferencia no impide una similitud mayor a nivel de lo que se experimenta.<sup>42</sup>

Respecto de las valoraciones sobre las emociones mismas, para algunas culturas, la cólera, por ejemplo, es siempre inapropiada, mientras que para los

---

<sup>41</sup> En el relato de la antropóloga Catherine Lutz (1988) sobre la muerte de un niño ifaluk de 5 años, la madre biológica llora arrodillada frente al cuerpo del niño mientras se golpea el pecho, la madre adoptiva grita y se revuelca en el suelo, y otros hombres y mujeres presentes en la escena expresaban su dolor con gemidos, gritos desgarradores o llantos inconsolables. Para los ifaluks aquellos que no “lloran grande” una muerte se enferman después.

<sup>42</sup>La investigación de Paul Ekman (1993, 1994, 2005) que retoma el punto de vista de Darwin acerca de la expresión facial y su relación con las emociones, muestra un nivel de acuerdo intercultural significativo. Otros elementos a favor de la hipótesis de la predominancia del acuerdo en Nussbaum (2008, pp. 186-193).



griegos y romanos la cólera era una emoción placentera por la anticipación de la venganza que inspiraba. Las sociedades también transmiten concepciones diferentes respecto de cuál es un objeto apropiado para una determinada emoción. El manual de situación que relevó Seneca en su libro *De la ira*, muestra que según su sociedad era “razonable” sentir ira y luego vengarse violentamente. Muchas de las situaciones que ahí aparecen para nosotros son provocaciones triviales que transitamos sin mayor dificultad.

Resumiendo los diversos aspectos que modelan a las emociones, concluye Nussbaum: “[...] en un sentido importante, todas las emociones humanas se refieren, al menos en parte, al pasado y llevan consigo las trazas de una historia que es, a un mismo tiempo, idiosincrásica, común para todos los humanos y construida socialmente.” (Nussbaum, 2008, p. 209). Como vimos en los anteriores apartados, la perspectiva de las emociones como cognitivas y evaluadoras sugiere cierta universalidad para las mismas, dado que la dependencia de objetos externos para nuestro bienestar es algo que los humanos compartimos; todos somos sensibles al hecho de que lo que consideramos un bien esté disponible para nosotros (o no lo esté) y experimentamos consecuentemente algún tipo de emoción agradable (o desagradable). Pero, como recientemente se señaló, aquello que consideremos valioso (y por ende aquello que desencadene nuestra respuesta emocional) siempre remitirá en algún grado a nuestro contexto; ya sea porque las diferencias geográficas ponen en juego distintos aspectos de nuestra vulnerabilidad (personal o grupal), o porque las distintas culturas han aprendido a valorar distintos bienes (distintos objetos, animales, aspectos del carácter, formas de relación, formas de organización social de la vida), o porque las variaciones gramaticales al condicionar aquello a lo que podemos referir y diferenciar, afectan lo qué percibimos y cómo lo percibimos. Y, como señala Nussbaum en el pasaje citado, esta universalidad matizada por las construcciones sociales es también modelada por nuestro pasado; las particularidades de nuestra historia de vida personal afectan nuestras emociones. Abordaré este aspecto evolutivo de las emociones, al referir al desarrollo del amor en la infancia (1.2) y su posterior influencia en el amor adulto (1.4)

### 1.1.7. Emociones y el punto de vista normativo

¿Qué contribución positiva hacen las emociones como tales a la deliberación ética, tanto personal como pública? ¿Qué motivos tenemos para confiar en las emociones de las personas en lugar de en su voluntad y en su habilidad de seguir reglas? ¿Por qué un orden social habría de cultivar o recurrir a las emociones? (Nussbaum, 2008).<sup>43</sup> En *Paisajes del pensamiento* (2008), Nussbaum dedica la primera mitad del libro a exponer su teoría de las emociones y la segunda mitad a analizar la respuesta a dichas preguntas sin la intención de ofrecer una “defensa completa de una teoría ética normativa: las sugerencias normativas que se brindarán en ellas [las últimas dos partes del libro] han sido concebidas tanto incompletas como generales, compatibles con más de una teoría ética global” (p. 337). En estas partes, aborda dichas preguntas desde dos emociones en particular: la compasión, que parece ser la que tiene más aprobación en la tradición del debate filosófico occidental sobre las emociones<sup>44</sup>, y el amor, recorriendo propuestas de transformación o “ascensos” del amor que lo lleven desde un amor erótico ambivalente, hasta un amor que pueda ser constitutivo de una vida buena y razonable. Al referir a la compasión y al amor, Nussbaum (2008) dará lugar a otras emociones: “[...] la envidia, la vergüenza y el asco. Tales emociones figurarán en la teoría como obstáculos para el desarrollo de la compasión y también como insidiosos venenos del potencial normativo inherente al amor.” (p. 338).

---

<sup>43</sup>Nussbaum refiere aquí a un orden social democrático, liberal, pluralista y tolerante, que responda a su forma de concebir el liberalismo político, “una concepción política que trata de alcanzar un consenso entrecruzado entre muchos tipos diferentes de ciudadanos, respetando los espacios en los que cada uno puede elaborar y perseguir sus diversas concepciones del bien siempre que sean razonables” (Nussbaum, 2008, p. 445); concepciones razonables en el sentido que les da Rawls (2004). Sobre el liberalismo político en Nussbaum, cfr. (2002).

<sup>44</sup>Nussbaum analiza la estructura cognitiva de la compasión partiendo de Aristóteles, Adam Smith y Rousseau, y discute sobre su papel desde el ataque de Platón a los poetas trágicos, siguiendo dentro del pensamiento moderno con Smith, Rousseau, Kant, Schopenhauer y Nietzsche. (Nussbaum, 2008, pp. 335-448). Señala que la compasión, bajo algunas de sus formas, también ha sido considerada fundamental en muchas tradiciones culturales asiáticas. Al respecto: Kupperman en Marks y Ames (1995).

Un primer elemento para dar respuesta a la relación entre emociones y moral surge de la concepción de Nussbaum de las emociones como eudaimonistas; ésta ofrece una perspectiva del yo como constituido (al menos en parte) por sus compromisos evaluativos con partes del mundo que están fuera de él. En este sentido las emociones pueden dividirse en dos grupos:

Algunas expanden las fronteras del yo, representándolo como compuesto en parte por apegos intensos a cosas y a personas independientes. El amor y la aflicción son paradigmas de tales emociones; [...] Por otro lado, algunas emociones tienden más bien a establecer fronteras bien demarcadas en torno al yo, aislándolo de cualquier contaminación procedente de objetos externos. El asco es paradigmático de este tipo de emociones. (Nussbaum, 2008, p. 338).

El asco<sup>45</sup> y la vergüenza extrema pertenecen al grupo de las emociones que cierran las fronteras del yo, no por representar al yo como aislado (dado que ambas emociones reconocen la debilidad y la insuficiencia del yo), sino porque contienen “[...] el juicio de que la debilidad y la necesidad son males y que hay que mantenerlas alejadas del yo.” (Nussbaum, 2008, p. 339). La vergüenza, como vimos, incita a ocultar la vulnerabilidad, la dependencia de los objetos externos e intentar restablecer el control omnipotente sobre los mismos. El asco ubica la fuente del problema (de lo contaminante) en el exterior y por esto conduce a innumerables formas de violencia.

Según Rozin (1987), en tanto los objetos del asco son aquellos de origen animal, o que tuvieron contacto con éstos<sup>46</sup>, el asco tiene que ver con custodiar las fronteras entre nosotros y los animales, o entre nosotros y nuestra animalidad. Se

---

<sup>45</sup>El asco más que una emoción parece ser algo meramente visceral, una respuesta del cuerpo frente a olores o imágenes desagradables, pero el psicólogo Paul Rozin (Rozin y Fallon, 1987) ha mostrado que el asco tiene un fuerte contenido cognitivo, que tiene que ver con la idea del contacto con un contaminante; así el asco es definido por Rozin, como la repugnancia ante la posibilidad de entrar en contacto (oral) con un objeto desagradable. La concepción que el sujeto tiene del objeto es lo que determina ese asco. Rozin mostró que la gran variedad de cosas que producen asco cumplen el ser todos productos de origen animal, u objetos que han entrado en contacto con ellos.

<sup>46</sup>Incluidas las personas que nos parecen sucias o que asociamos de alguna forma a lo animal. El caso de los “intocables” en la india es un claro ejemplo de esto.

asocian al asco, las heces, los mocos, el semen y otras secreciones del cuerpo que también aparecen en los animales. Para Nussbaum hay que agregar a la lista aquello que éste asociado a nuestra mortalidad; no nos produce asco la fuerza o la agilidad (en animales ni en humanos) pero sí lo que vinculamos con nuestra vulnerabilidad a la descomposición, con la idea de que nosotros mismos seremos productos de desecho. Así la capacidad de lavar y de deshacernos de nuestros desperdicios es una marca de la dignidad humana.<sup>47</sup> Rozin en su análisis encuentra que en algunas prisiones y campos de concentración, aquellos prisioneros que se les prohíbe lavarse y usar los baños son considerados por el resto rápidamente como infrahumanos y de ese modo resulta más simple torturarlos y matarlos. (Rozin y Fallon, 1987).

Una forma de defensa contra lo contaminante es proyectar las propiedades repulsivas sobre otros (personas o grupos sociales no allegados a nosotros) y mantener distancia de estos. “Necesitamos a un grupo de humanos contra los que erigir nuestras fronteras, y estos representarán la línea fronteriza entre lo verdaderamente humano y lo abyectamente animal.” (Nussbaum, 2008, p. 387). Esta emoción pone en peligro la idea de igualdad en valor y dignidad y aparece en la incomprensible y extremadamente dolorosa insensibilidad que en tantas ocasiones los humanos hemos tenido frente al dolor del otro:

Los escoltas de las SS no escondían su diversión al ver a hombres y mujeres que se ponían en cuclillas donde podían, sobre los andenes y en medio de las vías, y los pasajeros alemanes expresaban abiertamente su asco: esta gente se merece su destino, mira cómo se comportan. Éstos no son *Menschen*, seres humanos, sino animales, está claro como la luz del día. (Levi, citado en Glover, 2001, p. 342).

También es el caso de la misoginia. En la investigación de Willian Miller, *Anatomía del Asco* (1998) se vincula a la misoginia con el anhelo masculino de mantener distante las emisiones de su cuerpo, que en definitiva surgen de su

---

<sup>47</sup>Marca de una dignidad que refuerza el deseo de diferenciación y por ende los peligros asociados al asco.

condición animal. La mujer se convierte en algo repulsivo al ser receptáculo de su semen; en proyección, es la portadora de todas las características animales de las que el hombre quiere dissociarse. Klaus Theweleit en su libro *Male Fantasies* (1989) hace un estudio de uno de los cuerpos de élite del ejército alemán de después de la Primera Guerra Mundial; en estos aparece una misoginia hipertrofiada, basada en el asco desde el cual el cuerpo virtualmente mecánico del soldado contrastaba con el cuerpo húmedo, blando y contaminado de las mujeres de las que habían nacido y en cuyo interior eyaculaban. Se salvaban de este asco las esposas y las enfermeras, mientras que las prostitutas y las mujeres obreras eran consideradas, por éstos, como inmundas y ponzoñosas. El asco tiene para Nussbaum su origen en la vergüenza; en este caso resulta evidente tal conexión: “En esta reacción, el asco está en estrecha relación con la vergüenza. [...] las mismas cosas que representan la vulnerabilidad y la mortalidad –lo pegajoso, lo húmedo, lo hediondo y lo ponzoñoso- son vistas como asquerosas” (Nussbaum, 2008, p. 387).

También la homofobia tiene relación con el asco.

Lo que inspira asco es normalmente el pensamiento masculino del homosexual varón, imaginado como sujeto de penetración anal. La idea del semen y las heces mezcladas en el interior del cuerpo de un varón es una de las imágenes más repelentes que cabe imaginar para los hombres, para quienes la idea de la impenetrabilidad constituye una frontera sagrada contra la corrupción y la ponzoña y la muerte. (Nussbaum, 2008, p. 390).

La compasión y el amor representan antídotos contra el asco y la vergüenza, así como éstos son un obstáculo para aquellos. Detallaré esta relación para el caso del amor en el apartado siguiente, centrándome en la vergüenza, dado que el asco tiene su origen en el rechazo de la propia vulnerabilidad, incompletitud, fragilidad, porosidad, mortalidad, animalidad, en definitiva tiene origen en la no aceptación de nuestra condición humana real. Aunque aquí no puedo extenderme en ello, Nussbaum (2008) ofrece una detenida exposición de la relación entre compasión y asco. La compasión, al igual que el amor, crece sobre la aceptación de la propia

vulnerabilidad, ese aspecto de nuestra humanidad que la vergüenza entiende como rechazable. “Creo que es ésta, de hecho, la idea de Rousseau cuando decía que Emilio aprendería la compasión sin jerarquía, si su maestro le enseñaba a dedicarle atención a la vulnerabilidad que comparte con todos los seres humanos.” (Nussbaum, 2008, p. 391).

Nussbaum aclara que para evaluar una emoción es necesario atender a su estructura cognitiva y ver que juicios contiene. Así, la compasión no sería una emoción favorable a la moralidad si contiene el juicio de que un mal significativo es perder ciertos privilegios de clase<sup>48</sup>, o si creemos que lo que tiene que ver con nosotros es solamente nuestro estrecho círculo privado. Y tampoco sería bueno el amor si contiene la idea de que la persona amada debería de responder a la propia voluntad o que su valor remite exclusivamente a lo que nos aporta a nosotros. Sin embargo, para el caso del asco no parece necesario conocer la particularidad de los juicios que estén presentes; según Nussbaum, algunas emociones son *per se* moralmente sospechosas; “Tal es el argumento que he propuesto acerca del asco y la vergüenza originaria” (Nussbaum, 2008, p. 502).

La compasión y el amor derivan su potencial normativo de producir una expansión de las fronteras del yo, una ampliación de la propia eudaimonía; el desarrollo adecuado de ambas emociones requiere sortear los peligros que representan la vergüenza y el asco. Entonces, según Nussbaum, con el fin de promover la sociedad deseable, la pregunta clave que debemos hacernos es “[...] si los agentes éticos pueden y cómo pueden aceptar el hecho de su propia interdependencia e incompletitud (aventurándose en el mundo e involucrándose eventualmente en él) sin verse reprimidos por la vergüenza, el asco y el odio.” (Nussbaum, 2008, p. 339). La promoción del amor (y de la compasión) es una forma de respuesta a esta pregunta.

La expansión de las fronteras del yo como criterio evaluativo de las emociones desde el punto de vista moral, seguramente nos ha convencido de su

---

<sup>48</sup>Nussbaum especifica lo que sería un juicio adecuado sobre un mal significativo apoyándose en su lista de capacidades humanas fundamentales. (Nussbaum, 2008, pp. 459 y ss.).

corrección por permitir denunciar como males las consecuencias del asco. De todos modos, Nussbaum ofrece una explicitación, o formalización, de una perspectiva normativa que permite respaldar el criterio de las fronteras del yo:

En particular, presupongo que una concepción [normativa] adecuada debe hacer sitio para el respeto mutuo y la reciprocidad; que debe tratar a las personas como fines en vez de como medios y como agentes en vez de como receptores pasivos de beneficios; que debe contener una dosis adecuada de interés por las necesidades de los otros, incluyendo aquellos que viven en sitios alejados, y que debe tener en cuenta los apegos hacia personas concretas, así como la consideración de éstas como cualitativamente distintas las unas de las otras. Estas características se dejan imprecisas y generales de manera deliberada, a fin de mostrar que pueden ser ejemplificadas por varias teorías normativas diferentes y también (lo que es otra cuestión) que son susceptibles de especificaciones ulteriores muy distintas. (Nussbaum, 2008, p. 32)

Desde este punto de vista<sup>49</sup>, pueden sugerirse tres problemas de las emociones dada su conformación; el primero es que en tanto nos revelan como vulnerables “podría sostenerse que al incluir una notable falta de control en la concepción de una vida buena se compromete demasiado la dignidad de la propia capacidad de acción” (Nussbaum, 2008, p. 33). Éste, más que un problema de las emociones para la moralidad, es, bajo la tónica general de la argumentación de Nussbaum (2008), un problema de cierta moralidad que genera emociones peligrosas, como la vergüenza por la vulnerabilidad y sus consecuentes envidia, celos, asco e ira, junto con los respectivos proyectos de posesión, control y dominación. En segundo lugar, las emociones muestran y valoran al objeto externo desde la perspectiva subjetiva y esto las hace enemigas del punto de vista imparcial. Un punto de vista imparcial, que para Nussbaum se vuelve ciego a la individualidad, y de este modo ciego frente a aquello que en última instancia pretende cuidar. Por último, el problema de la ambivalencia “suscitada directamente por la idea de que

---

<sup>49</sup> Punto de vista que Nussbaum (2008) entiende que bien se podría asociar a una rama liberal del aristotelismo o con un tipo de kantismo flexible orientado a la virtud.

necesitamos a otros para sobrevivir y florecer, pero no controlamos en absoluto sus movimientos.” (p. 33). Los tres problemas alcanzan al amor; sobre este último (que lo atañe especialmente) referiré en el apartado siguiente.

Cuando haga referencia al amor en sus aspectos normativos (1.3), se verá que éste debe cumplir tres criterios: reciprocidad, respeto y fomento de la individualidad, e interés por el otro; éstos lo eximen de las críticas que se le han hecho. Cierta forma de amor puede expandir las fronteras del yo y por esto ser favorable a una forma de vida social tolerante y colaborativa, que respete la agencia de los otros y la promueva, aceptando que es posible conciliar una estrecha interdependencia y necesidad mutua, con el respeto de la individualidad del otro. A continuación mostraré cómo se desarrolla el amor en la infancia, los peligros que en este camino se presentan (vergüenza, envidia, celos), y cómo le sería posible al amor desligarse de éstos y desplegar así su inherente potencial normativo.

## 1.2. El amor en la infancia.

Según Nussbaum, las emociones hunden sus raíces en la infancia; primero se dirigen a grandes partes del entorno que el bebé reconoce como fuentes de su alivio y bienestar, y luego, en tanto su desarrollo cognitivo le permiten distinguir los objetos externos, las emociones apuntarán paulatinamente a un objeto más definido. Para Nussbaum, el amor sólo surge en el momento en el que el bebé logra diferenciar a su cuidador del resto del entorno y de sí mismo, en tanto reconocer la individualidad del otro es una condición del amor. Su primera forma será un amor ambivalente, un cariño mezclado con ira, que llamaré amor infantil.<sup>50</sup> Esta forma

---

<sup>50</sup>Nussbaum lo llama simplemente amor, aunque diferencia dos formas para este amor, la primera ambivalente (que aquí llamaré “amor infantil”) y la segunda ya no ambivalente que entiendo como una forma de amor más madura, a la que llamaré “amor maduro”. Estos adjetivos de “infantil” y “maduro” son utilizados ocasionalmente (y no de forma rigurosa) por Nussbaum en el sentido en que aquí los uso. Nussbaum utiliza estos términos como una transformación de los términos “dependencia infantil” y “dependencia madura” que Fairbairn usa para mencionar las etapas en donde dichas formas de amor se producen (Fairbairn, 1952). Winnicott usa términos similares para nombrar la forma de dependencia del niño a su madre, “absoluta” para la primera forma y “relativa” para la segunda. En la segunda parte de esta tesis expondré un modelo de amor como relación, que



de amor está ligada a la envidia, los celos y también al asco, emociones que como se verá tienen la misma raíz en la vergüenza frente a nuestra condición de seres necesitados. El amor infantil puede perpetuarse si el niño no logra desprenderse de sus pretensiones omnipotentes, pero si recibe un cuidado adecuado y sostenido, la vergüenza y las emociones a ella asociadas dan paso a la confianza y a la reconciliación con la propia necesidad. En este contexto será posible un amor maduro, donde el pequeño puede reconocer que aquellas personas a las que se sabe ligado en un vínculo de dependencia y cariño, no sólo son partes diferenciadas del mundo (distinción que ya había logrado el amor infantil), sino también agentes con voluntad propia y necesidades legítimas. Esta forma de amor será la que abra paso a la voluntad de vivir en interdependencia con otros.

En última instancia será la forma de la relación intersubjetiva del niño con sus cuidadores la que explique el que éste pueda sentir un amor maduro o que no logre abandonar la forma de amor infantil.<sup>51</sup> La misma relación que lleva al amor maduro, lo hace también a la graduación adecuada de estas otras emociones y es el contexto donde se desarrollan distintas capacidades como la creatividad e imaginación, y donde podrá desarrollarse una incipiente moralidad.

Para describir el proceso que lleva o bien a un amor maduro o bien a la permanencia de una forma de amor infantil, primero mostraré, siguiendo a Nussbaum, la situación subjetiva de omnipotencia propia del comienzo de la vida y el tipo de cuidado favorable para el desarrollo sano (1.2.1). Luego trataré el surgimiento de las primeras emociones, en tanto la percepción del pequeño de la suerte que corren sus necesidades en relación a los objetos del entorno (1.2.2). Posteriormente se expondrá el vínculo que existe para Nussbaum entre la vulnerabilidad de necesitar y la vergüenza, junto con el rol que el cuidado adecuado cumple en la regulación de la vergüenza y la consecuente aceptación de nuestra

---

también se apoya en Winnicott y utilizará estos conceptos (“absoluto” y “relativo”) para referir a la forma de vínculo. Señalaré luego la analogía entre esta descripción relacional y la descripción subjetiva de Nussbaum.

<sup>51</sup> Se mostrará en qué sentidos Nussbaum considera el rol de la relación intersubjetiva durante el desarrollo del amor en la infancia, y se retomará este aspecto en el capítulo 2 como parte de la crítica a su perspectiva sobre el amor.

vulnerabilidad (1.2.3). Luego referiré a la primera forma de amor, el amor infantil y su ambivalencia en tanto reconocimiento de que el cariño y la ira se dirigen a la misma persona (1.2.4); esto causará una crisis agresiva que exigirá que la vergüenza pueda dar paso a la culpa reparadora, limitándose el deseo de control y posibilitando que el niño reconozca que los otros tienen pretensiones y necesidades legítimas. El desenlace favorable de esta crisis permitirá una forma madura de amor (1.2.5). Este logro está ligado, según Nussbaum, a la vida moral del pequeño, por lo que expondré la coincidencia de las condiciones para el surgimiento de la moral con las condiciones para el surgimiento del amor maduro (1.2.6).

Para dar cuenta de este desarrollo, Nussbaum se apoya en las investigaciones psicoanalíticas de Donald Winnicott sobre la primera infancia y otros teóricos de la escuela de las Relaciones de Objeto,<sup>52</sup> así como en la teoría del apego de John Bowlby<sup>53</sup> y en la reconstrucción de las fases de la temprana infancia y del mundo de los objetos del niño de Daniel Stern.<sup>54</sup> Las condiciones para el amor maduro se representan en este apartado como convergentes con el punto de vista psicológico en vistas de un desarrollo sano, pero luego se verá que son coincidentes con los criterios normativos que Nussbaum establece para que el amor (y las emociones en general) sea favorable a cierto punto de vista moral (1.3). Estas condiciones son características de la relación del niño con sus cuidadores. Si bien Nussbaum no aborda el amor desde el punto de vista intersubjetivo, los requisitos que establece para esta emoción responden a la forma de dicha intersubjetividad como mostraré en el capítulo 2.

---

<sup>52</sup> Los autores dentro de la escuela de las Relaciones de Objeto en que Nussbaum se apoya principalmente son, W.R.D. Fairbairn (1952), D. W. Winnicott (1965, 1986), C. Bollas (1987) y N. Chodorow (1987).

<sup>53</sup> Cfr. Bowlby (1982, 1973, 1980). También Sarah Hrdy quien ha complementado y confirmado el trabajo de Bowlby (Hrdy, 1999). Puede verse una defensa de la concepción del apego de Bowlby en López y Brennan (2000).

<sup>54</sup> Cfr. Stern (1977, 1985, 1990).

#### 1.1.4. Necesidad y cuidado favorable

El bebé humano al comienzo de su vida se encuentra indefenso frente a un mundo de objetos que contiene todo lo que quiere y todo lo que necesita, pero a cierta distancia de su alcance. Sus primeros impulsos buscan eliminar el dolor o la molestia por sus necesidades no satisfechas y restablecer la condición de gozo que podía disfrutar antes del nacimiento. Además de necesidad de alimento y abrigo (y con independencia de éstas), el niño tiene necesidad de sentirse reconfortado y seguro.<sup>55</sup> El cuidado integral de sus necesidades es nombrado por Winnicott (1986) con el concepto de “holding”; éste incluye la nutrición, el abrigo junto a los cuidados sensibles y reconfortantes.<sup>56</sup>

Los cuidadores<sup>57</sup> en tanto capaces de restablecer el orden y calmarlo pueden entenderse como “objetos de transformación” del estado del niño,<sup>58</sup> quien comienza a reconocerlos como importantes para su bienestar. Las emociones en el bebé serán este reconocimiento del valor de ciertas entidades externas para su propio bienestar. El proceso de transformación de la insatisfacción al gozo, facilitado por dichos

---

<sup>55</sup> Las primeras teorías psicoanalíticas de la infancia reducían las necesidades del niño a las gratificaciones corporales. Cfr. Chodorow (1987, p. 72 y ss.).

<sup>56</sup> “Holding” refiere a las formas de cuidado que sostienen al niño de la caída infinita (Winnicott 1965) que representaría a su indefensión en un entorno que no le ofrezca la atención, protección y consuelo que necesita para desarrollarse saludablemente. Utilizaré para referir a “holding” el término “sostén” y en ocasiones identificaré este cuidado como aquel que es capaz de sostener al niño o simplemente como cuidado favorable. Cabe aclarar que en las citas que utilicé de la traducción al español Paisajes del Pensamiento: La inteligencia de las emociones (Nussbaum 2008), del original en inglés *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Nussbaum, 2005), aparecen las traducciones “sostén” y “sostenimiento” para “holding”.

<sup>57</sup> Esta figura que aporta sostén al niño, puede ser una, dos o varias personas. Los resultados experimentales muestran que el bebé puede reconocer a un cuidador en particular casi de inmediato, lo que por lo general ocurre así con la madre; a los tres días de nacer ya distinguen el olor a la leche de su madre respecto de la de otras madres, y dirigen su atención hacia ella (Stern, 1985). Como señala Bowlby, compartimos con los primates la capacidad de desarrollar un apego temprano fuerte y exclusivo con un cuidador en particular (Bowlby, 1982), y si bien el planteo de Bowlby parece reservar a la madre un lugar insustituible, otras investigaciones muestran que lo que necesita el niño es seguridad y estabilidad en su entorno y esto puede darse tanto en el espacio que crea un cuidador o varios (Chodorow, 1978; Hrdy, 1999, pp. 485-581; López y Bernnan, 2000). Para Sara Hrdy (1999, p. 495), los apegos seguros pueden darse de muchas formas; los niños criados por múltiples cuidadores pueden sentirse tan seguros como los que lo son exclusivamente por su madre.

<sup>58</sup> Como los llama Bollas en *The Shadow of the Object: Psychoanalysis of the Unthought Known* (1987).

objetos de transformación, está en un principio fuera del control del niño por lo que para éste, la transformación tiene forma de repentinas llegadas y desapariciones, las cosas buenas llegan como una súbita invasión de luz y alegría.<sup>59</sup>

El bebé se encuentra en este punto bajo una “dependencia infantil”<sup>60</sup>; si cuenta con el debido sostén interpreta esta situación vital que atraviesa como si el entorno estuviera dispuesto para la atención de sus necesidades. Para Nussbaum, el mito antiguo de la Edad de Oro puede recrear, en alguna medida, esta condición desde la perspectiva del bebé. Como relata Hesíodo, es un momento donde brotan de la tierra ríos de leche y miel, el clima es suave y cálido, donde las personas no contaban con razón instrumental, ya que no la necesitaban en el estado de gozosa plenitud en que vivían. Una época donde, como decían los estoicos, no había maldad porque había de todo. Este mito para Nussbaum describe la omnipotencia del bebé, su sensación de que el mundo está dispuesto para la satisfacción de sus necesidades. Las experiencias prenatales son las más similares a este estado, luego el nacimiento arroja al bebé a un mundo en el que dependerá de cosas y personas externas, donde aún habrá, sobre todo al principio, momentos típicos de la Edad de Oro y también aparecerán otros de desasosiego.

El sostén de los primeros meses marcará una valoración temprana de la vida, una insipiente idea aún no verbal de que el mundo es un lugar donde vale la pena vivir o no lo es. Así los “objetos de transformación” son responsables del color de fondo que tendrá la vida emocional del niño y consecuentemente del adulto. Un elemento destacado por Bowlby (1982) para este desarrollo sano, es que dicho sostén instale en el bebé la idea de que sus demandas encontrarán respuesta en el entorno, de que es un ser necesitado que vive en un mundo que tiene respuestas para sus necesidades.

---

<sup>59</sup> A lo largo de toda su vida el ser humano lleva consigo el anhelo por estos objetos buenos, en forma de deseo de “segunda venida” de ese movimiento hacia el goce que aquellos objetos de su infancia le proporcionan. (Bollas, 1987, pp. 13-29).

<sup>60</sup>Nussbaum toma este nombre de Fairbairn, el cual contrasta con “dependencia madura”, la que podrá darse luego en el desarrollo del niño. Cfr. Fairbairn (1952).

Según Stern, los cuidadores deben mostrar sensibilidad frente a los “ritmos” del niño y a su estilo personal; esta interacción debe responder a lo que Stern denomina “el baile”,<sup>61</sup> el cuidador debe prestar atención a las necesidades del bebé y alternadamente, dejarle espacio para que éste desarrolle su capacidad de confiar. Para Winnicott, una persona con buena imaginación empática, capaz de ponerse en el lugar de otro, logrará mejor este equilibrio, entre atender al bebé y dejarle espacio. Los estudios fotográficos de Stern, de escenas de madre e hijo, relevan una sutil interacción de ojos y rostros característica de esta forma de adecuación, y también muestran cómo la relación puede derivar en un exceso de estimulación o en un descuido deprimente (Stern, 1977). Tomaré el concepto de Nussbaum de “interacción sutil” para representar una forma de vínculo entre el bebé (y posteriormente el niño) y sus cuidadores, donde aparece el cuidado capaz de sostener del que hablaba Winnicott, regulado por esta forma de “baile” que describe Stern. Así una “interacción sutil” permite que el bebé disfrute de afecto y de ser cuidado sin que esto represente un agobio, tiene espacios para dedicarse a su creciente actividad interior, de imaginación, creación y juego sin ser a la vez descuidado o abandonado. Para Winnicott el cuidado que tiene la cualidad de sostener crea un “entorno facilitador” que le permite al niño desarrollar seguridad en sí mismo y en el entorno, junto a otras capacidades vitales para su florecimiento.

### 1.2.1. Las primeras emociones y el amor infantil

La condición de criatura necesitada y con apetitos tiene gran predominancia en el desarrollo emocional del bebé; serán sus necesidades las que pauten sus primeras emociones. Las emociones, según Nussbaum, surgen en los primeros momentos de la vida donde el bebé aún no tiene una noción clara de los límites entre él y su entorno. Las transformaciones que lo llevan de la molestia al bienestar ocurren sin que tenga control sobre éstas y su insipiente sensación de que estos procesos de transformación están fuera de su control y son de enorme importancia

---

<sup>61</sup> Cfr. Stern (1984), especialmente el capítulo: “Traspiés en el baile”.

para él, es el terreno en el que hunden sus raíces las emociones. Ellas *son* el reconocimiento de la importancia de dichos procesos, junto con el reconocimiento de la falta de control sobre los mismos.

Las emociones proveen al bebé de un “mapa del mundo”, serán su reconocimiento de dónde están las cosas buenas y las malas, de dónde provienen y de qué tanto control tiene sobre éstas. Tanto la alegría como el temor, demarcan el mundo, y al mismo tiempo ubican al yo en ese mundo, “sitúan al yo”:

El yo se va situando a medida que las primeras evaluaciones del niño, provocadas por sus propias necesidades internas de seguridad y bienestar, se van refinando según van dando resultado sus intentos activos de controlar y manipular el entorno, intentos mediante los cuales aprende qué bienes y qué males también forman parte de su propio yo o están bajo su control, y cuáles no. (Nussbaum, 2008, p. 241).<sup>62</sup>

Cuando logre concebir que estas transformaciones provienen de un objeto externo a él, las emociones tendrán su objeto. Aún a los seis meses de vida el bebé no tiene una noción clara de los objetos externos en tanto entidades completas, continuas y persistentes en el tiempo, como tampoco la tiene de sí mismo. Las emociones comienzan teniendo objetos poco precisos que pueden ser grandes regiones del mundo, partes de su cuidador, sonidos específicos, pero aún no el cuidador como persona completa. Según Nussbaum es probable que las primeras emociones sean la alegría del bienestar, y el miedo y la angustia cuando éste demore en venir. También de a poco sentirá ilusión por el bienestar venidero.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Aquí Nussbaum adjudica la causa de la valoración que hace el bebé sobre los objetos externos a sus necesidades; algo propio del bebé que está en él cuando nace y que lo lleva a hacer sus primeras valoraciones: lo bueno es lo que atiende a sus necesidades. Con el tiempo podrá considerar lo bueno en un sentido más amplio; si logra transitar la crisis de ambivalencia, podrá incorporar junto a su propio bien el bien de otros. De ese modo ampliará su concepción de eudaimonía.

<sup>63</sup> El lactante tempranamente muestra interés por la estimulación cognitiva, y asombro por los nuevos elementos que conoce del mundo, por lo que también se presenta tempranamente una forma rudimentaria de admiración y deleite hacia ciertas porciones del mundo. Para Stern (1985, 1990) el interés por hacer distinciones cognitivas es independiente de los impulsos de preservarse y protegerse; señala Nussbaum que incluso al margen de las pruebas empíricas, es necesario suponer tal independencia si se quiere explicar por qué las criaturas se ponen en marcha espontáneamente y se lanzan a cumplir sus propios proyectos. Si sólo fuera por protección, una vez que no hay sufrimiento y molestia, como dice Epicuro, “no [tiene] el ser vivo que caminar más allá como tras una urgencia” (Epicuro, Carta a Meneceo, 128, en Carlos García Gual (1983); también puede verse

Tempranamente aparece en el bebé una forma rudimentaria de gratitud por los cuidados que recibe, así como también se presentará la ira en tanto las necesidades no sean atendidas.<sup>64</sup> El amor no podrá aparecer hasta que logre ver a la persona que lo cuida como una persona independiente; al principio ni siquiera le es posible reconocer que ésta tiene una trayectoria espacio temporal diferenciada de la suya.

La postura de omnipotencia que el bebé adopta frente al mundo, desde la cual siente que el mundo gira en torno de sus intereses, explica sus primeras reacciones agresivas; si el cuidador no atiende sus necesidades, se enoja. Esta ira provocará una crisis de ambivalencia en la vida del lactante, cuando le sea posible diferenciar a su cuidador y descubrir que su ira y su amor se dirigen hacia la misma persona.

El desenlace de la crisis dependerá de si el cuidado fue el adecuado para crear el entorno facilitador bajo el cual se desarrollen los recursos que ayudan al pequeño a desligarse de su omnipotencia. En este movimiento tiene un lugar clave la vergüenza.

### 1.2.2. La vergüenza: el rechazo a nuestra condición de seres necesitados

La vergüenza es una emoción que aparece tempranamente en el niño, ligada a su condición de incompletitud y dependencia. El desarrollo que experimente esta emoción será decisivo para el amor y para el desarrollo adecuado de otras emociones.

---

Nussbaum, *La terapia del deseo*, 2003, capítulo 4). De este modo se explica para Nussbaum la iniciativa de embarcarse en proyectos de modo creativo. Igualmente este emprendimiento es dependiente del tipo de cuidado previo que el sujeto haya recibido, se requiere un cuidado capaz de crear condiciones para el desarrollo de una rica interioridad y de confianza en sí para la persecución de las propias metas.

<sup>64</sup> Según el psicoanálisis kleiniano, la ira en el marco de ausencia de distinción entre el yo y el entorno, hace que el bebé la “introyecte” dirigiéndola a sí mismo o partes de sí mismo. Esta perspectiva es avalada por Fairbairn (1952), quien la utiliza al dar cuenta del desarrollo temprano de las emociones. La explicación prescinde de la idea de un impulso agresivo innato, explicando la ira como una respuesta a la propia situación vital. También Bowlby (1982) acuerda con este punto de vista.

Para Nussbaum,

Toda omnipotencia infantil viene acompañada de cierta impotencia. Cuando un bebé advierte que depende de otras personas, podemos esperar que a continuación sienta una emoción embrionaria de vergüenza. Y es que la vergüenza conlleva el darse cuenta de la propia debilidad y de la propia incapacidad para, de alguna manera, adecuarse a las propias expectativas. El acto reflejo de esta emoción es esconderse de los ojos de aquellos que verán la propia deficiencia, es decir, taparla. Si el lactante esperaba controlar el mundo, como en cierto modo esperan todos los niños, sentirá vergüenza, amén de cólera, cuando se vea incapaz de hacerlo. (Nussbaum, 2008, p. 229).

En este sentido, en tanto todos los niños sienten omnipotencia, también sienten vergüenza frente a sus imperfecciones. Para Nussbaum es un sentimiento universal que aparece reflejado en el relato bíblico de la vergüenza frente a la propia desnudez. “Probablemente una vergüenza primordial ante la propia debilidad e impotencia sea una característica básica y universal de nuestra vida emocional.” (Nussbaum, 2008, p. 231).<sup>65</sup> No obstante, ésta se experimenta en diversos grados, puede darse en un grado hipertrofiado con su contrapartida de narcisismo (demanda de omnipotencia y de grandiosidad),<sup>66</sup> o puede atenuarse y ser parte de un ciclo favorable donde a medida que se acepta en mayor grado la condición de necesidad, más se atenúa la vergüenza. Las interacciones con los otros, pueden agravar o disminuir esa situación de vergüenza primaria; “[...] un padre que se deleita por tener un niño que no es sino eso, y que en sus interacciones con él revela que no hay nada malo en ser humano [...]” (p. 231) promoverá en él una vergüenza mínima.<sup>67</sup> En el desarrollo sano, la omnipotencia debe dar paso a la confianza, y consecuentemente la vergüenza irá disminuyendo, de modo que la relación del bebé

---

<sup>65</sup>Nussbaum señala que la vergüenza no conlleva una concepción denigrante del yo, más bien exige una concepción positiva del yo como marco en que algo pueda resultar no propio del valor del yo. Y aclara que la vergüenza puede surgir de varias maneras y que la que ella considera universal y primaria es la del niño asociada a su omnipotencia.

<sup>66</sup> Como en el caso del paciente B. de Winnicott, sobre el que hablaré en nota 70.

<sup>67</sup> También con el correr de la vida, esta vergüenza puede crecer, por ejemplo, en tanto tenemos más conciencia de la muerte, el propio cuerpo se vuelve fuente de vergüenza por mostrar nuestra ausencia de control sobre la muerte, nuestra incapacidad de dominar el mundo y seguir viviendo.



con su condición de necesitado y dependiente del otro tomará otro tono. Así le será posible al niño deleitarse por la “interacción sutil”, creativa y lúdica con otros seres “imperfectos” como él.

El amor maduro requiere la aceptación del otro como independiente de nuestra voluntad, de modo que si no se abandona la omnipotencia éste no será posible. Porque la omnipotencia para perpetuarse demandará que se rechace, o bien, la independencia del objeto valioso (dejándolo dentro de la esfera del control propio) o la necesidad del objeto, quitándole su valor y por ende el interés de que esté dentro de la esfera de objetos que se controlan.

### 1.2.3. La regulación de la vergüenza y el cuidado que sostiene

El niño será capaz de sentir un amor maduro si logra adquirir una visión de sí mismo que contemple la posibilidad de la confianza y la vulnerabilidad dejando de lado la omnipotencia primaria y la vergüenza por esta. A la vez, agrega Nussbaum, para actuar y pensar debe verse a sí mismo como relativamente fuerte y estable, en un mundo no demasiado hostil, donde puede obtener ciertos logros por sí mismo, de modo que requiere confianza en el entorno y en él mismo. La primera conquista es una capacidad de ocuparse de sus propios proyectos en vez de buscar todo el tiempo ser reconfortado. El sentido del yo, su vida interna y su creatividad requieren de una sensación de estar a salvo que sobreviva aun cuando no sea reforzada por la presencia física del cuidador (Winnicott, 1965).<sup>68</sup> El niño debe ser capaz de sentirse sostenido aun cuando su cuidador no esté presente físicamente; tiene que llegar a sentir que el propio ambiente lo sostiene. Al principio, el vínculo con el cuidador es ese entorno, éste está disponible en caso de que a él le pase algo; seguro en su presencia el pequeño puede relajarse y mirar a su interior descubriendo así su mundo personal. Con el paso del tiempo, cada vez son más frecuentes las

---

<sup>68</sup>En este proceso, Nussbaum también destaca la relevancia del concepto de Winnicott de “objeto de transición” que ayudan al niño a no buscar la presencia de sus padres de modo permanente, a sostener más largos ratos donde queda en suspenso la necesidad de sentirse reconfortada por estos. El mismo de apoco, se va convirtiendo en su propia madre y en su propio consuelo.

ocasiones en que se encuentra solo, aunque, como señala Winnicott, la soledad física no basta para que desarrolle la “capacidad de estar solo”; ésta requiere seguridad y confianza y éstas se desarrollan en el vínculo con los cuidadores (Winnicott, 1965). En este sentido, la soledad personal es siempre en alguna medida, relacional, en tanto refiere de algún modo a aquel objeto que nos daba seguridad. Para Winnicott, “[...] un sostenimiento ‘lo bastante bueno’ permite al pequeño ser al mismo tiempo omnipotente y del todo dependiente, estar en el centro del universo y a la vez apoyarse en otra persona” (Nussbaum, 2008, p. 226).<sup>69</sup>

Si el niño no recibe un sostén lo bastante estable, o si éste es excesivamente controlador, y no deja que el niño se relaje en una relación confiada, éste se aferrará a su propia omnipotencia, se exigirá perfección a sí mismo y no tolerará imperfecciones en sus relaciones de objeto ni en su mundo interior. En este escenario las opciones de desarrollo son, o bien que el niño quede apegado a su omnipotencia, avergonzándose de necesitar objetos externos, o bien que la omnipotencia y la vergüenza se atenúen gracias a la aceptación de la necesidad como algo bueno y a la confianza en el entorno y en él mismo como capaz de atender estas necesidades. Su actitud frente a su condición humana de carencia puede partir de la sensación de que no hay nada malo en esa condición (y que su cuerpo es, en tanto fuente de necesidades, también una fuente de placer e interés) o de que el único estado tolerable es la perfección y lo demás será repudiado.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Refiere a Winnicott (1986). López y Brennan (2000) y Hrdy (1999) refieren a estas mismas ideas con base a sus trabajos empíricos inspirados en la teoría de los apegos de Bowlby.

<sup>70</sup>La investigación de Winnicott sobre el paciente B. publicado en  *Holding and Interpretation* (1986), describe el caso de un joven estudiante de medicina que no podía expresar de manera espontánea pensamientos personales, por lo que no podía iniciar conversaciones con otras personas y se aburría en sus presencias. Había tenido una educación rígida, insensible y angustiosa. Su madre se exigía perfección y tomaba cualquier carencia como problema. A medida que B. entró en contacto con sus recuerdos de cuidado agobiante de su infancia, empieza a ser consciente de sus propias exigencias de perfección en todo, exigencia que es la otra cara de su incapacidad de aceptar ser necesitado. Para B. ser imperfecto significaba ser rechazado. Con la falta de contexto propicio para el desarrollo de la creatividad y la curiosidad por uno mismo, la imagen que B. ofrecía de sí mismo era artificiosa, rígida y completamente impersonal, generando relaciones con los otros sin lugar a la imperfección que brotaría a raudales en una relación personal. Este aspecto estaba presente incluso en sus relaciones más cercanas, le era difícil por ejemplo describir a su propia esposa. En esta forma de relacionarse B. intenta mantener el control sobre sus emociones, preservando distancia e independencia. Esta situación lo alejaba de la posibilidad de sentir amor; según Winnicott el amor,

En lo que hasta aquí expuse, aparecen los primeros roles del cuidado capaz de dar sostén en el desarrollo favorable del niño. Nussbaum en algunos pasajes parece relativizar el lugar de dicho sostén, y en tanto éste será un punto clave cuando argumente sobre el lugar de los aspectos supra-individuales en el amor, repararé en algunos de estos pasajes.

En relación a la imaginación, Nussbaum resalta el lugar clave que tiene en el juego solitario del niño y en su relación con el objeto de transición, y comenta: “[...] así la niña juega, en ausencia de fuentes visibles de seguridad, a ser su único consuelo imaginándose un mundo seguro.” (Nussbaum, 2008, p. 243)<sup>71</sup>. Este pasaje sugiere que al menos parte del sostén que el niño necesita puede provenir de su imaginación y en este sentido no depender en mayor medida de la relación con sus cuidadores. De todos modos, como se ha mencionado, la imaginación surge gracias al sostén de los cuidadores, y la seguridad que el niño necesita es más una interiorización de un aspecto de la intersubjetividad que comparte con sus cuidadores que algo que el misma pueda crear.

Refiriendo directamente al cuidado favorable, Nussbaum señala que dado que el entorno no es en verdad completamente estable:

[...] si la niña ha de aprender a ser activa e independiente, tampoco debe serlo. Los cuidadores tienen que ir y venir, atender a la niña y permitirle que se valga por sí misma, de tal manera que, gracias a que va desarrollando emociones como el temor y la alegría, aprenderá a moverse por el mundo. [...] Así la niña habita siempre un mundo que es a la vez seguro y peligroso, y es consciente de sí misma como una criatura fuerte pero a la vez espantosamente débil, que al mismo tiempo puede y no puede confiar en que recibirá alimentos y tranquilidad de sus cuidadores. Esta intermitencia en el cuidado, así como la que se puede detectar también en la seguridad resultante, es una parte

---

requiere de la “interacción sutil” que faltó en el contacto de B. con su madre y que puede sacarlo de ese aburrimiento somnoliento en los vínculos y llevarlo a apasionarse en ellos.

<sup>71</sup>En varias citas de Nussbaum encontraremos la referencia a “la niña” en vez de “al niño”; su descripción del desarrollo de las emociones en la infancia empieza con una referencia genérica (“el niño”) pero luego aclara: “A partir de este momento será necesario dotar al niño de género, puesto que poco más adelante mencionaré algunas diferencias de género en el desarrollo.” (2008, p. 242), y cambia de allí en adelante a “la niña”. En el texto de esta tesis utilizaré el genérico “el niño” en todo momento y haré las aclaraciones de género cuando sean necesarias.

esencial de la adquisición de la capacidad de vivir.  
(Nussbaum, 2008, p. 243).

El niño sin dudas necesita que se le dé espacio, que el sostén no sea agobiante, que no lo sobreestimulen y que se lo deje experimentar en su creciente mundo fantástico, pero esto no requiere que no se cuide de sus necesidades básicas, o que se lo prive de un abrazo luego de una situación difícil, o que haya que dejarlo solo en una situación que lo exceda. El cuidado puede sostener manteniendo la protección y el contacto reconfortante sin sobreproteger ni sofocar. Creo que esta interpretación del sostén es adecuada a los pasajes citados de Winnicott y que tiene en cuenta el aspecto que Nussbaum agrega. Si no fuera así, y se necesitara una verdadera desprotección para aprender a vivir en el mundo real, de todos modos es indudable que sin sostén (y confianza) esa habilidad para enfrentar un mundo hostil no serviría de nada.

#### 1.2.4. El amor infantil y su ambivalencia

“A medida que va formando su concepción de sí mismo como una sustancia definida y constante, se va dando cuenta de que sus cuidadores o sus padres también son este tipo de sustancias, de que él depende de ellos y de que no están bajo su control.” (Nussbaum, 2008, p. 243). En este momento en el que es capaz de diferenciar a sus cuidadores, es posible el amor.

[...] ahora es cuando por primera vez ama de veras – si consideramos que uno de los requisitos del amor real es el reconocimiento de la condición separada e independiente del objeto amado. Pero ya en su propia génesis este amor esta imbuido de una profunda ambivalencia.” (Nussbaum, 2008, p. 243).<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> El requisito de reconocer la condición separada e independiente de la otra persona forma parte de uno de los criterios normativos que Nussbaum establece para el amor (a los que referiré en 1.3). Cabe notar que estos requisitos se cumplen sólo parcialmente en este momento (para el amor infantil); será recién en el contexto del amor maduro donde efectivamente se reconozca al otro como

Este amor es ambivalente dado que junto con la conciencia de la separación respecto de sus cuidadores se hace consciente de sus ausencias y de que éstos no están disponibles tanto como él quisiera y “siente esa separación como la causa de una rabia furiosa” (Nussbaum, 2008, p. 243).

Según Nussbaum una situación que agrava la ira es la asimetría entre el niño y los cuidadores respecto de las necesidades<sup>73</sup>: “[...] la pequeña ahora se da cuenta de que depende casi totalmente de una o varias personas que a su vez no la necesitan para nada, que en todo momento pueden marcharse, abandonándola indefensa y paralizada y que de hecho en ocasiones eligen otras compañías.” (Nussbaum, 2008, p. 246). Este reconocimiento de la dependencia y la ausencia de control respecto de una persona específica provocan enojo dirigido hacia ésta. La ira que al principio se dirige hacia las partes del mundo que frustran sus planes, se dirige ahora al cuidador,<sup>74</sup> el mismo lugar del mundo desde donde provenían aquellas transformaciones hacia el bienestar. Así se establece esta primera forma de amor ambivalente que conducirá a una crisis que representará un punto de inflexión para el amor y para el desarrollo emocional en general.<sup>75</sup>

En este punto del desarrollo, cual relato del surgimiento de las emociones en nuestra vida, aparece en escena por primera vez la emoción de los celos: “el deseo de poseer plenamente el objeto bueno barriendo todas las instancias competidoras, el juicio de que es muy malo que existan estos elementos antagonistas y de que lo mejor sería que desaparecieran del mapa.” (Nussbaum, 2008, p. 244). También surge en este momento de la historia, una emoción cercana: la envidia, al respecto de los otros que captan la atención del cuidador, hermanos,

---

separado y distinto, dado que recién ahí el pequeño lo considerará una persona con voluntad independiente y necesidades propias.

<sup>73</sup> Respecto de esta asimetría: Bowlby (1982, p. 196) y Chodorow (1987).

<sup>74</sup> Esta ira, según Bowlby (1973) es en sí misma ambivalente, porque está mezclada con un deseo amoroso de incorporar al objeto necesitado y en ocasiones, el enfado mismo puede emplearse como un dispositivo de control.

<sup>75</sup> En esta crisis, cuyo desenlace mostraré a continuación, vuelve a tomar protagonismo el objeto de transición, que antes era objeto de un tierno amor y ahora también lo es de las descargas de rabia del niño.

o la pareja del cuidador, o alguien a quien los cuidadores quieran. El juicio presente en esta emoción es que sería mejor que estos otros abandonaran su lugar privilegiado. Estas emociones tienen que ver con la dificultad del niño de abandonar su omnipotencia, “[...] tiene que ver con sus necesidades de sustento, seguridad y amor, con su negativa a aceptar la existencia separada de la fuente de esos bienes y con su vergüenza originaria ante el hecho de su imperiosa incompletitud” (p. 244).<sup>76</sup> La vergüenza y la envidia están estrechamente unidas, pues la vergüenza originaria conlleva el juicio de que cualquier cosa imperfecta es despreciable, por lo que compartir lo bueno con otros (o sea, tenerlo parcialmente) es inaceptable. Para superar su envidia el niño debe ser capaz de tolerar la idea de vivir en un mundo donde otras personas también necesitan objetos valiosos y sus demandas son legítimas.

El amor maduro sólo vendrá si el niño y su cuidador pueden vivir una “transición sutil” (concepto que comparte atributos con “interacción sutil”), “la “transición sutil” característica del amor maduro permite que el otro sea independiente y además se deleita en esa independencia” (Nussbaum, 2008, p. 247). De este modo, al niño le resulta aceptable compartir con otros los bienes que él también necesita. Pero, “[...] esta transición sutil será rechazada por los niños que se aferren firmemente a las demandas de perfección, puesto que sólo la plena posesión del objeto puede conjurar la vergüenza.” (p. 247).

---

<sup>76</sup> Si bien Nussbaum reconoce que en este momento del desarrollo necesidades y deseos sexuales tienen un papel en la explicación del comportamiento del niño (por ejemplo en relación al complejo de Edipo), para Nussbaum una explicación satisfactoria tiene que hacer referencia a un conjunto de emociones más inclusivo, e incluso sostiene que “[...] el elemento que tiene más empuje, y posiblemente, el más universal en esta fase del desarrollo es la ambivalencia amor-ira, asistida por la vergüenza y la envidia.” (Nussbaum, 2008, p. 246). Y aclara que si estas emociones son sexuales en un sentido restringido del término o en qué grado tienen relación con lo sexual, o si implican un tipo de celos específicamente sexual, es algo que varía de una sociedad a otra y también en función de los casos individuales. No en todas las culturas (como lo es en la occidental), el amor tierno y erotizado por los padres es parte tan fundamental de la vida infantil. Respecto de esto puede verse un estudio sobre la India en Stanley Kurtz (1992).

### 1.2.5. El desenlace de la crisis, vergüenza, culpa y amor maduro

La crisis de ambivalencia, en el caso más afortunado, no deja de ser una crisis dolorosa. El niño sufre en primera instancia por ver frustrada su necesidad y también por la ira que acompaña todo fracaso, pero ahora sabe que el objeto de su ira y el de su amor son la misma persona, lo que hará que se sienta culpable por su ira (este es el primer escenario para la culpa). Esta culpa lleva implícito el juicio de que uno es capaz de hacer cosas malas. A esto se le suma la vergüenza, por la propia imperfección o la “propia maldad”. Esta vergüenza puede ser más o menos aguda, según como haya sido el cuidado que ofrecieron hasta el momento sus cuidadores, o sea, según éste haya permitido amigarse e incluso deleitarse con su propia humanidad o no. La crisis produce aflicción en el niño, una situación temporal de indefensión psicológica, su mundo feliz se ha caído, ha perdido la exclusividad con su objeto amado,<sup>77</sup> éste permanece periodos prolongados de tiempo lejos de él y a su vez, él mismo es capaz de odio y daño sobre este objeto.

Los recursos que ha desarrollado hasta el momento, lo llevarán a encontrar el camino para resolver esta encrucijada. El niño cuenta con su incipiente amor y su gratitud dirigida hacia los cuidadores, que lo llevan a desear su bien; también siente admiración y curiosidad por éstos en tanto empieza a verlos como independientes. Si ha tenido éxito en el cuidado recibido, y éste ha representado un sostén adecuado para su indefensión, tendrá, por momentos, una interacción cada vez más sutil con el objeto valioso; en esta interacción habrá confianza y exhibición voluntaria de sí mismo. A su vez, gracias a su capacidad de estar solo y jugar con objetos de transición, cuenta con su imaginación, y en particular puede que ya sea capaz de imaginar el sufrimiento del objeto bueno, por lo que intenta reparar sus daños, compensar los actos dañinos con actos de cariño, erradicar lo malo para implantar lo bueno: “[...] al rendirse tristemente a la idea todavía rudimentaria de

---

<sup>77</sup> Lo que Klein llama “posición depresiva” (Klein, 1984, 1985).

que ha herido a alguien que amaba, la niña adquiere las ideas de justicia y reparación.”<sup>78</sup> (Nussbaum, 2008, p. 250).

Para esta estrategia de “reparación” el niño necesita aceptar que sus exigencias tienen límites que tienen que ver con los intereses de los otros y dejar ver en sus acciones que acepta que vive en un mundo donde otras personas también pueden hacer demandas legítimas, o dicho en otros términos, debe dejar ver que comienza a aceptar que sus necesidades no son el centro del universo. En este proceso de renuncia a la omnipotencia infantil y surgimiento de la voluntad de vivir en un mundo de objetos es clave la culpa reparadora, en cambio la vergüenza exacerbada representa un obstáculo.<sup>79</sup>

Si en el entorno del niño nadie tiene la capacidad de ser flexible o indulgente con las “flaquezas humanas”, y nadie logra imaginar la experiencia de los demás, el niño vive sus sentimientos de ambivalencia con una gran angustia, que no logra transformarse en culpa capaz de ser expiada. Si debe ser perfecto, su imperfección no es algo de lo que pueda ser perdonado, tampoco la ve como causa de un *acto* malo, sino como la maldad de su *ser*. Por eso cuando la emoción principal es la vergüenza (y no la culpa), ésta invade todo su ser y le lleva a esconderse y/o querer extinguirse. Para Winnicott la capacidad de reparación, esencial para la moralidad, requiere para su desarrollo que el niño se encuentre con la ira “que podría indicarle cuál es el sentido del fenómeno de reparación” (Winnicott, 1986, p. 165), pero cuando la vergüenza predomina sobre la culpa, el niño no puede sobrellevar su propia ira y se niega a establecer la lucha que la mayoría de los niños despliegan desde su ira y su envidia. De este modo se bloquea el surgimiento de la capacidad

---

<sup>78</sup>Fairbairn (1952) considera que esta incipiente idea moral según la cual el mal se puede retribuir con bienes le brinda consuelo al pequeño, de lo contrario tendría que vivir con la idea de que la maldad de su interior no conoce límites. En este sentido llama a esta idea: “defensa moral.” Así esta incipiente moralidad pone límites a la maldad de los niños y permite que éstos se sientan seguros y resguardados del daño y que renuncien a sus deseos de dominar completamente al objeto, dejando con esto también de lado la envidia y los celos.

<sup>79</sup>Nussbaum señala que en su planteo la culpa tiene un rol positivo por su relación con la reparación y la aceptación de ciertos límites de la agresividad, mientras que la vergüenza originaria es un obstáculo para el amor maduro, para el desarrollo de la moralidad y para la capacidad de una vida interior creativa. Aunque también la culpa puede en ocasiones ser excesiva y provocar una atención mortificadora en la reparación, y la vergüenza en una dosis pequeña puede ser positiva en tanto motive la búsqueda de ideales valiosos.



de reparación, y otras cualidades de lo moral como el respeto por la humanidad de las otras personas y la consideración hacia los otros, basada en que son sujetos necesitados.

El cuidado capaz de sostener al niño es la clave de la transición, tanto por los recursos previos que le ha permitido desarrollar como por el apoyo que le ofrece durante la crisis misma:

Cual énfasis vivo en la maldad de la imperfección humana, cualquier refuerzo de la vergüenza originaria mediante la imagen de un progenitor perfecto e intolerante, puede extremar la crisis moral de la niña hasta el punto de producir su muerte moral. Por otro lado un “sostenimiento” compasivo alienta a la pequeña a combatir su agresividad con esfuerzos reparadores. Para que esto ocurra, parece importante que el progenitor se comprenda a sí mismo como imperfecto y que alimente en la niña la sensación de deleite en esa “interacción sutil” que pueden establecer entre sí dos figuras igualmente humanas. (Nussbaum, 2008, p. 254).

Nussbaum comenta que estos objetivos pueden lograrse con acciones como cuando el progenitor muestra placer en los esfuerzos creativos, lúdicos, imaginativos, del niño. Se trata de construir una relación que refuerce la valoración del niño hacia lo humano que hay en él y en otros. Un particular obstáculo en este sentido son las normas familiares y culturales que exigen a los niños varones no tener necesidades; como señala Nancy Chodorow (1978), este rechazo de la necesidad está implícito en la historia evolutiva de los varones en muchas culturas (claramente es parte de la nuestra). Al enseñarles que la madurez es la separación de la madre y la diferenciación de su personalidad respecto de la de ésta, junto a la tendencia a una nueva forma autosuficiente, los niños varones aprenden a sentir vergüenza por su propia capacidad humana de ser sensibles y por sus necesidades de cariño y contención. Para las niñas, el mensaje implícito en la forma en que son socializadas es que la madurez viene de la mano de la interdependencia y las emociones apropiadas para ella son las que expresan la necesidad. Cuando ocurre una inhibición en la expresión de las necesidades, como en el caso del varón, las

emociones quedan indebidamente conocidas y desarrolladas, y permanecen en su nivel infantil y a lo largo de la vida se consideraran aún más vergonzosas, aún más disonantes con el yo adulto y controlador que el varón intenta tener. Según Nussbaum, de la teoría de Winnicott del “yo falso” y la de Bollas de la “personalidad normótica” se sigue que estas personas pueden funcionar bien en ciertos niveles, por ejemplo, empleando sus competencias intelectuales para ocultar su condición menesterosa, de este modo sus aspectos emocionales permanecen latentes, faltos de atención y amor. (Winnicott, 1965, pp. 140-152; Bollas, 1987, pp. 135-156). Esto puede llevar a diferentes grados de indefensión, en tanto muchas de sus necesidades quedan sin articular y fuera de la posibilidad de ser demandadas, podrá incluso ser causa de depresión y resultará difícil establecer “transiciones sutiles” e “interacciones sutiles.”

#### 1.2.6. Amor maduro y moralidad

Para Nussbaum algo muy significativo de la ambivalencia del amor es que puede ser una fuente importante de la creatividad y la intensidad del amor humano: “el momento horripilante de descubrir en la propia impureza la fuente de una orientación genuina hacia el exterior que permite reconocer las necesidades de otra persona.” (Nussbaum, 2008, p. 250).<sup>80</sup>

Si fue posible una “transición sutil” de la crisis de ambivalencia, el niño puede aceptar ahora que comparte el mundo y los objetos buenos que hay en él con otros que también los necesitan de modo justo. Entiende que será necesario limitar algunos de sus deseos o de lo contrario sufrirá. Así aprende que los deseos agresivos hacia los otros tendrán que tener un límite y que tendrá que emprender acciones reparadoras fruto de un esfuerzo creativo y benevolente. “Pero dado que estos requisitos morales protegen a la niña de la indefensión y la depresión, son al mismo tiempo requisitos bien recibidos” (Nussbaum, 2008, p. 251). Agrega Nussbaum que

---

<sup>80</sup> La idea de que su propia maldad puede ser fuente de bien puede verse también en Klein (1984 y 1985).

por esta razón la culpa moral es mucho mejor que la vergüenza, porque la falta a la que remite la culpa puede ser reparada, no deshonra a la totalidad de nuestro propio ser.

Para Nussbaum, la culpa moral es una emoción dignificada y compatible con el optimismo frente a las propias posibilidades. Por esto le es posible hacer una afirmación que cierra un círculo entre la moralidad y el desarrollo psicológico sano: “Así pues, la estructura de la moralidad funciona para la niña como un ‘sostenimiento’ al proporcionarle una sensación de seguridad. Cobijada en esta estructura puede jugar y ejercitarse.” (Nussbaum, 2008, p. 250).

Esta moralidad que sostiene no es autoritaria y fría<sup>81</sup>, porque sus actos están motivados por el amor (ahora maduro) y el asombro:

De hecho, la moralidad cumple, como una madre cariñosa, la función de sostener a la niña [...]. En lugar de imponer prohibiciones y exigencias agobiantes de perfección, la moralidad protege a la niña de sus imperfecciones, enseñándole que el mundo contiene posibilidades de perdón y de clemencia, y que es querida como una persona interesante y valiosa por sí misma. Así pues, la niña no ha de temer que su humana imperfección destruya al mundo. (Nussbaum, 2008, p. 251).

Para Nussbaum este rol de sostén que cumple la moral puede verse como uno de los buenos resultados que genera el vínculo de amor; permite al niño comprender “[...] el potencial de ‘sostenimiento’ y perdón inherente al amor humano.” (Nussbaum, 2008, p. 252).

Winnicott y Fairbairn describen una norma de salud que es la condición en la que debe culminar el desarrollo emocional. Fairbairn (1952) utiliza la expresión

---

<sup>81</sup>Nussbaum señala para el caso del paciente B de Winnicott “[...] la moralidad tiene el rostro de un padre idealmente perfecto a cuyos ojos tanto él como su madre se juzgan a sí mismos vergonzosamente imperfectos. La perfección del padre imaginario fortaleció su vergüenza originaria e impidió al niño comprender el potencial de ‘sostenimiento’ y perdón inherente al amor humano.” (Nussbaum, 2008, p. 252).

“dependencia madura” en oposición a “dependencia infantil”, expresión que para Nussbaum sería más exacta en términos de “interdependencia madura.”

En la dependencia infantil:

[...] la niña se percibe como terriblemente necesitada e indefensa, y lo que desea es controlar e incorporarse a las fuentes del bien. Por el contrario en la dependencia madura, que a partir de ahora denominaremos “interdependencia madura”, la niña es capaz de aceptar el hecho de que las personas que ama y a las que no deja de necesitar están separadas de ella y no son meros instrumentos de su voluntad. (Nussbaum, 2008, p. 260).

En esta segunda situación de “interdependencia madura” el niño acepta que necesita en cierto modo de los otros y que estos pueden depender de él en cierto modo también, por lo que se responsabiliza de atender estas necesidades, en tanto limita deseos y repara los daños: “Reconoce que nunca va a dejar de necesitar amor y seguridad, pero ahora comprende que se lo puede procurar sin su celosa pretensión de poder y control.” (Nussbaum, 2008, p. 260).

Nussbaum sostiene que sólo en este momento del desarrollo se da un amor maduro,<sup>82</sup> “puesto que el amor no sólo requiere un reconocimiento de la condición separada del objeto, sino también el deseo de que se preserve tal independencia” (Nussbaum, 2008, p. 260).<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup>Idea que comparte con Fairbairn (1952).

<sup>83</sup>Cabe notar que el desarrollo favorable no es lo que siempre sucede; hasta podría considerarse un desenlace difícil. Para Nussbaum lo que describimos como salud desde el punto de vista psicológico, representa un logro colosal que requiere una lucha continua contra el deseo de perfección y de totalidad. Detrás de un amor maduro y generoso encontramos aún emociones como los celos ardientes, la exigencia de ser el centro del universo, el anhelo de sentirse gozosamente reconfortado o el deseo de borrar del mapa todo lo que compita con nosotros; estas emociones proponen intensiones que pueden aunarse a nuestros planes de diverso modo. Dicho de otro modo, la crisis de ambivalencia nunca se resuelve completamente por lo que la reparación es una tarea que debemos desempeñar durante toda la vida. Quizás desde las siguientes relaciones de amor que la vida social que compartimos ofrece.

### 1.3. Criterios normativos para el amor

El desarrollo del amor en la infancia mostró que éste puede estar relacionado con proyectos de posesión y control o con reacciones agresivas. Por su parte, la tradición filosófica ha señalado diversos problemas referentes al amor. Nussbaum se propone tener en cuenta estos problemas y su posible solución, a los efectos de encontrar una concepción de amor que vuelva razonable la expectativa de que la vida emocional de los ciudadanos apoye las instituciones liberales democráticas pluralistas.<sup>84</sup>

Se ha criticado al amor por su parcialidad; ésta resulta amenazante para toda propuesta ética que intente expandir la esfera del interés:

Los apegos intensos hacia individuos particulares, especialmente cuando pertenecen al género erótico o romántico, desvían la atención del sujeto del mundo del interés general, solicitando a éste que se centre en una vida singular [la vida de la persona amada] que no proporciona en sí misma motivo suficiente para tal tratamiento especial, pero que reclama imperiosamente todos los pensamientos, todos los deseos. (Nussbaum, 2008, p. 509).

Además, el amor erótico parece venir de la mano de una inclinación a la venganza; parecería que una forma de manejar el dolor del desamor es infligir dolor al otro. Y como respuesta a la pasividad y la falta de control sobre el otro (entendido como fuente tanto de sufrimiento como de felicidad), aparecen los celos y sus agresivas reacciones controladoras. En general, las relaciones del amor con varias

---

<sup>84</sup>Nussbaum acepta que queda abierta la cuestión de cuántas de sus afirmaciones al respecto de la normatividad del amor pudieran ser resultado de un “consenso solapado” político; igualmente cree que los criterios normativos que establecerá son al menos razonables como para ser compartidos por todos los ciudadanos. Y agrega que los amores que no cumplan sus criterios normativos, igualmente habrá que tolerarlos, “[...] pero podemos ver que es menos probable que apoyen los objetivos de una sociedad liberal-democrática. Así, por ejemplo, una concepción comprensiva de la vida humana basada en la noción prusiana del amor, con su hincapié en los celos y su deseo de posesión, probablemente estará en tensión profunda con algunos objetivos razonables de la ciudadanía, de un modo que una concepción normativa del amor diferente, centrada en la reciprocidad, no lo estaría.” (Nussbaum, 2008, p. 527).

emociones negativas como la ira, celos, envidia o vergüenza<sup>85</sup>, puede resultar éticamente problemática.

Muchos filósofos por estas razones no han sido partidarios del amor, en particular del amor erótico.<sup>86</sup> Incluso algunos lo quitan por completo de la vida ética dado que su relación con el deseo sexual lo torna sospechoso para la moralidad. Según Kant:

Quien ama por inclinación sexual convierte al ser amado en un objeto de su apetito. Tan pronto como posee a esa persona y sacia su apetito se desentiende de ella, al igual que se tira un limón una vez que se ha exprimido su jugo. Es cierto que la inclinación sexual puede vincularse con la filantropía o el amor a la humanidad, pero tomada aisladamente y en sí misma no pasa de ser un mero apetito. En esta inclinación se da una humillación del hombre, ya que, tan pronto como se convierte en un objeto del apetito de otro, se desvanecen todos los móviles de las relaciones morales; en tanto que objeto del apetito de otro es en verdad una cosa gracias a la cual se sacia ese apetito ajeno y, como tal cosa, puede ser objeto de abuso por parte de los demás. No existe ningún caso en que el hombre se vea determinado por naturaleza a ser un objeto de placer para otro salvo el propiciado por la inclinación sexual. Ésta es la causa de que uno se avergüence por tener esa inclinación y de que los moralistas más estrictos hayan intentado sojuzgarla e incluso prescindir de ella. (Kant, 1988, pp. 163-164).

Para Kant lo ideal no es la eliminación de tal deseo sexual (como lo es para los “moralistas estrictos”), sino su restricción al ambiente del matrimonio donde parecería contar con algunas garantías externas de interés y ayuda mutua (Herman, 1993). Otros filósofos, que defienden algún lugar para las emociones en el plano de la ética, no incluyen al amor erótico; por ejemplo, Adam Smith defiende el papel

---

<sup>85</sup>Se ha considerado a la vergüenza como un obstáculo para un amor maduro, en tanto bloquea la aceptación de la propia necesidad, que es requisito, junto con la confianza que aporta el cuidado capaz de sostener, para que el amor deje espacio para la separación e individualidad del otro. Pero el amor (sobre todo el adulto) puede empujar a la exposición de sí mismo y en ocasiones hacia una apertura extrema, que puede causar vergüenza. También reacciones como el asco y el daño pueden ser formas de “evitar la invasión extrema de sí por otro” (Nussbaum, 2008, p. 511). Referiré al amor adulto en el siguiente apartado.

<sup>86</sup>Solomos y Higgins (1991), exponen una antología de los tratamientos filosóficos sobre el tema.

ético de la compasión y de ciertas formas de ira, temor y aflicción, pero deja fuera el amor erótico por no ser una pasión que pueda sentirse desde la perspectiva de un espectador juicioso<sup>87</sup> comprometido. El espectador no puede encontrar en la visión externa de la proximidad de los amantes la fuente de la excitación de éstos. En tanto no puede “entrar” en la escena, la siente ridícula o incluso repulsiva; no puede empatizar con los amantes (Smith, 2004). Nussbaum considera que este punto de vista no es acertado, dado que el éxito de la pornografía parecería mostrar que sí es posible asumir en el propio cuerpo los sentimientos sexuales que se ven, o incluso se leen.

El deseo sexual suele ser parte del amor erótico, pero no es idéntico a él, el amor es incluso más difícil para el espectador juicioso:

Lo difícil es asumir el amor, pues, como argumenta Smith, el amor es una respuesta intensa a la percepción de la particularidad y del alto valor del cuerpo y la mente de otra persona. Este carácter especial resulta impenetrablemente oscuro para el observador, tiene el aspecto de un inexplicable capricho del azar. (Nussbaum, 2008, p. 513).

Ninguna explicación que el enamorado pueda dar de las maravillosas características de quien ama le resultarán suficientes al espectador juicioso, nunca podrá sentir algo similar al apego que aquel siente. Así el amor es inexplicable y exclusivo; y los amantes quieren esta exclusividad de ser los únicos que sienten ese especial sentimiento por esa persona:

De hecho, el amor no es simplemente un conjunto de sentimientos y pensamientos sobre un objeto, ni siquiera una reciprocidad de sentimiento y pensamiento. Es, y la explicación de Smith deja claro que lo sabe, una forma de vida misteriosa e íntima, caracterizada por todo tipo de intercambios ocultos cuya naturaleza exige privacidad y secreto, y cuyo significado resulta impenetrable para el

---

<sup>87</sup>Sobre el amor y el espectador juicioso (o imparcial) de Smith puede verse el artículo de Nussbaum “El Brazo de Steerforth: El amor y el punto de vista moral” en Nussbaum (2005).

observador, si es que por desgracia lo hay. (Nussbaum, 2008, p. 514).<sup>88</sup>

Este carácter privado y secreto parece carente de motivaciones que puedan ser claramente compartidas con otros; esto vuelve al amor, para Smith, enemigo del interés general. Smith no aborda el asunto de la dependencia excesiva ni la ambivalencia<sup>89</sup>; le preocupan más bien la incapacidad para el trabajo o el incumplimiento del deber que de éste puede seguirse (Smith, 2004). Según Nussbaum la dependencia excesiva y ambivalencia del amor podrían adicionarse al planteo de Smith en la misma línea de los problemas que él sí trató.

A diferencia de Smith, para Nussbaum, el amor (y no sus dificultades y peripecias) despierta nuestro interés como espectadores; al leer una obra literaria buscamos comprensión o al menos una confirmación de la sensación de estar ante un gran misterio. Cuando comprendemos que el amor de los personajes es profundo y poderoso, comprendemos algo de nuestra propia profundidad. “Tal historia es [...] un instrumento óptico mediante el cual inspeccionamos nuestro propio deseo y su dolor.” (Nussbaum, 2008, p. 516). Y esta empatía que nos permite autoexplorarnos también nos induce a pensar que el amor, pese a sus problemas, tiene valor para la vida social; al explorar nuestro amor a través de relatos, poesía o música:

Es probable que encontremos en lo erótico [...] una sensación de misterio y profundidad, un extraordinario poder que puede hacer que nos preguntemos, cuando menos, si una vida que renuncie a esta pasión en nombre de la racionalidad social aceptable no resultaría empobrecida, como sin resplandor. Incluso podríamos preguntarnos, [...]

---

<sup>88</sup>Refiere a Smith (2004). También analiza este asunto en Nussbaum (2005, pp. 597-647). Nótese que en este pasaje, la referencia al amor como una forma de vida parece apuntar a un concepto de amor más general que el de una emoción.

<sup>89</sup>En el amor sexual habría para Smith (2004) cierta ambivalencia, incluso vinculada con el asco, cuando alega que tras la satisfacción del deseo sexual, su objeto resulta desagradable para el amante, como la comida para quien está repleto. Si bien no menciona los peligros que tales emociones tendrían para la moralidad (más bien lo considera natural en la sexualidad masculina), tales peligros pueden denunciarse en base a los desarrollos que sobre el tema ha hecho Nussbaum. Referí a los peligros del asco en 1.1.7.



si tal vida no carecería de las fuentes más poderosas de la beneficencia social misma. (Nussbaum, 2008, p. 516).

Ha habido varios intentos de modificar el amor erótico para captar la “energía del amor para el bien y su poder subversivo” (Nussbaum, 2008, p. 517), un intento de conservar su fuerza creativa y librarlo de su ambivalencia y exceso.

Y es preciso que examinemos las curas que se han propuesto, para comprobar si realmente se las arreglan para darnos la energía y el asombro del amor sin su peligro o, si no lo logran, para ver si podemos descubrir alguna otra ruta a través de la cual la vida ética pudiera aceptar y acoger al amor. (Nussbaum, 2008, p. 509).

En el apartado siguiente referiré a dichas “curas”. La evaluación de las mismas por parte de Nussbaum tiene un doble apoyo; por un lado se basa en la salud emocional desde el punto de vista psicológico (asunto al que hemos referido en el desarrollo del amor en la infancia), y por otro, en la ética normativa.

Sea cual sea la teoría ética que integre al amor ésta debe, según Nussbaum, tener en cuenta tres criterios normativos mínimos: (a) compasión, (b) reciprocidad y (c) individualidad. (Nussbaum, 2008).

Respecto de la compasión: “La visión del amor (o, mejor dicho, el amor que queda en alguien que vive según tal noción) debe albergar y apoyar la compasión general.”<sup>90</sup> (Nussbaum, 2008, p. 528). La compasión basada en el amor debe estar en acuerdo con los tres juicios que constituyen a la compasión, explicaciones razonables sobre la seriedad de diversas vicisitudes humanas, de nuestra responsabilidad por éstas, y de la extensión adecuada del interés por los demás.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup>Cité esta extraña forma de iniciar la frase, y con ella de ligar al amor con la compasión, porque más adelante referiré a los criterios normativos para el amor en relación a qué tanto se adecuan a un concepto de amor como emoción. Las expresiones: “la visión del amor” o “el amor que queda en alguien que vive según tal visión” junto con “debe albergar y apoyar” oscurecen, a mi entender, a qué deben aplicarse los criterios. ¿Será la emoción de amor la que debe albergar y apoyar la compasión, la individualidad y la reciprocidad? ¿O refiere a la forma en que caractericemos al amor, a la “visión del amor”? Retomaré este asunto en el apartado 4.3.

<sup>91</sup>Nussbaum analiza en detalle estos tres juicios en Nussbaum (2008, pp. 335-488).

Respecto de la reciprocidad, señala Nussbaum:

La visión del amor (o, mejor dicho, el amor que queda en alguien que vive según tal noción) debe albergar y apoyar relaciones recíprocas de interés por los demás en las cuales las personas se traten no como cosas, sino como agentes y como fines, y en las que se respondan la una a la otra con la “interacción sutil” descrita por Winnicott. (Nussbaum, 2008, p. 528).

Y aclara, se trata de darle lugar a la reciprocidad tanto dentro de la propia relación de amor erótica como en otras relaciones sociales a las que el amor está estrechamente vinculado.<sup>92</sup> Se espera que el amor nos proporcione una comprensión del valor de la reciprocidad que luego pueda trasladarse a otras esferas; este amor estaría así promoviendo una sociedad liberal democrática pluralista. La descripción aristotélica de *philia* es un buen ejemplo para Nussbaum de cómo pueden combinarse una emoción intensa con interacciones respetuosas y recíprocas. “Las mismas emociones de los amantes encierran intereses de este tipo, se desean el bien el uno al otro por sí mismos y el amor de cada uno de ellos considera al otro un agente y una vida separada” (2008, p. 547).

Por último, en relación a la individualidad: toda concepción de amor que sea éticamente buena o que conduzca a bienes sociales tiene que reconocer y valorar el hecho de que los seres humanos somos individuos. Esta individualidad tiene dos sentidos relevantes, la separación y la diferenciación. Separación refiere a que las personas tienen vidas y cuerpos diferentes; tienen vidas propias que vivir:

Cada uno sigue un curso vital separado desde el nacimiento hasta la muerte, un camino aislado de alegría y aflicción, euforia y sufrimiento, que nunca se funde orgánicamente con la vida de ninguna otra persona [...] La comida que A. recibe no llega milagrosamente al estómago de B. [...] la satisfacción de B. no elimina ni equilibra la infelicidad de C. Esta separación tampoco es meramente espacio-

---

<sup>92</sup>Si bien estos dos aspectos son distintos, y pudiese pensarse que una relación puede ser recíproca a la interna y no promover relaciones recíprocas afuera, o al revés, Nussbaum (2008) sugiere que estos dos aspectos están relacionados; por ejemplo, en una sociedad en la que los varones aprenden que las mujeres son objetos de su uso y control en las relaciones personales, no es probable que se promuevan relaciones recíprocas entre varones y mujeres en la vida social y política.

temporal: cada persona tiene sólo una oportunidad de vivir en este mundo, una oportunidad de vivir una vida que es la suya y de nadie más. (Nussbaum, 2008, pp. 528-529).

El sentido de diferenciación alude a que todas las personas tienen propiedades distintas: distintos talentos, gustos, proyectos, planes, defectos y virtudes.

Debe ser parte del amor el promover la individualidad en sus dos sentidos; debe contener el reconocimiento y la valoración de estas particularidades de los individuos, el fomento de la independencia de la voluntad de la otra persona y la cooperación en sus esfuerzos por actuar y ser a su modo. Agrega Nussbaum, que el amor también debe ser empático y comprensivo, no se trata de amar al individuo pero en tanto ejemplifique ciertas propiedades que considero valiosas (como en el amor bajo la propuesta platónica<sup>93</sup>); se trata de una “incondicionalidad acogedora en el amor que parece adecuada para una vida de imperfecciones y vulnerabilidad.” (Nussbaum, 2008, p. 548).

El amor, si quiere desligarse de las críticas, debe fomentar de modo positivo la compasión social general, la reciprocidad y el respeto a la individualidad. Estas tres notas son, para Nussbaum, rasgos buenos para un punto de vista que pretenda promover una sociedad liberal, democrática y pluralista. Y son susceptibles de ser aceptadas por una amplia variedad de concepciones éticas razonables. Por lo que todo planteamiento sobre el amor que los refuerce será interesante desde el punto de vista social.

Puede verse que las características del amor maduro, tal como fue caracterizado desde su desarrollo en la infancia, respeta estos criterios. Promueve la compasión, en tanto es favorable a la apertura del punto de vista eudaimonista. Fomenta la individualidad en tanto es capaz de aceptar al otro como diferente y con pretensiones y necesidades propias legítimas. Y también la reciprocidad, si consideramos un vínculo entre dos personas capaces de tal forma de amor: su

---

<sup>93</sup>A la que referiré en el apartado siguiente.

interacción podría ser catalogada con el término de Winnicott de “interacción sutil”, habría respeto por la agencia del otro, y ninguno de los dos sería considerado sólo como medio para los fines propios, dado que en esta forma de amor, la omnipotencia y la pretensión de control no aparecen (o lo hacen en una forma mínima). El amor adulto deriva en muchos de sus aspectos, sino en todos, del amor infantil. A continuación referiré a este amor y a las propuestas que analiza Nussbaum para su “cura”.

#### 1.4. El amor adulto como culto a la humanidad compartida

Nussbaum considera que el deseo erótico tiene sus raíces en la infancia, en la incompletitud del bebé, en su apertura al objeto querido, y en su necesidad casi intolerable de consuelo. De este modo, la sexualidad adulta expresa necesidades profundas que derivan de la infancia: “el amor sexual, [...], es una especie de una categoría más general de amor y deseo erótico que se origina en el deseo del niño de controlar las idas y venidas de su madre, considerada la criatura más importante y maravillosa del mundo.” (Nussbaum, 2008, p. 508). Cuando el amor erótico es una prolongación del amor obsesivo por la madre, el sujeto vive como en una infancia prolongada; su amor es un amor infantilizado donde la obsesión por su madre es sustituida por la obsesión, también tiránica, por la persona amada. Esta forma de amor adulto infantilizado es la que se asocia a los problemas que mencioné en el apartado anterior.

Nussbaum (2008) analiza lo que podría verse como transformaciones terapéuticas (“curas”) del amor o “ascensos”: caminos por los que el amante asciende desde el amor infantilizado, hasta un amor que pretende ser más elevado y pleno. Aborda tres tipos de estas propuestas de ascenso: una descripción del ascenso centrada en la contemplación de lo bueno y lo bello (de raíz platónica), la explicación cristiana que relaciona al amor con la humildad, el deseo y la gracia, y una descripción romántica que rechaza un *telos* de ascenso y que señala que éste

constituye la trascendencia del amor. Finalmente considera un “descenso” del amor en el cual el deseo se impone la tarea de abrazar el imperfecto mundo humano.

El abordaje de Nussbaum sobre el amor adulto utiliza textos de la tradición filosófica y religiosa, así como literarios y musicales. Para Nussbaum:

El amor no es un tema que se investigue con facilidad en la prosa analítica de la filosofía; tampoco se presta dócilmente a formas convencionales de argumentación lineal. Smith estaba en lo cierto cuando insistía en el papel desproporcionado que el misterio y la particularidad desempeñan en el amor; y los textos filosóficos convencionales suelen transmitir deficientemente dichas cualidades. (Nussbaum, 2008, p. 521).

Nussbaum encuentra elementos de valor ético vigentes en varias de estas concepciones, pero no coincide totalmente con ninguna ni ofrece una síntesis de su punto de vista; aclara al respecto: “trato de indicar [...] cómo forjaría un todo (o un no-todo) a partir de tales componentes” (Nussbaum, 2008, p. 518), sin forjarlo de hecho. Pese a esto, su recorrido por los ascensos muestra con más detalle en qué sentido el amor adulto problemático (punto de partida del ascenso) es una prolongación del amor infantil. Ofrece elementos para pensar estrategias prácticas para la reforma del amor. Denuncia formas patológicas de amor en base a sus tres criterios normativos. Y muestra, ahora para el escenario adulto, la relación entre un amor logrado y la aceptación de nuestra vulnerabilidad compartida.

Al poner en juego elementos ya vistos -su concepción de emociones, el amor infantil y su punto de vista normativo-, lo que sigue también ofrece un cierre ilustrativo a la presentación del amor en Nussbaum.

#### 1.4.1. Ascenso contemplativo

En esta línea de ascenso la meta es un amor sin dependencias angustiosas, ambivalencia, ni deseo de venganza, y sin la parcialidad egocéntrica que hace del amor un problema para la vida social.

En el *Banquete*, Platón (2008) ofrece una visión del amor no reformado: “eros”, una emoción vinculada al deseo de posesión de aquello que se considera valioso. Los amantes desean el acto sexual y ven en él una forma de control y posesión activos del objeto. El poeta cómico Aristófanes entiende que el origen del deseo sexual es una búsqueda de la mitad que nos completaría<sup>94</sup>; la inserción de una persona en el cuerpo de la otra nos lleva a algo parecido a “nuestra antigua naturaleza”, aquella que Zeus nos quitó como castigo frente a nuestros intentos omnipotentes de controlar el universo en base a nuestra extraordinaria fuerza y nuestro inmenso orgullo. (Platón, 190b, 2008, p. 98).

Para que el amor logre su ascenso, lo primero que sugiere Sócrates, tal como lo aprendió de Diotima, es entender que éste efectivamente busca poseer un objeto, pero el objeto debe ser noble y bueno: “Así que en verdad lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien” (Platón, 206a, 2008, p. 133), y que entonces no buscan “la otra mitad” sino un bien para sí. Para Nussbaum “Los amantes descritos por Aristófanes, entonces, no están en realidad buscando ‘otra mitad’, excepto involuntariamente. Una explicación más profunda y vigorosa de su proyecto es que están buscando un bien para sí y, a través del mismo, su propio florecimiento.”(Nussbaum, 2008, p. 535).

Pero en tanto mortales, en conflicto con nuestra propia mortalidad, queremos poseer el bien para siempre (Platón, 206a, 2008, p. 133), por lo que buscamos crear algo desde nosotros, que nos sobreviva y que porte nuestra identidad.<sup>95</sup>

Entonces, el enamorado puede reflexionar sobre este punto y entender que lo que busca en sus relaciones de amor sexual no es la totalidad de la persona (lo que estimula celos, envidia, venganza e ira), sino algo más benévolo y más alcanzable: busca la creación. “En todo momento el deseo fundamental de A. ha sido utilizar su intimidad con M. como vehículo para poder crear representaciones de sí misma, de sus compromisos, carácter y aspiraciones, que la sobrevivan y le

---

<sup>94</sup>Nussbaum analiza la perspectiva de Aristófanes en el capítulo 6 de Nussbaum (2001).

<sup>95</sup> En relación a esto, Nussbaum acuerda con la interpretación de Kosman (1976).

hagan poseer el bien no sólo mientras viva, sino incluso después de la muerte.” (Nussbaum, 2008, p. 538); se trata de la idea de que junto a su amante se volverá mejor y creará algo noble y bueno.

A este punto el enamorado ha aceptado que lo que busca es un bien que reside en el amado, que es similar a todos los bienes que las personas persiguen en sus diversas acciones y proyectos, y que el objetivo último es reproducirse y perpetuarse a sí mismo. El camino de ascenso le pide que empiece con el amor de un sólo cuerpo (Platón, 210a, 2008, p. 142). Luego, que comprenda que la nobleza que hay en un cuerpo es similar a la que hay en otro, y que persiga dicha nobleza donde quiera que aparezca (210b, 2008, p. 142). Esta situación genera menos dependencia y permite elegir en un grado mayor las circunstancias en las que satisfacer el deseo de amor sexual. De modo que deberá hacerse amante de todos los cuerpos nobles y calmar su arrebató por aquel que amaba exclusivamente (210b, 2008, p. 142); ahora no es más que uno de los muchos cuerpos y almas nobles que ama en tanto partes del “mar de lo noble”.

[...] y fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría” (Platón, 210d, 2008, p. 143).

Y “[...] quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente [...] la belleza en sí” (Platón, 210e-211a, 2008, p. 144). Y descubrirá también que todo lo que había amado en sus anteriores amantes no era otra cosa que a la belleza en sí. Si comprende esto, ya no hay barreras para su creatividad, porque “[...] el objeto de su amor no lo rechazará [...], ni lo abandonará [...], ni apagará su pensamiento en el sudor de la pasión.” (Nussbaum, 2008, p. 544).

Su amor es ahora libre de inestabilidad y de dolorosa necesidad, su objeto está siempre disponible. No hay ambivalencia ni venganza, y dado que el objeto de su amor es la totalidad del bien del mundo y la unidad en ese bien, ya no se entrega obsesivamente a un amor particular, sino que atiende con justicia neutral e imparcial las demandas de todos. Aun esto, es el mismo eros el que lo ha empujado con su energía por los peldaños del ascenso. Así, este amor preserva su energía y belleza, y deja fuera la ira y la venganza, a su vez no es parcial, promueve el bien de toda la sociedad y más en general del mundo entero ecuánimemente.

Veamos cómo resulta evaluado este amor en términos de los criterios de Nussbaum. Respecto de la compasión, se presenta el siguiente problema: para Platón las preocupaciones comunes, contempladas desde el noble mirador, son de hecho repulsivas (Platón, 2008); la necesidad y el deseo material se vuelve irrelevante desde la cima del ascenso. Se pierde de vista lo que la gente común necesita y quiere, cómo sufre, y por qué le es importante eso por lo que sufre; como diría Parménides, se aparta de “pelo, barro y basura” (Nussbaum, 2008, p. 546)<sup>96</sup>. Para el amante en ascenso, alguien que vive una pérdida, que está enfermo o hambriento es un necio que se ha asombrado por cosas externas en vez de perseguir la sabiduría propia. Así un amante de este tipo, aun si participa de la política, no se inclinará por las cosas que suelen ser parte de lo que llamamos luchas por la justicia. O lo haría con asco o desprecio. De hecho en el ascenso platónico, como señala Nussbaum, desaparece la circunstancia de la justicia, los recursos limitados, dado que la contemplación siempre es posible.

Respecto de la reciprocidad, el amor platónico no incluye el fomento de la agencia del amado. Es sólo objeto de contemplación admirativa, no es visto como una voluntad cuya independencia haya que fomentar. No es tampoco egoísmo, pues los actos creativos serán puestos al servicio de todos; lo que no hay es un interés por la persona en particular, por ende no hay una disposición a apoyarla en sus objetivos.

---

<sup>96</sup> Estas son palabras de Parménides que Nussbaum toma de Platón (2003, 130cd).



Respecto de la individualidad, amar a las personas en tanto sedes de lo bueno y de lo noble no es exactamente un modo de acogerlas como individuos que son; además, el amor parece estar sujeto a que la persona ejemplifique ciertas propiedades que el amante valora, no parece haber lugar para una “incondicionalidad acogedora en el amor que parece adecuada para una vida de imperfecciones y vulnerabilidad.” (Nussbaum, 2008, p. 548).<sup>97</sup>

Nussbaum (2008) analiza también la propuesta terapéutica de Spinoza como otra forma asenso contemplativo (pp. 549-559). En ésta, a diferencia de la propuesta de Platón, no se propone contemplar la similitud en lo bueno que tienen los distintos objetos y borrar así la particularidad que los distingue; en cambio, propone tomar otra actitud en relación a la vida: no hace falta que el amante pierda de vista la particularidad, lo que se necesita es que se dirija al objeto con la intención de comprensión intelectual.<sup>98</sup> Así incluso podrá, apoyándose en la libertad y el control de su pensamiento, hacer una separación dentro de su ambivalencia intentando que el odio sea vencido por el amor. Para Spinoza, cuanto más somos conscientes de un afecto, menos influencia tiene éste sobre nosotros. Nussbaum comparte que al estar centrado en el proyecto de comprensión, se consigue durante un tiempo estar menos inmerso en las emociones que se están describiendo (Nussbaum, 2008, p. 558).

No abordaré aquí los detalles del punto de vista de Spinoza respecto al amor, pero con lo dicho puede verse que en el amante no hay un respeto activo por la agencia del otro, sino un interés por lograr la propia agencia, por lo que la reciprocidad no tiene lugar. A su vez, la compasión trae para Spinoza un sufrimiento innecesario, por lo que habría que evitarla. Respecto de la individualidad, el “[...] propio carácter externo e independiente [del objeto amado] lo transforma en no confiable, y todo el que ama reparará inevitablemente en esta falta de fiabilidad” (Nussbaum, 2008, p. 554). Y en tanto las emociones son el reconocimiento de cómo las cosas externas generan transiciones en nuestros estados, y en particular el odio

---

<sup>97</sup>Nussbaum considera que el amor platónico, no obstante, tiene la virtud de superar el problema que reside en estar preocupado por la propia necesidad e inseguridad. Al estar preocupada por sí misma a la persona le será difícil distinguir la particularidad real del otro: “la necesidad personal a menudo crea una niebla que impide una percepción clara [del otro]” (Nussbaum, 2008, p. 549).

<sup>98</sup> Puede verse el tratamiento de este aspecto en Spinoza desde A. Rorty (1991).

es la consciencia del poder que tiene un objeto para producir una disminución de mi bienestar (Spinoza, Prop. 13, III, 1982), es inevitable para Spinoza que el amor sea ambivalente. “Dado que todo objeto de amor es independiente del amante, avanza Spinoza, todo amor de los objetos externos será ambivalente” (Nussbaum, 2008, p. 554). Así el hecho mismo de que el amado tenga su propia vida que vivir, puede verse como la causa del problema que necesita solución; si el amante se hiciera uno con el amado no habría ambivalencias, ni celos ni odio porque habría un control total sobre las fuentes de la transición deseada.

Para Nussbaum,

Tanto en Spinoza como en Proust,<sup>99</sup> el amor se remonta sobre los obstáculos impuestos por el inseguro ego, pero sólo a cambio de perder de vista al individuo real en toda su complejidad erótica. [...] Así pues, el ascenso sólo prospera remontándose tan alto sobre las personas reales, que su existencia humana no puede advertirse en su especificidad. (Nussbaum, 2008, p. 572).

Para Nussbaum el problema en estas propuestas es que los autores parten de una concepción de amor que deriva de un escenario infantil, donde prima el deseo de omnipotencia; el amor es visto como deseo de restauración de la totalidad y de la Edad de Oro, o sea de un estadio de unidad y de ausencia de carencia y necesidad. En este sentido expresan lo que Nussbaum (2008) denomina narcisismo patológico: en tanto sólo logran ver angustia y tormento si hay incompletitud, “[...] desean con vehemencia un control completo del mundo y rehúsan abandonar tal deseo por anhelos más realistas de intercambio e interdependencia.” (p. 573). En vez de aprender a vivir en un mundo donde todo amante ha de ser finito y mortal, intentan vehementemente transitar a una forma de ver el mundo donde satisfacer los deseos infantiles de control y omnipotencia; así se alejan del mundo real donde los deseos de esa etapa del niño no podrán realizarse nunca.

---

<sup>99</sup>Nussbaum analiza también la imagen del amor en la obra de Proust (1998a, 1998b, 1998c), en particular respecto de su propuesta de ascenso cfr. Nussbaum (2008, pp. 559-568).

Ninguno de mis tres criterios normativos puede satisfacerse mientras el amante en ascenso siga aferrándose a la omnipotencia, o al control completo sobre lo bueno, como objetivo. La reciprocidad exige la disposición a convivir con otros que son iguales y ello supone la disposición a admitir límites sobre el propio control de las cosas buenas. No se puede odiar el hecho mismo de la existencia incontrolada de otro y, pese a ello, convivir con otras personas en términos de reciprocidad y justicia. Lo típico de la compasión es una visión de uno mismo, como uno entre otros, similarmente vulnerable, con posibilidades parecidas de padecer un tipo de infortunio mundano. No cabe sentir compasión por otros sin estar dispuesto a reconocer la realidad e importancia de otra vida humana junto a la propia. Y [...] ver la particularidad de otro de manera verdadera y clara requiere una mirada que no trate de incorporar o absorber a ese otro, la mirada de alguien con voluntad de vivir en un mundo en el que haya agencias externas al yo que sigan siendo como son. (Nussbaum, 2008, p. 573).

Nuevamente aquí para Nussbaum la vergüenza por la propia vulnerabilidad puede explicar por qué no ha podido superarse el momento omnipotente; en tanto nuestra indefensión resulta tan vergonzosa debemos hacernos similares a los dioses. El no poder sentirse dignamente humano hasta que no se extirpen las fuentes de dolor y la falta de control, impide que el amante se libere de su pretensión de omnipotencia quedando ligado a la pretensión de ascender sobre su propia humanidad.

#### 1.4.2. El ascenso cristiano y el romántico

El relato del ascenso contemplativo y su análisis ha cumplido el objetivo de poner en escena los conceptos antes trabajados sobre el amor y ha mostrado la conexión entre los criterios normativos (el punto de apoyo ético) y el desarrollo del amor en la infancia (el punto de apoyo psicológico) de la propuesta de Nussbaum. En este apartado mostraré, siguiendo a Nussbaum, como la propuesta de ascenso

cristiana, si bien resulta crítica respecto de los problemas presentes en la propuesta contemplativa, acentúa, a su modo, la vergüenza originaria, como luego criticará el ascenso romántico. Este último, logra finalmente alejar dicha vergüenza y sus consecuencias, pero no resulta aún lo suficientemente democrático: la humanidad que es ahora aceptada sigue sin incluir la vida cotidiana, trivial y repleta de imperfecciones.

Desde la perspectiva del amor según San Agustín de Hipona (una de las propuestas de ascenso cristiano que Nussbaum analiza) la búsqueda de la omnipotencia es vista como parte de la soberbia de la tradición filosófica griega: “[...] la creencia falsa de que los seres humanos pueden por su propio esfuerzo hacerse semejante a los dioses” (Nussbaum, 2008, p. 578). En dirección opuesta, el ascenso cristiano busca purificar la voluntad sin alejarse de la vulnerabilidad, por lo que sitúa al ascenso dentro de la humanidad.

No obstante, la concepción del Edén y del pecado en Agustín (que nos aleja de la posibilidad de acercarnos a los dioses) se basa, para Nussbaum, en la vergüenza originaria. Para Agustín la desobediencia de la voluntad y la sexualidad (como signo de ésta) es lo que nos diferencia de quienes habitaban el Edén. “Aquellas criaturas eran sexuales, pero profundamente no eróticas: no tenían ningún apego apasionado a ciertos fragmentos del mundo; como eran buenas, no eran curiosas ni emprendedoras.” (Nussbaum, 2008, p. 605). Es entonces, lo propio de nuestra humanidad (nuestra necesidad de conocer y controlar las fuentes del bien) lo que constituye el pecado original y por ende se vuelve fuente de vergüenza. “Esta es la política del Edén: avergüénzate de tu deseo de objetos, de tu curiosidad por conocerlos y de tu mismo deseo de producir actos independientes. Avergüénzate tanto, que lo consideres un mal radical y que entregues tu voluntad a la iglesia.” (Nussbaum, 2008, p. 605). Para Nussbaum este amor ataca “nuestra independencia, nuestra obstinación, nuestra imprevisibilidad sexual y moral” (p. 605). En este sentido no es un amor que favorezca una sociedad liberal.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup>Nussbaum analiza también, dentro de las propuestas de ascenso cristiano, la de Dante, cfr. Nussbaum (2008, pp. 607-640).

Posteriormente Nussbaum analiza los ascensos románticos. En estos, al igual que en el platónico y en el cristiano, se pretende dejar atrás la ira, la venganza, los celos y todo este tipo de sentimientos a los que se ha hecho referencia en el apartado anterior y que abundan en la vida común, “Pero el sentido de la redención no va desde el esfuerzo, la temporalidad y lo corporal hacia la paz y el estancamiento; va, por el contrario, desde un simulacro vacío de paz hacia la vibrante energía del alma comprometida; el esfuerzo adquiere así valor pleno en tanto fin.” (Nussbaum, 2008, p. 643). En la exposición de los amantes al peligro y el dolor del amor se halla la expresión más auténtica de vida purificada. Este amor, alegrará que conserva fuentes profundas de riqueza espiritual y de autenticidad personal sin las cuales la moralidad no sería posible. Pero la cuestión para Nussbaum es si efectivamente “el amor puede encontrar el camino de vuelta hacia la compasión o si su absorción en lo particular es tan honda que sencillamente tiene que alejarse del mundo.” (Nussbaum, 2008, p. 643).

Nussbaum analiza el ascenso romántico que aparece en *Cumbres borrascosas* de Emily Brontë (2005), y el de una sinfonía de Mahler.<sup>101</sup> Haré referencia sólo a Mahler dado que Nussbaum (2008) considera que “En algunos aspectos este ascenso me parece el más satisfactorio de cuantos consideremos” (p. 691),<sup>102</sup> si bien mencionará dos aspectos que merecen solución en su propuesta.

Según Nussbaum, para Mahler era en la obra del artista (en particular del músico) donde encontramos una espiritualidad auténtica, “[...] que puede responder al grito de asco provocado por la hipocresía de las formas sociales institucionalizadas. [...] La música contesta al grito de asco volviéndose hacia la

---

<sup>101</sup> Referirá principalmente a distintos movimientos de su Segunda sinfonía. Esta sinfonía, según Nussbaum, empujó a Mahler a proveer un programa narrativo para ella, aunque pensaba que el programa era sólo “unas muletas para un tullido” que “únicamente puede proporcionar una indicación superficial, que es lo máximo que puede hacer cualquier programa por una obra musical” (citado en Cooke, 1988, p. 54). El texto que citaré de dicha sinfonía es una traducción de Alphonse Silbermann (1994).

<sup>102</sup> El análisis del amor y su ascenso en Brontë (Nussbaum, 2008, pp. 646-662) es una crítica al ascenso cristiano en tanto éste está condenado por su propia naturaleza a producir relaciones humanas frías y falsas. La novela se estructura, según el análisis de Nussbaum, en torno a la oposición entre la piedad cristiana y un amor considerado auténtico.

perspectiva de un niño, que sencillamente carece de tal emoción.” (Nussbaum, 2008, p. 675):

¡Oh, rosa roja!  
¡La humanidad yace en gran necesidad!  
¡La humanidad yace en gran dolor!  
¡Cuánto mejor estaría yo en el Cielo!

Entonces llegué a un ancho sendero.  
Y vino un ángel que quería rechazarme.  
¡Ah, no! No dejé que me rechazase.  
¡Soy de Dios y volveré a Dios!  
¡Mi querido Dios me dará una lámpara,  
Alumbrará mi camino hacia la dicha de la vida eterna!  
(Mahler, Segunda Sinfonía, cuarto movimiento, sección:  
“*Urlicht*” [Luz primordial], citado en Nussbaum, 2008, p.  
676).

Aparece aquí una expresión de autoafirmación y a la vez de compasión universal porque la preocupación del niño (al que pertenecen las preferencias citadas) en las primeras estrofas, concierne a toda la humanidad, a todo sufrimiento y dolor humanos. Proponiendo para Nussbaum (2008) un vínculo entre autenticidad y altruismo: “cuando uno explora las profundidades de su ser, encuentra fuentes de expresión personal que son al mismo tiempo desinteresadas y compasivas” (p. 677).

El ángel trata de rechazar al niño, y éste confía en sí mismo y en Dios. Como si estuviera diciendo: “Seré la persona que soy, seguiré el camino que recorro y, lo que es más, Dios me ayudará” (Nussbaum, 2008, p. 678). De este modo, ese camino se vuelve, para Nussbaum, una senda hacia “la redención personal y hacia la salvación de la sociedad por el amor compasivo” (p. 678).

La autoafirmación del “¡Ah, no! No dejé que me rechazase” se acompaña con un cambio de tono en la atmosfera de la obra musical. Esta frase la exclama la contralto acompañada de dos clarinetes, “instrumentos tradicionalmente emblemáticos de lo femenino y lo erótico.” (Nussbaum, 2008, p. 679). Así:

[...] el niño se revela como mujer y (dentro del simbolismo cultural de la época) como judía y, probablemente, de izquierdas; y ambos se revelan como el compositor Mahler, quien no será rechazado, quien afirma con insistencia que la composición supone una receptividad femenina y una compasión no jerárquica. (Nussbaum, 2008, p. 679).<sup>103</sup>

El sentido terapéutico aparece cuando “creamos (o escuchamos) una representación de nuestra corporeidad y sexualidad, nos erguimos dentro de ella y permitimos que nos exprese. Nos negamos a dejar que nos rechacen los ángeles y, sencillamente, existimos con tolerancia y sin rencor” (Nussbaum, 2008, p. 680). Para Nussbaum “seguir los movimientos de ésta música es un modo de aceptar el amor” (p. 692) y a la vez un momento de defensa de la inclusión social, que pronuncia un “no” enfático frente a la intolerancia y el odio. El extraño excluido<sup>104</sup> invoca su derecho a ascender y se afirma en él mismo: “no dejé que me rechazase.” De modo que “sólo cuando uno puede erguirse dentro del propio cuerpo, masculino, y a la vez femenino, sin vergüenza ni maldad, puede vencer a las fuerzas del odio y conseguir la victoria del amor” (p. 680).

Nuevamente, “La victoria sobre la vergüenza originaria posibilita el triunfo sobre la agresión y el asco.” (Nussbaum, 2008, p. 680). Aun así, hay dos aspectos que no le permiten a Nussbaum acordar plenamente con esta forma de ascenso; por un lado, que debería de especificarse en qué sentido se desarrollaría la concepción política presente en esta obra musical, algo que claramente no se puede hacer en el

---

<sup>103</sup>A su vez, cabe notar que el arrebato contra el ángel no se da desde la envidia o la venganza, sino, como señala Nussbaum, siguiendo la propia luz y no dejando de ser uno mismo.

<sup>104</sup> En las dos formas de ascenso romántico que Nussbaum considera (y en las siguientes formas de ascenso también), aparece la figura de un “extraño excluido” estrechamente vinculado en todos los casos al autor implícito de la obra. “Estos extraños son de tez oscura, sospechosamente tiernos y sensuales, de género o sexualidad ambiguos. Son ridiculizados y odiados por el mundo cristiano que los rodea, que se aleja de su mirada, demasiado íntima y penetrante.” (Nussbaum, 2008, p. 644). En la obra de Mahler, para Nussbaum, la figura de este extraño se identifica con el judío, la mujer, portadores de un tipo de creatividad receptiva y sensual anatémizada en la cultura musical convencional germana. Pero estos extraños, según estas formas de ascenso, son los verdaderos hermanos de Cristo, como debería de considerarlos el modelo auténtico del amor cristiano. En las cuatro propuestas de ascensos que Nussbaum considera luego del cristiano, se vincula este miedo al extraño con la vergüenza relativa al cuerpo y la sexualidad propios, y se critica al ascenso cristiano de no haber podido erradicar el antisemitismo y los prejuicios raciales precisamente por no haber tocado con las raíces de dicha vergüenza.

formato musical. Y por otro lado, esta obra parece resolver el rechazo de nosotros mismos en tanto humanos corpóreos, sexuales y necesitados, pero a la vez “está repleta de repulsión y rechazo: por la vida diaria, por sus deficiencias y su tibieza, por la existencia misma de normas sociales fijas” (p. 692) De este modo, “la aceptación de todos los seres humanos se alcanza musicalmente, pero a considerable distancia de los seres humanos reales, a quienes se sigue condenando desde el punto de vista de la creatividad auténtica” (p. 692).

Nussbaum analiza otro ascenso romántico presente en la poesía del poeta político Walt Whitman (1998, 1964, 1973)<sup>105</sup>; su visión de la democracia es, para Nussbaum, una visión de amor, un amor que reclama ser reformado para poder alcanzar los ideales de igualdad y libertad basada en la aceptación de la corporalidad compartida. Whitman sostiene que “la concepción apropiada del amor democrático no puede articularse sin forjar una nueva actitud tanto con respecto al cuerpo como a la sexualidad. La poesía de la igualdad ha de ser también erótica, [...] Y lo erótico ha de ser francamente sexual.” (Nussbaum, 2008, p. 694).

Su poesía intenta sustituir el mundo platónico de las ideas trascendentes y la cosmogonía cristiana de Cielo e Infierno, creando una cosmogonía que exalte el cuerpo y restaure el deseo sexual, una cosmogonía de nuestra finitud y nuestras imperfecciones:

¡Oh, mi cuerpo! No me atrevo a abandonar a tus semejantes  
en los otros hombres y mujeres, ni a los semejantes de  
tus partes, [...]

Poemas del hombre, de la mujer, del niño, del muchacho,  
de la esposa, del marido, de la madre, del padre, del  
joven, de la joven,

Cabeza, cuello, cabellos, orejas, lóbulo de la oreja, tímpano,

---

<sup>105</sup> El tema principal de su poesía es la esclavitud y la democracia. Su concepción de amor busca vencer el odio y el asco, y ser capaz de perdón y reconciliación (Nussbaum, 2008). También reivindica la igualdad de género, de raza y respecto de las opciones sexuales. En relación a la igualdad de las mujeres, Whitman censuró la pornografía, la violencia doméstica y otras formas de misoginia desde su trabajo periodístico, “alentando nuevas ideas de atracción sexual que no erotizasen la dominación en una parte y la sumisión en la otra. Y llego más lejos que [J.S.] Mill, defendiendo la igualdad y la reciprocidad mismas en el placer sexual como sine qua non de una sociedad sana.” (p. 698).



Ojos, pestañas, iris del ojo, cejas, y la vigilia o el sueño de los parpados, [...]

Fuertes muslos que soportan bien el tronco, [...]

Las esponjas pulmonares, el saco estomacal, los intestinos frescos y limpios, [...]

Alimento, bebida, pulso, digestión, sudor, sueño, andar, nadar, [...]

La extraña simpatía que experimentamos al palpar la carne desnuda del cuerpo, [...]

¡Oh, digo que estas cosas no son sólo las partes y poemas del cuerpo, las partes y poemas del alma,

Oh, digo que son el alma!

(Whitman, 1973, 9, v.129, vv.132-34, vv.144-48, v.54, v.58, vv.63-64).

El poema citado, se opone fuertemente a la vergüenza y al asco. Para Whitman la importancia política de la recuperación del cuerpo es enorme, pues el cuerpo es la base evidente de la igualdad humana; luego de la narración de una subasta de esclavos agrega que lo que el poeta ve en esa subasta no es una esclava, sino “el cuerpo de una mujer en pública subasta” (Whitman, 1973, 8, V.118). Agrega Nussbaum (2008):

[...] al centrarnos en el cuerpo, nos revelamos ante nosotros mismos como igualmente necesitados, finitos, mortales, y también nobles y bellos por igual; encontramos cimientos para la igualdad en el apoyo, el respeto y el amor. Entendemos la atrocidad e irracionalidad que entraña tratar a algunos cuerpos como mera carne y a otros como espíritu. (p. 710).

Cuando nuestra atención se dirige hacia el cuerpo, y en particular hacia los órganos sexuales, podremos ver, según Whitman, que la mujer tiene igual importancia y dignidad que el hombre; porque para él, igual que para Nussbaum, la misoginia deriva del asco hacia nuestros órganos y fluidos sexuales.

El cuerpo femenino se ha considerado impuro y sucio, el origen de nuestra inclinación al pecado [...] pero cuando

pensamos como Whitman alienta, dejamos de ver al hombre como espíritu y a la mujer como carne, pasamos a verlos como agentes complementarios en el proceso democrático, ambos carne y espíritu. (Nussbaum, 2008, p. 711).

Según Whitman al hombre negro se lo odia y se le teme, en parte, por verlo como una imagen del deseo sexual, de la profundidad y la fuerza sexual. Las mujeres, para Rousseau (1979, V), tienen deseos ilimitados y en consecuencia han de aprender la vergüenza como freno, para evitar que el deseo conduzca al desorden. Para Nussbaum (2008): “La negación de la agencia erótica y su destierro a una esfera gobernada por el poder patriarcal van de la mano” (p. 719).

El ascenso del amor que representa la obra de Whitman, vincula la superación del odio con la consecución de un amor inclusivo e imparcial, y estos con la victoria sobre el miedo excesivo a la propia suavidad y a la condición necesitada de uno mismo. “El amor que puede alcanzar tales finalidades ha de ser erótico y ha de considerar su propio afán terrenal como un fin en sí mismo” (Nussbaum, 2008, p. 721).

Si bien la propuesta de Whitman resuelve los problemas que hemos visto en las anteriores formas de ascenso, Nussbaum señala algunos aspectos problemáticos. Uno relativo a la ejecución misma de la obra, donde el poeta aparece tan “omnipresente, tan seguro de sí, tan comprehensivo, que la realidad de la necesidad y el dolor de la que habla se desvanece ante nuestra vista” (Nussbaum, 2008, p. 721). También parece rechazar la forma de nuestra vida diaria y de nuestros cuerpos, desde los continuos despliegues de agresiva energía atlética que abundan en sus poemas. Además, en Whitman el cuerpo y el deseo erótico son rehabilitados pero a la vez “transfigurados, integrados en la marcha de la justicia en el mundo, en vez de existir simplemente por sí mismos” (p. 732). Y por otro lado, su exhortación a aceptar el dolor y la necesidad de la muerte, si bien aparece bastante lograda en muchos pasajes, en ocasiones parece atenuarse bajo la apelación a una unión mística de todas las cosas en la naturaleza que le da a los seres una continuidad y de ese modo cierta inmortalidad. Esto es un problema en tanto su objetivo es “mostrar el

camino hacia la aceptación de la mortalidad, la finitud y la pérdida, en permitir que nos lamentemos y, a consciencia de ello, que amemos adecuadamente” (p. 723).

#### 1.4.3. El descenso del amor hasta la vida misma

El último ascenso que Nussbaum analiza es en verdad para ella un descenso. Se trata de la mirada a la vida diaria que ofrece el *Ulises* de Joyce (1961). Esta obra tiene algo valioso que todas las otras no tienen: no anhela remontarse sobre la cotidianeidad. No se aleja de “barro, pelo y basura”, como querría un platónico. Aquí el amor “viste un cuerpo real con sus hambres, sus sedes y sus fantasías, su combinación, tan humana, de generosidad y desmemoria” (Nussbaum, 2008, p. 732); y a la vez no abandona la lucha contra el odio y el asco. En palabras de Joyce: “debemos aceptar la vida tal como la vemos ante nuestros ojos, a los hombres y las mujeres tal como los encontramos en el mundo real, no como los aprehendemos en el mundo de la fantasía” (Citado en Nussbaum, 2008, p. 733). Para Nussbaum sus textos son una nueva expresión de un amor reformado.

Sus textos, tienen como herramientas terapéuticas, su inclusividad gráfica, lo heroico y su parodia, y el humor.<sup>106</sup> De este modo, intenta seducir al lector incómodo por el exceso de trivialidad y flaqueza, y por lo franco y explícito de lo sexual; así lo ayuda a llevar su atención hacia abajo: “recordándole la considerable distancia que media entre los héroes de la leyenda y las personas reales de su mundo” (Nussbaum, 2008, p. 739). Incluso se induce al lector a experimentar placer por lo defectuoso y lo excesivo, “a pensar que quizás sea en este mundo, en el que

---

<sup>106</sup> Para Nussbaum (2014) colabora con esta forma de amor reformado “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” (p. 31). Las personas deben aprender a ser espectadores trágicos y cómicos de las distintas situaciones difíciles de la vida. La perspectiva trágica ayuda a reconocer nuestra vulnerabilidad compartida, y la cómica, por su parte, a aceptar el carácter desigual de la existencia humana con flexibilidad y piedad en vez de verlo con odio (cfr. Nussbaum 2014 especialmente el capítulo 9).

las cosas no son perfectas y los chistes se alargan un poco más de la cuenta, donde se encuentra el heroísmo real.” (p. 741).

Para Nussbaum (2008) “Por encima de todo *Ulises* es un libro de amor, [...], su historia de descenso es la historia del descenso del amor –sobre todo del amor erótico-” (p. 742). La novela parece alegar, según Nussbaum, que sólo a través del amor (corporal) los individuos pueden escapar del solipsismo. Este amor aparece como una esperanza para la vida pública, ya que se presenta como el gran adversario del odio y del insulto, que constituyen en sí mismos “lo contrario de lo que es la vida de verdad” (Joyce, 1996, p. 333).

Veamos algunos pasajes donde esta nueva forma de amor a lo cotidiano e imperfecto se expresa. En el episodio “*Nausica*” (Joyce, 1996), Bloom mira las piernas y la ropa interior de Gerty MacDowell quien se levanta su falda para él reclinándose hacia atrás para ver los fuegos artificiales, mientras Bloom se masturba aprovechando aquella escena; luego, Gerty se aleja cojeando, y su cojera, oculta hasta entonces, esfuma la fantasía que Bloom tenía de ella: “Un defecto es cien veces más grave en una mujer. [...] me alegro de no haberlo sabido mientras se estaba exhibiendo” (Joyce, 1996, p. 368). Aquí la fantasía aparece ligada a los estereotipos culturales que marcan una imagen idealizada y estrecha de lo que es deseable eróticamente y la aceptación de lo cotidiano parece representar la caída de dicha fantasía.

Pero esta fantasía que le impediría volverla a ver como un objeto sexual deseable, es también la que le permite centrarse en la belleza que ella sí posee y mirarla con compasión. A su vez:

[...] al demandar una sexualidad perfecta y auténtica, en la que los individuos confrontan mutuamente la esencia de sus almas, liberados de toda imagen construida, la lectura antifantasía, de hecho, se revela como cómplice de las mismas imágenes románticas (y cristiana) que pretende repudiar. (Nussbaum, 2008, p. 747).

Y agrega Nussbaum (2008): “¿Quién ha dicho que sea tan malo, tan poco auténtico, excitarse con una fantasía que no colisione con el sentido del otro de su

propio yo auténtico?”(p. 747). Par Nussbaum es la profunda influencia de la tradición romántica la que nos “torna tan insatisfechos con esta incapacidad de fundirse en un momento de raptó místico.” Y esta tradición, asegura Nussbaum, rechaza el modo de ser de la gente real.

En el episodio “Ítaca” (Joyce, 1996), aparece una imagen de Bloom como seguidor de Spinoza, observa la cama que contiene la evidencia de que su esposa estuvo con otro hombre como si contuviera simples elementos del cosmos (sábanas, humedad) desligados de la emoción y de la necesidad. Sin dudas, comenta Nussbaum, contemplar así le permite evitar pasiones perturbadoras. La mirada del análisis contemplativo muestra a los objetos bajo una forma tranquilizadora.

¿En qué direcciones estaban echados la oyente y el narrador?

La oyente, E por SE: el narrador, O por NO [...]

¿En qué estado reposo o movimiento?

En reposo relativamente según ellos mismos [...]

(Joyce, 1996, p. 749)

Finalmente la contemplación lo deja en cierto estado ecuánime respecto de su matrimonio:

¿Con qué sentimientos opuestos quedaron afectadas sus consideraciones subsiguientes?

Con envidia, celos, abnegación, ecuanimidad.

¿Envidia?

De un organismo físico y mental masculino especialmente adaptado para la postura superpuesta de la energética copulación humana y el energético movimiento de pistón y cilindro necesario para la satisfacción total de una concupiscencia constante aunque no aguda en un organismo físico y mental femenino, pasivo aunque no obtuso. (Joyce, 1996, pp. 732-733)

Bloom se esfuerza por adoptar una perspectiva externa, aunque, para Nussbaum, en la desconcertante heterogeneidad de la enumeración se revela una

lucha frenética por lograr distanciamiento más que un distanciamiento en sí. “Vemos, en efecto, el distanciamiento filosófico en curso, como movimiento del pensar inspirado por la necesidad y el dolor” (Nussbaum, 2008, p. 751), cancelado luego por el amor y el deseo que se burlan de la contemplación, rebajando su prosa sublime a un balbuceo infantil:

¿Después?

Besó las ambarinos melones orondos serondos odoranteserondos de sus nalgas, en cada orondo hemisferio meloso, en el surco serondo ambarino, con un ósculo oscuro prolongado provocante melodorantemeloso. (Joyce, 1996, p. 751).

Si bien el solipsismo tiene ventajas porque lo alejan de la venganza y la desesperación, también tiene sus inconvenientes, como aclara Molly (su esposa), en tanto acepta la aventura de ésta reforzando su falta habitual de habilidad práctica respecto de las necesidades sexuales de su mujer. “Él renuncia a darle placer porque está sumido en su propia impotencia y en los trágicos acontecimientos que la originaron –mientas que desde el punto de vista de ella es estúpido y exasperante que no piense en lo que se podría hacer” (Nussbaum, 2008, p. 752). Para Nussbaum, si la filosofía quiere hablar del amor tiene que llegar hasta aquí, descender hasta nuestra humanidad.

En el episodio “Penélope” (Joyce, 1996) quien para Joyce era “humana demasiado humana”<sup>107</sup>, la palabra “sí” es considerada “la palabra femenina”. Molly dice que sí a sus múltiples amantes. La novela no moraliza el sexo de las mujeres; “sencillamente está ahí presentado de un modo completamente práctico” (Nussbaum, 2008, p. 754). El sí de Molly “incluye su adulterio, su evasión y la naturaleza mixta, compleja y contradictoria, de su amor.” (p. 756).<sup>108</sup> Pero también tiene un “sí” para expresar su amor a Bloom, un “sí” con “una clemencia y una ternura que realmente aceptan la inconstancia y la imperfección del lector de la vida

---

<sup>107</sup> “La última palabra (humana, demasiado humana) se la concede a Penélope” (Ellman, 1983). La referencia a Nietzsche es evidente y coherente con la admiración de Joyce por éste.

<sup>108</sup> Señala Nussbaum que el “sí” de Molly, (que representa a sus genitales) tiene la capacidad de amar y afirmarse, y a la vez la capacidad de herir al ser amado con una atención incompleta.

real y del amor de la vida real, aquello que, en ese lector ansía de corazón un amor completo, intachable y eterno, y las realizaciones, inevitablemente imperfectas de tal anhelo.” (p. 758).

La novela tiene para Nussbaum una postura política, que critica la división, la violencia y el odio y proyecta una humanidad común. Ve una implicación política incluso en su carácter explícitamente sexual, en tanto éste

constituye uno de los ejes del proyecto de restaurar en el lector la aceptación y el amor por el cuerpo, con todas sus sorpresas, con precisamente, ese carácter desobediente e indómito que lleva a Agustín a encontrar en él nuestra igualdad original en el mal, la novela sugiere, con Whitman, que tal amor es necesario si es que vamos a tomarnos las necesidades corporales tan en serio como exige una política compasiva. (Nussbaum, 2008, p. 759).

Y la novela sugiere que la raíz del odio no es la necesidad erótica, como alega la tradición del ascenso: “Es, por el contrario, el rechazo a aceptar la necesidad y la imprevisibilidad eróticas como hechos de la vida humana. Decir sí a la sexualidad es decir sí a todo lo que en la vida desafía el control: a la pasividad y a la sorpresa, a ser un elemento de un mundo extremadamente azaroso” (Nussbaum, 2008, p. 760). Este sí a la humanidad es para Joyce la base esencial para una política sana, para la vida democrática. La tradición del ascenso aparece desde esta óptica como sospechosa del odio a uno mismo y del odio a los otros, o sea, de la vergüenza y sus consecuencias.

Nussbaum no acuerda con todas las ideas políticas (y sexuales con implicaciones políticas) de la novela de Joyce, pero entiende que su amor por lo cotidiano y su determinación por ver al humano en su verdadera forma imperfecta, es un elemento que debe sumarse al recuento de los ascensos, para formar aquel “todo y no todo” que ofrecería, a su modo, una imagen de cómo debe ser para Nussbaum el amor adulto logrado, e incluso cómo podría accederse (por un camino terapéutico) a éste. O sea que el ideal de Nussbaum sobre el amor no es éste último, sino el que se formaría tomando las virtudes de todos estos ascensos; la sola

exaltación de la cotidianeidad puede llevarnos a la decadencia y la perversión de la vida. El sólo movimiento de ascenso nos deja simplemente a espaldas de la realidad y ciegos respecto de nuestras absurdas pretensiones infantiles y narcisistas.

Al intentar componer la perspectiva de Nussbaum sobre el amor adulto que sería favorable a la vida democrática, sin duda la propuesta de Mahler debe colocarse en el centro. Para Nussbaum (2008) ésta es la que contiene “las mejores respuestas a la pregunta de cómo el amor podría triunfar sobre el odio” (p. 762). Pero Nussbaum le exige más detalle respecto de cómo se concretaría su visión política. La poesía de Whitman viene al caso en este sentido, en tanto ésta “tornó más concretos los objetivos y vínculos políticos del planteamiento [de Mahler]” (p. 762). Hasta aquí tenemos el aporte de los ascensos, necesarios para que el amor se aleje de su carácter excesivamente necesitado, su atención desigual y estrecha, y abandone su nexos con la ira y el odio. Pero como el texto de Joyce evidencia, dicho amor “al elevarnos sobre nosotros mismos, se expone a un grito de asco cuando descubrimos nuestra realidad diaria” (p. 763). Lo importante es entonces para Nussbaum lograr una visión del amor que pueda ser idealista sin asco, por eso el ingrediente Joyce es necesario; la escala invertida (el descenso) de Joyce nos recordó que “[...] la imperfección es sencillamente lo que debemos esperar de nuestros ideales humanos y de las personas” (p. 763). Con Joyce, Nussbaum pretendía indicar que:

[...] incluso bajo su forma imperfecta de la vida real, [...], el amor y sus aliados entre las emociones (la compasión, la aflicción) pueden proveer una guía poderosa hacia la justicia social, base de una política que se ocupe de las necesidades de otros grupos y naciones, en vez de producir las diversas formas del odio que nuestros textos han identificado. (p. 764).

No puede para Nussbaum (2008) haber más precisiones analíticas respecto del amor, porque el solo “[...] anhelo de totalidad genera intolerancia hacia el individuo” (p. 763) y esto trae de nuevo a la escena los problemas que pretendemos que el amor supere. Pero como mostraré en el capítulo siguiente, el tratamiento del



amor como fenómeno individual tiene sus dificultades; argumentaré que, queramos o no, el amor tiene una dimensión supraindividual que no podemos obviar y ésta lo vincula a esa institucionalidad que le resultaba tan desagradable a Mahler. Las prácticas institucionalizadas de la vida cotidiana también son la vida misma, y su relación con el amor no es el mero condicionamiento externo. En la segunda parte de la tesis, una vez haya hecho lugar para agregar los aspectos intersubjetivos del amor, mostraré un modelo de relación de amor que entiendo compatible con la emoción de amor en Nussbaum y con las virtudes que a éste asocia. El contar con esta bidimensionalidad para el amor puede ofrecer nuevos caminos de transformación o “cura” del amor (desde la intervención en su institucionalidad) que no tienen por qué (si bien es un riesgo que sin dudas se corre) desconocer al individuo. Visto de otro modo, el individuo tampoco puede idealizarse, hay entidades que lo trascienden y que no se reducen a él con las que tenemos que tratar si queremos abordar los problemas y las virtudes del amor real.

## 2. Crítica a la perspectiva subjetiva para el tratamiento del amor

El tratamiento del amor en Nussbaum puede verse como una forma de individualismo metodológico derivado de su ontología atomista. Las cuestiones ontológicas tienen que ver con los factores que se invocan para explicar, o en términos de Taylor, “[...] con los términos últimos que se aceptan en el orden de la explicación.” (Taylor, 1995, p. 239).<sup>109</sup> Las perspectivas atomistas (a diferencia de las holistas) pretenden que la vida social y todas las entidades supraindividuales presentes en ésta, no son más que colecciones de entidades individuales. De modo que las totalidades han de ser entendidas en términos de las partes que las componen<sup>110</sup>; los eventos que acontecen en la sociedad están en última instancia formados por eventos y estados de los componentes individuales. Pensar en algo más que esto parece, según los defensores del atomismo, implicar alguna entidad extraña o incluso mística y adentrarse en las tinieblas hegelianas.<sup>111</sup>

El atomismo conduce a una perspectiva metodológica individualista que cree “que se puede y se debe dar cuenta de las acciones, estructuras y condiciones sociales en términos de propiedades de los individuos constituyentes” (Taylor, 1995, p. 239). Nussbaum adhiere a esta perspectiva al definir el amor como una emoción: algo que ocurre en un sujeto; lo hace también al dar cuenta de cómo éste surge y se desarrolla en la infancia. Su tratamiento del amor erótico adulto también se basa en una perspectiva individual, y los criterios que el amor debe satisfacer resultan un tanto inadecuados como condiciones para la emoción de amor. Se

---

<sup>109</sup> Como señala Taylor, las tesis ontológicas, no son cuestiones de defensa (éstas tienen que ver con la postura moral o los principios que se adopten); lo que pretenden hacer es estructurar el campo de posibilidades con más claridad. Las alternativas que resulten de la perspectiva ontológica necesitarán de alguna normatividad para decidir cuál de ellas es deseable, pero al definir cuáles opciones son las posibles, el punto de vista ontológico no es del todo neutral.

<sup>110</sup> El atomismo filosófico subyace a la moderna tradición de la ciencia social, se inspira en el atomismo de la ciencia moderna, y su figura originadora probablemente es Hobbes. Cfr. Taylor (1995).

<sup>111</sup> En la segunda parte de esta tesis se verá una caracterización de amor en términos relacionales, que se apoya en concepciones hegelianas a la vez que intenta justificar muchos de estos presupuestos en resultados de las ciencias sociales.

abordará la normatividad del amor luego de que se justifique la inadecuación del individualismo metodológico respecto de los aspectos descriptivos.

La crítica que aquí haré se dirige entonces a la metodología individualista con la que Nussbaum aborda el amor; justificaré que la experiencia de amor, tal como Nussbaum la caracteriza, no puede ser vista sólo como un evento subjetivo; de este modo estaré sugiriendo que su punto de vista realiza una reducción del aspecto social del amor, pretendiendo una explicación de éste en términos de lo que ocurre en los individuos. Para esto, se exponen primero algunas dificultades que aparecen al definir a las emociones como un fenómeno individual y luego lo que se agrega para el caso particular del amor.

### 2.1. Una dificultad para la caracterización subjetiva de las emociones

Las emociones fueron caracterizadas como cognitivas, pensamientos generalmente expresables como juicios en términos del lenguaje o en base a alguna otra forma simbólica. El lenguaje requiere un trasfondo de significados para que sus juicios tengan el significado particular que les atribuimos, y esta dimensión (la del significado) no puede explicarse con referencia a lo que ocurre en los individuos particulares. Esto hace del lenguaje, y con él también de las emociones, un fenómeno bidimensional como detallaré a continuación.

Las malas novelas históricas, siguiendo un ejemplo de Taylor (1995), son una buena forma de entender esto; si un personaje de una novela ambientada en la Edad Media rechazara un curso de acción por resultarle poco “satisfactorio” o un hombre de un relato situado en el Neolítico pensara en su amante como “sofisticada”, rechazaríamos rápidamente el uso de dichos términos por considerarlos inverosímiles para estos contextos. Sabemos que en dichos momentos históricos las personas no podrían estar diciendo, pensando o haciendo lo que dichas novelas describen. Y no se trata solamente de que no tengan esas palabras disponibles, de modo que si pudiéramos de alguna extraña manera acercárselas todo se arreglaría. El asunto es que no existen para ellos toda esa gama de significados,

de modo que “sofisticado” y “satisfactorio”, sus opuestos y alternativas no forman parte de su trasfondo de descripciones posibles.

Taylor (1995) sostiene entonces que “Los pensamientos presuponen y requieren un trasfondo de significados para poder ser el tipo particular de pensamientos que son” (p. 180). Pero esta no es una relación contingente, como cuando decimos que en las aldeas neolíticas no podrían construir pirámides porque no tendrían los recursos para hacerlo, porque en este caso aún sería posible imaginar alguna circunstancia (improbable pero no absurda) que burle la restricción: por ejemplo, que en esa época debió de vivir gente con enorme fuerza física como para cargar las piedras al siguiente nivel de la pirámide. Este tipo de alternativa no es posible para el pensamiento; “sofisticado” o “satisfactorio” aún no tenían (ni podrían tener) lugar en su trasfondo lingüístico.

Como destaca Taylor (1995), en el dominio del significado, “equivale” se corresponde con “validez”, en el sentido de que los significados ligan palabras a contextos donde es correcto que éstas se apliquen. Hay una analogía entre las acciones que son válidas en un juego (o cualquier actividad humana regida por reglas) y el pensar.

Y entonces podemos ver por qué sentido fuerte ciertos pensamientos son imposibles en determinadas circunstancias. Nada podría equivaler a afirmar “ella es sofisticada” entre los agricultores neolíticos en la alta Siria (si nuestras conjeturas son correctas acerca de su cultura), del mismo modo que nada podría equivaler a hacer la táctica de la reina en el juego de las damas. El movimiento presupone un trasfondo de reglas o, en el caso del lenguaje, de condiciones de validez, y en estos dos casos el trasfondo no está. (Taylor, 1995, p. 181).

Volviendo al lenguaje, un ítem lingüístico tiene el significado que tiene sólo a partir del trasfondo de todo un lenguaje. Wittgenstein utilizó la imagen del juego en sus discusiones sobre lenguaje y pensamiento en este mismo sentido; usa esta idea cuando argumenta en contra del lenguaje privado (Wittgenstein, 1988) sugiriendo que no podemos imaginar cómo alguien podría dar nombre a una

sensación sin referir al resto del lenguaje; para que se pueda saber lo que estoy diciendo se debe situar dicha entidad en alguna parte, diciendo al menos que voy a nombrar una “sensación”. Algo similar ocurre con la definición ostensiva donde también aparece la necesidad de un trasfondo compartido; para que otros entiendan lo que quiero decir cuando explico el significado de una palabra al señalar una cosa, deben poder captar el *tipo* de cosa a la que se alude. Si señalo un objeto y digo “marrón”, ¿a qué quiero hacer referencia, al tipo de objeto, a la distancia de mí, a la forma, al color? Sólo si quien escucha sabe que la frase alude al color del objeto podrá interpretarme correctamente.

El tipo de vínculo que los eventos particulares tengan con el trasfondo compartido permite a Taylor clasificar los eventos en dos tipos: los eventos simples y los eventos significativos. Los últimos requieren un trasfondo de significados que asienta las condiciones de su validez, mientras que los primeros no lo requieren. Las primeras teorías del lenguaje<sup>112</sup> sostenían que pensar un pensamiento o introducir una palabra eran eventos simples. El pensador tenía que unir una idea en su mente con un sonido que escuchaba y luego de aprender a usar una palabra, gradualmente, se aprendían dos, tres, etc. Pero el lenguaje debe ser entendido como un evento significativo; si no lo hacemos cometemos el error de reducción que señala Taylor (1995):

[...] el individualismo metodológico implica intentar un tipo de reducción ya sea que se basa en la creencia de que el trasfondo puede ser ignorado (tratando los actos de parole [actos de habla] como eventos simples) o bien puede, de un modo u otro, ser reducido o descompuesto en estos actos. En cualquiera de sus variantes se trata de un error fundamental. (p. 184).

Y agrega “[...] este error es exactamente lo que subyace al moderno atomismo y a su vástago, el individualismo metodológico.” (p. 182). Cuando tratamos con eventos significativos, tenemos que atender no sólo al evento (que puede localizarse quizás en un individuo) sino también a su trasfondo, dado que

---

<sup>112</sup> Cfr. por ejemplo, Hobbes (1994), cap. 4 y 5.

éste le concede su significado. Ahora bien, este trasfondo no es un evento y tampoco puede ser localizado en un individuo como sí puede hacerse con un pensamiento dado. Puede considerarse una “entidad ideal” dado que “[...] un lenguaje es creado y sostenido en los continuos intercambios que tienen lugar en una determinada comunidad lingüística. Ésta última es su locus y esto es lo que, en última instancia, excluye el individualismo metodológico.” (Taylor, 1995, p. 183).

Los eventos significativos existen entonces en una especie de espacio bidimensional; son eventos particulares, pero sólo en relación con un trasfondo de significado.<sup>113</sup> En este mismo sentido Saussure (1993) diferencia entre *langue* y *parole*, y sostiene que sin esta distinción no puede ser entendido el lenguaje. Así hay un código (*langue*) y es usado en cada acto de habla (*parole*) y estos se encuentran en una relación circular. Los actos de *parole* presuponen la existencia de la *langue* y ésta es constantemente recreada por los actos de habla (*parole*). Ahora bien, los actos de habla quizás pueden ser atribuidos a individuos, pero el lenguaje no puede explicarse en términos atomistas: “Hacer esto sería colapsar la otra dimensión, la de la *langue*, que no es un asunto individual sino la práctica normativa de una comunidad” (Taylor, 1995, p. 184). Las dos dimensiones no pueden reducirse a una.

Como las emociones desde la perspectiva de Nussbaum son esencialmente cognitivas, estos problemas del lenguaje y el pensamiento las alcanzan. El pensamiento (y con él las emociones) pudiera parecer prima facie sólo un atributo de entidades individuales, los individuos, o más específicamente sus mentes, que puede ser explicado en sus aspectos fundamentales refiriendo a éstos. Pero como hemos visto (dadas sus relaciones con el lenguaje y el significado), el pensamiento no es un evento simple, sino uno significativo. En tanto las emociones son un tipo de juicio o, más en general, un tipo de pensamiento, responden a un trasfondo que contiene las condiciones de validez de sus juicios al definir en qué contextos pueden

---

<sup>113</sup>La naturaleza misma de los eventos significativos nos lleva más allá del atomismo. Agrega Taylor: “Reconocer el lugar independiente de la dimensión de la *langue* significa aceptar algo en la propia ontología social que no puede ser descompuesto en ocurrencias individuales. Éste es el paso crucial que nos aleja del atomismo.” (Taylor, 1995, p. 184).

utilizarse y significar. Por lo que su descripción debe hacerse en el espacio bidimensional, atendiendo tanto el evento particular y subjetivo de un acto de pensamiento valorativo sobre un objeto, como a las prácticas normativas de la sociedad que desde los continuos intercambios entre sus miembros crean y sostienen los significados disponibles que hacen a los juicios de las emociones tener el sentido que les atribuimos.

Nussbaum acepta que las diferencias lingüísticas condicionan las emociones<sup>114</sup> pero sólo en un sentido contingente<sup>115</sup>:

Algunas formas de vida, en cuanto tales, no están a nuestra disposición. Por ejemplo, el amor cortés medieval no constituye una opción viva en el presente, ya que no podemos compartir las creencias y prácticas metafísicas precisas para respaldarlo. Cabe comprenderlo razonablemente bien mediante la figuración literaria e histórica, pero podemos imaginarnos a *nosotros mismos* en este mundo sólo en un nivel muy general y parcial, centrándonos en las nociones de sacrificio, idealismo, devoción y “corazón noble” que todavía siguen a nuestro alcance. De igual modo es posible que algunos conceptos de la emoción contemporáneos no se encuentren disponibles [en nuestra propia cultura], en el sentido de que no podemos imaginarnos cabalmente la experiencia de poseer tales conceptos. Creo, sin embargo, que se dan muy pocos casos de este género, una vez entendemos la lógica que se oculta debajo de las emociones de otra cultura a un

---

<sup>114</sup>Acepta también otros aspectos del contexto que pueden influir sobre las emociones: condiciones físicas como el clima, culturales como las creencias metafísicas, religiosas y cosmológicas, y las formas institucionalizadas de vida social en general. Referí a estas influencias en 1.1.6. Estas influencias son consideradas variaciones contingentes igual que las de orden lingüístico.

<sup>115</sup>Utilizo aquí (y en adelante en el texto) “contingente” en el sentido empleado por Taylor al que hice referencia unos párrafos antes. Se utilizó para distinguir dos tipos de relaciones entre un requisito (recurso, causa, condición) y un posible curso de eventos. El evento (construir una pirámide en el neolítico) y el recurso (desarrollo ingenieril necesario) se relacionan de modo que el recurso ausente explica que el evento no suceda; pero esta relación es contingente dado que es posible imaginar otra situación (no absurda) donde pueda construirse una pirámide en el neolítico, aun sin dicho recurso, por ejemplo imaginando que estos hombres tenían una enorme fuerza física que les permitiría subir las piedras de un escalón al siguiente. La relación es contingente cuando el recurso causa el evento pero lo podría haber causado otro, de modo que sin dicho recurso podría igualmente haber ocurrido el evento (aunque no haya ocurrido de hecho). En una relación no contingente (como la del evento ‘utilizar el término “sofisticado” en el neolítico’ y el recurso ‘que el significado pertenezca a el trasfondo de significados disponibles de la época’) el recurso se vuelve una condición necesaria; sin él no es posible imaginar otra circunstancia en la que el evento pueda darse.

nivel lo suficientemente profundo. (Nussbaum, 2008, p. 199).

En el comienzo de este pasaje Nussbaum parece aceptar el punto de Taylor, pero luego se afirma que si entendemos la lógica subyacente a las emociones, esto ocurriría en muy pocos casos. De modo que con ciertas comprensiones (o con cierto modelo de emoción como cognitiva-evaluadora) puede evitarse referir a las dependencias de la emoción (o de los juicios que la constituyen) al contexto de las reglas de juego del lenguaje. El considerar como posible comprender profundamente las emociones, sin referir a los aspectos lingüísticos, señala a la idea de una universalidad subyacente.

En otro pasaje, Nussbaum sostiene que

En el proceso de denominación, a menudo estamos también organizando, separando unas cosas de otras o afinando distinciones que pueden haberse experimentado de un modo uniforme. A partir de entonces, experimentamos nuestras emociones de una manera guiada por tales descripciones (Nussbaum, 2008, p. 177).

Y en tanto en cada contexto hay diferentes palabras disponibles agrega: “No cabe asumir que una persona que no conoce la “gramática” emocional de su sociedad posea la misma vida emocional que una que sí la conoce” (Nussbaum, 2008, p. 178). Aquí parece conceder a la “gramática” emocional (un aspecto de la lengua) una influencia sobre las emociones que podría llegar a indicar qué puede sentirse y qué no en un determinado contexto. Esta idea está muy cerca del punto de vista de Taylor, aunque Nussbaum expone luego el alcance que entiende tiene tal afirmación: “Lo que no significa que no se pueda temer sin ser capaz de nombrar el propio temor, [...] especialmente si es [una emoción] de fondo, puede permanecer inconsciente en una persona que, en las circunstancias adecuadas, la reconocería y la denominaría sin dificultad” (p. 178). Este es un ejemplo (el de la emoción de fondo) de una situación en la que el sujeto por razones contingentes no es capaz de nombrar la emoción que experimenta; en esa circunstancia (donde no



ve qué es lo que siente) no puede nombrarlo, pero es totalmente posible que lo haga en otra circunstancia (luego de un autoanálisis, o si alguien le ayuda a darse cuenta de que siente miedo). No se trata de una situación donde alguien experimente una emoción para la cual no tenga a su alcance un término; de hecho en este caso el significado de temor (y la asociación a las cosas que lo provocan) están disponibles en su contexto cultural. Y podría pensarse que el que dicho significado esté disponible quizás sea lo que permite que el sujeto sienta miedo aunque sea de modo inconsciente.

En otro pasaje Nussbaum refiere a las variaciones registradas en la sociedad norteamericana respecto a la capacidad de expresar las emociones entre varones y mujeres (Pennebaker y Roberts, 1992). Los varones, según estas investigaciones, tienen tendencia a no saber qué criterios situacionales e evaluadores han de buscar para referir a lo que sienten, y así, encuentran dificultad para nombrar todo aquello que no se manifieste como una sensación fisiológica intensa: nombran sus emociones atendiendo a su respiración, ritmo cardíaco, etc.; mientras que las mujeres atendiendo a la situación, su reflexión sobre la misma, etc.<sup>116</sup>

Comenta Nussbaum al respecto:

[...] uno estaría tentado a pensar que estos varones de hecho tienen las mismas emociones, pero simplemente no saben hablar acerca de ellas. Este planteamiento resulta atractivo, pues ofrece la esperanza del descubrimiento, de la “apertura” y, con ello, del entendimiento mutuo. Pero si [...] la verdadera conclusión es que esos hombres en realidad no tienen exactamente la misma vida “interior”, ni experimentan exactamente idénticas emociones, las perspectivas de un entendimiento resultan menos halagüeñas. (2008, p. 178).

Partiendo del dato empírico de que hay un uso de palabras distintas por parte de varones y mujeres pueden, como Nussbaum señala, concluirse dos cosas: que

---

<sup>116</sup>Este hecho para Nussbaum se interpreta mejor diciendo que las mujeres consiguen nombrar correctamente el miedo, la cólera y el amor, mientras que los varones “[...] vinculan tales términos a estados fisiológicos que pueden o no estar en correlación con esas emociones, mostrando así su ignorancia de la ‘gramática’ de las emociones.” (Nussbaum, 2008, p. 178).

usen palabras distintas porque sienten diferente, o que usen palabras distintas y aun así las emociones sean iguales. El primer caso parece poco auspicioso para las posibilidades del entendimiento mutuo, y el segundo, más alentador en este sentido, parece apuntar a la idea de que las emociones pueden estar suficientemente desligadas de las palabras con las que las expresamos; así, se abre la posibilidad de que aun expresándonos de distinto modo podamos compartir la emoción.

Aprovecho este ejemplo de Nussbaum para leer la situación en términos de la idea de Taylor y mostrar que su hipótesis del vínculo fuerte entre emociones y significados disponibles no sólo no es desalentadora respecto de la comunicación sino que es la base para pensar que es posible aprender a expresar correctamente nuestras emociones. La cuestión decisiva no es si un sujeto en particular dispone o no de las palabras para nombrar lo que siente (si tiene las palabras sin dudas le será más fácil saber qué siente, pero puede sentir igual sin tener la palabra); lo que sería verdaderamente limitante es que dicha palabra no existiera en el contexto cultural al que él pertenece. Es más, puede pensarse que dado que se cumple el requisito fuerte (necesario y no contingente) de que dichos significados existen en el trasfondo cultural compartido, se explica que hombres y mujeres puedan sentir igual aunque (quizás por las diferencias en la forma en que son socializados<sup>117</sup>) no sepan expresarlo de igual modo. Los varones pueden sentir un profundo amor compasivo, maravillado, revitalizante, existencial, porque su significado, el de sus opuestos y alternativas, son parte de su contexto (según la investigación las mujeres expresan este tipo de sentimientos). El mismo hecho de que las mujeres logramos en muchas ocasiones entendernos bastante bien con hombres que casi no desarrollaron su lenguaje emocional, puede referir al hecho de que, de todos modos, compartimos el trasfondo de significados de nuestra cultura. Quizás nuestra madre no nos enseñó que lo que sentimos es indignación (junto con ira y miedo) cuando un policía empuja con odio a alguien contra la pared por su vestimenta o por su color de piel, pero sin dudas hubo un gesto en su cara de desaprobación, un gesto en su tono muscular, en su postura física, un cambio en su mirada, en la presión con

---

<sup>117</sup> Referí a esta influencia en la propia capacidad de articular nuestras emociones en el apartado 1.2.5.

la que tomaba nuestra mano, etc. En nuestro contexto puede sentirse indignación aun aunque muchas personas no manejen la palabra, pero la indignación por los abusos de poder no siempre fue parte de la cultura.

Entonces, sin dudas que es posible que no sepamos qué palabras utilizar para referir a una emoción, pero si alguien más en nuestro entorno puede hacerlo, podemos aprender. El nombrar adecuadamente mejora nuestra capacidad de articular nuestras propias emociones (Modzelewski, 2016); cuando nombramos estamos utilizando significados que están disponibles para asociarlos correctamente a lo que nos sucede. La dependencia fuerte del trasfondo de significado (construido y sostenido mediante los intercambios en la comunidad lingüística) con las emociones que podemos sentir es alentador respecto del alcance del aprendizaje emocional, porque explica que la emoción esté presente en el sujeto que aprenderá a nombrarla y que sea posible tal aprendizaje.<sup>118</sup>

Nussbaum resumiendo su punto en relación al tipo de influencia que los aspectos lingüísticos tienen en las emociones afirma:

Es probable que las diferencias *lingüísticas* conformen la vida emocional de diversas maneras, pero el papel de la lengua ha sido a menudo sobreestimado y resulta muy difícil calibrarlo correctamente. Por ejemplo no debemos cometer el error común de suponer que si no hay un término aparte en una lengua para distinguir una experiencia, ésta esté ausente. Esto es tan incorrecto como la idea de que si una palabra es la misma, es probable que la experiencia sea la misma. (Nussbaum, 2008, p. 184).

Parece razonable acompañar a Nussbaum en su afirmación de que tiene poco sentido negar las variaciones en la experiencia individual respecto de lo que etiquetamos de un mismo modo; pero el que una etiqueta pueda recortar experiencias diferentes (o parcialmente diferentes) en distintos casos (distintas

---

<sup>118</sup> En relación a la educación de las emociones, su vínculo con el lenguaje y con el desarrollo de un ethos democrático, cfr. Modzelewski (2016).

personas, distintos momentos para la misma persona) no implica que sin etiquetas pueda igualmente darse la experiencia.<sup>119</sup>

Por último consideremos que quizás habría que tratar de modo diferenciado los significados que tienen que ver con las emociones de aquellos que utilizamos en general en el lenguaje, de este modo quizás pueda concederse cierta universalidad local para algunas emociones. Parece que “[...] la aflicción por la pérdida de una madre y los pensamientos de venganza hacia aquellos que nos infligieron un daño no resultan de ningún modo extraños en ninguna sociedad.” (Nussbaum, 2008, p. 199). Creo que podemos dejar abierto este tema, y aun aceptando que quizás existan casos que se presenten en el borde y haya que discutirlos en particular para saber si responden al trasfondo o a cierta universalidad humana<sup>120</sup>, las ideas expuestas aquí de Taylor representan una crítica al tratamiento de las emociones en Nussbaum.

Los pasajes comentados señalan que para Nussbaum el sujeto podría experimentar una emoción sin necesitar de un trasfondo de palabras disponibles. El lenguaje (y su institucionalidad) afecta las emociones pero estas no lo precisan para ser lo que son. De hecho, nada en el condicionamiento social que Nussbaum

---

<sup>119</sup> De hecho, ¿si no tenemos con qué recortar, cómo sabemos que hay algo para recortar? Incluso concediendo que quizás pueda darse bajo estas condiciones la experiencia asociada a la emoción, el sujeto no tendría cómo distinguirla, cómo separarla de otros contenidos, cómo diferenciarla, y tampoco lo tendrían otras personas de su cultura que quizás podrían ayudarlo; no sabrían lo que siente sus amigos, ni su pareja, ni su madre, ni su psicoanalista. Es más, ¿no sería esto más bien un problema para Nussbaum?; la posibilidad de una emoción que no tenga juicio posible que la represente por nadie en la cultura parece poner en duda su carácter cognitivo.

<sup>120</sup> Un comentario más en relación a la aflicción. Es bastante conocido el hecho de que el dolor físico tiene algo así como un carácter universal. Se ha considerado como experiencia básica candidata a ser una impresión cataléptica desde la cual construir el conocimiento. En este sentido Zenón consideraba a la ciencia como un sistema de *katalèpsis* (Nussbaum, 2005, en especial el capítulo titulado “El conocimiento del amor”, pp. 471-512, ofrece diversas referencias a textos antiguos y sus debates al respecto de lo *katalèptike* (cataléptico); en este capítulo el análisis de Nussbaum se dirige en particular a cómo es posible conocer qué es el amor en nuestro corazón o cómo saber si lo que sentimos es amor). Por otro lado, parece claro, y lo es para Nussbaum, que nuestra aflicción está mucho más ligada a juicios de valor que a una sensación física. De modo que parece de cierto modo sospechoso que en particular la emoción de aflicción tenga este carácter universal. Quizás sea así en el sentido en que todos nos afligimos (incluidos los animales) aunque sea de diverso modo, pero aun así cabe preguntar en qué sentido refieren estas aflicciones a la misma emoción si los juicios valorativos de la emoción son significativamente distintos. Nussbaum aborda esta cuestión en relación a D. Davidson (1984) y las condiciones de la interpretación y la comunicación. Cfr. Nussbaum (2008).

reconoce para las emociones (clima, lengua, religión, normas sociales) las aleja demasiado de ser un fenómeno individual; reconoce sus influencias pero no tienen el lugar de condiciones necesarias sin las que la emoción no tendría significado o incluso no podría darse. Y ninguno de los ejemplos, aquí analizados, que Nussbaum ofrece para respaldar su perspectiva individualista en el abordaje de las emociones deja fuera la crítica basada en Taylor. Por esto parece razonable afirmar que el abordaje de las emociones en Nussbaum como fenómeno individual tiene algunas dificultades que quizás respondan a un tipo de reduccionismo individualista que le impide dar cuenta de las emociones como eventos significativos que existen en un espacio bidimensional.

Si la observación que se ha hecho aquí del carácter bidimensional del pensamiento (por su vínculo con el lenguaje) y de las emociones (por ser esencialmente cognitivas) es correcta, podemos aplicarla a la emoción de amor y afirmar que la caracterización en términos subjetivos parece insuficiente. Y que sería más adecuado considerarlo como un evento significativo relacionado a entidades supraindividuales de un modo no contingente.

A continuación tomaré la descripción del amor hecha en los apartados anteriores para justificar la necesidad de considerar al amor como algo más que un acontecimiento en un individuo. Lo que me propongo probar es parecido a lo que justifiqué hasta aquí, y en algún sentido complementario. Con dos diferencias: (1) que ahora referiré a la emoción de amor específicamente y (2) que pretendo justificar que la experiencia de amor (tal como Nussbaum la entiende) es más que una emoción. No sólo que el aspecto subjetivo (de la emoción) es un evento significativo, sino que la experiencia de amor debe ser explicada no sólo como una emoción sino también como una relación.

De modo que el amor estará vinculado a las prácticas normativas de la sociedad en dos sentidos, por un lado porque sus aspectos subjetivos (la emoción del amor) se ligan a éstos en relación a los significados de los juicios que los constituyen; y por otro lado, porque para captar todos los atributos que Nussbaum asocia al amor (en particular el amor maduro) se necesita hacer referencias al

aspecto intersubjetivo de la relación que comparten los sujetos en el vínculo de amor, y éstos se relacionan a las prácticas institucionalizadas para este tipo de vínculo.

Para relacionar la experiencia de amor con la relación, empezaré por reparar en el lugar que Nussbaum da a los aspectos relacionales cuando refiere al amor, y en su punto de vista sobre el vínculo entre la emoción de amor y la relación en la que se ésta enmarca.

## 2.2. El lugar que Nussbaum concede a los aspectos relacionales

El término “amor” se ha usado para designar tanto una relación intersubjetiva como para referir a una emoción. Comenta Nussbaum al respecto:

En la medida en que un pensador sostenga que sin una relación recíproca el amor está ausente- como hace, por ejemplo, Aristóteles en su descripción de la *philia* o amor amistoso-, tal pensador parecerá o bien definir el amor como algo más que una emoción, o bien rechazar la concepción de las emociones que he defendido aquí. (Nussbaum, 2008, p. 522).<sup>121</sup>

El amor no puede ser una emoción en el sentido en que Nussbaum lo entiende y además requerir una relación recíproca para darse. Parecería que el amor entendido como emoción, no requiere más que un sujeto que lo experimente, un objeto al que esté dirigido y una especial valoración de dicho objeto por parte del sujeto en relación a su propio bienestar (y éste desde su propio punto de vista). Nada en esta caracterización parece requerir de una forma especial de relación entre el sujeto y el objeto de su amor.

---

<sup>121</sup> Se verá cuando se presente al amor como una relación que ésta debe ser recíproca; de hecho si en esta relación los sujetos han de sentir la emoción de amor (maduro o logrado) tal como Nussbaum la entiende, la misma debe cumplir el criterio normativo de reciprocidad que se le exige al amor para ser un amor logrado. No tendrá sentido una relación de amor no recíproca: o es relación de amor y recíproca o es alguna forma patológica de vínculo (referiré nuevamente a este asunto en el capítulo 4).

Nussbaum refiriendo a la definición de Aristóteles de emoción señala que no difiere de la suya, pero que éste sostiene que el amor, al menos el amistoso, no es meramente una emoción. Y agrega:

Creo que el planteamiento de Aristóteles es persuasivo: hay tipos de amor que tienen rasgos que van más allá de lo emocional y se encuentran entre los tipos más importantes de amor para los propósitos de la ética normativa. [...] el término “amor” se emplea equívocamente para nombrar tanto una emoción como una forma de vida más compleja. Puede que nuestra descripción, centrada en las relaciones de objeto, sea adecuada para dar cuenta de las emociones, sin explicar completamente la forma de vida más plena de la cual las emociones amorosas a menudo forman una parte importante. (Nussbaum, 2008, p. 522)

Este pasaje muestra que, sin ceder terreno respecto de lo que el amor es, Nussbaum parece dejar abierta la posibilidad de que el punto de vista del amor como emoción y como relación se ensamblen. De hecho considera que investigar sobre el amor en términos de las relaciones es al menos esclarecedor: “Por ello, no podemos siquiera entender cabalmente el aspecto emocional del amor sin ver cómo se relaciona a menudo con interacciones e intercambios como los que Aristóteles considera.” (Nussbaum, 2008, p. 523). Su recurrente referencia a las narraciones para dar cuenta de las emociones responde a esta misma idea; las narraciones pueden dar cuenta del vínculo que las emociones actuales tienen con las pasadas, y también permite situar las emociones en su relación con las acciones y las interacciones, “esos otros elementos del amor según Aristóteles” (p. 523). Se verá que el apoyo en la teoría de la relación objetal que le sirve a Nussbaum para caracterizar el amor, también sirve de base para una descripción relacional, siendo quizás hasta más concordante con ésta; la caracterización de Honneth del amor como relación también se apoya en Winnicott y otros autores de la teoría de las relaciones de objeto. El compartir los apoyos psicológicos será uno de los elementos a favor de la idea de que la caracterización de Honneth puede ser vista como una expansión hacia afuera del sujeto (hacia sus relaciones) de la perspectiva de

Nussbaum, aportando, a su vez, esta última un análisis profundo de la experiencia subjetiva de los sujetos que forman parte de la relación.

Por último, para Nussbaum, tampoco las acciones y actitudes individuales que los miembros de la relación de amor sostienen son parte del amor, en tanto la acción que la emoción sugiere no se sigue necesariamente de la emoción de amor:

Aunque a menudo éste [el amor] se vincula con proyectos de posesión y control, o con proyectos más beneficiosos de ayudar al ser querido- y pese a que algunos planteamientos prominentes sobre el amor convierten de hecho tales proyectos en parte de la definición del amor-, probablemente lo que debería decirse es que el amor es un género particular de conciencia de un objeto como extraordinario y sobresaliente, y como profundamente necesitado por el yo. El proyecto de posesión (o el de ayuda) es, entonces, una respuesta a esa conciencia. (Nussbaum, 2008, pp. 525-526).

La acción de cuidado mutuo y de atención a las necesidades, la ayuda y el apoyo en los proyectos vitales de cada uno, es para Nussbaum una respuesta a la emoción de amor (maduro), no forma parte del amor, tanto porque no se sigue necesariamente de la emoción<sup>122</sup>, como porque aun si fuese una respuesta que se siguiera de modo seguro en todos los casos, la acción sería en sí una cosa distinta de la emoción, de la que ésta no precisaría para darse.

Se puede decir entonces que la perspectiva de Nussbaum al respecto a la caracterización del amor es subjetiva, los aspectos relacionales son relevantes para entender el amor, pero no lo constituyen y no son necesarios para su definición; el amor no es más que un juicio evaluador eudaimonista.

Parece claro si aceptamos que el amor es un juicio evaluador eudaimonista, que dicho juicio no es una relación ni una acción de un sujeto. O dicho de otro modo, si la emoción se define como algo individual y subjetivo (en particular una forma de pensamiento) parece claramente no ser una acción y menos una relación.

---

<sup>122</sup> Cfr. apartado 1.1.4 de esta tesis.



También hemos visto que entender el pensamiento como una entidad solamente individual tiene sus dificultades; parecería necesario aceptar que esta entidad tiene algo de bidimensional, donde el aspecto supraindividual es esencial. Pero más allá de la suerte que corra esa discusión filosófica en torno al pensamiento, el lenguaje y la comunidad en la que ocurren, mostraré a continuación que hay razones para sostener que es razonable (y quizás necesario) definir al amor en términos de una relación o mejor dicho como una entidad bidimensional. Intentaré mostrar que la forma en que Nussbaum entiende al amor esconde el lugar clave que cumple lo intersubjetivo, y este olvido o consideración insuficiente del trasfondo, hace que vea al amor equívocamente como un evento simple.

### 2.3. Crítica a la caracterización del amor como fenómeno individual

La propia descripción de Nussbaum de cómo surge el amor en la infancia le va dando lugar a los aspectos supra individuales de modo que nos muestra, para el caso particular de la emoción de amor, dónde es que estos aspectos irrumpen en la escena con un peso decisivo. Para mostrar que la forma en que Nussbaum describe el amor está más implicada de lo que acepta con aspectos supra-individuales, iré de lo individual a lo social, pasando por la relación de dos. Vincularé primero la emoción de amor a la relación del niño con sus cuidadores, y luego, la relación del niño con sus cuidadores a las prácticas normativas de la comunidad en la que se enmarca.

Para vincular la emoción a la relación, el argumento tendrá a su vez dos momentos; primero es necesario establecer que para el tipo de amor que a Nussbaum le interesa (el amor maduro) los aspectos relacionales son condición de la emoción, y luego analizar si esta condición es un requisito externo o si hay motivos para considerar que deba ser constitutiva de la experiencia de amor. (2.3.1)

Luego, señalaré que las acciones de los cuidadores en el vínculo con el niño responden en buena medida a roles sociales y costumbres, y éstos, en tanto prácticas normativas de la sociedad, no son reductibles a fenómenos individuales, por lo que

el amor alcanza así una dimensión social irreductible y debe ser considerado un evento significativo en el sentido definido por Taylor con la respectiva implicación con una normatividad ya existente (2.3.2).

Así partiendo de la caracterización subjetiva del amor que ofrece Nussbaum, se habrá podido mostrar que hay elementos necesarios que no fueron considerados como tales, justificando la necesidad de la ampliación de su perspectiva individual a una relacional. En este punto el amor podrá verse como un fenómeno bidimensional, con aspectos subjetivos e intersubjetivos ambos constitutivos. Luego, en la segunda parte de la tesis, mostraré porqué entiendo que la imagen de amor como relación en Honneth puede ser un complemento adecuado a la propuesta de Nussbaum para conformar una imagen bidimensional del amor.

### 2.3.1. Los aspectos relacionales como necesarios y constitutivos del amor

Como el sujeto vive en el marco de sus relaciones lo intersubjetivo y lo subjetivo siempre coexisten o son simultáneos. Mostraré que en el caso del amor además de simultaneidad hay causalidad<sup>123</sup>; la forma del vínculo determina la forma de la emoción. Más específicamente, la emoción de amor surge gracias a condiciones que son propias del tipo de relación intersubjetiva entre el niño y sus cuidadores.

Para Nussbaum el amor es un tipo de consciencia, la consciencia de un objeto como extraordinario y sobresaliente, y como profundamente necesitado por el yo; esta consciencia parece darse siempre en el bebé al inicio de su vida. En este momento, verá a sus cuidadores como valiosos para sí mismo en tanto los necesita para su bienestar. Como ya hemos visto en el capítulo 1, una vez que el bebé logre diferenciar a sus cuidadores (por ejemplo a su madre) como objetos claramente

---

<sup>123</sup> Una causa no en el sentido de causa antecedente, como si la relación de amor debiera aparecer antes y en independencia de la emoción de amor que vendrá luego a consecuencia de aquella, sino en el sentido de que los factores determinantes o causantes para la emoción de amor están en la relación. Así la forma de la relación entre el cuidador y el niño posee los elementos desencadenantes de la emocionalidad del niño.

definidos podrá, según Nussbaum, experimentar por primera vez amor por ellos; tiene ya cierta conciencia (aún no formulable para él lingüísticamente) del valor de éstos y logra reconocerlos como entidades separadas de él. En esta primera forma de amor (infantil) la conciencia del valor del objeto amado se da sin que parezca necesario más que el hecho de que algún cuidador atienda alguna vez las necesidades del bebé.

Pero lo que caracteriza al amor maduro, sin embargo, es un tipo particular de conciencia del objeto bueno. Debe ser visto como valioso pero a la vez como independiente; debe resultar aceptable tanto el necesitarlo como su independencia, renunciando a la pretensión de poseerlo completamente. Y esta conciencia es la que requiere de un tipo particular de relación para ocurrir.<sup>124</sup>

Aceptar la independencia del otro y valorarla (o al menos estar en relativa paz con eso) requiere, como Nussbaum mostró, aceptar la propia vulnerabilidad y confiar. La confianza y la vulnerabilidad (de necesitar) están estrechamente relacionadas, la confianza va creciendo y la vulnerabilidad va resultando aceptable a tiempo que aquella crece. Sin confianza en que podrá igualmente satisfacer sus necesidades, pese a la independencia del objeto bueno, no le es posible al pequeño aceptar tal independencia; debe poder apoyarse en que de todos modos él estará bien.

Como vimos, esta confianza es en sí mismo y a la vez en el entorno, y se genera gracias al cuidado capaz de sostener al niño; por lo que este sostén es necesario para que se dé el amor maduro. Veamos en qué sentido. Este tipo de cuidado tiene que ver con las acciones del cuidador, y hay un sentido en el que las acciones del objeto bueno son causa de la emoción del pequeño, ya que es gracias a ellas que es valorado: en tanto atiende las necesidades del niño, el cuidador es visto como valioso por éste. Pero esto pasa con muchas otras emociones en un sentido trivial: si el tigre no avanza o no ruge (o si no creemos que podría hacerlo)

---

<sup>124</sup>También el “amor” infantilizado se deriva de la forma de la relación, en tanto no hay neutralidad: o bien la relación opera a favor del desarrollo de un amor maduro o bien a favor de que se perpetúe la forma infantilizada del mismo. De todos modos, en la segunda parte de la tesis, consideraré al amor infantil, más que una forma de amor, una forma patológica de vínculo. Nussbaum también lo hace cuando analiza el amor adulto denunciando su forma infantilizada como “narcisismo patológico” (al que referí en 1.4.1).

no sentiríamos miedo; sus acciones (o posibles acciones) son las que hacen que lo juzguemos como peligroso. Éste es un sentido ligero en el que las acciones del cuidador son necesarias para que el pequeño lo valore. Hay también un segundo sentido, más fuerte, en el que es posible afirmar que el sostén es condición del amor maduro; éste puede verse si consideramos que el cuidado necesario para que el niño logre valorar la independencia de sus cuidadores, abandonar la pretensión de omnipotencia, y aceptar vivir en un mundo de objetos, no es meramente una acción.

Este tipo de cuidado, si bien implica acciones hechas por algún individuo (el cuidador), no se trata de acciones aisladas sino de acciones que se repiten de un modo estable hasta que el pequeño logra confiar en que éstas van a estar. Es preciso que el niño logre contar con que el otro tendrá una determinada actitud como respuesta de su expresión de necesidad, aun cuando en la circunstancia actual el cuidador no lo esté cuidando o incluso no esté presente.<sup>125</sup>

La confianza necesaria se localiza en el individuo pero surge gracias a una característica propia del vínculo que comparten; puede verse como la interiorización en el individuo de la forma que tiene la intersubjetividad compartida.<sup>126</sup> El niño debe percibir esta forma de intersubjetividad como algo estable y que existe más allá de él, y más allá de la presencia de su cuidador. Así la confianza del niño como interiorización del tipo de intersubjetividad, no es ni una

---

<sup>125</sup> El lugar que tiene la expectativa confiable sobre el comportamiento del otro hacia uno es un elemento clave para que, luego de justificada la necesidad de considerar la intersubjetividad como un elemento esencial en el amor, ésta se caracterice en base al concepto de reconocimiento. La acción de cuidado que responde a las expresiones de necesidad del niño es una forma de reconocimiento, “‘Reconocer’, ‘to acknowledge’, significa [...] para Cavell adoptar una postura en la que las expresiones de la conducta de una segunda persona pueden ser entendidas como requisitos [exigencias] a reaccionar de una manera determinada” (Honneth, 2007, p. 77). Honneth (2007) refiere a esta forma básica de reconocimiento como un reconocimiento “existencial” que se encuentra en el origen de todas las otras formas de reconocimiento que giran en torno a la aceptación de determinadas cualidades o capacidades de otras personas. De modo que es un reconocimiento más elemental del que se utilizará para dar cuenta de la relación de amor porque, en esta última, el reconocimiento además de ser una forma de implicación activa con lo que el otro expresa, es un reconocimiento de cualidades específicas como el carácter necesitado y la individualidad.

<sup>126</sup> Esta intersubjetividad es construida y trasformada por los individuos a través de sus acciones y palabras (también gestos, risas, abrazos, llantos, etc.) pero no es algo que se aloje en los individuos (como vimos con Taylor) y no es una acción concreta.

actitud aislada del cuidador ni algo que éste pueda sostener solo; necesita sentir que comparten algo que no podría crear en su mente.<sup>127</sup>

Dicha intersubjetividad es lo que en verdad lo sostiene, es el entorno facilitador al que refiere Winnicott. Dicha intersubjetividad es una condición para la emoción de amor maduro tal como Nussbaum la entiende; una condición que no se ubica en ninguno de los dos sujetos de la relación sino en la relación misma.

Si bien Nussbaum acepta que un adecuado sostén es causa de la emoción de amor maduro, no repara en el carácter intersubjetivo del mismo, ni en que este tipo de causa, en cierta medida, atenta contra su objetivo de considerar al amor como una emoción. Veamos qué hemos justificado hasta aquí y demos un paso más. Se vio que la relevancia que tiene el sostén en el desarrollo del amor maduro muestra la implicación del amor (en la forma en la que Nussbaum lo describe) con elementos supra individuales. Vimos que estos elementos se necesitan en la explicación del desarrollo de la emoción de amor porque son causa del *tipo* particular de consciencia (o de las particularidades del contenido cognitivo de la emoción) que tiene el pequeño respecto de su cuidador. Mostraré a continuación que tiene sentido considerar que este elemento causante debe ser visto como constitutivo de la experiencia de amor.

Esta causalidad no es un mero requisito externo como puede ser el hecho de que existan otras personas un requisito para que me enamore de alguien; se trata, en cambio, de un requisito que tiene que ver con lo que el amor es, un requisito vinculado a la identidad del amor.

Nussbaum basa su caracterización de las emociones como exclusivamente cognitivas en el hecho de que las cogniciones le dan a la emoción su identidad, el darles su identidad le merece a los aspectos cognitivos el ser constitutivos o necesarios internos.<sup>128</sup> Podemos sostener un argumento similar aquí: el amor es más

---

<sup>127</sup>El niño acepta la separación de su madre respecto de él y acepta que sus cuidadores no están bajo su voluntad (son independientes con pretensiones legítimas), porque de algún modo se queda con algo de aquella unidad que es lo suficiente como para que acepte que puede vivir pese a su enorme indefensión. Se trata de dicha intersubjetividad, un espacio externo a él en donde puede seguir sintiéndose unido a sus cuidadores.

<sup>128</sup> Ver apartado 1.1.2 de esta tesis.

que algo individual y subjetivo (más que una emoción) porque elementos propios del plano relacional e intersubjetivo definen la identidad del amor. Aclararé esto.

Todas las emociones son, en algún sentido, una respuesta a acontecimientos externos, y su identidad se debe a la particularidad que les asociamos a éstos. El miedo es miedo y no alegría porque en el entorno hay un evento peligroso, así podría decirse que dicho evento es causa de la identidad de la emoción, y con esto pretenderse que el evento externo sea parte del miedo. Pero esta causa es contingente, el miedo puede ser causado por dicho evento o por otro similar, incluso puedo sentir miedo aunque sólo me parezca a mí que hay peligros sin haberlos de hecho. En el caso del amor, sin un tipo específico de intersubjetividad no se puede desarrollar el amor maduro, este elemento es necesario en todos los casos, no encuentra sustitutos.

Además, la causa de la emoción del miedo podría tenerse en cuenta como parte constitutiva del miedo sin necesitar ampliar la referencia ontológica; el objeto al que se dirige la emoción es visto de modo peligroso por mí; mi percepción del objeto temido es la causa de mi emoción (o más adecuadamente: mi emoción) y esta percepción es un elemento subjetivo que puede localizarse de buen modo en mi mente. De hecho no es siquiera necesario que el objeto externo sea verdaderamente peligroso. Pero para el caso del amor, no ocurre así; si bien la percepción de la intersubjetividad compartida puede localizarse en el pensamiento (y sin dudas que el niño sea capaz de tal percepción es condición del amor maduro), sin la existencia real de esta intersubjetividad el amor no logra ser un amor maduro. El niño no puede por sí mismo imaginar un entorno seguro donde encontrará atención a las necesidades; necesita que esto suceda de hecho y confiar en que es así, necesita una intersubjetividad confiable que percibir.<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup>Aun esto, podría decirse que el amor es la percepción de dicha intersubjetividad (manteniendo la postura de que se trata simplemente de un juicio), pero esta opción tiene que discutir diversos problemas. Uno de ellos de consistencia: si el amor fuese la percepción de la intersubjetividad compartida, el objeto del amor sería dicha intersubjetividad y no (o no sólo) el sujeto amado; ésta intersubjetividad debería de ser vista como valiosa para el propio florecimiento, asunto que aun siendo de hecho así, resulta poco convincente que el sujeto sea consciente de ello, al menos tanto como parece serlo del valor que tiene el sujeto al que ama. Más allá de la suerte que corran estas posibilidades dentro de la perspectiva de las emociones en Nussbaum, el principal problema del intento de ver al amor como siendo sólo la percepción de la intersubjetividad es que esconde el lazo

Si se acepta lo que hasta aquí se ha expuesto, se sigue que hay en el amor, tal como Nussbaum lo describe, más elementos que los subjetivos que son necesarios para definirlo como tal; entonces la emoción de amor es el aspecto subjetivo del amor y no todo el amor o el amor en sí.

En este punto es necesario hacer algunas aclaraciones más. He resaltado en varios pasajes que refiero a la experiencia de amor como Nussbaum la entiende (o la describe); esto es muy importante porque si estoy utilizando otra definición de amor, no estaré criticando el punto de vista de Nussbaum, sino mostrando que hay otro mejor. Mi intención en este capítulo es exponer los elementos que apuntan en dirección a la crítica, o sea, sigo pensando en mostrar la insuficiencia del enfoque subjetivo del amor en Nussbaum. Pero ¿cómo seguir hablando del amor en Nussbaum y a la vez decir que debería de ser algo más que una emoción? Parece contradictorio.

Para empezar debe reconocerse que el significado del término “amor” comienza a separarse del significado de “emoción de amor” y por esto tienen sentido frases como: “el amor contiene a la emoción de amor pero no es idéntico a ella, hay también elementos supraindividuales”. Bien, pero ¿en qué sentido puedo seguir asociando a Nussbaum con dicho “amor” siendo que éste es más que una emoción? Parece una contradicción decir que ciertos aspectos relacionales son parte del amor *tal como* Nussbaum lo entiende.

Un poco más arriba en el texto empecé a diferenciar lo que llamé “la experiencia de amor tal como Nussbaum la describe” de “la emoción de amor”. Lo que intento justificar es que la experiencia que ella describe no es una emoción. “La experiencia de amor” contiene (o es coherente con): (1) la descripción de cómo se desarrolla el amor en la infancia transitando desde un amor ambivalente y una dependencia infantil, hasta un amor maduro y una interdependencia madura que implican la aceptación del otro como valioso en sí, con pretensiones y necesidades legítimas, al que me refiero en términos de consideración y apoyo; y (2) las

---

fuerte entre dicha percepción y la existencia real del elemento supraindividual. O sea, a su modo nuevamente pretende que un evento significativo sea uno simple.

condiciones formales que Nussbaum establece para el amor a través de sus criterios normativos: reciprocidad, compasión e individualidad.<sup>130</sup> De este modo, puede distinguirse lo descriptivo (un conjunto de atributos del amor) y lo ontológico (el tipo de entidad que tiene dichos atributos). Intento criticar la perspectiva ontológica mostrando que es inadecuada a los elementos descriptivos para el amor presentes en la propia obra de Nussbaum.<sup>131</sup> Así me es posible referir a la identidad del amor (refiriendo a la “experiencia de amor en Nussbaum” o sea al amor como ella lo caracteriza en base a los elementos descriptivos), sin entenderlo como una emoción. Entonces, no estoy diciendo aquí que una emoción tal como Nussbaum la entiende es más que un juicio evaluador eudaimonista; su caracterización de emoción, tal como ella muestra, da sentido de buen modo a distintos resultados de las ciencias empíricas y a muchas de nuestras experiencias cotidianas respecto a las emociones.<sup>132</sup> Lo que intento señalar ahora es que cuando caracteriza el amor aparecen elementos que hacen a su identidad, que no se pueden localizar en el sujeto de la emoción, de modo que está definiendo una entidad supraindividual y asociándola erróneamente a una emoción, otra forma de la reducción individualista.

Resumiendo lo que hasta aquí se ha expuesto, se intentó establecer dos cosas: (1) que la emoción de amor es un evento significativo y no uno simple ya no sólo por sus conexiones con la lengua culturalmente sostenida que aporta los significados al pensamiento; ahora también por su relación estrecha con otras entidades supraindividuales; como la intersubjetividad que define su tipo de juicios, y como se verá a continuación en un sentido indirecto, con las prácticas normativas de la comunidad que pautan la forma de tal intersubjetividad. Y (2) que el amor

---

<sup>130</sup> También puede considerarse un componente de esta forma más amplia de concebir el amor que aparece en Nussbaum, aquellos pasajes donde parece en cierta medida flexibilizar la referencia de “amor”. Un ejemplo de este caso fue señalado en el apartado 1.3 de esta tesis donde Nussbaum (2008) parece apuntar a un concepto de amor más general que el de una emoción al referir a éste como “una forma de vida”: “De hecho, el amor no es simplemente un conjunto de sentimientos y pensamientos sobre un objeto, ni siquiera una reciprocidad de sentimiento y pensamiento. Es, y la explicación de Smith deja claro que lo sabe, una *forma de vida* misteriosa e íntima, caracterizada por todo tipo de intercambios ocultos cuya naturaleza exige privacidad y secreto, y cuyo significado resulta impenetrable para el observador, si es que por desgracia lo hay.” (p. 514).

<sup>131</sup> Incluidos los atributos normativos, como características deseadas que debe cumplir el amor.

<sup>132</sup> Si bien he expuesto algunos argumentos de Taylor respecto de los problemas que este punto de vista puede tener en el apartado 2.2 de esta tesis.



para dar sentido a todos los atributos que Nussbaum le asocia debe ser visto como una relación en la que los sujetos tienen cierta forma de emotividad. Veamos ahora, en términos un tanto generales, cómo estos cambios a nivel ontológico afectan la forma en la que deben abordarse los aspectos normativos en el amor.

### 2.3.2. El amor como evento significativo

El amor (y no sólo la emoción) puede ahora también verse como un evento significativo que ocurre en un espacio que es bidimensional en el sentido de incluir a lo individual y a lo social. Porque contiene a la emoción (que ya existe de algún modo en ese espacio doble) y porque su aspecto relacional depende directamente de formas institucionalizadas de relación. Al asumir el aspecto relacional del amor, éste queda ligado a los modelos de rol propios de dicha forma de vínculo y éstos a una normatividad que trasciende al individuo y de la que, en algún sentido, depende el que el evento particular sea lo que es.

Las prácticas normativas sin dudas adquieren su forma gracias a las acciones de los individuos. La amistad, por ejemplo, como se verá con Honneth en la segunda parte de este trabajo, tiene en nuestros tiempos cierta normatividad construida socialmente desde lo que sujetos particulares sintieron, necesitaron y reclamaron a lo largo de la historia de dicha relación; pero esta relación de causalidad no hace a la práctica normativa susceptible de descomponerse en solamente los actos que se llevan a cabo en su nombre, porque los actos mismos son lo que son sólo en referencia al trasfondo; sin éste el apoyo de un sujeto a otro en un momento difícil sería un hecho aislado que no significaría para ninguno de los dos que están actuando como lo hacen los amigos. Esta imposibilidad en la reducción hace de la amistad un evento significativo.

Siguiendo un ejemplo de Taylor, si estoy desempeñando un rol (pensemos en el rol de madre), esto es un estado significativo: “Sólo puedo desempeñar este rol porque existen las condiciones de validez definidas en un conjunto de prácticas e instituciones que moldean la vida de mi sociedad.” (Taylor, 1995, p. 184). Estas

prácticas se mantienen en su forma concreta gracias a los continuos intercambios en la vida social:

Puede verse esto desde una analogía con el lenguaje: “Cada representación de un rol es un acto de *parole* que presupone un trasfondo de *langue*; y ésta a su vez es sostenida a través de los actos constantemente renovados. [...] En este sentido, quizás es cierto que todos los actos y elecciones son individuales, pero los actos y elecciones son lo que son sólo a partir del trasfondo de prácticas y comprensiones. Y esta *langue* no puede ser reducida a un conjunto de actos, elecciones o incluso a otros predicados de individuos. Su lugar es una sociedad. Tal es el núcleo que no puede descomponerse, en contra del cual el atomismo debe romperse los dientes.” (Taylor, 1995, p. 185).

Vimos que puede acusarse al planteo de Nussbaum de tener el problema de tratar al amor como un evento simple, desconsiderando el trasfondo de carácter social necesario para dar cuenta de la experiencia que ella asocia al mismo. Defendiendo la perspectiva de Nussbaum, quizás podríamos decir que lo que ella caracterizó no es todo el amor sino sólo los aspectos emocionales del mismo; el problema, que aun así subsiste, es que dicha caracterización es insuficiente en tanto no da cuenta adecuadamente de la influencia de los aspectos no subjetivos. En la medida en que la emoción de amor siga entendiéndose como un evento simple, será una mala caracterización de una parte de un evento significativo.

Uno de los problemas de confundir un evento significativo con uno simple es que el simple no requiere dar cuenta de una normatividad ya existente que oficia de reglas del juego en el que los eventos particulares se suceden.<sup>133</sup> Así, si bien Nussbaum expone criterios normativos para el amor, los considera pautas que deben agregarse desde afuera, que no son necesarias para que el amor sea tal, sino para que éste pueda cooperar, desde su influencia en el comportamiento personal, con la promoción de una sociedad democrática, liberal, pluralista.

---

<sup>133</sup> Referí a esta diferencia siguiendo a Taylor al comienzo de este capítulo.

La normatividad de las prácticas sociales no es algo dado en el sentido de que no debe regularse, justificarse, defenderse y transformarse, de modo que el error no está tanto en sostener un punto de vista moral independiente desde el que afectar al amor, sino en desconocer la propia normatividad que siempre de algún modo tiene el amor.

Se expondrá a continuación una imagen de relación de amor que pueda complementar o ser consistente con los aspectos subjetivos de la emoción ya expuestos, de modo que pueda mejorar la descripción del amor, completar la imagen de su bidimensionalidad y a la vez dar cuenta de la normatividad que le hace ser un evento significativo.

## SEGUNDA PARTE\_ UNA AMPLIACIÓN NECESARIA: LA INTERSUBJETIVIDAD EN EL AMOR

En esta parte de la tesis referiré a los aspectos intersubjetivos del amor siguiendo la caracterización de Honneth. Su concepción del amor puede considerarse una ampliación a la propuesta de Nussbaum porque puede recoger los aspectos relacionales emergentes en la caracterización de Nussbaum desde una perspectiva articulada.<sup>134</sup> Honneth ofrece una imagen de relación de amor con puntos de encuentro con la de Nussbaum tanto en los aspectos descriptivos como en las condiciones normativas que hacen al amor valioso para la vida social y para el desarrollo individual.

Al caracterizar la intersubjetividad del amor y reflejar adecuadamente su lugar en el desarrollo de los aspectos subjetivos, la propuesta de Honneth supera la crítica del capítulo anterior que apuntaba a mostrar los problemas de la separación entre la experiencia subjetiva (identificada como amor) y las causas determinantes en el plano intersubjetivo que ocurría en el planteo de Nussbaum debido a su marco teórico individualista. En el caso de Honneth, al ser una perspectiva relacional, las condiciones para la autoafirmación y para el lazo logrado no están fuera de lo que llamamos amor sino que es la propia forma de la relación de amor la que los produce y los explica. La intersubjetividad para Honneth, siguiendo a Hegel y a Georg H. Mead, modela la subjetividad; la forma en que la persona se entiende a sí misma en términos prácticos depende del tipo de intersubjetividad que comparte con los otros, en particular del grado en que sus cualidades individuales se reconocen en las acciones e interacciones pautadas en dicha intersubjetividad.

En relación a lo normativo, Honneth, por su inclusión en la tradición de la Teoría Crítica y por su apoyo en la filosofía intersubjetivista del joven Hegel, considera que el punto de vista moral debe arraigarse en las pretensiones normativas

---

<sup>134</sup> Si bien el foco está puesto en mostrar cómo la propuesta de Honneth puede ampliar la de Nussbaum, también señalaré en el capítulo 4 algunos elementos de la caracterización de la emoción de amor de Nussbaum que aumentan la capacidad de explicación en la propuesta de Honneth.

que los sujetos ya poseen por estar siempre ligados en alguna forma de intersubjetividad; en ésta los sujetos sostienen mutuamente expectativas normativas respecto del comportamiento de los otros (expectativas que para Honneth son de reconocimiento). De modo que su perspectiva se diferencia de la de Nussbaum en tanto los aspectos normativos del amor no se establecen desde un punto de vista exclusivamente teórico, sino que la normatividad se reconstruye desde sus aspectos potenciales ya dados en la forma en que las relaciones existentes se regulan a sí mismas. Dicho de otro modo, Honneth aborda el amor como un evento significativo sin desconocer la normatividad existente en las relaciones de amor y articula a ésta las orientaciones teóricas que indican el sentido en que dicha normatividad debería de desarrollarse. Pese a las diferencias metodológicas y ontológicas que condicionan el tratamiento sobre las cuestiones normativas, las propuestas de ambos autores son próximas.

Mostraré primero el punto de vista de Honneth partiendo de algunos aspectos generales de su teoría del reconocimiento para luego abordar lo relativo a su caracterización de amor (capítulo 3). Luego referir a las cercanías y distancias de las propuestas tanto desde el punto de vista descriptivo como desde el normativo, destacando los aportes explicativos que pueden mutuamente ofrecerse los modelos de amor (capítulo 4).

### 3. El amor como relación en Honneth

Para Honneth “por relaciones amorosas deben entenderse [...] todas las relaciones primarias, en la medida en que, a ejemplo de las relaciones eróticas entre dos, las amistades o las relaciones padres-hijos estriban en fuertes lazos afectivos” (Honneth, 1977, p. 118). Para caracterizar la forma común de estos vínculos reconstruye la perspectiva teórica de Hegel para las relaciones de amor<sup>135</sup> actualizando su propuesta en base a la psicología social de Mead. Para Hegel el vínculo de amor es una relación de reconocimiento recíproco donde los sujetos viven mutuamente la experiencia de “ser sí mismo en el otro” (Hegel, 2006), una situación intersubjetiva que exige una permanente tensión entre autoafirmación individual y conexión. Estos dos aspectos también son constitutivos de la relación de amor para la Teoría de la Relación Objetal; según Donald Winnicott el logro de los lazos afectivos depende de la capacidad tempranamente adquirida de equilibrio entre simbiosis y autoafirmación.

La autoafirmación, que en particular Honneth caracterizará como autoconfianza, y también la conexión, se desarrollan en el vínculo si está mediado por la dedicación y el cuidado afectivo de las necesidades de los sujetos. Por esto, para todos los vínculos de amor la forma general del deber para con el otro es la atención amorosa a su bienestar a la luz de sus necesidades específicas (Honneth, 2006). Este principio regulador de la práctica será el que asegure la situación intersubjetiva que caracteriza la fórmula hegeliana de “ser sí mismo en el otro.”

En la primera relación de amor, el vínculo con la madre, la clave explicativa de la conexión de los sujetos así como del desarrollo de su autoconfianza es la “necesidad” (específicamente el sostén o cuidado sostenido de las necesidades); en vínculos posteriores, ocupan este lugar las cualidades individuales. Así, por

---

<sup>135</sup> Si bien Honneth (1997) reconoce que la descripción de las relaciones de amor que Hegel aportó estaba demasiado impregnada de las formas institucionales que las relaciones amorosas tenían en su momento histórico (de modo que el vínculo de amor para Hegel era el propio de la familia patriarcal burguesa), considera que es posible eliminar esta concreción histórica y que la estructura de la relación de reconocimiento de amor que Hegel tenía presente puede perfilarse con independencia de su contexto histórico.

ejemplo, en la amistad el apoyo amoroso en la articulación de los sentimientos o de las ideas sobre la propia identidad será lo que dé paso a la unión y a la autoafirmación en los sujetos, como lo hace la atención a la necesidad en el vínculo de la madre y el bebé. El análisis de la primera relación de amor, contando con la descripción psicoanalítica de cómo llega a establecerse dicha relación, permitirá dar cuenta con detalle de la estructura intersubjetiva de esta relación y mostrar la adecuación de la caracterización en términos de una relación de reconocimiento recíproco. La descripción de las siguientes relaciones de amor: la amistad, las relaciones de pareja y los vínculos familiares, permitirá mostrar la forma en que los sujetos se implican con el principio normativo que asegura el tipo de intersubjetividad propia de estos vínculos; los sujetos perciben una complementariedad a efectos de la satisfacción de las necesidades y del desarrollo de sus cualidades individuales que les posibilita realizarse. De modo que las obligaciones de rol complementarias no tienen que ver con la coerción sino que representan un modo de realizar una forma especial de libertad que Honneth denomina libertad social.

Empezaré este capítulo mostrando los orígenes hegelianos de la teoría del reconocimiento recíproco de Honneth y los apoyos empíricos que le permiten actualizar la filosofía de Hegel en el marco de la tradición de la Teoría Crítica (3.1). Luego, refiriéndome específicamente a las relaciones de amor, describiré la primera relación de amor mostrando la adecuación de la fórmula hegeliana a las investigaciones psicoanalíticas centradas en este vínculo (3.2). A continuación caracterizaré la estructura de la relación intersubjetiva de amor que este primer vínculo evidencia (3.3), para luego mostrar cómo este modelo describe y regula también otras formas socialmente reconocidas para la vivencia del amor: la relación de amistad, de pareja y los vínculos familiares (3.4). El análisis de estas relaciones mostrará nuevos elementos característicos de la relación de amor y permitirá explicar su tipo particular de normatividad. Así en el apartado 3.5 mostraré que las expectativas de comportamiento que los sujetos sostienen en las relaciones adultas pautan obligaciones de rol reconocidas culturalmente que tienen una forma especial

de complementarse y que esta complementariedad lleva a Honneth a entender la normatividad dada en estos vínculos como una condición para la libertad.

### 3.1. La teoría del reconocimiento recíproco en Honneth

Para Honneth el amor es una relación de reconocimiento recíproco y práctico de las necesidades y particularidades del otro, donde la intersubjetividad que este vínculo crea posibilita el desarrollo de autoconfianza en los sujetos, una condición de su autonomía. La ligazón entre lo subjetivo y lo intersubjetivo que aparece en el vínculo de amor no es algo particular de este vínculo sino más bien un elemento central de la teoría del reconocimiento; en ésta, intersubjetividad y subjetividad están fuertemente relacionadas en base al concepto de reconocimiento.<sup>136</sup> La intersubjetividad es conceptualizada como una relación de reconocimiento entre los sujetos que afecta decisivamente la forma en que éstos se ven a sí mismos. A la vez, la propia experiencia de interacción bajo pautas de relacionamiento que desconozcan o denigren aspectos del sujeto genera las condiciones subjetivas para una acción transformadora de la intersubjetividad instituida, una acción que puede verse en este marco como una lucha por el reconocimiento.

El primer sentido de esta relación da cuenta de la perspectiva ontológica de origen aristotélico que está en la base de la concepción de amor en Honneth, sobre la que se explican los desarrollos del sujeto posibilitados por la experiencia intersubjetiva. El segundo aspecto, la influencia del sujeto en las formas de la intersubjetividad dada, es la base de la lectura de Honneth del desarrollo histórico de las sociedades occidentales como una progresiva realización del principio normativo del debido reconocimiento mutuo. Y en este sentido permite explicar

---

<sup>136</sup> Con “subjetivo” refiero aquí, en particular, a las formas en que un sujeto se ve a sí mismo, o sea a la perspectiva subjetiva que tiene de sí (a su autoimagen) y no a la perspectiva subjetiva que tiene de lo que ocurre en el mundo externo, si bien mucho de lo que se afirmará es pertinente también para un sentido no reducido del término como el que aquí empleo. Y con “intersubjetivo” hago referencia a todo el espectro que va desde las relaciones entre dos hasta las formas complejas de intersubjetividad dadas en la vida social.



cómo fueron ganando institucionalidad y transformándose distintas formas de relación, entre ellas la amistad, la pareja y la familia. Por otro lado ambos aspectos, la afirmación del individual en base al apoyo de los otros, (influencia de lo intersubjetivo en lo subjetivo) y la lucha por nuevas formas de reconocimiento (influencia de lo subjetivo en lo intersubjetivo) son parte de la explicación de la dinámica interna de todas las relaciones de reconocimiento recíproco, que puede verse como un equilibrio dinámico, que se logra, se abandona y se restituye en un sentido mejorado. Esta dinámica, de clara referencia hegeliana, es uno de los elementos estructurales de la teoría del reconocimiento en Honneth y por ende un elemento central de la relación de amor.

En las tres formas de relación de reconocimiento que Honneth caracteriza (amor, derecho y solidaridad social) la influencia de lo intersubjetivo sobre lo subjetivo tiene cierta primacía: ésta posibilita tanto un descubrimiento como la afirmación de los aspectos subjetivos. La demanda de transformación de la vida social por parte del sujeto se apoya en que la actual forma de reconocimiento permite, por un lado, descubrir aspectos nuevos que aún no encuentran apoyo en las formas dadas de relación, y por otro lado, la propia subjetividad que desea transformar le permitió reconocerse como valioso<sup>137</sup>, lo que justifica ante el sujeto que sus demandas sean pertinentes a la vida social común. La intersubjetividad transformada volverá a permitir esta dinámica del reconocimiento, como sucesivos ciclos de afirmación, descubrimiento, transformación.

La primacía de la intersubjetividad pone en escena un aspecto fundamental de la teoría del reconocimiento de Honneth, que ésta es una teoría social normativa; si la forma en la que los sujetos se refieren a los otros (al vincularse afectivamente, al tratar con los bienes disponibles, en las relaciones de cambio o al juzgar los aportes individuales al colectivo) afecta las posibilidades de una referencia positiva a sí mismo (afecta la integridad) y las posibilidades de afirmarse en los propios proyectos (por ende su autorrealización), entonces se sigue que hay formas

---

<sup>137</sup> El amor permite reconocer el valor de las propias necesidades (autoconfianza), las relaciones jurídicas el valor de los propios derechos (autorrespeto), y la esfera de la solidaridad el valor del aporte específico a la vida social (autoestima).

moralmente deseables de relacionamiento: aquellas que garanticen la integridad y promuevan la autorrealización de los sujetos. Honneth en tanto miembro de la Teoría Crítica, entiende que la teoría para afirmar esta perspectiva normativa necesita encontrar en la propia vida social los impulsos morales individuales que empujan hacia dicha forma de vida ética. Este anclaje de la teoría normativa en la práctica de vida social Honneth lo encuentra en las investigaciones de Ernst Bloch y John Dewey, estas le permitirán justificar que las expectativas normativas individuales dirigidas hacia la intersubjetividad son específicas pretensiones de reconocimiento.

El otro sentido de la relación entre lo intersubjetivo y lo individual (la influencia de lo relacional o lo social sobre lo individual), también encuentra en la teoría de Honneth un apoyo empírico. La psicología social de Georg H. Mead le permite a Honneth dar cuenta de cómo la personalidad individual se desarrolla a partir y en función de las características de la intersubjetividad. Esta premisa básica de la teoría el reconocimiento, justificada desde fundamentos empíricos le permite a Honneth tomar los desarrollos teóricos de Hegel sin comprometerse con premisas metafísicas.

Lo primero que haré en este apartado introductorio será referir a la dinámica del reconocimiento que Honneth toma de los escritos de Hegel previos a su *Fenomenología del Espíritu*, destacando el punto de vista ontológico intersubjetivista de partida y reparando en las caracterizaciones de amor en Hegel que sirven de apoyo a la teoría de Honneth (3.1.1). Luego daré cuenta de los apoyos empíricos de la teoría del reconocimiento de Honneth sobre los cuales transforma las ideas de Hegel en una teoría sin metafísica cuya normatividad está anclada a la vida social real. Repararé en el concepto intersubjetivo de persona que aparece en la psicología social de Georg H. Mead, y también en los apoyos empíricos para la crítica moral que permiten ver su propuesta normativa como una reconstrucción o explicitación de lo trascendente desde lo inmanente (3.1.2). Esta metodología de abordaje de lo normativo, propia de la Teoría Crítica, además de dar cuenta del potencial teórico moral de la categoría de reconocimiento para la descripción de las

relaciones intersubjetivas, explica la metodología que Honneth tomará en su abordaje de las relaciones de amor.

### 3.1.1 Hegel y el inicio de la teoría del reconocimiento sobre una ontología social intersubjetivista

La filosofía social de Honneth puede verse como una reconstrucción del modelo hegeliano de la “lucha por el reconocimiento”<sup>138</sup>, el cual explica la vida social refiriendo a la intersubjetividad, caracterizada en base a relaciones de reconocimiento, como la categoría fundamental desde la cual luego puede entenderse lo que ocurre en los sujetos individuales.

Con Nicolás Maquiavelo, la filosofía social de la modernidad había abandonado las premisas antropológicas de la tradición de origen aristotélico para proponer la idea de que el hombre se ocupa sólo de su interés; recíprocamente conscientes de su egoísmo los individuos se enfrentan desde una actitud de desconfianza en distintas interacciones estratégicas, de modo que el campo de la interacción social es visto como un espacio de lucha por la autoconservación. Más tarde, a partir de esta antropología anti aristotélica, Hobbes desarrolla la situación hipotética llamada estado de naturaleza donde (al suprimir imaginariamente todo organismo de dirección) las relaciones sociales pueden verse como una lucha de todos contra todos. Hegel recibe el modelo de lucha social de Maquiavelo y Hobbes y le da un giro intersubjetivista. Bajo la influencia de la filosofía de la unificación de Hölderlin y sus lecturas de Platón y Aristóteles llega a la convicción de que la teoría filosófica de la sociedad debe empezar superando los problemas del atomismo en el que se fundaba el derecho natural; en éste el “ser del singular” se

---

<sup>138</sup> Honneth considera que la filosofía social hegeliana basada en el modelo de una “lucha por el reconocimiento” puede reconstruirse en base a los escritos de Hegel previo a su *Fenomenología del Espíritu*, en especial su *Sistema de la Eticidad* y su *Jenaer Realphilosophie*. Explicita su reconstrucción del modelo hegeliano en su *Lucha por el reconocimiento*.

presuponía categorialmente como “lo primero y lo más alto” (Hegel, 2004). Las concepciones del derecho natural están

[...] embarradas, en sus concepciones fundamentales, en el atomismo, que presupone como una especie de base natural de la socialización del hombre la existencia de sujetos aislados unos de otros; pero a partir de este dato natural, ya no se puede desarrollar orgánicamente una situación de unidad ética entre los hombres, sino que se les ha de añadir desde fuera, como “algo otro y extraño” (Honneth, 1997, p. 22).

Desde sus presupuestos atomistas el derecho natural de la modernidad sólo puede ver a una comunidad como una unidad de muchos (Hegel, 2004). Hegel recurre entonces a las relaciones de las antiguas ciudades estado, de las que admira “la circunstancia, románticamente elucidada, en que los ciudadanos de la comunidad, en los usos públicamente practicados, podían reconocer una expresión intersubjetiva de su respectiva particularidad.” (Honneth, 1997, p. 23). Y deduce de éstas los rasgos generales de una entidad comunitaria ideal. En ésta la vida pública no surge como resultado de las delimitaciones recíprocas de los espacios de libertad privada sino como cumplimiento de la libertad de los sujetos. Una libertad que sólo podía realizarse en las actitudes intersubjetivas realmente practicadas en la comunidad.

Este giro le exige utilizar categorías que se modelen a partir de la conexión social de los sujetos, aquí es donde su pensamiento incorpora el concepto de reconocimiento. Hegel toma la doctrina del reconocimiento de Fichte, quien en sus escritos sobre el fundamento del derecho natural (1971) conceptualizó el reconocimiento como:

[...] una interacción entre individuos que estaba en la base de sus relaciones jurídicas: en la recíproca disposición a un obrar libre y en la delimitación de la propia esfera de acción en favor de otro, se conforma entre los sujetos la conciencia común, que consigue validez objetiva en las relaciones jurídicas. (Honneth, 1997, p. 27).

En toda relación de reconocimiento Hegel encuentra la misma estructura intersubjetiva: “El sujeto deviene siempre en la medida en que se sabe reconocido por otro en determinadas de sus facultades y cualidades, y por ello reconciliado por este; al mismo tiempo logra conocer partes de su irremplazable identidad y con ello a contraponerse al otro en tanto que un particular.” (Honneth, 1997, p. 28). En esta lógica de la relación de reconocimiento Hegel ve una dinámica interna que lo lleva a alejarse de Fichte,

[...] como los sujetos en el marco de una relación ética ya establecida siempre experimentan algo más acerca de su identidad particular, y en cada caso es una nueva dimensión de sí mismo lo que con ello se establece, deben abandonar de nuevo de manera conflictiva el plano de la eticidad alcanzado, para conseguir el reconocimiento de la forma relativamente más exigente de su individualidad. (Honneth, 1997, p. 28).<sup>139</sup>

Así surgen sucesivas etapas de reconciliación y conflicto.<sup>140</sup> Este proceso encuentra su primera descripción en el *Sistema de la Eticidad* en base a dos estadios de reconciliación mediados por uno de “delitos”. El primero es la “eticidad natural” que engloba las relaciones familiares y relaciones de cambio de propiedad contractualmente reguladas. En las relaciones familiares el individuo es reconocido como un ente concreto de necesidades y en las relaciones jurídicas en tanto que persona abstracta (Honneth, 1997). A la eticidad natural le sigue un estadio de “delitos”<sup>141</sup> a través de los cuales los sujetos buscan formas de reconocimiento más ajustadas a los aspectos positivos que identifican de sí mismos, lo que resulta en

---

<sup>139</sup> Desde este punto de vista la vida humana es vista como contando con un potencial de desarrollo moral que no viene dado en algo así como una naturaleza básica del individuo sino en un tipo específico de relación entre estos. De este modo el pensamiento hegeliano se desplaza desde un “concepto teleológico de naturaleza a otro de lo social, en el que constitutivamente se integra una tensión interna” (Honneth, 1997, p. 28).

<sup>140</sup> El conflicto es caracterizado por Hegel en conexión al modelo de lucha social de Hobbes, aunque ahora la lucha no es vista como una lucha por la autoconservación física, sino que “se trata de un acontecimiento ético en tanto tiende al reconocimiento subjetivo de las dimensiones de la individualidad humana” (Honneth, 1997, p. 29).

<sup>141</sup> En escritos posteriores al *Sistema de la Eticidad* Hegel agrega diferenciaciones a este movimiento de transformación gracias a la negación, en particular, la eticidad natural se desglosa en dos estadios independientes (amor y derecho) mediados por el delito.

una transformación de la eticidad natural en una “eticidad absoluta”. Para explicar la forma de interacción en esta última esfera Hegel utiliza el concepto de “intuición recíproca”: el sujeto “se intuye” a sí mismo en cada otro logrando reconocimiento en tanto sujeto socializado en su unicidad. La intersubjetividad se presenta aquí como una reconciliación entre la afirmación de la individualidad (propia del vínculo de amor) y la afirmación de la igualdad (de las relaciones jurídicas), que supera (“aufhebung”) las limitantes de la existencia aislada de estos dos aspectos. Honneth utiliza en este sentido el concepto de solidaridad para representar esta unión del poder de reconocimiento propio de lo afectivo (capaz de ver la particularidad) y de lo cognitivo (capaz de ver la generalidad).

Pero Hegel, en los escritos siguientes al *Sistema de la Eticidad*, ve en el proceso de transformación de la eticidad una legitimación del Estado prusiano y de la forma de vida de la burguesía. Para Honneth este trágico final para el movimiento de reconocimiento se debe a que Hegel no deja que las pretensiones de reconocimiento expresadas en el delito desarrollen la eticidad según las exigencias del mismo, dicho de otro modo, interrumpe la dinámica propia de las relaciones de reconocimiento intersubjetivo tal como la describió en su *Sistema de la Eticidad*. Pese a esto, en este nuevo contexto que se acerca a su filosofía de la consciencia, Hegel perfila su concepto de reconocimiento de un modo que permite explicar con más precisión las pretensiones normativas de los sujetos respecto de sus compañeros de interacción, y cómo la violación de estas pretensiones (en principio subjetivas) mueve a los sujetos a la lucha para establecer un reconocimiento generalizado (intersubjetivo) de las mismas. Por lo que para Honneth es posible acompañar el pensamiento hegeliano aún en los inicios de su filosofía de la consciencia para tomar elementos que enriquezcan el marco teórico que éste elaboró en su *Sistema de la Eticidad*.<sup>142</sup> Señalaré a continuación, exclusivamente los aspectos que aportan a la comprensión de las relaciones de amor.

---

<sup>142</sup> Y sin necesidad de implicarse con los posteriores desarrollos que conducen a la conocida dialéctica del amo y el esclavo donde la relación de reconocimiento pierde la reciprocidad y se fija en relaciones asimétricas hasta que, al menos en la propuesta teórica, las circunstancias dan lugar a los motivos de la lucha revolucionaria que libera al esclavo.

En el nuevo contexto conceptual, donde Hegel se aboca a dar cuenta del proceso de constitución del Espíritu o de la conciencia, “reconocimiento” denota “[...] el paso cognitivo que realiza una conciencia ya conformada ‘idealmente’ como totalidad, en el momento en que se ‘reconoce a sí misma en otra totalidad semejante’” (Honneth, 1997, p. 41)<sup>143</sup>. Esta experiencia de conocerse en otro conocimiento, da lugar a la idea de lucha en un nuevo sentido: es gracias a la lesión recíproca de sus pretensiones subjetivas que los individuos pueden lograr un saber acerca de si el otro se reconoce en ellos como una totalidad (Hegel, 1986).

En su *Jenaer Realphilosophie* escrito entre 1803-1804, último texto antes de su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel desarrolla la idea de que el Espíritu tiene la posibilidad de autodiferenciación, o sea, de llegar a ser lo otro de sí mismo y volver desde ahí a ser sí mismo (Honneth, 1997), o, en términos de Hegel, poder ser “en sí al mismo tiempo lo otro de sí mismo” (Hegel, 1960). Esta capacidad determina un movimiento de alienación y vuelta a sí en cuya repetición permanente el Espíritu gradualmente se realiza.<sup>144</sup> En este proceso, el individuo que gracias al trabajo pudo experimentarse como un ser capaz de constituir la realidad en base a su voluntad, llega a verse como una entidad intersubjetiva cuando en la interacción entre ambos sexos, con el sexo como su paradigma, la conciencia encuentra la posibilidad de un nuevo tipo de experiencia. Para Hegel en esta relación los sujetos logran “saberse en el otro”: “en la relación de interacción sexual los dos sujetos pueden reconocerse en su pareja, porque recíprocamente desean el deseo del otro” (Honneth, 1997, p. 51). Mientras que con la experiencia de trabajo el “yo” sólo se daba como sujeto cosificado de acción<sup>145</sup>, en la relación sexual se experimenta a sí mismo, en el deseo que el otro le contrapone, como subjetividad viva y anhelante

---

<sup>143</sup> Honneth refiere aquí a Hegel (1986, p. 217).

<sup>144</sup> La formación de la conciencia individual en textos anteriores aparece como parte constitutiva del proceso de construcción de las relaciones ético sociales, ahora en cambio, “[...] las formas sociales y políticas del comercio entre los humanos sólo son puntos de paso en ese proceso de la formación de la conciencia humana, que engendra los tres medios de autoconocimiento del espíritu” (Honneth, 1997, p. 45).

<sup>145</sup> En el sentido de que con el trabajo sólo logra “hacerse a sí mismo cosa” (Hegel, 1969, p. 197).

que desea al otro. Esta recíproca relación de “saberse a sí en el otro”<sup>146</sup> se vuelve una relación de amor si surge el conocimiento intersubjetivamente compartido de ambas partes. “Pues sólo cuando cada sujeto ha experimentado también del otro que ‘se sabe a sí mismo en el otro’, puede adquirir la confianza de que ‘el otro [...] es para mí’” (Honneth, 1997, p. 52). Para designar tal relación de “conocerse en el otro” Hegel emplea por primera vez en este desarrollo de la conciencia el concepto de “reconocimiento” (Honneth, 1997).<sup>147</sup> De modo que tanto en el *Sistema de la Eticidad*, como en su *Realphilosophie*, Hegel concibe el amor como una relación de reconocimiento recíproco, en la que se confirma la individualidad natural de los sujetos. En el nuevo texto con más claridad que en el primero, se le atribuye al amor la significación teórico subjetiva de que “el sujeto volitivo sólo en la experiencia de ser amado puede por vez primera experimentarse a sí mismo como un sujeto necesitado-anhelante.” (Honneth, 1997, p. 52).<sup>148</sup>

El concepto de reconocimiento en la relación de amor muestra un aspecto general de las relaciones de reconocimiento: sin atribuir al otro las cualidades en las que pretendo ser confirmado por él, tal confirmación no es posible. De modo que para Honneth, “En cuanto a la relación de reconocimiento esto sólo puede significar que en ella está integrada una constricción de reciprocidad que obliga sin violencia a los sujetos que se encuentran a reconocer en modos determinados al otro social.” (Honneth, 1997, p. 53).

El amor en este escrito aparece para Hegel como un “presentimiento de eticidad” (Hegel, 1969), lo que para Honneth significa que el amor es visto como una experiencia primaria de conexión: “[...] en la que el hombre puede lograr el sentido de la posibilidad de la unificación de dos sujetos contrapuestos; sin el sentimiento de ser amado no podría formarse una huella psíquico-interna de la

---

<sup>146</sup> Expresión a nivel subjetivo de lo que luego referiré (siguiendo a Honneth) en términos de la situación relacional que así se crea como: “estar junto a sí en el otro” y también en la traducción más existencial “ser sí mismo en el otro”.

<sup>147</sup> Comenta Honneth (1997) que en una nota marginal, Hegel agrega: “la mismidad [selbst] natural no cultivada” es lo reconocido en la relación amorosa.

<sup>148</sup> Esta conexión entre ser amado y aceptarse como sujeto deseante, será clave en la caracterización del amor en Honneth y también en la aproximación de su perspectiva a la de Nussbaum.



representación unida al concepto de comunidad ética” (Honneth, p. 54). Dicho de otro modo, sin la experiencia de amor, la solidaridad sólo sería accesible a los sujetos en tanto resultado cognitivo.

Para Hegel es en el marco del matrimonio que el saberse a sí mismo en el otro, como saber intersubjetivamente compartido, encuentra una objetivación en la “posesión familiar” que le permite al amor intuirse como “posibilidad consolidada de su existencia” (Hegel, 1969, p. 203). Pero al igual que con la herramienta, en principio se trata sólo de una expresión insuficiente de la experiencia de amor, una expresión muerta y no emotiva. Recién cuando la pareja tiene un hijo se logra un medio para conseguir una intuición ilimitada del propio amor. Así con los hijos, el amor deviene “[...] ‘un conocer que conoce’, ya que en adelante la pareja tiene ante los ojos en el niño un testimonio de su recíproco saber acerca de la inclinación del otro” (Honneth, 1997, p. 55). De modo que el hijo permite que la pareja pueda contemplar en él “su unidad auto-consciente en tanto que auto-consciencia” (Hegel, 1969, p. 204).

La descripción del proceso por el cual el sujeto se constituye como un ciudadano continúa en Hegel gracias al reconocimiento jurídico, éste permite al sujeto conocerse a sí mismo como una persona dotada de derechos intersubjetivamente reconocidos. En la descripción de cómo se conforman las relaciones jurídicas puede verse el desajuste de la propuesta atomista de origen en Hobbes respecto de la descripción de una intersubjetividad entendida en términos de reconocimiento recíproco; no es posible explicar el surgimiento en los sujetos de la conciencia de sus derechos y deberes intersubjetivos desde una situación de lucha de todos contra todos. Hegel ensancha categorialmente el espacio ontológico social en el que Hobbes describía la relación de concurrencia, hacia una nueva dimensión de la vida social:

[...] a las circunstancias sociales que caracterizan el estado de naturaleza, debe necesariamente añadirse el hecho [de] que los sujetos, antes de cualquier conflicto, deben haberse reconocido recíprocamente de alguna manera. El hombre es necesariamente un ser reconocido y que reconoce. Esta necesidad es la suya propia, no la de nuestro pensamiento

en oposición al contenido. En tanto que reconocer, él mismo es el movimiento y este movimiento es precisamente su estado de naturaleza: él es el reconocer. (Hegel, 1969, p. 206).

De modo que los sujetos reaccionan a la apropiación de bienes por parte de un particular, no “[...] con el sentimiento de angustia de ser amenazado en su conservación física, sino con el de ser ignorado por el otro social.” (Honneth, 1997, p. 60). Reaccionan porque cuentan con la expectativa de ser tenidos en cuenta en los planes de acción de los demás. Esta acción agresiva no se dirige a dañar la posesión del otro para satisfacer necesidades vitales propias, sino a “darse de nuevo a conocer al otro” (p. 60).

La agresión del sujeto excluido le revela al sujeto de la apropiación que “[...] hace algo distinto de lo que piensa; su pensamiento era la pura referencia a su ser, a sí mismo, su ingenuo ‘ser para sí’ ” (Hegel, 1969, p. 210), no contaba en su acción con la aprobación de los otros. Para reclamar la legitimidad (intersubjetiva) de sus intereses debe implicarse de modo existencial en un combate a muerte contra el excluido agresor. El contrato representa en este contexto, la conciencia de la reciprocidad de las orientaciones de acción que alcanza un saber mediatizado por la palabra (Honneth, 1997). Pero Hegel rompe en este punto la dinámica del reconocimiento, al limitar la transformación que el delito (como incumplimiento del contrato) enuncia con una reafirmación de la forma actual de eticidad que no incorpora los nuevos aspectos particulares (o negadores) que el delito pone en escena.<sup>149</sup>

Si Hegel hubiera continuado su línea argumental de base aristotélica

[...] habría debido concebir la esfera moral del Estado como una relación intersubjetiva, por la que los miembros de la sociedad pueden saberse reconciliados entre sí, que en la medida de un reconocimiento recíproco de su unicidad – el respeto de cada persona por la especificidad histórico

---

<sup>149</sup> La demanda de reconocimiento de la particularidad de la voluntad propia muestra, para Honneth (1977), la necesidad de la ampliación de los derechos o bien hacia una mayor sensibilidad al contexto o hacia la consideración de la base material que garantice iguales oportunidades.

vital de cualquier otro-, constituiría el fenómeno habitual de las costumbres colectivas de una sociedad. (Honneth, 1997, p. 76).

Honneth para actualizar el pensamiento de Hegel antes de que éste abandonara su paradigma aristotélico, debe ofrecer nuevas justificaciones para los presupuestos insuficientemente justificados o con apoyo metafísico. ¿Por qué tres estadios de reconocimiento? ¿La lucha por el reconocimiento produce efectivamente este desarrollo moral en las formas de relacionamiento? ¿Existe en los sujetos realmente una motivación a luchar por conseguir reconocimiento? Estos tres aspectos dependen de una idea básica para el modelo del reconocimiento que Honneth podrá justificar en términos empíricos gracias a Mead: la dependencia de la intersubjetividad para la formación de la propia identidad práctica. Si los sujetos pudieran afirmarse a sí mismos sin necesidad de otros no tendría sentido el proceso de desarrollo de la intersubjetividad y de la conciencia individual que Hegel propone. A su vez, como se expondrá en el siguiente apartado, esta idea de persona en términos intersubjetivos, junto con las investigaciones de Ernst Bloch, le permitirá a Honneth encontrar el anclaje a la crítica normativa que éste pretende en tanto forma parte de la tradición de la Teoría Crítica.

### 3.1.2 La teoría del reconocimiento en Honneth como actualización de la propuesta hegeliana

Uno de los puntos que diferencia la propuesta de Honneth de su origen en Hegel es que Honneth en tanto miembro de la tradición de la Teoría Crítica necesita arraigar su propuesta normativa en la realidad social. La primera generación de seguidores de Hegel: Feuerbach, Marx y Kierkegaard, dio inicio a la crítica al idealismo de la razón que fue paulatinamente exigiendo una mayor consideración de los aspectos de la vida humana que alcanzaban el plano del conocimiento en las ciencias empíricas. Horkheimer, reuniendo la dialéctica hegeliana con los escritos tempranos de Marx, sugirió un modo de pensamiento social que implicaba una

crítica normativa de la sociedad anclada en una práctica o experiencia compartida previa a toda elaboración teórica, dando paso así al concepto moderno de “trascendencia inmanente” que ofrece un giro a la idea de trascendencia como superación de la vida social y de la historia humana presente en la época medieval (Piet Strydom, 2011).

La idea de “trascendencia inmanente” se transformó en lo que diferencia a la Teoría Crítica de otras críticas sociales. En términos de Adela Cortina, tal crítica debe poder “discernir en el conjunto de lo que hay las exigencias de lo que debería haber” (Cortina, 2007, p. 19).<sup>150</sup> Luego de Adorno y Horkheimer se desarrollaron dos vías de continuación que se diferencian en su respuesta al problema de la conexión de la teoría con la esfera social, una de ellas retoma la crítica social negativista de la obra tardía de Adorno y la radicaliza con el pronóstico de la auto disolución del núcleo social de la sociedad en general. Y la otra la constituyen los trabajos de Habermas, para quien la instancia pre científica sería aquel proceso social que hace que las reglas lingüísticas de la comunicación se desenvuelvan: el proceso de racionalización comunicativo del mundo de vida. Para Honneth tal proceso no se sigue de las intenciones individuales, ni está dado de modo intuitivo en la conciencia del individuo. De modo que el problema en la propuesta habermasiana, para Honneth, surge al equiparar el potencial normativo de la interacción social con las condiciones lingüísticas de una comunicación libre de dominación; las experiencias morales de los sujetos con potencial emancipatorio no se generan con la restricción de competencias lingüísticas, sino que se forman con la violación de reclamaciones de identidad que son adquiridos en el proceso de socialización.<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> Esto llevó a Honneth, como a todas las generaciones de la Teoría Crítica, a la necesidad del análisis interdisciplinar y a que la reflexión especulativa estuviera conectada con la investigación empírica. (Cortina, 1994).

<sup>151</sup> Para dar cuenta de las expectativas normativas previas del proceso cotidiano de la comunicación social, Honneth recoge los estudios históricos y sociológicos que se ocupan de las acciones de resistencia de las clases sociales bajas. Estos colectivos no articulan su experiencia moral con los términos de denuncia de la dominación dados culturalmente, o dicho de otro modo, su expresión se encuentra antes de cualquier influencia filosófico-académica y por esto pueden mostrar hacia dónde apuntan las expectativas normativas en la vida social cotidiana. Para Honneth estos estudios muestran que lo que subyace motivacionalmente a la protesta social de las clases bajas no son

Es en los escritos de Ernst Bloch donde Honneth encuentra una justificación empírica para deducir las formas diferenciadas de reconocimiento, a partir de la idea de que la personalidad dañada lo es en tanto se da una falta de reconocimiento o humillación. La investigación de Bloch muestra cómo las experiencias corrientes de humillación dañan la integridad de la persona, y son causa de que en el sujeto aparezca un impulso práctico para actuar: “[...] a la escases económica o a la opresión social siempre hubo que añadirle el sentimiento de ser despreciados en la exigencia de integridad de la propia persona, antes de que pudieran convertirse en motivo inductor de los levantamientos revolucionarios” (Honneth, 1992, p. 87).

De modo que invirtiendo el signo de esta relación, la referencia positiva a sí mismo depende de relaciones intersubjetivas que eviten la humillación. Para Honneth, Bloch sin saberlo remitió a una teoría normativa del reconocimiento recíproco al afirmar que la dignidad del hombre se determina desde el recorrido de los modos de ofensa personal. Y esta idea intuitiva de Bloch aparece para Honneth en la teoría hegeliana del reconocimiento y también en la psicología social de Mead<sup>152</sup> como parte de una teoría sistemática.

Según Mead y Hegel, los seres humanos necesitan reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y logros para poder tener una relación satisfactoria consigo mismos (Honneth, 1992). Mead desarrolla con detenimiento la justificación de que la identidad de los sujetos se establece gracias a las relaciones de reconocimiento recíproco basándose en la idea de que un sujeto sólo cuenta con el significado de sus acciones cuando puede provocar en sí la reacción que su comportamiento provoca en el otro; Mead explica como este colocarse en una perspectiva excéntrica le permite al sujeto lograr una imagen de sí y con ello tener consciencia de su identidad.

---

principios morales positivos sino la experiencia de violación de ideas de justicia intuitivamente dadas como lo son la idea de respeto, dignidad, honor y a de la integridad propia. (Honneth, 2009). Para ejemplificar el tipo de estudios a los que hace referencia aquí Honneth, considérese: Barrington Moore, 1989.

<sup>152</sup> En términos de Mead: el “mi” depende de la posibilidad del continuo respaldo en el otro. En la experiencia de desprecio existe el peligro de una herida que puede conducir al desmoronamiento de la identidad de la persona completa.

El individuo sólo puede tener consciencia de sí mismo en la calidad de objeto; el “yo” “se observa” y el contenido de consciencia de esa observación es un “mi” cargado de la perspectiva de los otros sobre el propio sujeto. El “yo” es responsable de las actitudes creadoras y el “mi” es la imagen cognitiva que el sujeto tiene de sí mismo gracias a aprender a verse desde la perspectiva del otro, primero una segunda persona y luego un “otro generalizado”. El niño aprende a responder a las expectativas normativas de sus tempranos compañeros de interacción y de ese modo conforma su autoimagen práctica al reaccionar él mismo a sus acciones como reaccionarían los otros. Los sujetos aprenden a tomar sobre sí las normas de las sociedades en las que viven, las normas sociales de acción del “otro generalizado” como lo llama Mead. Según Honneth “[...] entonces tiene todo su sentido emplear el concepto de reconocimiento para esta relación intersubjetiva; en la medida en que el adulto reconoce a sus compañeros de interacción por el rodeo de una interiorización de sus posiciones normativas, puede saberse reconocido como miembro de su social conexión cooperadora.” (Honneth, 1997, p. 99).

En su consideración de la formación de la identidad Mead introduce el potencial creador del yo y este elemento permite explicar la dinámica interna del movimiento de reconocimiento. Explica las desviaciones creadoras con las que reaccionamos ante las normas de comportamiento dadas. El “yo” contiene impulsos de los que no se puede decir si provienen de pulsiones de origen previo a la vida social, de la fantasía creadora o de la sensibilidad moral de la propia identidad, así opera como una reserva de energía psíquica con la que todo individuo está dotado y que es fuente potencial de inagotables posibilidades de identidad.

Pero el sujeto sigue necesitando de una intersubjetividad para afirmarse. Por lo que para realizar las exigencias de su “yo”, el sujeto debe hacer una “idealización”, debe poder anticipar una situación de vida colectiva en la que exista el derecho a la realización correspondiente:

La “autoafirmación” como dice Mead, por consiguiente la defensa de las pretensiones del propio “yo” frente al entorno social, sólo es posible si el sujeto, en lugar de la perspectiva de la voluntad común existente, se desplaza a

una comunidad de derecho ampliada. El “mi” ideal que con ello erige en sí, le preserva por encima de la ruptura moral con la entidad común, el reconocimiento intersubjetivo sin el que no puede mantener una identidad personal. (Honneth, 1997, p. 104).

Así las desviaciones morales del “yo” se vuelven, para Mead, una fuerza histórica mediante la cual los sujetos tratan ininterrumpidamente de ensanchar el límite de los derechos que se les conceden intersubjetivamente a través de alguna forma de lucha.

Esta necesidad de reconocimiento intersubjetivo de las propias capacidades y particularidades para lograr una relación satisfactoria con sí mismo, lleva a que cuando el sujeto no cuenta con formas adecuadas de reconocimiento, experimente un “vacío psíquico” en su personalidad que se expresará en formas negativas como la vergüenza, la ira, el ultraje o menosprecio de otros (Honneth, 1992). Honneth articula esta idea incorporando elementos de la teoría pragmatista de los sentimientos de Jonh Dewey; en base a ésta define las reacciones afectivas morales o sentimientos morales como “excitaciones emocionales con las que reaccionan los seres humanos cuando experimentan un rechazo imprevisto de su comportamiento debido a una lesión en las expectativas normativas de conducta.” (Honneth, 1992, p. 89). Estos sentimientos desvían la atención del sujeto protagonista a las propias expectativas (de reconocimiento) volviéndose consciente de éstas, de modo que provocan un saber moral en el sujeto. Así “[l]as diferentes conmociones morales de carácter afectivo con que los seres humanos reaccionan frente a la ofensa y al desprecio contienen dentro de sí, de este modo, la oportunidad para una idealizadora anticipación de relaciones de reconocimiento logrado y no distorsionado” (Honneth, 1992, p. 91).<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> Ahora bien “[...] que el potencial cognitivo inherente a los sentimientos de vergüenza social y humillación se convierta en una convicción moral depende en gran parte de en qué condiciones se encuentre el entorno político-cultural de los sujetos afectados. Para elegir una respuesta afirmativa tiene que existir el medio de articular un movimiento social, si es que la experiencia de desprecio debe llegar a ser una fuente motivadora de acciones de resistencia política.” (Honneth, 1992, p. 91).

Honneth se ocupa de desarrollar una caracterización abarcativa de las formas de humillación o falta de reconocimiento a partir de las cuales los sujetos se movilizarían en busca de reconocimiento.<sup>154</sup> El primer tipo es aquel que afecta la integridad física de la persona: el maltrato, el impedimento por la fuerza de la libre disposición del cuerpo, como ocurre en la tortura o la violación. Esta es la forma más primitiva de humillación personal y la que más daña la relación práctica de la persona consigo misma. Incluso sin presencia de dolor físico, lo que en esta experiencia desencadena el daño es el sentimiento de estar expuesto o indefenso a la voluntad de otro sujeto. Se hiera la confianza en la coordinación autónoma del propio cuerpo. Es una pérdida de confianza en sí mismo, junto con un sentimiento de vergüenza social y pérdida de confianza en el mundo.<sup>155</sup>

Un segundo tipo de desprecio es el que afecta la autocomprensión normativa de una persona; esta forma de desprecio se da cuando una persona queda excluida de la posesión de derechos en la sociedad, como en el caso de la marginación social. No se le concede la capacidad de imputación moral en la misma medida que a los otros, el sujeto siente que no tiene igual status moral que el resto. Se da así una pérdida de respeto propio.

Un último grupo de humillaciones lo constituyen aquellas acciones que se refieren negativamente al valor social de individuos o grupos. Se trata de “la profanación de la dignidad de los modos de vida individuales o colectivos” (Honneth, 1992, p. 82). En esta circunstancia la persona no puede referirse a su forma específica de autorrealización como algo que dentro de su sociedad es valioso. El efecto es una pérdida de autoestima personal y de la posibilidad de comprenderse a sí mismo como alguien apreciado por sus cualidades y capacidades específicas.

---

<sup>154</sup> En este punto su propuesta se puede considerar una ampliación de la investigación de Bloch, en tanto ofrece diferenciaciones para captar los distintos grados en la herida psíquica de un sujeto humillado (Honneth, 1992).

<sup>155</sup> Sobre la pérdida de sentido de la realidad como consecuencia de la tortura puede verse *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* (Elaine, 1985).



Honneth puede derivar ahora desde esta fenomenología empírica de las formas de desprecio las formas sanas de reconocimiento. En relación al primer tipo de humillación, “[l]a relación de reconocimiento que corresponde a esta forma de desprecio, dado que ayuda al individuo en la formación de tal confianza en sí mismo vinculada al cuerpo, es la de una inclinación emocional que el romántico, como Hegel, ha intentado capturar con el concepto de amor” (Honneth, 1992, p. 84). En segundo lugar, es necesario el reconocimiento jurídico que le aporta al sujeto un elemental autorrespeto: el sentirse un actor moralmente responsable tanto como cualquier otro. Por último es necesario también formas de relación de reconocimiento recíproco de aprobación solidaria de las formas de vida alternativas. En el marco de ellas los sujetos sienten la aprobación de sus características individuales (cualidades y capacidades propias) desarrollando su autoestima o autovaloración en tanto persona biográficamente individualizada. En tanto esta forma de reconocimiento está ligada a la experiencia de cargas y responsabilidades sociales compartidas, se relaciona con ella un elemento afectivo de participación solidaria en la consecución de fines ajenos.<sup>156</sup>

Para Honneth el horizonte normativo de la teoría crítica de la sociedad deben ser las condiciones que aseguran la autorrealización humana: la real y efectiva capacidad de desarrollar y perseguir nuestra propia concepción de una vida con sentido (Anderson y Honneth, 2005). Autorrealización que se apoya o depende de la conformación de adecuadas relaciones de reconocimiento recíproco, en base a los tres patrones mencionados: el amor, el derecho y la solidaridad, que posibiliten una autorreferencia práctica<sup>157</sup> no distorsionada. Esta autorrealización tiene condiciones que el ethos de la comunidad debería asegurar, pero sin comprometerse con convicciones particulares sobre lo bueno. Eticidad no es para Honneth una noción solamente política, es más comprehensiva, atañe también a la forma de las

---

<sup>156</sup> Si bien las esferas de reconocimiento ya habían sido presentadas por Hegel, recién en la teoría de Honneth ganan una justificación con base empírica.

<sup>157</sup> Honneth caracteriza “autorreferencia práctica” como “la conciencia o el sentimiento que la persona tiene de sí misma respecto a las capacidades y derechos que le corresponden” (Honneth, 1997b, p. 25). El grado más básico de ésta es el de la autoconfianza (concepto que Honneth toma de E. Erickson), le sigue el autorrespeto (del concepto de Dillon de “respeto de sí”) y la autoestima (del “sentimiento del valor de sí mismo” de Tugendhat) (Honneth, A. 1997b, p. 26).

relaciones privadas o íntimas, y al mercado. Se trata de la forma que tendrían las relaciones en sociedades morales y no sólo en sociedades democráticas. (Pereira, 2010).

La apertura de la eticidad al desarrollo histórico, en tanto que eticidad formal, debe dar respuesta al problema de distinguir dentro de la diversidad de intereses que los distintos colectivos persiguen, aquellos que pueden ser considerados emancipatorios de los de carácter regresivo.<sup>158</sup> Como punto de partida, “[...] puesto que tenemos que reconocer a todos los seres humanos como personas que disfrutan del mismo derecho a la autonomía, hay razones morales que nos impiden decidir en favor de relaciones sociales cuya puesta en práctica exija una ofensa a aquellas pretensiones de autonomía.” (Honneth, 1997b, p. 33). Saber si determinada relación implica una ofensa tal requiere, para Honneth, conocer la estructura de reconocimiento de la sociedad en cuestión a través de un análisis de las prácticas de socialización: las formas de familia, las relaciones de amistad, de pareja, también el contenido y la cultura de aplicación del derecho positivo, junto con los patrones fácticos de valoración social.

En última instancia, para Honneth, sólo en el análisis de los múltiples esfuerzos de las luchas por el reconocimiento una teoría crítica podrá justificar sus reclamos normativos. Para esto se necesita potenciar la voz de los sectores excluidos: La “[...] teoría de la sociedad tendrá que centrar sus esfuerzos en [...] el problema de cómo deberá ser una cultura moral que provee a los interesados –los despreciados y excluidos- la fuerza individual de articular sus experiencias en el ámbito público democrático en lugar de vivirlas en la contracultura de la violencia.” (Honneth, 2009, p. 272). La promoción de la autoconfianza que posibilitan los vínculos de amor (tal como se muestra en el apartado siguiente), es quizás la primera expresión de la fuerza que permitirá dicha articulación.

---

<sup>158</sup> Honneth (2009) observa que la valoración social puede ser buscada tanto en pequeños grupos militaristas, cuyo código de honor está impregnado por la praxis de la violencia, como en la vida democrática.

### 3.2. El amor en la infancia y el rol del cuidado amoroso

La primera forma de amor que Honneth analiza es la relación entre madre e hijo, acompañar este desarrollo permitirá ver la relación de amor como una relación de reconocimiento recíproco caracterizada por la fórmula hegeliana de “ser sí mismo en el otro”.

El psicoanálisis, con el giro hacia los aspectos interpersonales del actuar humano que ocurre con la Teoría de la Relación Objetal<sup>159</sup>, permite dar cuenta de la relación de amor en términos de una relación de reconocimiento recíproco.<sup>160</sup> Para Honneth, es especialmente en las investigaciones de Winnicott sobre el vínculo entre madre e hijo, donde puede encontrarse una fenomenología de la relación de reconocimiento recíproco de amor que Hegel describió.

---

<sup>159</sup> Si bien hay variantes en las concepciones de los distintos autores que se agrupan dentro de la denominada Teoría de las Relaciones de Objeto, todos ellos han sido influidos, según Hinshelwood (1991), por las teorías de Melanie Klein; estas perspectivas tienen en común el alejarse de la teoría pulsional de Freud y poner énfasis en la importancia de las relaciones tempranas del niño con las personas más significativas afectivamente para él, lo cual cambia el modelo freudiano del sujeto como buscador de placer, al de un sujeto buscador de objetos para relacionarse (Anguera y Miró, 1995).

<sup>160</sup> En el psicoanálisis se llega a una perspectiva intersubjetiva sobre el desarrollo de la persona, luego de que se cuestiona la perspectiva ortodoxa del desarrollo de la pulsión infantil. Las investigaciones empiezan a destacar la relevancia de los lazos emocionales en el desarrollo del niño; los estudios etnológicos de H. Harlow (1958) mostraron que el lazo del bebé mono con su madre sustitutiva no brota de la satisfacción de pulsiones sino del “contacto satisfactorio”; J. Bowlby (1975) mostró que el bebé humano en sus primeros meses de vida muestra una actitud activa hacia el establecimiento de un entorno interpersonal, base sobre la que más tarde se darán conexiones emocionales; las investigaciones de D. Stern (1983) indican que la interacción de la madre y el niño se da a través un proceso altamente complejo, en el que éstos recíprocamente se ejercitan en la capacidad de vivir en común sentimientos y sensaciones. Estas investigaciones cuestionaron la hipótesis explicativa freudiana de que el desarrollo del niño sucede en base a una secuencia de formas de organización de la relación monológica entre pulsiones libidinales y capacidades del yo; a consecuencia se incorpora a la teoría la dimensión de la interacción social desde la cual el niño aprende a concebirse como autónomo en la relación afectiva con otros. El problema del paradigma freudiano, para Benjamin (1988), es que en dicho punto de vista “nos desprendemos de relaciones, en lugar de volvernos más activos y soberanos dentro de ellas, de que empezamos en un estadio de unidad dual y terminamos en un estadio de unidad singular” (p. 18). No se trata de cómo nos libramos del otro, sino de cómo participamos activamente y de cómo nos damos a conocer, en las relaciones con él. Dicho de otro modo, la diferencia clave entre la perspectiva de la intersubjetividad y la perspectiva intrapsíquica del yo del paradigma freudiano, es que esta última se explica sobre una línea que va de la unión a la separación donde la relación es el fondo y la separación la figura, y en la primera se trata de un equilibrio de dos, continuo, dinámico y en evolución permanente (Benjamin, 1988).

Según Winnicott el vínculo logrado de amor surge en un proceso de transformación paulatina de la relación entre madre e hijo. Al comienzo, esta relación se encuentra en una etapa de simbiosis o de subjetividad indiferenciada: una dependencia absoluta donde para el bebé la madre es una prolongación de su propio ser y la madre se siente unida al bebé de modo que vive las necesidades de éste como si fuesen suyas<sup>161</sup>. Desde esta primera etapa, que puede denominarse “intersubjetividad primaria” (Trevorthen, 1979)<sup>162</sup>, el desarrollo posterior es visto como un proceso en el que el bebé y la madre aprenden a quererse siendo dos; aprenden a vivir la relación de “ser sí mismo en el otro” que describe el lazo de amor en Hegel al incorporar la separación en aquel “ser uno indiferenciado” inicial, transformando así la forma de la conexión entre ellos.

En este paradigma explicativo el proceso de crecimiento del niño es visto como dependiente de una relación intersubjetiva, y se describe en relación a los cambios que dicha relación experimenta. Si partimos de una situación de “intersubjetividad indiferenciada” dado que ambos sujetos “están inmersos por las operaciones activas en la situación simbiótica de ser-uno, deben aprender del otro cómo tienen que diferenciarse como entes autónomos” (Honneth, 1997, p. 122). El proceso de transición desde la simbiosis hacia el amor, se inicia cuando la madre retoma sus vínculos sociales y disminuye su tiempo de dedicación al bebé; en esta etapa, denominada por Winnicott (1984) como de “dependencia relativa”, es donde se dan los pasos decisivos hacia la relación de amor. El niño reacciona

---

<sup>161</sup>Para el bebé la madre es una prolongación de su ser en el sentido de que éste, aún incapaz de diferenciarse cognitivamente del entorno, obtiene de la madre la continuidad de sus vivencias. En este primer momento de vida las vivencias que el niño comparte con la madre deben no sólo permitir la descarga de las tensiones pulsionales sino también, como he mencionado en el capítulo 1, mantener el contacto corporal satisfactorio. La madre en esta etapa de dependencia absoluta, siente las necesidades del hijo como una carencia propia por su identificación con él durante el embarazo; su atención emocional está acompañada al niño y va aprendiendo a adecuar sus atenciones y cuidados a éste como por un impulso interno (Honneth, 1997). Esta situación de la madre de dependencia del niño y sus necesidades requiere de la protección de un tercero, un padre por ejemplo.

<sup>162</sup> Este concepto permite para Honneth (1997) plantear un asunto central de la investigación de Winnicott “¿cómo está constituido el proceso de interacción por el que madre e hijo pueden desprenderse de tal situación de ser-uno indiferenciado, de modo que al final del proceso aprenden a amarse y aceptarse como personas independientes?” (p. 122). Según Honneth, la misma pregunta muestra que “Winnicott ha concebido desde el principio el proceso de maduración infantil como un problema que sólo puede resolverse por el juego conjunto intersubjetivo de madre e hijo” (p. 122).

agresivamente a la distancia de la madre, según Winnicott, en un intento de comprobar inconscientemente la nueva independencia de ésta. Este momento de ruptura es clave para que de la simbiosis inicial puedan surgir los sujetos individuales diferenciados que se unirán de una nueva forma en la relación de amor. La conexión puede volver a darse sobre la diferenciación si la madre logra resistir las agresiones del bebé sin interrumpir su atención amorosa; si esto ocurre el bebé vive explosiones de cólera donde con la integración de los impulsos agresivos se vuelve capaz de vivir sin fantasías narcisistas y capaz de reconciliar la anterior vivencia de la “madre entorno” con la nueva experiencia de la “madre objeto; una madre que ya no está bajo su control omnipotente y que le exige lograr un reconocimiento de objeto, o sea aprender a verla como un otro.”<sup>163</sup> Esta nueva forma de la relación, donde madre y bebé pueden retomar su conexión siendo dos, se ajusta a lo que Hegel representaba como “ser sí mismo en el otro”. Si este proceso se desenvuelve contando con la dedicación amorosa sostenida de la madre, el niño paulatinamente se vuelve capaz de aceptar la nueva independencia de ésta y de volver a expresarle su amor.

Por su lado, la madre sólo puede aceptar la independencia del hijo si sobrelleva sus ataques sin abandonar su proceso de ampliación de acciones independientes que implican intereses que no comparte con él. La agresión del niño le ayuda a diferenciarse de él, de modo que la madre también retoma su autonomía durante este proceso. De modo que ambos llegan a saberse dependientes del amor del otro, sin fundirse simbióticamente.

Estas transformaciones en la relación tienen repercusiones a nivel subjetivo. Winnicott explica cómo la conexión que la madre mantiene pese a la agresión del

---

<sup>163</sup>Según Winnicott (1989), en esta transición ocupan un lugar clave los “objetos de transición”; estos objetos con un estatus intermedio entre la realidad y la fantasía son tanto amados tiernamente por el niño como destruidos enérgicamente. Su función es, por un lado, la de ayudar al niño a darle continuidad a la anterior experiencia de fusión con la madre entorno y la actual vivencia con la madre independiente. Y a su vez, le permiten sobrellevar la carga de poner en relación la realidad interior con la exterior. Esta carga, que permanece toda la vida, es sobrellevada en el mundo adulto gracias a las expresiones del arte y la religión que tienen un status similar al del objeto de transición del niño por ubicarse entre la realidad y la fantasía. Agrega Winnicott que es en el juego del niño con su objeto de transición donde se inicia el desarrollo de la creatividad y la facultad imaginativa en general de la vida adulta.

bebé cambia el estado psicológico de éste; le permite entregarse al juego y “perdersé” en su mundo ficcional, sin miedo a que dicha conexión se pierda. Si el bebé logra sentir confianza en la dedicación afectiva de la madre, en general de las personas amadas, consigue encontrarse bajo la protección de una intersubjetividad sentida sin angustia, de este modo aprende a “estar solo” y a enfocarse en sus creaciones fantásticas. En palabras de Honneth:

Si la madre supiera sobrellevar el test inconsciente de su hijo, porque soporta los ataques agresivos sin la venganza del desamor, entonces ella pertenece desde la perspectiva de aquél a un mundo exterior aceptado dolorosamente; por vez primera, como ya se ha dicho, él debe devenir consciente de su dependencia respecto de sus atenciones. Si este amor de la madre es duradero y seguro, el niño puede desarrollar, a la sombra de su seguridad intersubjetiva, confianza en cuanto a la realización social de sus propias pretensiones de necesidad; por el cauce psíquico así abierto se logra en él generalmente una elemental ‘capacidad de estar solo’<sup>164</sup>” (Honneth, 1997, p. 128).

Esta “capacidad de estar solo”, le permite al niño ir descubriendo su interioridad; “solamente en la medida en que en la realidad psíquica del individuo ‘está presente un objeto bueno’<sup>165</sup>, puede entregarse sin angustias de estar abandonado a sus impulsos interiores e intentar seguirlos de una forma creadora y abierta a la experiencia” (Honneth, 1997, p. 128). Esta “capacidad de estar solo” es la expresión de una forma de autorreferencia práctica, que Honneth caracteriza siguiendo a Erick Erickson (1993) como “confianza en sí” o “autoconfianza”. El niño aprende que depende de otro que es independiente de él, a quien ama, y a la vez que sus necesidades pueden encontrar satisfacción de modo estable gracias a otros sujetos; estas experiencias le permitirán la confianza madura de que sus necesidades encontraran cumplimiento duradero en el mundo social.

---

<sup>164</sup> El texto dice: “capacidad de ser solo” pero se trata de una variante inadecuada de traducción; debería de decir “capacidad de estar solo”.

<sup>165</sup> Cfr. Winnicott (1989, p. 39).

Este relato del proceso por el cual la intersubjetividad logra abandonar su forma primaria para recibir la individualidad de los sujetos sin perder su conexión, permite hacer una lectura de las características de la estructura intersubjetiva del amor. A continuación se exponen estas características orientadas no sólo a definir la primera relación de amor sino a caracterizar la forma general de estas relaciones.

### 3.3. Estructura intersubjetiva del amor como relación de reconocimiento recíproco

Según el análisis anterior parece justificado entender al vínculo de amor como una forma de reconocimiento donde es posible vivir la experiencia de “ser sí mismo en el otro”; esto requiere un sí mismo y un otro claramente diferenciados y una forma especial de conexión entre ellos. En esta relación ambos sujetos sostienen la atención amorosa a las necesidades del otro, en vistas de su bienestar, y este cuidado afectivo les permite desarrollar tanto su conexión como su autonomía.<sup>166</sup> Por un lado, en el vínculo de amor los sujetos desarrollan su consciencia de ser seres necesitados en dependencia respecto de otros; dependencia que es de otro que responde a las propias necesidades y que es mutua, por ello los sujetos se sienten unidos y reconciliados en este reconocimiento mutuo de la necesidad. Y por otro lado, la atención amorosa es la condición para el desarrollo de la autoconfianza individual que le permite al sujeto afirmarse en el vínculo, así conexión y autonomía se desarrollan juntas como dos efectos del cuidado afectivo. A continuación referiré de un modo un poco más detallado a cómo la atención amorosa posibilita el desarrollo de estos dos aspectos (3.3.1) y luego repararé en que el amor puede verse

---

<sup>166</sup> “Autonomía” en este capítulo se utilizará como sinónimo de capacidad de autoafirmación, refiriendo al polo de individuación del vínculo de amor. En el marco general de la teoría de Honneth se refiere a esta capacidad de autoafirmación con el término “autoconfianza”, pero la palabra autonomía también es utilizada frecuentemente por Honneth y Hegel respecto a la esfera del amor para referir al desarrollo en el sujeto que lo lleva a diferenciarse del otro y a afirmarse a sí mismo, el aspecto que debe contraponerse a la fusión para lograr un vínculo equilibrado de amor. Este uso de autonomía destaca que en la esfera del amor se dan los primeros momentos de la misma si bien no se realiza completamente en esta esfera (Honneth, 1997).

como un movimiento entre dos polos (la fusión y la autonomía) en busca de un equilibrio que no siempre se consigue (3.3.2).

### 3.3.1. El cuidado amoroso, la conexión y la autonomía

Consideremos primero cómo el cuidado amoroso sostenido permite la reconciliación con la propia condición de necesidad, y dada la reciprocidad del vínculo, también la conexión con el otro. Necesitamos a otros (un mundo social en general) para la satisfacción de nuestras necesidades, si experimentamos la atención a estas necesidades nos hacemos conscientes de esta dependencia que sostenemos con los otros; en los vínculos de amor, “[...] los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad” (Honneth, 1997, p. 118). No es la necesidad sin más, o la carencia, la que permite la consciencia del tipo de dependencia constitutiva del amor, sino la necesidad satisfecha o atendida, “en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional.” (p. 118).<sup>167</sup> La atención de la necesidad no es un acto cognitivo sino una acción práctica concreta; el reconocimiento mutuo de ser entes de necesidad se da en el terreno práctico de las acciones de cuidado y apoyo afectivos. Los sujetos se “saben unificados” en tanto son conscientes de esta conexión que surge del reconocimiento en términos prácticos que mutuamente se ofrecen.

Esta experiencia de unión puede tomar diferentes formas según de qué relación de amor se trate, por ejemplo en la amistad “puede ser la vivencia común de una conversación olvidada o de un estar juntos totalmente libre; en las relaciones eróticas, es la unión sexual, por la que el uno se sabe reconciliado e indiferenciado con el otro” (Honneth, 1997, p. 130).<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup>En este sentido es que para Hegel (2006) se entiende el polo de conexión del amor que aparece en el “ser sí mismo en el otro”.

<sup>168</sup> Al referir a estas relaciones específicamente, se mostrará que esta experiencia de unión puede verse como una complementariedad que permite a cada uno satisfacer sus necesidades.



El reconocimiento mutuo de la necesidad del otro, o sea la atención amorosa a sus necesidades concretas, provoca además de la mencionada consciencia de la propia necesidad y la conexión entre los sujetos, también las condiciones para el surgimiento del polo de autoafirmación del vínculo, ya que es en el encuadre protector y afectivo donde se desarrolla la autoconfianza. Este desarrollo se inicia en el primer vínculo de amor que experimentamos en la vida y puede continuarse, expandirse y sostenerse en posteriores relaciones de amor. Según Winnicott (1989) el “poder estar solo” comunicativamente protegido es la materia prima de la que está hecha la amistad; lo que para Honneth alude, en términos un poco más generales, a que “toda potente conexión afectiva entre los hombres abre recíprocamente la oportunidad de referirse relajadamente a sí mismo, como le es posible al lactante cuando puede abandonarse a la dedicación emocional de la madre.” (Honneth, 1997, p. 129). La confianza en que este lazo afectivo es seguro le permite al sujeto dedicarse a sus asuntos en solitario, volcarse hacia su interioridad, continuar descubriendo aspectos de sí mismo y expandir su desarrollo de autoconfianza.

La autoconfianza es la base de posteriores autorrelaciones del sujeto:

[...] aquella fundamental seguridad emocional no sólo en la experiencia, sino también en la exteriorización de las propias necesidades y sentimientos, a la que le presta ayuda la experiencia intersubjetiva del amor, constituye el presupuesto psíquico del desarrollo de todas las más avanzadas posiciones de autorrespeto. (Honneth, 1997, p. 132).

Y por ser el desarrollo de la autoconfianza condición de la autorrealización, las relaciones de amor se vuelven una base indispensable para una vida social ética:

Tal modo de autoconfianza constituye el presupuesto elemental de todo tipo de autorrealización, en la medida en que al singular le permite acceder a la libertad interna que le hace posible la articulación de sus propias necesidades; según esto la experiencia de amor representa, cualquiera que sea la forma que históricamente haya adoptado, el

núcleo más profundo de cualquier forma de vida que se califique de “ética”. (Honneth, 1997, p. 212).

En el vínculo de amor, gracias al cuidado amoroso recíproco, cada sujeto se hace consciente de su dependencia y su conexión con el otro, a la vez que gana reconocimiento de su autonomía individual. El reconocimiento de la autonomía que mutuamente se ofrecen no es un reconocimiento sólo cognitivo, ya que, como se mencionó, lo que permite al otro autoafirmarse es la acción concreta y sostenida de la dedicación amorosa de su compañero: “Si se habla de reconocimiento como de un elemento constitutivo del amor, lo que se designa no es un respeto cognitivo, sino uno acompañado de dedicación” (Honneth, 1997, p. 132).

La atención amorosa recibida permite aceptar la autonomía del otro sujeto: “[...] sin la seguridad sentida de que la persona amada incluso en su renovada autonomización mantiene su inclinación, al sujeto le sería imposible el reconocimiento de su autonomía” (p. 132), y tal aceptación permite reconocer la autonomía del otro en términos prácticos (como atención al otro). De modo que la reciprocidad cierra un círculo virtuoso ya que la atención (recibida) que permite que el sujeto se confirme como sujeto necesitado y se afirme a sí mismo, es la condición para que dicho sujeto pueda aceptar la autonomía del otro y reconocerla activamente mediante su cuidado (o atención dada). Dicho de otro modo, la atención amorosa se vuelve mutua dado lo que ella misma posibilita en los sujetos. Esta circularidad virtuosa puede verse del siguiente modo. Pensemos en dos sujetos A y B. El círculo inicia con la acción de cuidado que realiza A y termina con la acción de cuidado que A recibe. A ofrece cuidado amoroso a las necesidades de B; esto genera que B se reconcilie con su propia condición de necesitado, desarrolle su autoconfianza, a la vez que su consciencia de la dependencia respecto de A. Siente que necesita de A, pero confía en la satisfacción de sus necesidades, esto le permite liberar a A, aceptar su independencia, su condición separada, el que tenga pretensiones y necesidades propias. De modo que B le ofrece reconocimiento a A de esta

independencia mediante el cuidado activo a sus necesidades. El ciclo de autoafirmación y atención al otro ocurre del mismo modo en A.<sup>169</sup>

De todos modos este círculo puede interrumpirse ya que el reconocimiento del otro como autónomo se ve amenazado en las relaciones adultas por el deseo de fusión. Las relaciones adultas de amor son alimentadas por la evocación inconsciente de la vivencia de fusión vivida con la madre en los primeros meses de vida: “La situación interna de ser-uno simbióticamente constituye el esquema del ser plenamente feliz de manera tan determinante que, a lo largo de la vida, a espaldas de los sujetos, se mantiene despierto el deseo de fundirse con la otra persona.” (Honneth, 1997, p. 129). Pero sólo la ruptura de la simbiosis (o la frustración de su deseo) da lugar a la relación de amor en tanto equilibrio entre delimitación y fusión: “Al sentimiento de amor pertenece este deseo de fusión sólo si, por la vivencia ineluctable de la separación, [el agente] es decepcionado de tal manera que constitutivamente se incluye en él el reconocimiento del otro en tanto que persona autónoma.” (p. 129). Si la fusión es rota por la vivencia de la separación es posible el reconocimiento de que son personas independientes; al no intentar fundirse con el otro (o al no lograrlo dada la acción autónoma del otro)<sup>170</sup> se asegura la autonomía de éste, a la vez que el sujeto tiene ocasión de estar consigo mismo. Así, la delimitación es necesaria para el desarrollo de la individualidad de ambos sujetos.

---

<sup>169</sup> Un detalle debe ser mencionado respecto de esta circularidad. Si se parte de una situación de reciprocidad en el cuidado, la circularidad opera como un potenciador del desarrollo de los sujetos, en tanto afirmándose (gracias al reconocimiento que el otro aporta) descubren nuevos aspectos de sí a la vez que desarrollan nuevas formas de cuidar de las nuevas necesidades del otro. Pero si se pretende la afirmación más fuerte, de que el vínculo podría transformar a los sujetos contando inicialmente con un sólo sujeto capaz de iniciar el círculo de atención amorosa, es necesario reforzar la justificación de cómo, del hecho de que el sujeto pueda reconocer la independencia del otro, se sigue el que efectivamente lo haga en términos activos de cuidado y atención. Volveré sobre esto en el capítulo 4. Nussbaum ofrece una justificación de este paso, que entiende como fundante de la moral, en base a la emoción de culpa y el deseo de reparación. Honneth, por su parte, considera que el principio normativo de la atención a la necesidad del otro opera desde una motivación (no coercitiva) vinculada a la conciencia de que el otro es condición de posibilidad de la propia realización (mostraré esta perspectiva de Honneth en el apartado 3.5 de este capítulo).

<sup>170</sup> En la relación de amor entre madre e hijo, no es el bebé el que frustra su deseo de control omnipotente sino la madre la que corta la simbiosis al retomar las actividades que no comparte con el bebé. En las relaciones adultas ambas vías de delimitación pueden estar presentes.

El amor implica un tipo de conexión (un “ser uno”) que no es una forma de fusión, sino un “ser uno como una recíproca delimitación” propia de sujetos que lograron autonomía gracias al cuidado afectivo sostenido que el otro les brinda: “Sólo porque la persona amada por la singularidad de la dedicación conquista [...] la potencia de poder abrirse por sí misma en una autorreferencia distendida, deviene el sujeto autónomo con el que se puede vivir el ser-uno como una recíproca delimitación”. (Honneth, 1997, p. 130).

En lo que sigue, referiré a esta forma de conexión como “conexión amorosa” diferenciándola de las formas de fusión o simbiosis. En la conexión amorosa, los sujetos logran reconocerse como “otros de sí mismos”; cada sujeto reconoce al otro siendo “otro” en tanto reconoce su autonomía individual, a la vez que conforma con éste una unidad que puede sentir como si fuese una extensión de sí mismo porque el otro reconoce también su individualidad, de tal modo que sus aspectos individuales forman parte de esa unidad de modo que le es posible sentirla como propia, como incluyéndolo totalmente. La estructura intersubjetiva que así se configura es el “ser sí mismo en el otro” hegeliano, una unidad de diferentes en la que cada uno logra sentirse amado en sus particularidades, sentirse querido en los aspectos que considera valiosos de sí, y de ese modo se reconoce a sí mismo en ese espacio, a la vez que reconoce al otro.

### 3.3.2. Equilibrio y tensión constitutiva de los vínculos de amor

Para Honneth (1997) la expresión “ser sí mismo en el otro”, que describe la forma de reconocimiento del amor en Hegel,

[...] designa no una situación intersubjetiva, sino un arco de tensiones comunicativas que continuamente mediatiza la experiencia de poder-ser-solo con la de fusión; la ‘referencia a sí’ y la simbiosis representan los contrapesos recíprocamente exigidos que conexiones posibilitan un recíproco estar-junto-a-sí en el otro. (p. 130).

En este pasaje puede notarse el movimiento propio o interno de la relación de amor donde el equilibrio entre simbiosis y autoafirmación no se logra de una vez y para siempre, estableciéndose así una situación intersubjetiva dada con características fijas; más pareciera que ese equilibrio es dinámico y que enfrenta tensiones hacia sus dos extremos.

Esta tensión constitutiva o inherente a los vínculos de amor encuentra un correlato empírico en la obra de Benjamin (1988), quien investigó sobre las patologías de la relación amorosa y su vínculo con la relación del bebé con la madre, en busca de las condiciones de una relación amorosa lograda. El “masoquismo” y el “sadismo” pueden verse, para Benjamin, como fracasos del equilibrio necesario para el amor, hacia alguno de los extremos, como afirma Honneth (1977): “la reciprocidad de la tensión estructural intersubjetiva está distorsionada en los casos patológicos” (p. 130). El amor implica una alternación continua entre la autoafirmación y la delimitación a favor del otro por parte de ambos sujetos, pero si esta alternación no es posible porque uno de los sujetos no es capaz de soltar la situación de autonomía autocentrada<sup>171</sup>, o la de dependencia simbiótica, se genera un esquema rígido, estático para la estructura intersubjetiva que puede entenderse como una recíproca totalización: “la dependencia simbiótica de uno de los miembros de la pareja en la relación amorosa se retiene complementariamente en las fantasías agresivas de omnipotencia, a las que está ligado el otro” (p. 131). Esta estructura rígida que representa una forma patológica del vínculo, se aparta de la relación lograda de amor en tanto los sujetos desarrollan solamente una de las “actitudes” requeridas para el amor por lo que les es imposible encontrar un equilibrio entre estas.<sup>172</sup>

Incluso lejos de las desviaciones patológicas (que consolidan funcionamientos fijantes que impiden el equilibrio), todas las relaciones de amor

---

<sup>171</sup> “Autonomía autocentrada” refiere al polo de autoafirmación, o sea, a una forma de autonomía que prescinde (o al menos así lo cree o lo pretende el sujeto) de la necesidad y dependencia para con los otros.

<sup>172</sup> Cabe notar que el hecho de que estas patologías se puedan ver como unilateralizaciones de un equilibrio representa un elemento de prueba a favor de la idea hegeliana del amor como un equilibrio (Honneth, 1997).

tienen un movimiento pendular en torno al equilibrio. Una de las razones es que el deseo de fusión y de control omnipotente estimulado por la evocación inconsciente a los primeros meses de vida esta comúnmente presente en las personas adultas empujando la intersubjetividad hacia su forma primaria o polo simbiótico. El deseo de fusión debe ser frustrado dando lugar a una delimitación a favor del otro; es necesario el reconocimiento de la autonomía del otro en términos de atención amorosa a su bienestar para volver a la situación de reconciliación y conexión amorosa propia de sujetos diferenciados.

Existe otra causa para que el amor deba ser representado como un movimiento de reconocimiento (más que como una forma fija del mismo) derivada de la propia estructura del amor. En tanto el vínculo de amor logrado permite que el sujeto se relacione distendidamente con sí mismo, paulatinamente irá descubriendo necesidades, deseos e intereses nuevos. Estos nuevos aspectos de su personalidad serán puestos en escena y demandarán nuevas formas de cuidado y atención amorosa; las antiguas formas de cuidado (que aseguraban la conexión) serán inadecuadas en la nueva situación, por lo que la conexión (o polo simbiótico) se ve amenazada por estos nuevos aspectos de la identidad que emergen gracias a la autoafirmación que la anterior conexión posibilitaba. Dicho de otro modo, estos nuevos aspectos demandarán al vínculo un movimiento interno. Se trata de un movimiento de reconocimiento impulsado por el conflicto inherente a la propia estructura intersubjetiva del amor. “En las relaciones íntimas, este conflicto interno suele adoptar la forma de plantear necesidades recién desarrolladas o no tenidas en cuenta antes, apelando al amor mutuamente testimoniado, con el fin de solicitar un tipo de atención diferente o más amplio.” (Honneth, 2006, p. 114).<sup>173</sup> El equilibrio entre conexión y autoafirmación debe restituirse, los nuevos aspectos demandan atenciones nuevas, y sólo si los sujetos logran transformar sus formas de atención amorosa podrán restituir el equilibrio. Las nuevas formas de cuidado representan el

---

<sup>173</sup> El conflicto interno a la esfera del amor para Hegel sólo tenía el rol de motivar la transición a la esfera siguiente. Para Honneth (2006), en cambio, estos conflictos refieren a la aplicación indebida del principio normativo propio de cada esfera, de modo que existe un potencial de conflicto interno propio que no tiene que ver con la transición a la esfera siguiente.

reconocimiento práctico de los nuevos aspectos de la personalidad, ofrecido por el compañero de interacción.

Este movimiento de reconocimiento se enfrenta a la rigidez de los roles presentes en las relaciones amorosas adultas. Estas formas rígidas responden a intereses que trascienden la relación de dos, y se arraigan y perpetúan en estructuras institucionalizadas de vínculo amparadas (modernamente) por el poder del Estado. De modo que la búsqueda de nuevas formas de cuidado, que realicen de mejor modo el principio normativo de la atención amorosa recíproca requiere una lucha social por el reconocimiento, en busca de la transformación de las obligaciones de rol institucionalizadas.<sup>174</sup> A continuación se abordaran las relaciones de amor adulto considerando estas estrechas relaciones con el contexto social en el que se enmarcan.

### 3.4. El amor adulto, relaciones personales y familia

La estructura intersubjetiva que se ha expuesto en el apartado anterior le es propia a todas las formas de amor incluyendo a las relaciones de amor adulto. Se trata de un movimiento de reconocimiento permanente en torno al equilibrio entre los polos de simbiosis y autoafirmación, donde el reconocimiento toma la forma de cuidado y apoyo amoroso en pro del bienestar del otro, y la reciprocidad se asegura con el principio normativo que define las obligaciones de rol en base al deber de ofrecer dicho reconocimiento al otro.<sup>175</sup>

El cuidado amoroso que representa el reconocimiento en el amor amplía su alcance en las relaciones adultas. En lo que llevamos visto es la atención a la

---

<sup>174</sup> Agrega Honneth (2006): “Estoy corrigiendo aquí la tesis, que aún mantenía en [...] *La lucha por el reconocimiento: por una gramática de los conflictos sociales* [1997], de que el amor ‘no admite el potencial para el desarrollo normativo’ [...]. Ahora, estoy convencido de que el amor posee en sí mismo un exceso de validez normativa que surge a través de los conflictos (interpretativos) [de qué significa una atención amorosa adecuada]” (p. 114).

<sup>175</sup> En la relación madre e hijo la reciprocidad no tenía que ver con ninguna normatividad, sino más bien con el origen simbiótico de la relación. El amor adulto, en cambio, responden a formas institucionalizadas de relación en las que puede reconocerse, como se mostrará a continuación, el principio normativo del apoyo recíproco al otro a la luz de su bienestar. Como se ha anticipado, el cumplimiento de las obligaciones de rol no tendrá en estas formas de relación un carácter coercitivo.

“necesidad” la clave para explicar tanto nuestra conexión con otros como el desarrollo de nuestra autoconfianza. En las relaciones de amor adulto tendrá sentido considerar nuevos aspectos que cumplen el rol tanto de posibilitar la conexión así como de necesitar a esta conexión para afirmarse. De modo que la referencia se ampliará desde “necesidades” a “necesidades y cualidades individuales”, donde con cualidades individuales refiero a aspectos característicos de la propia personalidad, como modos de sentir y de reaccionar, o ideas de la propia identidad. El tipo de atención amorosa requerida también se amplía; en el caso de las necesidades la atención requerida es la satisfacción (o la ayuda para la satisfacción) de estas; en el caso de las cualidades individuales es la ayuda para su articulación y para la realización de los fines que de éstas se siguen.

Las relaciones personales (íntimas y de amistad) en tanto formas de amor son un fenómeno relativamente nuevo; recién desde hace un poco más de doscientos años es que estos vínculos pueden verse como un lugar donde alcanzan realización intersubjetiva la necesidad y las cualidades individuales. Esta idea puede rastrearse tanto en filósofos del siglo XVII<sup>176</sup> como en obras de teatro y novelas de dicha época.<sup>177</sup> Las relaciones personales se van liberando poco a poco de los privilegios económicos y de las alianzas sociales, transformándose en espacios donde los sujetos pueden compartir experiencias emocionales y aspectos de su interioridad, en un espacio que les permite articularlos y que ofrece apoyo para la realización de los objetivos personales, gestándose un tipo de vínculo en el que el otro es visto como la “oportunidad y condición” de la propia autorrealización (Luhmann, 2008).

---

<sup>176</sup> Honneth (2014) recorre distintos pasajes que evidencian esto: En Schiller (1984) sólo “el amor es una libre sensación” (p. 483); en Hegel (2004) sólo en “la amistad en el amor” se puede estar en el otro totalmente en sí mismo; luego en Schleiermacher aparece la idea de que en la “amistad moderna” las distintas fuerzas anímicas de los sujetos se aúnan en un “libre juego”. Y agrega Honneth que autores menos románticos como Feuerbach o Kierkegaard sostienen que en las relaciones personales tiene lugar una forma especial de libertad que consiste en el perfeccionamiento del propio yo, posibilitado mutuamente. (cfr. Feuerbach, 1843; Kierkegaard, 1969).

<sup>177</sup> Puede verse al respecto la investigación de Ian Watt en su libro, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding* (1957).



Estas formas de relación poco a poco van consolidarse e institucionalizarse en modelos de rol confiables; van creándose prácticas dentro de las cuales los miembros de la sociedad “pueden estar relativamente seguros de las expectativas de comportamiento recíprocas previsibles” (Honneth, 2014, p. 175). A su vez los sentimientos ganan lugar en ellas permitiendo que las formas de trato institucionalizadas no se inmovilicen,<sup>178</sup> de modo que en los doscientos años que llevan han experimentado transformaciones importantes que fueron redefiniendo sus modelos de rol. Como Honneth (2014) sostiene “son sobre todo las mujeres, que durante decenios, en luchas continuas en zonas de conflicto privadas, intentan una y otra vez hacer valer sus propias necesidades, desfavorecidas estructuralmente, dentro de las prácticas establecidas, para transformar las reglas de estas en beneficio propio.” (p. 176) Esta movilidad en el territorio de los modelos de relación, si bien implica ciertas dificultades en la delimitación de qué sistemas de prácticas corresponden o no a una determinada forma de relación (lo que provoca malentendidos y conflictos en la adopción de roles), no impide que se puedan identificar modelos de rol de mayor duración característicos de cada tipo de relación. Para Honneth (2004) la constante en las obligaciones recíprocas es una forma de complementariedad que permite que los participantes “se realicen en las cualidades que consideren esenciales, por medio de confirmación, ayuda y apoyo mutuos.” (p. 176); ésta permite que en dichas relaciones los participantes puedan experimentar una realización intersubjetiva de su particularidad respectiva. Las transformaciones en los modelos de rol fruto de las luchas sociales pueden ser vistas, entonces, como un movimiento en la dirección de una mayor y más plena realización de dicha complementariedad.

Se expondrán a continuación las relaciones personales (íntimas y de amistad) y la relación familiar, empezando por el surgimiento y caracterización de las mismas, para luego referir a las particularidades en la normatividad que en cada

---

<sup>178</sup> Al respecto puede verse *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, de Anthony Giddens (1998).

una de estas relaciones asegura, desde las respectivas obligaciones de rol, la estructura intersubjetiva típica del amor.

### 3.4.1. Amistad

#### 3.4.1.1. Caracterización y surgimiento de la amistad moderna

Considerando sus particularidades históricas Honneth argumenta que sólo la amistad en los términos de la modernidad puede ser considerada un vínculo de amor. Si bien no se sabe mucho de la amistad en la Antigüedad,<sup>179</sup> para la Edad Media puede afirmarse que esta relación era reservada para los hombres (al menos en estamentos superiores)<sup>180</sup> y estaba orientada a establecer alianzas políticas o de negocios para la protección mutua de intereses, creándose a partir de ellas redes sociales de privilegios, patronazgo y protección. En esta forma pre moderna de amistad no había demasiado lugar para el afecto o la valoración mutua.

Siguiendo a Allen Silver (1990), puede considerarse que las relaciones de amistad presentan un giro cuando el crecimiento del mercado capitalista genera la necesidad en los varones implicados en las relaciones comerciales de un espacio donde retirarse y vivir vínculos íntimos en la esfera privada. Se necesitaban relaciones de amistad como "descarga" y "contrapeso" de las relaciones comerciales, vínculos que se basen solamente en "sympathy" y "sentiment" (Silver, 1990, pp. 1474-1504). Honneth propone tomar como escritos fundacionales de la institución de amistad moderna los que refieren a la amistad en la filosofía moral escocesa: Ferguson, Hume, Hutcheson y Adam Smith; en ellos por primera vez se describe sistemáticamente un vínculo, distinto a las relaciones familiares, donde los sujetos se vinculan sólo desde el afecto y la atracción mutua.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> Más allá de la caracterización ética de Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* (2008), quien le dio un lugar privilegiado a la amistad desinteresada (especialmente caps. VIII y IX).

<sup>180</sup> Al menos era así en el escenario público. Respecto de las comunidades de mujeres en la Antigüedad puede verse *Historia de las Mujeres en Occidente* de Georges Duby y Michelle Perrot (2000).

<sup>181</sup> Comenta Honneth (2014) que unas décadas más tarde Hegel y Kant utilizan ese pensamiento con naturalidad tratando a la amistad como una estructura relacional distintiva, teniendo ante sí la

Esta forma de amistad se desarrolla primeramente en los centros de la vida intelectual europea, como relaciones entre varones, opuesta al mundo de los intereses y orientada al apoyo desde el afecto y la complementariedad mutua (Salomon, 1979). Aparece así una forma de unión centrada en los sentimientos y la comunicación. Lo propiamente nuevo es que los sujetos aprenden a adoptar un específico rol en la relación, que los motiva a sentir una empatía benevolente con la suerte y los cambios en el comportamiento de la otra persona. Así cada sujeto demuestra al otro su disposición a empatizar y comprender, creándose un espacio de diálogo para compartir sensaciones, actitudes y estados emocionales (Knibiehler, 1997).

En Occidente luego de la Segunda Guerra Mundial, la prosperidad económica permite que la posibilidad de articular los objetivos de vida con la ayuda empática de otro alcance a todas las capas sociales y a ambos sexos (Beck, 2006). Los roles de género tradicionales dominados por el varón, condicionados por la guerra y la precariedad económica ofrecían escaso margen para la autoexploración personal; luego de la guerra y en mejores condiciones económicas y sociales, empiezan a aparecer nuevos diseños de identidad mucho más abiertos y permeados por lo emocional.<sup>182</sup> Se instala así una práctica de amistad puramente privada en las sociedades occidentales, dado que ahora hombres y mujeres de toda clase social están en condiciones de practicar esta forma de amistad confidencial donde se comparte empática y desinteresadamente el destino de la vida del otro.

---

caracterización ética de Aristóteles y el ideal de la filosofía moral escocesa. Y agrega que el ideal romántico de amistad y de amor se nutre no sólo de la literatura, sino también de las prácticas que ya habían tomado protagonismo con anterioridad en la vida cotidiana.

<sup>182</sup>La amistad centrada en empatía y comunicación empieza a tener ocasión pública para las mujeres en el marco de pensionados e instituciones educativas. Los varones tejen en los contornos de los espacios de interacción política y económica, relaciones cada vez más confidenciales en las que pueden tratarse los asuntos de la vida privada. Honneth (2014) aclara que esta expansión de los vínculos de amistad encuentra un freno en la “incapacidad” común entre varones de poner en palabras los propios sentimientos y sensaciones respecto de los demás. Asunto que quizás pueda explicarse, agrega, por la imagen aún difundida del hombre robusto, que controla sus emociones y reduce las oportunidades de confiar sus sentimientos, dudas e inseguridades personales a sus pares.

### 3.4.1.2. Aspectos normativos en la amistad moderna

A partir de 1960, la amistad pasa a ser una forma de relación personal que supera los límites de las clases sociales, si bien no se eliminan totalmente las antiguas características (las diferencias de género y la búsqueda de intereses personales); “la realización de su modelo básico normativo es estimada como ‘adecuada’ o ‘auténtica’ cuando carece de toda consideración orientada al beneficio y está caracterizada en cambio, por el interés mutuo en el bienestar del otro” (Honneth, 2014, p. 183).<sup>183</sup>

Así, pese a que esta forma de vínculo tiene reglas de acción con cierta imprecisión y que requieren ser interpretadas, pueden delinearse componentes necesarios como dicho interés mutuo en el bienestar del otro. También tiene lugar el requisito mencionado por Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* (2008) de la valoración recíproca, una valoración que no se corresponde sólo con lo que efectivamente hace nuestro amigo, sino con las perspectivas y decisiones éticas que lo mueven a actuar; dicho en otros términos, los amigos se consideran valorables por las formas en que manejan existencialmente sus propias vidas.<sup>184</sup>

Estas normas de acción de la amistad están institucionalizadas socialmente en tanto hay un saber compartido acerca de las prácticas que hacen a la “buena” amistad, y cuando la relación se aparta de dichas reglas de conocimiento intuitivo, se vive por lo común como una crisis en el vínculo y, según qué tanto se aparte de las mismas, incluso como una renuncia al mismo.<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> Para un estudio sociológico de esta concepción de amistad puede verse Spencer y Pahl (2006).

<sup>184</sup> Respecto de Aristóteles, especialmente libros VII y IX. Estas cualidades éticas de la amistad han sido consideradas relevantes para la felicidad siguiendo la idea aristotélica de que la amistad desinteresada es condición para la vida buena por permitir observar reflexivamente las opciones vitales (Wolf, 2002). Y también para la educación moral; se entiende que las relaciones afectivas estrechas ayudan a desarrollar la adecuación de los principios morales a los casos particulares (Friedman, 1993). También desde la perspectiva de la teoría de la socialización, siguiendo a Jean Piaget (1984), las amistades de grupo entre niños y jóvenes son un espacio ideal para el aprendizaje de las obligaciones sociales y de los principios morales. Honneth (2014) agrega que dichas cualidades hacen que los sujetos puedan ver en la amistad una encarnación social de su propia libertad como se mostrará a continuación en el apartado 3.5.

<sup>185</sup> La consideración de la amistad como una forma de vínculo con algún grado de institucionalización tiene objeciones, como la que apunta a que ésta no posee una estructura que se reproduzca a sí misma por lo que su identidad dependería de la autocomprensión de las personas

Según Honneth,

Las relaciones de amistad constituyen una forma institucionalizada de puntos en común prerreflexivos, que está marcada por el deseo de ambas partes, no tematizado, de revelar a la otra parte, sin reparos, los propios sentimientos y las propias actitudes; las obligaciones de rol implícitas se ensamblan aquí de tal manera que da lugar en ambas partes a la confianza y la seguridad de que aun con los deseos más desatinados o idiosincráticos habrá consideración y no se los delatará. (Honneth, 2014, p. 185).<sup>186</sup>

La amistad es entonces un vínculo donde los amigos realizan mutuamente obligaciones de rol como el apoyo mutuo desde el afecto (especialmente en situaciones difíciles), el consejo, el seguimiento y la escucha. El interés mutuo en el bienestar del otro, la confidencialidad, la disposición a recibir de modo empático y abierto a las expresiones del amigo genera que el vínculo de amistad sea un espacio donde es posible compartir sentimientos, estados de ánimo, planes, confiando en que estas aperturas hacia el otro quedaran dentro de los límites de la

---

implicadas (Hardimon, 1994). Dicho de otro modo, la objeción reclama que si hay una amistad, o no, en determinado caso lo deciden las partes involucradas y no la concordancia de sus prácticas con las reglas de acción previas típicas de esa forma de vínculo. Honneth (2014) contrapone a esta objeción el hecho de que incluso actualmente solemos distinguir entre amigos “verdaderos” y “falsos” o entre amistades “auténticas” e “inauténticas” (Cfr. Spencer y Pahl, 2006, cap. 3.), y esta distinción la basamos en un impreciso entramado de prácticas que consideramos que deben estar y no estar en dicha relación. Los amigos a la interna de la relación ponen requisitos de manera tácita que se tematizan durante los conflictos. Y estos requisitos por lo común son considerados, no una forma personal de interpretar el vínculo, sino como teniendo una realidad en el mundo social, para todas las amistades (Argyryle y Henderson, 1984).

<sup>186</sup>Honneth (2004) comenta que se ha sostenido que debido a la individualización y la búsqueda del rendimiento esta forma de amistad se ha visto amenazada. En medio de la creciente competencia profesional y la búsqueda del éxito individual, casi no puede existir la disposición a la empatía personal que es condición fundamental de la amistad. Además este contexto parece exhortar a tejer relaciones de amistad orientadas a la conveniencia, siguiendo fines instrumentales. Pero sostiene Honneth, que los miembros de la sociedad siguen diferenciando “buenas” amistades de las que no lo son, por los criterios aquí delineados, de modo que estos intentos de instrumentalizar la amistad son vistos como vulneración de las reglas o prácticas normativas de la amistad. Por esto es que han ido surgiendo términos para diferenciar las relaciones; además de amistad, hablamos hoy día de “compañerismo” o de “relación laboral”. Para Honneth (2014) es posible que sea la amistad la forma de vínculo más estable, o con más inercia, dentro de los cambios acelerados de individuación y flexibilización de nuestros días. Además, agrega que esta forma de vínculo paulatinamente va superando las barreras de clase social, las diferencias étnicas, incluso perdiendo la atadura del lugar común, por esto considera que tal vez pueda reconocerse en ella la forma más elemental de eticidad democrática.

relación; se crea un espacio seguro donde puede darse una autoexploración personal, donde es posible poner en frente de uno mismo los propios deseos, preferencias e intereses. Y dado que la articulación de lo expuesto es pretendida por el amigo que escucha, al sujeto se le presenta la ocasión de articular su propia interioridad, sus necesidades y sentimientos, puede evaluar con el otro sus objetivos de vida, sus decisiones, sus actos, sus relaciones.

La recepción benevolente de los propios sentimientos, deseos o planes vitales es la forma práctica en la que el amigo reconoce estas cualidades individuales en quien las comparte. Además de esta ayuda en la articulación, los amigos se ayudan en la consecución de metas de carácter existencial. De modo que, si la conexión es segura, la amistad se vuelve contexto de crecimiento donde aumenta la confianza en la exteriorización de los propios sentimientos, las propias necesidades e ideas sobre la vida, así como también crece la confianza en que los propios proyectos encontrarán apoyo en el mundo externo.

### 3.4.2. Relaciones íntimas

#### 3.4.2.1. Caracterización y surgimiento de la relación íntima

El término “relaciones íntimas” refiere a una forma de relación personal basada sólo en el deseo sexual y el afecto mutuo que surge en la segunda mitad del siglo XVIII.<sup>187</sup> Es en las cortes aristocráticas de España, Francia, e Inglaterra, en el siglo XVII donde empiezan a darse espacios que permiten explorar lazos basados en la pasión o el afecto. *Romeo y Julieta* es testimonio del inicio de la nueva

---

<sup>187</sup> Si bien siempre hubo relaciones basadas en la pasión, estas relaciones no tenían un modelo institucional propio, eran vistas como desvíos de las formas de relación reconocidas. Las relaciones sexuales debían de enmarcarse en un vínculo entre dos personas que asumía la forma legitimada por la sociedad para dicho contacto sexual, respetando las divisiones estamentales y con el consentimiento del jefe de familia que valoraría intereses, económicos y otros. (Sieder, 1977).

comprensión cultural de esta forma de relación que unos años después se institucionalizara como relación íntima.<sup>188</sup>

Los primeros procesos de esta institucionalización aparecen en el mismo momento histórico donde se institucionaliza la amistad moderna. En las clases más altas empieza a tener eco la idea de que sólo el afecto mutuo puede considerar una base legítima para el vínculo matrimonial entre el varón y la mujer.

Puede decirse que el siglo XIX representa un período de transición donde el nuevo modelo de relación se encuentra ya institucionalizado aunque aún no se encuentra totalmente instalada su práctica cotidiana: las relaciones sexuales ya no dependen del cálculo de intereses de los padres, sino de los sentimientos de las partes, pero oficialmente siguen ligadas al marco legal del matrimonio y reservadas para heterosexuales.<sup>189</sup> Los esfuerzos de la lucha feminista por un mejor lugar para la mujer en la familia y el mercado, junto con las demandas de las minorías sexuales llevaron a que en el siglo XX se democratizara poco a poco la institución de la relación íntima determinada solamente por los sentimientos y sin restricciones legales (Honneth, 2014, p. 191).

La experiencia, en principio clandestina, de vivir relaciones que permitieran la articulación de sentimientos, necesidades y de las propias ideas de identidad, fue el disparador para la lucha social por el reconocimiento de dichas prácticas<sup>190</sup>. En los años sesenta se obtienen una serie de reformas jurídicas y éticas que generan un cambio de actitud frente a la familia, el matrimonio y la sexualidad.<sup>191</sup> Esta

---

<sup>188</sup> Acerca de Sheakespeare cfr. Greenblatt (2004). Respecto de la transformación del concepto de amor en este período cfr. Desaire (1994).

<sup>189</sup> Dentro del matrimonio, visto ahora como “libre”, rige normativamente el principio de la igualdad entre hombre y mujer, pero los roles tradicionales sostenidos por el poder del hombre aseguran por detrás que las tareas del hogar sigan recayendo sobre la mujer. Poco tienen de realidad las ideas de Hegel sobre la libertad en el marco del matrimonio libre. Según Honneth (2014), estos primeros pasos de institucionalización de la idea de matrimonio libre e igualitario posibilita que las mujeres, dentro del mismo siglo, se revelen contra las condiciones imperantes. Esta emancipación de la mujer aparece caracterizada en las novelas de la época, por ejemplo, en *Effi Briest*, *Madame Bovary* y *Anna Karenina*.

<sup>190</sup> Referí al potencial normativo interno inherente a las relaciones de amor, un poco más arriba en el texto, al dar cuenta de la estructura intersubjetiva del amor y su permanente tensión.

<sup>191</sup> Por ejemplo, la legalización del control de la natalidad con la píldora anticonceptiva, la caída de la prohibición de la homosexualidad en muchos países de occidente, la modificación del estatus legal de las mujeres respecto del de los varones, el aumento de la participación de la mujer en el

“revolución sexual” trae como resultado la institucionalización de la relación íntima: “[...] el lazo intersubjetivo se ha desvinculado, por motivos sexuales y emocionales, de tal modo del complejo institucional de la vida familiar y de la educación de los hijos, que se erige como un sistema totalmente independiente de prácticas sociales, que, en un principio, es accesible para cualquier miembro adulto de la sociedad.” (Honneth, 2014, p. 192).

El establecimiento amplio y permanente de este nuevo sistema de prácticas y comportamientos llevó su tiempo, recién en nuestros días “tenemos la libertad jurídica y cultural de crear lazos personales con varón o mujer hacia los que sentimos atracción sexual o emocional” (Honneth, 2014, p. 192).

#### 3.4.2.2. Los aspectos normativos de la relación íntima.

La regla normativa básica que caracteriza este vínculo es que quien inicia una relación amorosa hoy día, sigue esperando, como en los comienzos románticos de esta forma de relación, ser amado por las cualidades que considera centrales en sí mismo.<sup>192</sup> “[...] el amor mutuo no se funda en cualidades cualesquiera del otro, sino justamente en los deseos o intereses que éste considera importantes en su interpretación de sí mismo” (Honneth, 2014, p. 193).

A su vez, en tanto nuestras cualidades e inclinaciones constitutivas van cambiando, hay también una forma de obligación mutua que refiere al futuro, esperamos del otro ser valorados en nuestras cualidades e intereses futuros, aquellos que podríamos llegar a desarrollar con el tiempo. Esta cualidad diferencia a las relaciones íntimas de las relaciones que son entendidas como pasajeras, que podrían nombrarse con términos como “amorío”, “aventura” o “romance.” Sin esta apretura

---

mercado laboral, la flexibilización del divorcio, la caída de algunos tabúes en relación a la vida sexual (tanto respecto de en qué relaciones está bien visto que éstas se enmarquen como respecto de la práctica misma), los derechos protectores de los niños y el abandono casi por completo de la práctica del castigo físico a los mismos.

<sup>192</sup> Cfr. Neil Delaney en Honneth y Rössler (2008).



a esperar empatía en el futuro, para las cualidades e intereses que tendremos, no podríamos hablar de una relación íntima o amorosa (Rorty, 2000).

Una obligación de rol institucionalizada que se desprende de esta condición de empatía futura, es prestar atención duradera y cercana a los cambios de comportamiento del compañero que puedan significar un cambio en aquellas preferencias constitutivas o en los intereses del otro. Si bien esta obligación no se contrae de modo explícito, la reacción de las partes frente a su defraudación revela esta regla implícita en la relación.

Sólo cuando dos personas, de manera recíproca, acceden a acompañar el desarrollo de la personalidad de la contraparte con buena voluntad y apoyándose aun cuando aquel se oriente en una dirección que no se pueda anticipar en el presente, hablamos de una relación intersubjetiva que merece el nombre de “amor”, si este afecto previsto para el futuro desconocido será realmente suficiente para seguir de buen grado incluso transformaciones profundas de la identidad es una cuestión empírica cuyo resultado no cambia en nada la importancia de la promesa hecha inicialmente, que en general permanece implícita. (Honneth, 2014, p. 194).

Podría verse la relación íntima como una amistad intensificada, en tanto comparte con la amistad la obligación implícita de sentir empatía mutua respecto de las intenciones constitutivas del otro y de hacer todo lo posible para que éstas puedan satisfacerse, incluso el contar con el apoyo y el consejo del otro en caso de una crisis personal. Estos elementos están en ambos vínculos. Además también en la amistad puede estar presente la estructura temporal de la proyección conjunta de un futuro para la relación. Pero la relación amorosa da lugar a un “deseo mutuo de intimidad sexual y un regocijo pleno en el cuerpo de la otra parte” (Honneth, 2014, p. 195) que no forma parte del vínculo de amistad.<sup>193</sup>

---

<sup>193</sup> La dimensión física de la relación tiene en este vínculo un lugar preponderante; las parejas se viven en las relaciones íntimas como un “nosotros unido físicamente” (Honneth, 2014, p. 196). En estas relaciones los sujetos reaccionan frente al otro casi de manera refleja, la expresión del regocijo por la cercanía física del otro suele expresarse mediante gestos mínimos o movimientos, que esperan respuesta por parte de la contraparte; si esta respuesta no aparece, esto se considera señal de que

Las obligaciones de rol en este sentido son reflejo de los cambios ocurridos en la forma de concebir el vínculo sexual y sobre todo de los aspectos que han ganado luz gracias a la lucha feminista. En la actualidad ya no se piensa que las mujeres no poseen “necesidades autónomas” en la relación sexual, se acepta un mayor lugar a las inclinaciones individuales y poco queda del tabú de las variantes en la sexualidad; hoy en las relaciones íntimas vale aquello que consientan ambas partes en el marco de su autonomía moral (Honneth y Rössler, 2008). Esto no significa que esta relación carezca de toda regla de acción con fuerza vinculante; estas reglas ahora refieren a las actitudes mutuas y no a las ejecuciones físicas. Son inadecuadas las formas del deseo sexual que quebrantan “[...] el requisito de que la otra parte pueda experimentar ser un objeto de deseo sexual en el espejo de la contraparte.”(Honneth, 2014, p. 196). Lo que se salga de esto es percibido como una vulneración de las normas implícitas que regulan el campo de las interacciones sexuales hoy.<sup>194</sup>

Por último, debe considerarse que si se tiene en cuenta la imagen que de estas relaciones ofrece el cine o la literatura, pareciera haber en la actualidad cierta dificultad para vincularse, una cierta carencia de la capacidad de conexión. A su vez, parece como si fuera imposible aceptar las obligaciones de rol que permiten que la relación sea duradera. Honneth señala que cierto incumplimiento de estas obligaciones es esperable y razonable en el nuevo contexto donde las relaciones íntimas se contraen sólo por sentimiento y atracción, quedando ligadas a la variación que estos puedan tener. Es decir, esta baja en el cumplimiento de las obligaciones de rol puede ser vista como parte de la liberación del sujeto de los condicionamientos sociales asociados al matrimonio antes del siglo XX. A su vez es razonable esperar dificultades de aprendizaje asociadas a la generalización social de un principio institucional.<sup>195</sup> Los largos períodos en que las personas pasan sin

---

algo no está bien en la relación. Las sensaciones físicas logran quitar las barreras físicas que hay normalmente entre los individuos y crean un nosotros aumentado, ampliado respecto de cada uno.

<sup>194</sup> Como sucede en el caso extremo de la pedofilia. Puede verse respecto el trabajo de Thomas Nagel, “Sexual Perversion” (1969).

<sup>195</sup> Honneth (2014) destaca que los principios normativos ganan legitimidad institucional gracias a la lucha social de algunos sectores o grupos, pero no se produce de modo automático una generalización de la nueva forma de práctica entre todas las personas de la comunidad; se necesitó

conformar una pareja pueden mostrar que la decisión de unión es tomada con tiempo y a consciencia, y los crecientes problemas de relacionamiento pueden referir según Honneth a las dificultades, especialmente para los varones de poner en práctica el principio de la igualdad de derechos más allá de su aprobación moral.

De todos modos, Honneth reconoce que la disposición al cumplimiento de las obligaciones de rol en la pareja está condicionada por lo que se ha denominado “formación capitalista de la subjetividad” (Dardot y Laval, 2010), es decir, la forma en que las exigencias del trabajo en un contexto tal moldean aspectos de las relaciones personales. Esta influencia llega a las relaciones íntimas limitando el tiempo de dedicación al vínculo y sus obligaciones de rol. Puede decirse que la tendencia a la expansión y a la desvinculación pondría en peligro la relación íntima nacida del amor romántico, ya que le quitaría a los sujetos las disposiciones que necesitan para lograr mantener un vínculo íntimo duradero.<sup>196</sup>

El mismo hecho de que las relaciones íntimas sigan siendo entendidas como una relación de reconocimiento recíproco de la autonomía y el bienestar mutuos permite denunciar a la valoración de la disposición cada vez mayor al trabajo y al progreso personal como un riesgo para la relación íntima, y por ende una mengua para las posibilidades de promover la consciencia de nuestra necesidad y dependencia recíproca, nuestra autoconfianza, la empatía con la suerte de otros y el interés por su bienestar.

---

de muchos años para que se llegara a una universalización de esta forma de relación para las distintas clases sociales y más aún para alcanzar a parejas homosexuales.

<sup>196</sup> Las nuevas formas de trabajo que implican dedicaciones full time, o de respuesta a cuestiones laborales en un horario extendido, desdibujan la frontera entre trabajo y el resto de la vida. A su vez colaboran los ideales que dan alto valor a la movilidad afectando la estabilidad de los vínculos personales. Ann Swidler (1980) describe esta situación de las relaciones íntimas como un momento en el que la búsqueda de acenso en la propia carrera dirige más las opciones personales que las obligaciones de rol propias de una relación íntima; la búsqueda de los objetivos de autorrealización predomina frente a la disposición de sacrificar algo de uno mismo.

### 3.4.3. La familia como tríada de amor

#### 3.4.3.1. Caracterización y surgimiento de la familia moderna

La familia moderna, dada su estructura intersubjetiva, debe ser considerada, según Honneth, como una relación entre tres: dos padres casados o no, con hijos biológicos o no, de ambos o de alguno de ellos, donde la función esencial de la familia es la socialización de los hijos.<sup>197</sup> La intimidad en la vida familiar y la libre circulación de afecto entre los miembros se logró luego de que la familia se librara de condicionamientos de interés y se gestara desde el amor romántico entre dos; en este nuevo modelo de reconocimiento se espera que los adultos, así como se brindan amor mutuo, también lo hagan con sus hijos.<sup>198</sup>

La lucha por el reconocimiento de las emergentes identidades de roles familiares que se inicia en los años sesenta<sup>199</sup>, derriba el símbolo paterno de la autoridad junto con la imagen de la “buena madre” como rol de la mujer en el matrimonio.<sup>200</sup> Dando lugar a los nuevos modelos de rol de “padre comprometido” y madre que trabaja. Este movimiento comenzó a distribuir entre padre y madre el poder de decidir sobre las cuestiones relativas al destino de la familia, y dio paso a que la mujer comenzara un proceso de demanda de que el varón participe del trabajo doméstico, proceso que aún hoy sigue su curso hacia un reparto más justo.<sup>201</sup>

---

<sup>197</sup> Esta caracterización no refleja la situación familiar en periodos previos donde lo normal era que la convivencia familiar incluyera a los abuelos, hermanos solteros y a las personas que trabajaban en las tareas domésticas. La descripción triádica representa a la familiar que se constituye con padres e hijos y que podría considerarse una representación de la familia moderna media, si bien muchos hogares hoy día tienen un sólo progenitor.

<sup>198</sup> Puede verse al respecto *El nacimiento de la familia moderna* de Edward Shorter (1977).

<sup>199</sup> Las mujeres se rebelan contra las obligaciones pautadas por las relaciones patriarcales, atacando también las condiciones opresivas de la familia burguesa. Se cuestionan entonces, la exclusividad del marido de decidir sobre la economía del hogar y sobre el futuro de la familia, la división de tareas a la interna del hogar y la prohibición de la mujer de cursar estudios académicos.

<sup>200</sup> Al padre le correspondía traducir los valores e imposiciones sociales a la comunicación interna de la familia, y complementariamente el rol de la esposa se perpetuaba con el símbolo de la expresión del “amor materno” que sabría encuadrar sensiblemente la autoridad del padre en el hogar. (Parsons, 1964).

<sup>201</sup> Según Honneth (2014), los varones ante la incertidumbre de cómo encontrarse en su nuevo rol, sin poder identificarse con el rol de jefes de familia, elaboraban esta pérdida de reconocimiento mediante un aferramiento a las antiguas atribuciones de rol, dado que en su proceso de socialización no se les había preparado para aceptar las alternativas planteadas.

La familia comienza a verse como una estructura cooperativa de cuidado de los hijos; ahora ya no es lo más importante la pareja sino la relación entre progenitor e hijo y la cooperación para el desarrollo de la autonomía infantil. Esta relación representa el “nosotros” de una forma de comunidad que se extenderá de por vida más allá del futuro de la relación íntima entre los padres.

Puede decirse que la familia se convirtió en una unidad que se conoce a sí misma, los padres (casados o no) comienzan a ser conscientes de que junto con el hijo (o los hijos) constituyen una relación triangular compuesta por dos elementos, su relación conyugal y la relación entre progenitor e hijo. Este cambio se vio favorecido por la incorporación del padre al proceso de socialización afectiva y de cuidado del hijo. Al ocuparse ambos padres de dicho cuidado, se desdibujaron los antiguos modelos de rol y los padres aprenden a verse mutuamente como personas integrales y junto con el o los hijos, todos los miembros de la familia pueden esperar unos de otros amor y atención, así como verse a sí mismos como capaces de darlo.

Para Honneth el aspecto que quizás más influencia haya tenido en la experiencia interna de las relaciones familiares de los últimos cincuenta años es el crecimiento del tiempo de vida individual que se pasa con los padres, ya sea conviviendo, o a distancia.<sup>202</sup> Esto ha llevado a la conformación familiar denominada por algunos sociólogos de “familia multifocal de varias generaciones” (Bertram, 1997). De modo que la fuerza vincular emocional entre los miembros ya no surge sólo de la época de convivencia bajo un mismo techo, sino que sigue realimentándose luego de que esta convivencia se termina, incluyendo incluso posteriormente a los nietos. Para los padres, luego de terminado el periodo de vida laboral, esta relación con los hijos y nietos se transforma en el vínculo casi siempre más importante de sus vidas. Esta condición diferencia fuertemente la relación íntima amorosa de la relación familiar; en esta última, a diferencia de aquella, empieza a tener validez general el principio de irrevocabilidad.

---

<sup>202</sup> Ahora las distancias ya no son un impedimento porque se compensan con los desarrollos viales y la tecnología de la comunicación.

### 3.4.3.2. Los principios normativos de la familia moderna

Una vez que tenemos una caracterización aceptable de la forma dada de los vínculos familiares, entendida desde su desarrollo histórico, podemos leer sus principios normativos. Si la familia puede verse como una tríada donde los miembros tienen los mismos derechos y el mismo valor, donde los roles y tareas se modifican según la fase correspondiente de la vida, entonces pueden concluirse las normas implícitas en esta forma de relación. No sin conflictos, empieza a institucionalizarse el principio normativo de reconocimiento para la familia que asegura que “cada uno de sus tres miembros -padre, madre e hijo- deba estar incorporado en ella con los mismos derechos y en la particularidad de su subjetividad y, en consecuencia, debe obtener la atención y la empatía que corresponden a la propia necesidad.” (Honneth, 2014, p. 217). En la familia moderna los miembros pueden esperar unos de otros la empatía, la dedicación y el cuidado que exige su necesidad particular.

De modo que en las últimas décadas, la idea de roles fijos complementarios para padre y madre, que con una mezcla de autoridad y afecto contribuirían a que los hijos fueran criados para la autonomía, ya no tiene peso alguno, aunque la práctica de aquellos roles no se ha extinguido aún.<sup>203</sup> Este ideal familiar patriarcal fue trocado por el ideal de “igualdad societaria” (Honneth, 2014, p. 217); en la nueva familia los padres comparten las tareas y el hijo es considerado como una tercera parte dentro de la comunicación familiar. El nuevo ideal, si bien aún no domina la totalidad de las relaciones de familia, para Honneth (2014) puede seguir presionando para la transformación de las prácticas en tanto tiene poder de justificación de sus pretensiones.

Las obligaciones de rol entre los miembros de la familia (de carácter no contractual), ya no tienen un carácter fijo y previamente definido, sino que se

---

<sup>203</sup>Según Honneth (2014), la incorporación de la mujer en el mercado laboral produjo una caída en la idea que justificaba la anterior división de roles, en la que la mujer podía realizar su “verdadera naturaleza” en las tareas domésticas y de atención, cuidado y crianza de los hijos. Esta caída generó las bases para la realización posterior del mencionado principio de reconocimiento que regularía la familia moderna. También fue necesario el cambio hacia el no autoritarismo en la educación ocurrido a partir de los años sesenta.

orientan por la necesidad que se sigue de la situación concreta de cada miembro, de la fase de la vida en la que se encuentre según su edad. Las prácticas de las familias actuales que en ocasiones se llaman “posmodernas” (Bertram, 1997) dan cuenta de esta flexibilización y esta temporalización para las obligaciones de rol. Honneth señala que incluso en contra de lo que haría creer un análisis de época pesimista, los hijos cuidan a sus padres cuando estos comienzan a tener problemas de salud asociados al paso del tiempo. Esta acción cierra un círculo de cuidados extendido en el tiempo a lo largo del desarrollo de los pequeños hasta la madurez, y el pasaje de la madurez de los padres hacia la vejez. Así la familia es un vínculo de reciprocidad de cuidados y atención a las necesidades de sus miembros a lo largo de sus diferentes etapas.

Acompañar a cada quien en lo que le toca vivir exige, además de flexibilidad en los roles, una importante comprensión comunicativa mutua. Es desde esta comunicación que puede definirse cuál será la obligación particular de cada miembro.

De este modo, la familia moderna en su forma lograda constituye el germen de las disposiciones y actitudes necesarias para las cooperaciones de la vida democrática. Los hijos que crecen en familias de contexto favorable, pueden tener la experiencia temprana de participar como seres individuales en una cooperación conjunta; “en el curso de la internalización de las reglas de reconocimiento intrafamiliares aprenden a aplazar sus intereses egocéntricos si otro miembro necesita de su ayuda y su apoyo.” (Honneth, 2014, p. 231). Esta forma de vida familiar permite adquirir ciertas disposiciones y habilidades necesarias para la vida democrática, por ejemplo, la habilidad de desarrollar un esquema de pensamiento de otro generalizado como punto de vista equitativo y comprometido sobre los asuntos del grupo (en este caso familiar), o el desarrollo de la tolerancia requerida para aceptar que otro lleve un estilo de vida que implica principios éticos diferentes a los propios.

### 3.5. Normatividad en las relaciones de amor

El modelo de reconocimiento recíproco propio del amor no es modelo de interacción donde los principios normativos puedan ser regulados coercitivamente; de hecho representan para Honneth una forma de libertad.

En la amistad y en las relaciones de pareja es claro que la disposición a cumplir con las obligaciones propias del rol no es coercitiva sino que viene del sentimiento de afecto, en particular de la percepción de reciprocidad en éste. Para Honneth, algo similar ocurre en la familia; puede decirse que “el miembro individual de la familia está mucho más dispuesto que antes a aceptar las responsabilidades negociadas en la división del trabajo cuando se siente aceptado y contenido emocionalmente dentro del círculo que forma con los demás miembros.” (Honneth, 2014, p. 219). Incluso, debido a que en los últimos cincuenta años en la familia se institucionalizó la demanda normativa de brindarse amor los unos a los otros como personas integrales en sus necesidades concretas, “[...] si no se siente un amor así, se pierde entonces el sentimiento de haber sido aceptado en la propia particularidad, y entonces el miembro de la familia se siente autorizado a descuidar las obligaciones que se esperan de él.” (Honneth, 2014, p. 221).<sup>204</sup>

La forma de regulación principal del cumplimiento de las obligaciones en los vínculos de amor la conforman las expectativas de comportamiento de los participantes de la relación, institucionalizadas culturalmente y mediadas por el afecto recíproco que estos se tengan.<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> Aquí puede verse un aspecto distintivo de las familias; en estas los “[...] sentimientos respecto del “padre” o de la “madre” [...] están siempre marcados por las expectativas ligadas al ejercicio de ambos roles dentro de la sociedad; mis propios sentimientos acerca de mis padres dependen también de que ellos hayan cumplido las demandas normativas que yo les hice como hijo, en su momento, durante mi crecimiento.” (Honneth, 2014, p. 220).

<sup>205</sup> En las relaciones familiares, la regulación por parte del Estado, en función de las prácticas prescriptas por la Ley es muestra de que las esferas de reconocimiento no se acoplan una a una a los distintos ámbitos de interacción sino que en ocasiones se solapan en éstos. La regulación coercitiva que existe dentro del ámbito familiar no responde a la esfera del amor sino a la esfera del derecho. Estas obligaciones reguladas por la Ley, que cuidan derechos individuales y son sin dudas necesarias, no son las que hacen que el vínculo se constituya como un vínculo de amor; el cuidado amoroso y empático a las necesidades particulares del otro difícilmente puede surgir desde la obligación.



Esto lleva a que los sujetos entiendan el respeto a las reglas de la relación y las acciones que deben al otro como una condición para la realización de sus propios fines, dado que es en la relación recíproca donde alcanzan confirmación intersubjetiva sus particularidades. El que los sujetos puedan verse mutuamente como condiciones de realización de sus fines, muestra que las obligaciones de rol en el amor tienen cierta complementariedad<sup>206</sup> que hace del vínculo de amor un espacio donde se realiza la fórmula hegeliana de “estar consigo mismo en el otro” (Hegel, 2004).<sup>207</sup>

Según Honneth (2014) puede decirse que “[e]star consigo mismo en el otro”, significa en la amistad poder confiar sin coerción y sin temor el querer propio, en toda su imperfección y toda su transitoriedad, a la otra persona” (p. 185). Así las reglas normativas de la relación de amistad aseguran que los individuos se complementen, siendo cada uno testigo y consejero en las decisiones existenciales del otro, y también que cada uno se vuelva condición de la libertad del otro, en tanto lo ayuda a entender mejor su propia voluntad y a alcanzar una mayor madurez en sus decisiones.

En la relación amorosa, además de la complementariedad que se da en la amistad, aparece otra forma de la misma vinculada a la dimensión física de la relación. Las parejas se viven como un “nosotros unido físicamente”, y en esta “identidad física”, “los dos individuos se complementan y completan el uno al otro

---

<sup>206</sup> Hablar de complementariedad en las obligaciones de rol excluye a la relación temprana de amor. Pero dos consideraciones hacen que esta diferencia no represente un problema en la caracterización general de amor. Por un lado, el hecho de que aunque no se pueda hablar de moral en la relación de madre e hijo igualmente hay complementariedad en la reciprocidad; Benjamin (1998) llama a esta forma de reciprocidad “mutualidad”. Por otro lado, que en la familia como espacio que le sigue en el orden de interacción temporal a la intimidad con la madre, el hijo tendrá oportunidad de “devolver” de modo consciente los cuidados y la atención a las necesidades de sus padres en etapas posteriores de la vida, así la reciprocidad se concreta al considerar un periodo de tiempo que abarque las distintas etapas de la vida.

<sup>207</sup> La expresión “estar consigo mismo en el otro” representa la misma experiencia intersubjetiva que antes denominábamos “ser sí mismo en el otro”. La primera aparece en la traducción al español de *El derecho de la Libertad* (Honneth, 2014) y la segunda en la de *La Lucha por el Reconocimiento* (Honneth, 1997). Acompaño aquí las traducciones respectivas, señalando que estas fórmulas pueden considerarse equivalentes, si bien en el libro más reciente el vínculo de dicha experiencia a las instituciones sociales se explica en base a un uso más claro y explícito de la idea de complementariedad.

y ante todo, en la satisfacción recíproca de las necesidades físicas que parecen esenciales a cada uno para la propia vitalidad y el propio bienestar.” (Honneth, 2014, p. 199). En esta relación cada uno se convierte para el otro en fuente de autoexperiencia corporal, en la que “la propia naturalidad se deshace de las cadenas que le impone la sociedad y recobra así, en el otro, una porción de su carencia de coerción original” (pp. 199-200). De modo que “[e]star consigo mismo en el otro significa, entonces, en la intimidad del amor, volver a apropiarse de la necesidad natural del propio yo en la comunicación corporal, sin tener que tener miedo a ser expuesto o lastimado.” (p. 200).

La familia, además de los aspectos que comparte con la relación de pareja y con la amistad, dada su duración temporal ampliada, puede verse como una comunidad solidaria de vida en la cual las funciones de los miembros pueden casi invertirse con el paso del tiempo, los hijos cuidados por sus padres se convierten en cuidadores de estos cuando los últimos llegan a la vejez. Y los padres que fueron los responsables de dar aquel cuidado, con el paso del tiempo empiezan a necesitar orientación y cuidados. Esa circunstancia permite ver a la familia como un espacio de complementariedad, donde cada miembro ve en el vínculo con los otros la condición para sus propios objetivos.<sup>208</sup>

La complementariedad presente en las distintas formas de amor y que da lugar a la relación intersubjetiva representada en el “estar consigo mismo en el otro” es para Honneth el origen de la motivación a cumplir las obligaciones de rol. E incluso, dicha complementariedad permite que los sujetos experimenten en estas relaciones una forma especial de libertad que llama libertad social.

Esta idea de libertad tiene origen en Hegel<sup>209</sup>, el cual buscaba superar el déficit de la libertad negativa de no concebir las acciones como libres en sí mismas y también el de la libertad reflexiva, que si bien coloca a la libertad en el plano de

---

<sup>208</sup> Por la experiencia de reciprocidad temporalmente ampliada que se da en la familia, ésta se vuelve “[...] uno de los pocos lugares de nuestras sociedades en los que los sujetos logran aún recibir consuelo secular, porque pueden saberse, al menos ficticiamente, contenidos en una totalidad que tiene una duración mayor.” (Honneth, 2014, p. 227).

<sup>209</sup> Especialmente en el contexto de su *Filosofía del Derecho* (Hegel, 2004). En su recorrido por las ideas hegelianas de libertad, Honneth sigue a Neuhausser (2000).

las acciones en tanto les exige que sean autodeterminadas, contrasta a la libertad con una realidad objetiva independiente. Dicho de otro modo, en la primera la libertad no llega a la subjetividad del individuo, y en la segunda no se extiende a la esfera de lo objetivo.

Para Hegel, la amistad y el amor de pareja son escenarios paradigmáticos de dicha libertad: “En estos casos el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo. En la determinación el hombre no debe sentirse determinado, sino que sólo al considerar el otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo.” (Hegel, 2004, p. 37). Si bien Hegel pretendía que estas consideraciones se limitaran al plano de la pura “sensación”, Honneth (2014) retoma su concepto de libertad social representado en la fórmula “estar consigo mismo en el otro” (Hegel, 2004), y entiende que ésta “se basa en una idea de institución social según la cual los sujetos se relacionan unos con otros de manera tal que pueden concebir a su contraparte como otro de sí mismos.” (Honneth, 2014, p. 67).

El sujeto aun logrando determinar por sí mismo los objetivos de su actuar, queda incomunicado del mundo externo de las instituciones y así la realizabilidad de sus acciones sigue siendo incierta. Pero cuando aparece otro sujeto cuyos objetivos son complementarios con los propios, la libertad puede experimentar una ampliación desde su concepción reflexiva monológica, hacia una intersubjetiva y también hacia una social. La primera ampliación es desde la subjetividad a la intersubjetividad; el deseo de libertad deja de ser una experiencia subjetiva cuando el sujeto puede ver objetivos afines a los suyos en el otro; se trata de un componente del mundo externo que le permite realizar las metas que él se ha propuesto. El reconocimiento recíproco que aquí se da es “la experiencia recíproca de verse confirmado en los deseos y metas de la contraparte en cuanto la existencia de estos representa una condición de la realización de los propios deseos y las propias metas” (Honneth, 2014, p. 67). Pero para Hegel sólo la existencia previa de prácticas de comportamiento normadas puede asegurar tal reconocimiento de complementariedad. Se necesita que los sujetos logren articular sus propias metas

de un modo que otros puedan comprenderlas, y que ellos puedan comprender las de otro. Para Hegel son las instituciones de reconocimiento las que aseguran esta comprensión mutua.<sup>210</sup> Estas instituciones son prácticas de comportamiento normadas que permiten ensamblar metas de un modo “objetivo”; permiten que el sujeto, poniéndose en el lugar del otro, pueda “reconocer el deseo [en el otro] cuya ejecución sería la condición para el cumplimiento de su propio deseo” (Honneth, 2014, p. 68), volviéndose consciente así de la complementariedad de fines que los liga. Pero en tanto la relación de reconocimiento (condición intersubjetiva de la libertad) requiere de una determinada institución social, la libertad toma ahora un carácter ya no intersubjetivo sino social.

Libre es entonces para Hegel y también para Honneth

[...] en último término el sujeto solo cuando en el marco de prácticas institucionales se encuentra con una contraparte a la cual lo conecta una relación de reconocimiento mutuo, porque puede ver en las metas de éste una condición de la realización de las propias metas. En la fórmula “estar consigo mismo en el otro” hay también una referencia a instituciones sociales en cuanto solo prácticas armonizadas, permanentes, ofrecen la garantía de que los sujetos participantes puedan reconocerse mutuamente como otros de sí mismos; y solo una forma tal de reconocimiento es la que le posibilita al individuo poner en práctica y realizar las metas obtenidas mediante la reflexión. (Honneth, 2014, p. 68).

De este modo, la complementariedad propia del reconocimiento recíproco que se da en las instituciones relacionales de amor permite verlas como un espacio de realización de la libertad social, en tanto los sujetos pueden ver en la realización de los objetivos del otro una condición para la realización de los propios.

---

<sup>210</sup>Estas instituciones enseñan a los sujetos sobre su dependencia mutua, gracias a reglas y símbolos vinculantes que ayudan a que ciertas manifestaciones de comportamiento se entiendan mutuamente como invitaciones a realizar juntos objetivos complementarios; así los individuos se identifican los unos con los otros. Estas reglas y símbolos para la amistad o para las relaciones de parejas se aprenden durante el proceso de socialización en complejos institucionales de reconocimiento.

#### 4. El amor desde una perspectiva integrada

La forma en que Nussbaum entiende al amor, según fue expuesto en el capítulo dos, evidencia algunos problemas que pueden resumirse en una consideración inadecuada del vínculo que los aspectos subjetivos tienen con los intersubjetivos en la experiencia de amor. Se hace necesario por tanto, la consideración de esta dimensión adicional, que puede ser brindada por la forma en que Honneth entiende al amor. En mi exposición del abordaje que del amor hace Honneth, pretendí contar con un modelo para la intersubjetividad de las relaciones afectivas, que permitiera explicar tanto la situación lograda como sus desequilibrios patológicos. En esta ampliación la normatividad pasó a ser considerada un aspecto constitutivo de la relación de amor. En este capítulo me propongo indicar que ambas perspectivas ofrecen valiosos aportes a la caracterización descriptiva y normativa del amor.

Mi primer paso será referir a los relatos del surgimiento del amor (en ambos autores), destacando y valorando las diferencias y los aspectos en que pueden complementarse y enriquecer la perspectiva integrada. Esta mirada comparativa permitirá justificar que la descripción de Honneth es adecuada para representar los aspectos relacionales del amor (4.1). Por su parte, mostraré cómo la emoción de amor implica muchos de los elementos subjetivos en juego (4.2). Referiré luego comparativamente a las desviaciones patológicas que bloquean la conexión afectiva lograda según ambos autores, y a las propuestas para su transformación (4.3). Finalmente, en el último apartado, explicitaré en qué sentido entiendo que la perspectiva integrada puede contener de mejor modo las exigencias normativas que cada autor establece para que el amor aporte a la vida democrática por los desarrollos individuales y relacionales que posibilita (4.4).

#### 4.1. Las perspectivas subjetiva e intersubjetiva en el relato de la primera relación de amor.

Para acercar las perspectivas es necesario empezar por una aclaración. El vínculo entre la relación de reconocimiento recíproco de amor y la emoción de amor es en particular con la emoción de amor maduro. Nussbaum utiliza el término “amor” para referir primero a a) un amor “rudimentario” (cuando el bebé aún no logra reconocer a su madre como un objeto externo claramente delimitado, pero valora una porción del mundo parcialmente coincidente con ella)<sup>211</sup>, luego para b) el amor infantil (cuando el bebé logra diferenciar a su madre del entorno)<sup>212</sup>, y finalmente para c) el amor maduro (cuando el niño reconoce que su objeto amado tiene necesidades propias legítimas que requieren ser tenidas en cuenta y, de no ser así, alguna forma de reparación). En Honneth, por su parte, el amor requiere el distinguir al otro como un ser separado de su entorno, pero cuando el bebé alcanza este desarrollo cognitivo, la relación intersubjetiva sigue siendo simbiótica en tanto dicha porción diferenciada del mundo aún responde a su voluntad. La intersubjetividad simbiótica no es aún amor, se necesita de la consciencia de la independencia y la autonomía del otro que dé paso a la situación intersubjetiva de interdependencia. Por esto es que el paralelismo entre las descripciones se establece entre la relación de amor en Honneth y la emoción de amor maduro en Nussbaum.

A continuación señalaré acuerdos y diferencias del proceso por el cual el primer vínculo afectivo llega a conformarse como un vínculo de amor. Tomaré dos momentos: la vivencia previa a la crisis de transición y la crisis misma con los desarrollos que ésta permite. Consideraré que la exposición hecha en capítulos anteriores permite ver bastantes aspectos en los que las perspectivas de Nussbaum y Honneth coinciden, de modo que pasaré rápidamente por los acuerdos, enfocándome en las diferencias y los puntos en que se complementan.

---

<sup>211</sup> Un amor rudimentario porque la emoción no tiene aún un objeto claramente definido.

<sup>212</sup> Este amor ya es para Nussbaum un amor propiamente dicho porque ahora el objeto al que se dirige la emoción es la madre perfectamente delimitada en términos de una persona separada.

Al comienzo en ambas descripciones el bebé depende para la satisfacción de sus necesidades absolutamente de la madre, etapa a la que Nussbaum refiere, con foco en la situación del bebé, como “dependencia infantil”. Honneth describe esta etapa inicial como una intersubjetividad indiferenciada caracterizada por la necesidad recíproca. Para Nussbaum sólo el bebé depende de la madre y esta situación de dependencia unilateral le provoca vergüenza. Considero que la descripción de Honneth es más adecuada en este punto. Respecto de la vergüenza originaria, considero que la explicación de Nussbaum está demasiado desligada de las valoraciones morales que el niño aprende de su entorno. En su perspectiva es la propia condición necesitada la que le genera al niño vergüenza, el sólo hecho de no controlar o no poder hacer lo que pretende por sí mismo aparece como causa de esta vergüenza originaria. Para avergonzarse es necesario que el niño pueda valorar su necesitar como algo que no debe ser de ese modo y que se debe ocultar; parece razonable considerar siguiendo a Mead (1972), como lo hace Honneth, que el niño aprende de los adultos con los que interactúa este tipo de creencias valorativas. Nussbaum acepta que el entorno transmite creencias al niño; en particular respecto de la vergüenza acepta que el entorno potenciaría o disminuiría la vergüenza, pero sostiene que existe una forma de vergüenza originaria previa a cualquier interacción, que en este sentido parece presentarse con independencia de las relaciones intersubjetivas y las valoraciones que el niño aprende de ellas.

Por otro lado, considero más adecuada la explicación de Honneth respecto de que el proceso de separación es mutuo. No sólo el niño debe lograr aceptar la separación de la madre sino que, a la vez, la madre debe aceptar la separación del niño respecto de sí misma; el niño ya no es una parte de ella. En el planteo de Honneth ambas separaciones se dan juntas; si la madre no logra su parte en este proceso, parece razonable suponer que seguirá atendiendo las necesidades del bebé fomentando su omnipotencia, y desconociendo las suyas propias a la vez que exigiéndose y agobiándose. Con el tiempo, le exigirá desmedidamente también al

niño.<sup>213</sup> Para Nussbaum la madre no tiene que separarse del bebé, porque no lo necesitaba al punto de vivir una simbiosis con él. No hay en Nussbaum reciprocidad inicial en la necesidad, la madre no necesita al niño en esta etapa, sólo el niño necesita de ella y es éste el único que debe aprender a vivir con la independencia de la madre.<sup>214</sup> Honneth, para sostener la reciprocidad en la atención de las necesidades en el vínculo con la madre, remite a Jessica Benjamin (1988), quien entiende que esta relación es de “mutualidad”. Madre e hijo pueden lograr armonizar su interacción con una sincronidad sorprendente y sostiene que el bebé reconoce a la madre como “buena” madre cuando responde a sus atenciones con sonrisas, caricias y contemplación compartida. Entonces, si aceptamos que la madre, aunque no necesite del bebé para abrigarse o comer, puede cubrir en este vínculo otras necesidades como de valoración, de cariño o de conexión<sup>215</sup>, puede sostenerse que la necesidad es mutua<sup>216</sup> y que ambos deban aprender a separarse desde la interacción que comparten.<sup>217</sup>

Ambos autores coinciden en su lectura de Winnicott respecto de la necesidad del cuidado afectivo sostenido. Este cuidado debe atender las necesidades del bebé y dejar espacio para que ponga en juego las capacidades cognitivas que va desarrollando, debe evitar ser agobiante y exigente y debe favorecer una

---

<sup>213</sup> Véase por ejemplo, la relación agobiante del paciente B. de Winnicott con sus padres, en nota al pie n° 70 de esta tesis.

<sup>214</sup> Nussbaum menciona que el hecho de que el niño constata que depende de alguien que a su vez no lo necesita para nada, agrava su ira durante la crisis de ambivalencia.

<sup>215</sup> Para una perspectiva amplia de las necesidades humanas que detallen las necesidades relacionales y afectivas, puede verse la lista desarrollada por el psicólogo y pedagogo Marshall Rosenberg (2013). Esta lista no está jerarquizada y contiene tanto causas como efectos; esta falta de sistematicidad en la lista se debe a que está pensada con fines prácticos de uso educativo o terapéutico, donde todas las variantes o consecuencias de una necesidad están explicitadas para que cualquiera pueda reconocer lo que se necesita en la lista dado el nivel de detalle de la misma. Aun así la lista es interesante en la discusión sobre qué es lo que necesitamos los humanos para florecer.

<sup>216</sup> Mutua no en el sentido de idéntica, sino en el sentido de que ambos se necesitan. En una relación de necesidad mutua las necesidades que cada miembro satisface pueden ser (y comúnmente son) diferentes. Tampoco es necesario que las partes de la relación se necesiten en igual medida. En ocasiones, como pasa en la amistad o en las relaciones de parejas, contamos con distintos recursos para dar respuesta a nuestras necesidades, y no porque alguien tenga muchos amigos y una vida llena de actividades en las que se sienta realizado, mientras el otro miembro de la relación cuente con menos recursos para su bienestar, diríamos que aquel no necesita de éste.

<sup>217</sup> De todos modos entiendo que tiene sentido tener en cuenta la perspectiva de Nussbaum para señalar que este primer vínculo quizás sea el menos simétrico de todos en relación a la atención recíproca de las necesidades.



“interacción sutil” entre el bebé y sus cuidadores. Cuando el niño puede confiar en que cuenta con este tipo de protección, desarrolla confianza en sí mismo y en el entorno como lugar donde es posible encontrar satisfactorias respuestas a las necesidades propias. Así deja de buscar a sus padres para ser reconfortado y se dedica al juego y a la fantasía, desarrollando su interioridad, creatividad, e imaginación. Un aporte importante de Nussbaum en la descripción de los desarrollos individuales que permite el vínculo de amor, es el destacar el desarrollo de la imaginación empática, uno de los recursos que le permite al niño superar la crisis ambivalente.<sup>218</sup>

Una diferencia aquí es que en la interpretación de Honneth sobre el planteo de Winnicott, la confianza se desarrolla gracias a un cuidado que no se interrumpe, mientras que Nussbaum entiende que es necesario que el cuidado (con la respectiva confianza que genera) alterne con periodos de ausencia de cuidado para que el niño pueda manejarse en un mundo que es a la vez confiable y peligroso. Considero que el hecho de que este cuidado no sea agobiante deja el espacio que reclama Nussbaum como necesario para la experimentación, exploración y desarrollo de posibilidades de acción propias del niño. En este sentido, quizás sea adecuado hablar de una intermitencia de la presencia, o de una respuesta selectiva a las demandas; un escenario donde los deseos del niño no son el centro del mundo y encuentran frustración, y donde se deja que haga por sí mismo lo que es capaz de hacer y explore sus posibilidades, sin que haya un descuido o una intermitencia del cuidado en términos básicos o de sus necesidades fundamentales. Por otro lado parecería que Nussbaum quiere asegurar que la seguridad que el niño adquiere no le haga olvidar su vulnerabilidad: “Así la niña habita siempre en un mundo que es a la vez seguro y peligroso, y es consciente de sí misma como una criatura fuerte pero a la vez espantosamente débil” (Nussbaum, 2008, p. 243). Entiendo innecesario que se reclame intermitencia en el cuidado para este fin, dado que el cuidado no provoca olvido de la debilidad sino, al contrario, confianza en que se

---

<sup>218</sup> Honneth no refiere específicamente a esta imaginación, aunque la relación recíproca de amor se da sobre la atención mutua de las necesidades, lo cual requiere, como menciona, la capacidad de ponerse en el lugar del otro.

puede dar respuesta a ésta. Parece incluso contradictorio con otros aspectos del planteo de Nussbaum, ya que sin confianza no le es posible al niño dejar la vergüenza por la propia necesidad y más que una imagen de sí como “espantosamente débil” lo que se genera es una imagen de sí como “indebidamente débil”. La seguridad del niño en esta exigencia de Nussbaum (de alternancias en el cuidado) es vista como peligrosa para la conexión; como si el sujeto con una buena autoconfianza se entendiera a sí mismo como autosuficiente. Si seguimos en este punto la explicación de Honneth tal peligro no aparece porque esta seguridad crece a la par con la conexión dentro del vínculo, es más, la seguridad (o confianza) necesita la solidez de la conexión para darse. La autosuficiencia es distinta de la autoconfianza, y es vista como una patología.

La situación de intersubjetividad indiferenciada se quiebra completamente en la crisis de ambivalencia. Las descripciones de este proceso desde la perspectiva subjetiva y la relacional son compatibles. La frustración de los intentos de control generan ira en el niño (Nussbaum); a su vez su agresión le permite constatar la condición externa e independiente que paulatinamente va tomando el objeto amado (Honneth). En la descripción de Nussbaum la crisis se resuelve gracias a los recursos que el niño desarrolló previo a la crisis, en particular gracias a la imaginación empática que le permite imaginar el sufrimiento del objeto bueno y que luego permitirá el surgimiento de la capacidad de reparación. Nussbaum no destaca el papel del cuidado sostenido durante la crisis misma, sino en los momentos previos en tanto permite que se generen los recursos que le servirán al niño durante la crisis. El destacar como recursos para superar la crisis sólo capacidades individuales subestima el rol de los aspectos relacionales durante este proceso. Pero considerarlos no trae conflictos y refuerza el argumento de Nussbaum. Si como Honneth recoge de la descripción de Winnicott para dicha etapa, la madre sostiene su cuidado al niño durante la crisis pese a la agresión de éste, la empatía del niño para con su madre se ve propiciada con la presencia actual del cuidado que le recuerda que el objeto al que dirige su ira es también el objeto bueno. Como Honneth sugiere, sobre la base de su lectura de Winnicott, si el amor de la madre es suficientemente estable el niño podrá rendirse en su lucha por el

control, podrá aceptar los cuidados y atenciones que llegan de un mundo que no controla completamente pero que, pese a eso, es sensible a sus necesidades. Así se abre la posibilidad para el niño de abandonar la pretensión de control (y la agresión) y quedarse con la nueva forma del cariño que le da su madre, padre o cuidador.

Un aporte valioso de la descripción de Nussbaum para la etapa de transición del amor infantil al amor logrado es que en esta etapa puede encontrarse una explicación del origen de la experiencia moral en la vida de los sujetos. El cuidado sostenido y la interacción sutil con padres reconciliados con su condición de necesidad y vulnerabilidad, aparecen como posibilitantes del desarrollo de la capacidad de reparación que surge luego de la crisis de ambivalencia. La capacidad de reparación trae consigo una perspectiva de la vida donde los otros tienen necesidades legítimas, donde es debido limitar los propios deseos en favor de estos y donde es posible tener relaciones satisfactorias aun siendo imperfectos. Actuar teniendo en cuenta las necesidades del otro (algo presente en ambos autores como características del amor) es actuar sin considerar al otro meramente un medio para los propios fines o para la satisfacción de las propias necesidades. En este sentido, este actuar se alinea al principio kantiano de respeto a la dignidad de la persona. Así en este desarrollo de la moralidad que aquí se inicia, puede verse la salvaguarda del valor intrínseco de la dignidad de las personas, que peligraban por los efectos dañinos sugeridos por la ira. El niño puede ahora ser en cierta medida altruista, porque puede ver el valor intrínseco de objetos que están fuera de él, poner límites al interés personal y respetar las actividades legítimas de los demás (Nussbaum, 2008). Además esta incipiente concepción moral que es consecuencia del desarrollo favorable, es también para Nussbaum algo que “sostiene” al niño (y luego al adulto) en tanto lo protege de la indefensión frente a una concepción de sí mismo como un ser vergonzosamente lleno de necesidades y extremadamente dependiente que desde esta indefensión puede dañar.

Considero que hechas estas aclaraciones y valoraciones, las descripciones de esta paradigmática primera relación de amor pueden entenderse como dos miradas (subjéctiva e intersubjéctiva) de la misma experiencia. Nussbaum refiere a la

relación que se establece entre el niño y sus cuidadores cuando éste logra superar la crisis de ambivalencia, como “interdependencia madura”. Esta interdependencia madura puede entonces modelarse como una relación de reconocimiento recíproco, lo cual ofrece una descripción de la intersubjetividad y de cómo subjetividad e intersubjetividad se afectan entre sí.

Cabe preguntar ahora qué lugar juega la emoción de amor en la caracterización de los aspectos subjetivos que aparecen en juego en el amor. A continuación referiré a este asunto.

#### 4.2. Los aspectos subjetivos del amor

La emoción de amor representa diversos aspectos subjetivos del amor. Refiriéndose al amor en Aristóteles, dice Nussbaum:

La rúbrica general bajo la que Aristóteles analiza el amor es la de *φιλία* (*philia*), que, hablando estrictamente, no es en absoluto una emoción, sino una relación con componentes emotivos. [...] La relación misma exige afecto mutuo, benevolencia mutua, mutuo beneficio por mor del otro y conciencia mutua de todo eso. [...] la descripción bajo la cual se perciben mutuamente las partes, y las creencias que tiene cada una acerca de la otra, son fundamentos indispensables de la emoción. (Nussbaum, 2003, p. 125).<sup>219</sup>

“Fundamentos indispensables de la emoción”, se tomará aquí como significando que la emoción cuenta con estos elementos para articularse. De modo que tienen algún lugar en la emoción la percepción subjetiva del otro (misteriosa y tema que Nussbaum entiende debe dejarse en manos de la expresión literaria romántica)<sup>220</sup> y las creencias de cada uno acerca del otro. De modo que además de

---

<sup>219</sup> “Una relación con componentes emotivos” es como en esta tesis se entiende al amor.

<sup>220</sup> En relación a los elementos subjetivos, misteriosos y mágicos, propios de la vida íntima y sólo comprensibles para los miembros de la relación, sin dudas el tratamiento de Honneth sobre el amor

la visión mágica de quien ama sobre su enamorado, quizás la emoción pueda contener algunas otras creencias que puedan especificarse con mayor precisión. La creencia de que el otro es y debe seguir siendo autónomo (separado, distinto, con una vida independiente que merece apoyo) debe ser una de estas creencias ya que ésta debe estar presente para que el amor pueda ser un amor maduro.

Para ambos autores, además de los juicios al otro, existe otro elemento subjetivo importante en la experiencia de amor, los juicios respecto de la propia vulnerabilidad y capacidad para dar respuesta a las propias necesidades. En particular, la aceptación y reconciliación con nuestra vulnerabilidad en tanto nos consideramos capaces de encontrar respuestas a lo que necesitamos con la ayuda del entorno.

Estos últimos elementos cognitivos no parecen poder ser parte de la emoción de amor dado que no se trata de juicios dirigidos al objeto amado, de hecho ni siquiera se dirige a un objeto externo sino a la propia persona<sup>221</sup> y además porque la reconciliación con la propia necesidad y vulnerabilidad no tiene por qué ser vista por el propio sujeto como valiosa para su propio florecimiento, al menos ninguno de los dos autores de esta tesis afirman eso.<sup>222</sup>

---

no refiere a ellos pero deja espacio para considerarlos. Puede decirse que en su abordaje analítico reconoce el lugar de dichos elementos, por ejemplo, cuando refiere al deseo de intimidad y de revelar los propios sentimientos a un amigo capaz de escucharlos sin juzgar. O al dejar sin conceptualizar el por qué elegimos a una determinada persona para que sea nuestro amigo o nuestra pareja, dejando espacio allí para todo el misterio que pueda entenderse para tal elección.

<sup>221</sup> El sujeto de la emoción siempre participa del juicio que representa a la emoción; por ejemplo, en el caso del miedo el objeto es visto como peligroso y capaz de producir un sufrimiento importante que la persona entiende que no puede evitar, ésta última creencia tiene como objeto los propios recursos disponibles de quien teme, no el objeto temido. Pero el propio sujeto no forma parte en el sentido de ser “objeto” del juicio (sujeto de la proposición que lo representa) sino más bien como parte del criterio de valoración (o parte del predicado: “esto es bueno para mí”).

<sup>222</sup> Para ambos autores es un problema el negarse a la necesidad, porque es negarse a la interdependencia, y generar relaciones impregnadas de celos y envidia, proyectos de posesión y control, manipulación, agresión, y otras formas de violencia. El amor supera este peligro, y el sujeto es capaz de vivir una interdependencia madura con otros, capaz de limitar sus deseos frente a las necesidades de otros y se disfruta de interacciones sutiles. Pero no parece necesario para este fin, comprometerse con una afirmación tan fuerte como: “necesitar no es sólo una condición ineludible de nuestra naturaleza cuya aceptación es clave para tener relaciones sanas, sino que además, es algo valioso para nuestro florecimiento”; parece no hacer falta que el sujeto valore su propia condición de necesitado. Es natural en el humano ser consciente de lo que necesita, el deseo lleva naturalmente a alguna forma de esta conciencia, pero no es natural en el humano ser consciente del valor de necesitar en sí (ni tampoco del valor de aceptar tal condición).

De esto se desprende que la relación del sujeto consigo mismo debería de representarse con otro dispositivo epistémico. Honneth refiere a la forma en la que el sujeto se concibe a sí mismo en relación a sus posibilidades de acción con el concepto de autorreferencia práctica<sup>223</sup>. Esta autorreferencia puede recoger la idea de Nussbaum de que el sujeto va transformando su relación con la propia vulnerabilidad en las interacciones con otros; en particular, para Honneth, esta autorreferencia se modifica durante los distintos vínculos de amor que atravesamos en la vida. Y a su vez, Honneth debería de incorporar la emoción como variable subjetiva transversal a las distintas relaciones de amor. En tanto Honneth entiende a las relaciones de amor como instituciones sociales o prácticas normativas, puede explicar cómo éstas se reproducen y perpetúan a sí mismas. Pero esta institucionalidad no le permite dar cuenta de cómo la relación de familia afecta a la amistad, o a la pareja. La variable transversal a las distintas formas institucionalizadas para vivir el amor es el propio sujeto, y las emociones de éste son parte de la explicación de cómo a través de él, estas esferas se afectan entre sí,<sup>224</sup> dado que no sólo debe atenderse el asunto de cómo es que el sujeto se concibe a sí mismo, sino también el de cómo concibe al otro.

#### 4.3. Realidad e ideal en el amor adulto.

Quizás el ideal de amor en la infancia sólo se dé en el mejor de los casos; otras infancias, tal vez la mayoría, son causa de que de adultos se establezcan “amores” celosos y posesivos con muchas ocasiones de daño. Los desajustes o desenlaces patológicos en los dos planteos pueden asemejarse. Para Nussbaum el desarrollo no deseado de las emociones en la infancia conduce a un narcisismo

---

<sup>223</sup> Al respecto de la autorreferencia práctica ver el apartado 3.1.2 de esta tesis, en especial la nota al pie 158 donde se expone la caracterización de Honneth de “autorreferencia práctica” y sus distintos grados. En términos generales refiere a “la conciencia o el sentimiento que la persona tiene de sí misma respecto a las capacidades y derechos que le corresponden” (Honneth, 1997b, p. 25).

<sup>224</sup> Algunas de las creencias que sostenemos respecto de las personas que amamos y de la forma de relación que establecemos con ellas, pasan a formar parte de los juicios de fondo (y emociones de fondo) que emergen en otras circunstancias en las que sentimos amor.

patológico<sup>225</sup>, con intenciones de control omnipotente, vergüenza frente a la propia incompletitud, celos y envidia respecto de compartir los objetos buenos, y asco como forma de delimitación (y diferenciación) con lo vergonzoso, lo animal y lo necesitado. En Honneth el desenlace desfavorable puede ser en dos sentidos de desajuste, hacia la extrema simbiosis sin capacidad para aceptar la individualidad del otro, o hacia la extrema individualidad sin capacidad para aceptar la dependencia. El caso de la simbiosis se asemeja al narcisismo patológico del que habla Nussbaum, porque en ésta el sujeto no frustra su intención omnipotente, por lo que nunca acepta que el otro sea independiente y con necesidades propias. En el caso de la autosuficiencia, su omnipotencia se ha visto fuertemente cuestionada, pero le ha faltado el cuidado amoroso sostenido que le permita reconciliarse con su condición de necesitado, por lo que resuelve esta tensión negando su propia necesidad. A la vez experimenta vergüenza por esta condición, y se esfuerza por sostener una imagen de omnipotencia (para los otros y para él mismo). Para Nussbaum la oposición es entre necesidad y omnipotencia; las opciones son o bien aceptar ser un ser necesitado en un mundo de objetos fuera de nuestro control o seguir ligado a la condición de omnipotencia. Esta dualidad recoge las diferenciaciones que hace Honneth, quien agrega el detalle de que la condición de omnipotencia puede darse en dos sentidos, o bien desde una simbiosis que haga del otro un medio para mi voluntad (un logro para la omnipotencia subordinando al objeto externo), o desde un esfuerzo por ser y parecer autosuficiente, donde todo lo que necesito está bajo mi control; no necesito de objetos externos y los que pueda necesitar son mínimos y no fundamentales (un logro para la omnipotencia invisibilizando al objeto externo, o negando su importancia). Esta segunda forma es la que aparece más desarrollada en el planteo de Nussbaum (especialmente referida al amor adulto), quizás porque es la que atenta contra la emotividad misma

---

<sup>225</sup> Nussbaum denomina narcisismo patológico al estado de los sujetos cuando sólo logra ver angustia y tormento si hay incompletitud, “[...] desean con vehemencia un control completo del mundo y rehúsan abandonar tal deseo por anhelos más realistas de intercambio e interdependencia.” (2008, p. 573). Cfr. Apartado 1.4.1 de esta tesis.

en tanto la consciencia de la dependencia a los objetos externos es su condición<sup>226</sup>. La primera forma de desajuste, la simbiótica, no atenta contra la emotividad pero sí contra la moralidad y las posibilidades de ambos miembros de la relación de desarrollar su agencia.<sup>227</sup> El amor aparece como una alternativa a estos dos polos; une la aceptación de la necesidad de objetos externos y la confianza en que necesidad y objeto externo tendrán una forma de conexión satisfactoria. La conexión entre necesidad y objeto satisfactor que en el lazo simbiótico es robusta y en la condición desligada de autosuficiencia es negada, en el amor es suficientemente estable y fuerte, como para que el sujeto desarrolle confianza (en él y en el entorno) y a la vez suficientemente flexible para dejar espacio a la autonomía de ambos e incluso para permitir alternar quién es el objeto de necesidad y quién es el objeto de satisfacción, o sea para permitir reciprocidad.

Nussbaum, en su recorrida por las distintas propuestas de “cura” para el amor narcisista, busca encontrar algunos trazos de una imagen del amor “más realista de intercambio e interdependencia” (Nussbaum, 2008, p. 573) que sirva de modelo para su transformación.

Si bien la idea básica es dejar de lado la pretensión de omnipotencia, como su análisis del ascenso cristiano mostró, el sólo alejarse de esta pretensión no alcanza si eso nos lleva a repudiar nuestra condición humana; si la búsqueda de omnipotencia se basa en una humildad que responde a un rechazo a nuestra propia humanidad como pecadora, deseante, corrupta, sólo se logra aumentar la vergüenza por necesitar. “[...] avergüénzate de tu deseo de objetos, de tu curiosidad por conocerlos y de tu mismo deseo de producir actos independientes.” (Nussbaum, 2008, p. 605). Y con el aumento de esta vergüenza aumenta el odio, el asco, la discriminación, la separación, en general la violencia.

---

<sup>226</sup> Más exactamente debería de decirse que si bien siempre hay dependencia de objetos externos, lo acepte el sujeto o no, la aceptación de esto permite que la persona pueda abordar las causas de su emocionalidad de un modo consciente. Rechazando la dependencia a objetos externos queda fuera una variable explicativa crucial de nuestra vida emocional.

<sup>227</sup> Nótese que en tanto para Honneth el vínculo afectivo se inicia en la vida humana bajo la forma de simbiosis y este tipo de conexión puede no frustrarse, es para éste ineludible considerar a la simbiosis como una patología del vínculo afectivo.



La novela de Joyce aparece como una ayuda para decir “sí” a la vida misma y “no” al odio. Como paradigma de novelas que aceptan la imperfección de la vida, muestra que la raíz del odio en los vínculos de afecto no es la necesidad (erótica), “[e]s, por el contrario, el rechazo a aceptar la necesidad y la imprevisibilidad eróticas como hechos de la vida humana. Decir sí a la sexualidad es decir sí a todo lo que en la vida desafía el control: a la pasividad y a la sorpresa, a ser un elemento de un mundo extremadamente azaroso” (Nussbaum, 2008, p. 760).

El acercamiento a la vida humana real requiere para Nussbaum el restituírle al cuerpo un lugar de valor; ya no como fuente de vergüenza o asco sino como asidero de igualdad y como origen común de muchas de nuestras necesidades compartidas. Aceptar nuestras necesidades es también aceptar nuestra corporalidad, en tanto el cuerpo nos recuerda tanto nuestras grandes diferencias con los dioses, a la vez que nuestra humanidad compartida. Y tal aceptación y reivindicación del cuerpo es necesaria si “[...] es que vamos a tomarnos las necesidades corporales tan en serio como exige una política compasiva.” (Nussbaum, 2008, p. 759). Esta idea también está presente en la propuesta de Honneth sobre el amor desde el momento en que lo diferencia como un tipo particular de reconocimiento recíproco; en su recorrida por las distintas formas de humillación son las que refieren al cuerpo las que tienen su opuesto afirmativo en el vínculo de amor. En la familia, en particular, se da un escenario bastante diverso de las necesidades asociadas al cuerpo de modo que el principio normativo del amor de apoyar a cada quien en su necesidad, implica, en el marco de la familia moderna, el acercamiento y el aprendizaje de las condicionantes y necesidades que el cuerpo presenta en los distintos momentos de la vida, o dicho de otro modo un aprendizaje de un aspecto básico de nuestra humanidad compartida.<sup>228</sup>

Buena parte de lo que las novelas analizadas por Nussbaum aportan es la reconciliación con la vulnerabilidad, la imperfección y nuestra condición de

---

<sup>228</sup> Un aspecto relevante que se destaca en Honneth, es que acompañar a cada quien en lo que le toca vivir según la etapa de la vida que atraviese requiere, además de flexibilidad en los roles, una importante comprensión comunicativa mutua. De hecho todas las formas de amor requieren de esta comunicación, dado que no es posible apoyar los objetivos del otro sólo suponiéndolos, o imaginándolos empáticamente; se necesita interactuar comunicativamente de un modo exitoso.

necesidad. Pero, como se mostró en el capítulo 1, el ideal de Nussbaum no es el aceptar la vida cotidiana tal como es, ya que esta exaltación de lo cotidiano podría llevarnos a la decadencia y la perversión de la vida, porque es en esta vida cotidiana y común donde abundan nuestras pretensiones infantiles narcisistas. Por eso, su ideal necesita un movimiento de ascenso, pero un ascenso que no quiera ser perfecto, que no pretenda superar la vulnerabilidad y negar la necesidad. En términos de Nussbaum, un ideal que no anhele perfección, un ideal anclado en la vulnerabilidad como condición orientadora.

¿Podría entonces el ideal de amor en Honneth aportar algo a la búsqueda de Nussbaum? O dicho de otro modo, ¿el ideal de amor en Honneth respeta estas advertencias de Nussbaum respecto de lo que debe y no debe cumplir un ideal tal? Creo que puede responderse que sí a estas preguntas en tanto la propuesta de Honneth tiene un claro componente normativo que apunta a evitar los desbalances del equilibrio reconocitivo (o los peligros del narcisismo patológico), sin descuidar el papel clave que la vulnerabilidad tiene en el logro del amor. El rol de la vulnerabilidad es un aspecto constitutivo central del paradigma del reconocimiento de Honneth. En su propuesta, desde su base ontológica (donde los sujetos siempre comparten formas de conexión) hasta sus aspectos normativos propositivos (donde esa conexión logra la forma de complementariedad), la necesidad mutua está presente como impulso para la acción; es al darse cuenta (de un modo más o menos consciente) de la necesidad y complementariedad mutua (y la consecuente vulnerabilidad propia) que el sujeto elige cuidar y ayudar al otro, cumpliendo su rol en la relación de amor. En otras palabras, el ideal que propone Honneth de relación de amor no deja afuera la vulnerabilidad, ni la mutua necesidad; al contrario, propone aceptarla y desde esa aceptación ofrecer reconocimiento activo al otro en forma de cuidado y apoyo en sus objetivos.

Para Nussbaum el acercarse al amor logrado se asemeja a la búsqueda de la excelencia<sup>229</sup>, como una forma de trascendencia de lo humano dentro de los límites de lo humano. En el ideal de amor de Honneth el equilibrio reconocitivo entre el

---

<sup>229</sup> A la que referí al precisar su idea de eudaimonía en el apartado 1.1.4 de esta tesis.

deseo de fusión (punto en el que se inicia nuestra vida humana) y el de autosuficiencia (que aspira a los cielos) no se logra de una vez por todas, se trata de un movimiento de ajuste que puede asemejarse a esta búsqueda virtuosa del justo medio que Nussbaum reclama. Esta búsqueda requiere, según señala, sutileza tanto en el juicio como en el sentimiento, delicadeza, apertura al otro, interacciones sutiles y conscientes. Esta caracterización de Nussbaum sobre las cualidades individuales necesarias para que sea posible la reciprocidad propia de la relación de amor equilibrada, enriquece la caracterización de Honneth donde no se detallan las habilidades individuales necesarias para reencontrar el equilibrio en la relación de amor. A la vez, estas cualidades se desarrollan en los vínculos en sus momentos de equilibrio, de modo que aparece una circularidad favorable entre formas intersubjetivas recíprocas y al desarrollo de estas cualidades de carácter.

Respecto de las formas de propiciar la transformación del amor infantilizado en un amor que se oriente progresivamente hacia el ideal ya perfilado, sin dudas en la propuesta de Nussbaum el camino reflexivo parece ofrecer la vía principal para este fin.<sup>230</sup> También, en otros momentos, parece tener lugar una transformación en base a inspiraciones (intuitivas) que la música podría otorgarnos, como cuando refiriendo a la sinfonía de Mahler dice: “seguir los movimientos de esta música es un modo de aceptar el amor” (Nussbaum, 2008, p. 692). El sentido terapéutico aparece en este caso, agrega, cuando “creamos (o escuchamos) una representación de nuestra corporeidad y sexualidad, nos erguimos dentro de ella y permitimos que nos exprese.” (Nussbaum, 2008, p. 680). La literatura también, a su modo, puede

---

<sup>230</sup> Consistentemente con su obra Nussbaum considera la literatura como un medio de promoción de nuevas formas de amor, en tanto puede mostrar una imagen de la vida en su vulnerabilidad que desde la empatía con los personajes acerque esta idea al lector. Y también puede promover la valoración de la autonomía del otro en el vínculo afectivo. Respecto de la reflexión como vía principal para la transformación emocional, si bien esta idea parece estar presente en diversas partes de su obra, en la entrevista que Modzelewski (2014) le realizara, sostiene respecto de la reflexión: “Creo que la reflexión no es por sí misma suficiente para explicar el fenómeno de la educación de las emociones.” (p. 327). Y agrega, “{...} pienso que la reflexión autoconsciente está sobreestimada. También creo que su ausencia es indeseable; Sócrates tenía razón. Lo que es deseable es crear ocasiones en que la gente reflexione, pero también ocasiones en que no sean tan autoconscientes, aunque la reflexión pueda ser parte de un plan más amplio” (pp. 328-329) Y: “También pienso que a veces es útil conseguir que la gente no piense en absoluto.” (p. 327).

ser un lugar donde erguirnos y permitir que ésta nos exprese. La descripción de Honneth del amor como una institución relacional sugiere, por su parte, otras formas de transformación desde la intervención en la institucionalidad de las relaciones mismas. Lo que a la vez puede promover desarrollos en los sujetos.

El ideal de amor para ambos autores debe cumplir ciertas exigencias normativas, a continuación referiré a éstas como condiciones adecuadas al amor entendido en sentido bidimensional.

#### 4.4. Proximidad en los puntos de vista normativos

Nussbaum establece como principios normativos para el amor la compasión, el respeto activo a la individualidad del otro y la reciprocidad. Como sugerí antes, aparecen algunas complicaciones al ver los principios normativos como características de una emoción. ¿Qué significa que la emoción de amor debe ser compasiva? ¿O que ella en sí misma debe ser recíproca? Ante esta falta de consistencia Nussbaum se abstiene de decir que el amor debe cumplir estos principios y utiliza la expresión: “La visión del amor (o, mejor dicho, el amor que queda en alguien que vive según tal noción) debe albergar y apoyar” (Nussbaum, 2008, p. 528) la compasión, las relaciones recíprocas, y la individualidad. En esta expresión es poco claro a qué se aplican los criterios; “el amor que queda en alguien” parece referir a la emoción de amor que experimenta un individuo. Emoción que parece estar ligada a la “visión del amor”, a su perspectiva o concepciones sobre el mismo. La expresión es ambigua respecto de cuál de las dos entidades (la emoción o la perspectiva) debe asociarse a los principios.<sup>231</sup> Y tampoco es del todo clara la vinculación que se establece entre el amor y estos criterios a través de “albergar y apoyar”. Apoyar puede entenderse sin problemas como promoción, mientras que albergar parece sugerir contener en sí mismo. Veamos uno a uno, qué tan razonable es asociar estos principios a la emoción de

---

<sup>231</sup> Ambas son cogniciones pero un ideal de amor dista de ser una emoción.

amor y si la perspectiva unificada que aquí se desarrolla ofrece una mejora explicativa para la relación entre el amor y estos criterios.

En relación al respeto a la individualidad, la creencia de que el otro es alguien distinto y separado de mí con necesidades propias legítimas como las mías, parece ser, como sugerí, una de las creencias necesarias de la emoción de amor, al menos en su versión lograda o madura, y por ende parece razonable exigir que estas creencias sean parte de las creencias de quien ama. O sea, que las “albergue” el amor, incluso visto solamente como emoción. De modo compatible en la perspectiva de Honneth es justamente la autonomía del otro lo que se reconoce con la acción práctica de apoyo y cuidado, o dicho de otro modo, es reconocimiento de su autonomía lo que se ofrecen mutuamente los miembros de una relación de amor.

En relación a la reciprocidad (un atributo predicable de una relación), Nussbaum pareciera querer salirse de su marco individualista para poder atribuirlo al amor, como por ejemplo cuando dice: “Algunas emociones sociales e interactivas entrañan formas complejas de reciprocidad que son peculiarmente humanas: así, los animales pueden tener apegos, pero pocos experimentarán amor en el sentido en que Aristóteles lo define, esto es, caracterizado por la conciencia mutua, las mutuas buenas intenciones, y la reciprocidad.” (Nussbaum, 2008, p. 177). La idea de “emoción interactiva” que entraña reciprocidad es al menos poco clara. ¿Cómo es que aparece la reciprocidad en los juicios de la emoción de amor? Al tratarse de una cualidad de la relación, el objeto de la emoción no sería el sujeto amado, la emoción debería referir también a la relación valorando su condición de reciprocidad. Pero de este modo la emoción de amor no sería por ello recíproca (asunto claramente imposible) sino que promovería la reciprocidad. Sin embargo, no presenta problemas considerar la reciprocidad como un atributo de una relación de amor (presente en la descripción del ideal que aporta Honneth), dado que es ella la que puede ser o no recíproca y sobre todo la que debe ser recíproca para que el amor sea valioso por su potencial de desarrollo de cualidades individuales y relacionales favorables a la vida democrática. Además, la vivencia en una relación de amor

recíproca promueve la reciprocidad más allá de la relación particular.<sup>232</sup> Este aspecto es crucial, porque Nussbaum pretende que el amor nos enseñe de reciprocidad, respeto a la individualidad y compasión para otras personas fuera de nuestros lazos afectivos.

En relación a la compasión, si amor y compasión son ambas emociones, es un tanto extraño qué podría significar que una emoción albergue a la otra, ¿que el amor albergue compasión significa que las creencias que representan al amor deben incluir a los juicios de la compasión (mal significativo e inmerecido que le ha ocurrido a alguien en circunstancias próximas) en los casos en los que esta última se suscita? Sin dudas, la persona amada nos despertará pena al experimentar un mal importante e inmerecido. Pero pedirle a la propia emoción de amor que incluya las creencias valorativas de la compasión parece desdibujar la especificidad de cada emoción; dicho de otro modo, ampliar mucho el contenido cognitivo de la emoción de amor puede generar confusión respecto de su identidad. Una relación tampoco parece que pueda ser ella misma compasiva. Creo que respecto al vínculo entre la compasión y el amor, lo único que puede pedirse es que el amor promueva la compasión (sin agregar que para esto debe ser él mismo compasivo). El requisito de promover la compasión se cumple por la ampliación de la perspectiva egocentrada a favor de las necesidades, puntos de vista e intereses del otro y por el desarrollo de la empatía con la vulnerabilidad humana como condición compartida.

Un aporte explicativo valioso de la perspectiva de las emociones de Nussbaum a la caracterización bidimensional que aquí se perfila, es que puede decirse que la relación de amor posibilita la ampliación de la perspectiva eudaimonista de los sujetos. Es el concepto de eudaimonía del sujeto el que se amplía para contener la compasión, el respeto a la individualidad, y el valor de la reciprocidad. A su vez, Honneth ofrece una explicación más adecuada de cómo es

---

<sup>232</sup> Honneth señala expresamente este punto, por ejemplo, cuando piensa en la familia como ámbito de desarrollo de habilidades relacionales necesarias para la vida democrática. La vida familiar, en condiciones favorables, permite adquirir habilidades como el desarrollo de un esquema de pensamiento de otro generalizado como punto de vista equitativo y comprometido sobre los asuntos del grupo, junto al desarrollo de la tolerancia hacia las formas de vida que implican principios éticos diferentes a los nuestros.

que el amor logra tal ampliación al ofrecer un relato de cómo la relación intersubjetiva da forma a la subjetividad, cómo la reciprocidad, el respeto activo a la individualidad y la compasión se desarrollan en el vínculo de amor.

Honneth, por su parte, enuncia el principio normativo del amor primeramente como la atención amorosa a cada quien según su necesidad; esta formulación contempla el respeto activo a la individualidad, de modo recíproco y el interés por el bienestar del otro. A su vez, en su análisis progresivo sobre las distintas formas de amor, subsume este principio al de la complementariedad que este tipo de reciprocidad posibilita. Si una relación es de complementariedad, los sujetos implicados interactúan en mutuo apoyo, por lo que la reciprocidad se ve contemplada y dado que dicha complementariedad se funda en un lazo empático, el bienestar del otro no será para ninguno de los dos indiferente. No puede darse por obvio el que un abordaje intersubjetivista que pone condiciones normativas para el vínculo (complementariedad) demande el respeto a la individualidad en el sentido en que Nussbaum pretende. Porque no es necesario en principio que la complementariedad realmente respete la individualidad de cada uno en el sentido del apoyo a la articulación y concreción de un plan de vida propio, ya que la complementariedad podría ser favorable especialmente a uno de los miembros en detrimento de las posibilidades de concreción de los objetivos del otro.<sup>233</sup> El tipo de complementariedad presente en la propuesta de Honneth refiere justamente al mutuo apoyo en la concreción de los fines propios. En la amistad, por ejemplo, ambas partes deben sentirse apoyadas en la articulación de sus sentimientos, intereses, ideas de identidad, etc., de lo contrario no continuarían con el vínculo (o en general acordaríamos no llamarlo amistad) de modo que el tipo de complementariedad presente en el amor no es sólo una forma de mutuo aporte, que bien podría ser desbalanceada, sino una cooperación en la que ambos reciben apoyo para la concreción de sus fines, y el apoyo recibido y el otorgado tiene algún grado

---

<sup>233</sup> O en la relación entre patrón y empleado, donde se da una forma de aporte mutuo sin simetría en el grado de apoyo a la concreción de los objetivos vitales.

de semejanza regulado por la reciprocidad que cada miembro de la relación espera de la misma.

De acuerdo con estos señalamientos, puede decirse que las propuestas normativas de ambos autores son próximas y la consideración de ambas ofrece una perspectiva amplia de las razones por las que el amor es valioso tanto para la moral propia de una forma de vida democrática (al promover compasión, reciprocidad y respeto activo a la individualidad) como por la promoción de bienes que se pretenden en esta forma de vida como la autoconfianza (condición de la autonomía) y la libertad que permite la complementariedad propia de estos vínculos.



## Conclusión

El propósito estructural de esta tesis fue mostrar que la forma en que Nussbaum entiende al amor puede verse como una reducción problemática a sus aspectos subjetivos. A la vez se intentó ofrecer una perspectiva ampliada que no perdiese la riqueza de su análisis sobre la emoción de amor en conexión con otras emociones. Con este objetivo, la crítica empezó por cuestionar la posibilidad de entender a las emociones como fenómenos solamente individuales; siguiendo a Taylor, se señaló que el lenguaje (y el pensamiento en general) que constituye a las emociones debe considerarse un evento ligado de modo necesario a la normatividad de una comunidad lingüística. Luego, en el terreno específico del amor, tomando como punto de apoyo la relación no contingente de la identidad de la emoción de amor (o sea de sus creencias fundamentales) con aspectos relacionales, se sugirió que el amor (maduro en particular) no podía definirse en buenos términos sólo como un pensamiento evaluador eudaimonista. Este recorrido mostró que no todas las virtudes que Nussbaum asocia al amor pueden asignarse a un fenómeno tan magro como una emoción, pero que éstas pueden recuperarse en el espacio ontológico más amplio de la intersubjetividad. Con este fin se propuso la caracterización de Honneth sobre el amor entendida como compatible y capaz de realizar tal ampliación; así el amor supera la subjetividad individual e incluso la intersubjetividad compartida de los amantes para tener una existencia objetiva en el mundo social.

El amor que se ha criticado como peligroso para la vida social se ha caracterizado en esta tesis como una forma problemática de la conexión afectiva adulta. El problema se representó en términos de desbalances del equilibrio reconocitivo propio de los vínculos de amor y, compatiblemente en términos subjetivos, como un narcisismo patológico. Nussbaum describe con precisión esta forma problemática del vínculo desde las emociones que alienta centrando su diagnóstico respecto de la causa de esta patología en la relación entre vergüenza y vulnerabilidad. El rechazo a la propia necesidad y vulnerabilidad alimenta la vergüenza y a través de ella los celos y la envidia como pretensión de control

omnipotente; y el asco como pretensión de estar a salvo de la propia naturaleza animal necesitada que visualizamos en otros. Estas emociones cierran las fronteras del yo para mantener lejos la debilidad y la necesidad.

El diagnóstico permite encontrar una vía de solución al problema; reconciliarnos con nuestra propia vulnerabilidad es necesario para dejar fuera la tendencia a la dominación y el odio y acercarnos al reconocimiento de nuestra humanidad compartida. Esta consciencia toma la forma de un “no soy diferente de ti” creencia que difiere del “tu deberías de ser como yo” causante de la intolerancia y el odio. Se trata de una forma de igualdad que no pretende subsumir al otro a las propias formas religiosas y culturales por la fuerza (colonizarlo, subordinarlo) ni a través de las estructuras desde las cuales le ofrece ayuda (como en algunos modelos educativos o en algunas políticas de intervención internacional humanitaria). Tampoco necesita apartar de sí la particularidad del otro (discriminando, amurallándose, quitando la pobreza de la vista pública o directamente genocidando).

El amor, por promover la reconciliación con nuestra vulnerabilidad, representa un antídoto contra estos males. Al igual que la compasión, el amor abre las fronteras del yo para incluir (o quizás no excluir) al otro, y no sólo al sujeto amado, sino a toda la humanidad en tanto afecta la forma de vernos a nosotros mismos y por ende nuestra relación con los demás. Si logro reconciliarme con mi vulnerabilidad no rechazaré al otro cuando éste exprese nuestra corporalidad humana en su debilidad y enfermedad, o en su vitalidad y sensualidad. No necesitaré controlar las fuentes del bien y, como le fue posible al niño en su desarrollo temprano, podré compartir los bienes con otros, aceptando la legitimidad de su pretensión sobre los mismos. Así, el amor se vuelve valioso desde el punto de vista moral al producir una ampliación de las fronteras del yo, o dicho de otro modo, una expansión de la propia eudaimonía. Por esto, para Nussbaum, el amor maduro es una poderosa guía hacia la justicia social, ya que en vez de producir distintas formas de odio, nos abre a la consideración de las necesidades de grupos y naciones diferentes a la nuestra. La reconciliación con la propia vulnerabilidad, que da paso

al abandono de la pretensión de omnipotencia y control completo sobre lo bueno, es una condición necesaria para que el amor se vuelva favorable a la compasión, la reciprocidad y el respeto activo a la individualidad, elementos que Nussbaum considera mínimos para cualquier concepción normativa liberal. Estos a su vez, pueden utilizarse como criterios normativos para distinguir al amor de sus formas patológicas. Por último pudo mostrarse, siguiendo a Nussbaum, que el amor es favorable al ejercicio de la moral por promover la imaginación empática y la capacidad de reparación.

Pero para dar cuenta de cómo es que el amor promueve estos beneficios fue necesario entenderlo como algo más que una emoción. La reconciliación con la propia vulnerabilidad se explica en la relación del sujeto con su entorno. Esta relación aparece claramente representada en el análisis de Honneth sobre la autoconfianza; acepto mi propia vulnerabilidad en tanto confío en que puedo dar respuesta a mis necesidades con el apoyo del entorno. Sólo si desde el entorno intersubjetivo los sujetos reciben el reconocimiento de su propia necesidad, reconocimiento en términos activos de cuidado amoroso a dicha necesidad, pueden reconocerse a sí mismos como seres necesitados y vulnerables. Esta premisa básica del paradigma del reconocimiento es el origen de la exigencia de ampliación del dominio del análisis a la intersubjetividad. El sujeto interioriza esa perspectiva de sí (su autoimagen en términos de autoconfianza) si puede confiar en que el otro lo reconoce como tal, y esto se asegura desde una forma del vínculo.

Ahora bien, el liberalismo de Nussbaum es un énfasis en el individuo como fin último, donde las condiciones de su florecimiento son consideradas irrebasables por cualquier otro bien para la comunidad. Las capacidades humanas básicas constituyen el núcleo de la idea de igualdad que está en la base de su liberalismo de raíz rawlsiana. El amor como parte de esta lista, y en tanto condición de otras capacidades, resulta un derecho fundamental para los sujetos y un bien básico para las sociedades liberales. Pero si la crítica al amor como emoción aquí realizada tiene sentido, esta perspectiva enfrenta un problema: el amor en tanto que capacidad no sería una capacidad individual sino quizás una colectiva y en tanto que bien básico

no sería un bien individual sino un bien social irreductible. De modo que queda planteado para una investigación posterior desarrollar esta línea de pensamiento y evaluar si Nussbaum debería de comprometerse con capacidades colectivas, o dicho de otro modo con bienes sociales irreductibles, y cómo esto afectaría su marco político liberal.

Esta problemática alcanza también su concepto de libertad; la libertad en términos de capacidades debería ser algo más que libertad individual. Expandiendo más allá del amor las conexiones de su filosofía con la de Honneth, podría explorarse la posibilidad de que el concepto de libertad social en Honneth pueda servir para ampliar la perspectiva de Nussbaum sobre la libertad. En lo que refiere al amor, la capacidad de amar es para Nussbaum parte de la realización de la libertad individual, mientras que para Honneth el amor como espacio intersubjetivo institucionalizado es parte de la realización de la libertad social.

En esta tesis, para poder contar con una imagen de amor consistente, se propuso ampliar la concepción de Nussbaum tomando el modelo honnethiano de intersubjetividad en términos de relación de reconocimiento recíproco. Esto ofreció nuevas perspectivas en el análisis del amor, sus virtudes y los modos en que éste puede promoverse.

Resultó en una ganancia explicativa el poder contar con el concepto de autoconfianza para representar los efectos que el amor tiene en la autoimagen del sujeto, en su reconciliación con la propia vulnerabilidad y el consecuente trato al otro, junto con su influencia positiva sobre la propia autonomía.

Al ligar la reconciliación de la propia vulnerabilidad con el reconocimiento recibido, puede entenderse a las formas de violencia arriba mencionadas en un sentido benevolente y de responsabilidad social; es la indefensión propia de verse a sí mismo como un ser vergonzosamente lleno de necesidades y extremadamente dependiente en un entorno que es indiferente a esta situación (y sólo en este entorno) lo que lleva a estas formas de violencia.

El amor, además de ser un antídoto para la violencia, de potenciar relaciones éticas por su promoción de reciprocidad, respeto activo a la individualidad del otro y compasión, y de ser favorable al ejercicio moral en tanto promueve la imaginación empática y la capacidad de reparación, al ser considerado como intersubjetividad empática, cuidadosa y confiable, es responsable del fomento de capacidades necesarias para el florecimiento individual (aquellas que para Nussbaum se desarrollaban en paralelo a la emoción de amor) como la creatividad, la imaginación, el juego, el desarrollo de la interioridad y la capacidad de autoexpresión.

También, al contar con una justificación consistente del potencial transformador que tiene el recibir cuidado amoroso, se sigue una línea práctica de investigación orientada al trabajo en situaciones vinculadas a la violencia; ofrecer cuidado empático puede ser preventivo o incluso rehabilitador. Cabría entonces preguntar ¿qué forma ha de tener ese cuidado en los distintos contextos de intervención? En relación a los agentes que llevarían adelante la misma ¿cómo tener en cuenta que el ofrecer cuidado empático se favorece desde la reconciliación con la propia vulnerabilidad y por ende el cuidador también debería de recibir cuidado? Y en general ¿cómo lograr que toda la estructura institucional (por ejemplo de los centros educativos o penitenciarios) represente esta cualidad de cuidado para que al sujeto le sea posible confiar en que se trata de un espacio seguro con el que puede contar? Al promover la reconciliación con la propia vulnerabilidad, se favorece el acercamiento a la perspectiva pacífica de la humanidad compartida a la vez que la posibilidad de la reivindicación de dicha condición en el propio sujeto desde el desarrollo de su autonomía.

Ahora bien, sin dudas sin la consideración de la reciprocidad en el reconocimiento ofrecido no logra entenderse cómo es que alguien es capaz de ofrecer dicho cuidado, ni cómo las relaciones que naturalmente lo cultivan se sostienen en el tiempo. De hecho, como se mostró, las relaciones personales (pareja y amistad) tienen incorporada la exigencia de reciprocidad en el cuidado, variable que también es de importancia en la explicación del éxito de las relaciones

familiares. Honneth reencuentra en un marco no metafísico la idea hegeliana de que la reciprocidad en el reconocimiento se implica necesariamente por la propia condición de la consciencia humana; la idea de que el sujeto depende en la forma de verse a sí mismo del reconocimiento de otro, trae como consecuencia que debe ofrecer un reconocimiento tal al otro, ya que sólo así podrá conocerse a sí mismo en éste. Este reconocimiento mutuo tiene el potencial de generar un movimiento permanente entre mejores formas de conexión (en base a reconocimientos cada vez más apropiados) y mejores desarrollos de la individualidad. Aunque también corre el riesgo, tal como se ha señalado, de mutuas comprensiones y tratos patológicos donde el movimiento se interrumpe, los roles se fijan y las autocomprensiones no se desarrollan. Para el amor lo que aviva dicho movimiento es el recibir cuidado empático o afectivo en tanto dicho reconocimiento permite al sujeto que lo recibe desarrollar su autoconfianza pudiendo luego ofrecer reconocimiento al otro (dando cuidado empático o afectivo). En Honneth, la intención de ofrecer dicho cuidado se explica desde la consciencia de la complementariedad de fines (específicamente aquellos para los cuales se requiere dicho cuidado o apoyo afectivo), consciencia que es favorecida por las instituciones de reconocimiento. En Nussbaum juega un rol importante en este sentido la culpa reparadora que alienta a tener en cuenta las necesidades del otro luego de ver lo que produce en éste el no hacerlo, y, si bien no se abordó en esta tesis, distintos pasajes parecen señalar que también adhiere a la idea de que en condiciones favorables es de esperar que aflore cierta empatía, compasión y generosidad natural humana.

Según las variables que en esta tesis se expusieron como vinculadas a la suerte que corran las relaciones de amor, los proyectos institucionales de intervención orientados a promover las relaciones de amor podrían, por ejemplo a) abordar las condiciones estructurales desfavorables para el amor como las formas institucionalizadas para la sociabilización de niñas y niños o la formación de la subjetividad fomentada por el capitalismo; b) ser tendientes a potenciar y universalizar el principio normativo básico del amor de ofrecer cuidado amoroso al otro en términos de sus necesidades y particularidades específicas, de modo que se aliente su potencial normativo inherente permitiendo el movimiento reconocitivo

que provoca mejores formas de cuidado y mejores autoconcepciones, lo que a su vez tiene el efecto de presionar para que el reclamo de mejores formas de reconocimiento exceda el marco de la relación y alcance el espacio público donde pueda articularse en acciones orientadas a la transformación de las obligaciones de rol institucionalizadas. También en tanto las mejoras en las concepciones de sí mismo, no surgen exclusivamente de impulsos no conceptualizables de un yo aislado, ni tienen porque estar desligados de la influencia de las ideas presentes en el entorno, tienen sentido las intervenciones que se propongan c) aportar al espacio cultural modelos de relación y roles, así como posibles formas de verse a sí mismo, alineadas con el punto de vista moral que favorece relaciones de amor saludables. Por último, d) propiciar un ambiente cultural receptivo a tales reclamos; este objetivo es uno de los alcances de la propuesta de Nussbaum de intervenir dicho ambiente desde la narración, la poesía, la música y la comedia, considerados medios hábiles capaces de transformar la cultura pública en el sentido requerido para una democracia plural.

De lo dicho anteriormente se desprende que la caracterización de amor que a lo largo de esta tesis se ha construido sugiere tanto una línea de investigación teórica dentro de la filosofía política de Nussbaum, como una práctica, orientada tanto a aprovechar el potencial de desarrollo que ofrece el cuidado empático, como a fomentar las relaciones de amor entendidas como espacios capaces de cultivar relaciones éticas y autonomía. Esfuerzos teóricos y prácticos que aspiran a un mundo que sea hogar de nuestra vulnerabilidad y nos ayude a ser conscientes de nuestra interdependencia, para que podamos cultivar nuestra humanidad creando formas de vida en las que el apoyo y la complementariedad permitan el florecimiento.

## Bibliografía

- Anderson, J., y Honneth, A., 2005, "Autonomy, vulnerability, recognition and justice", en Anderson y Christman (eds.), *Autonomy and the challenges to liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 127-149.
- Anguera B., y Miró M., 1995, "El modelo psicoanalítico de las relaciones de objeto y su evolución" *Anuario de Psicología 1995*, nº 67, Facultad de Psicología, Universidad de Barcelona.
- Argyle, M., y Henderson, M., 1984, "The Rules of Friendship", en *Journal of social and personal relationships*, I, pp.211-237.
- Aristóteles, 1907, *De Anima*, Hicks R. (trad.), Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_, 1964, *Retórica*, Madrid, Aguilar.
- \_\_\_\_\_, 1978, *De motu animalium*, edición y comentario por M. Nussbaum, Princeton, Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_, 2008, *Ética Nicomáquea*, Barcelona, Gredos.
- Austin, J., 1970, "Agathon and Eudaimonia in the Ethics of Aristotle", en *Philosophical Papers*, 2da ed., Nueva York, Oxford University Press, pp. 1-31.
- Beck, U., 2006, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Madrid, Paidós.
- Benjamin, J., 1988, *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism, and the Problems of Domination*, Nueva York, Pantheon Books New York.
- Bertram, H., 1997, *Familien Leben. Neue Wege zur flexiblen Gestaltung von Lebenszeit, Arbeitszeit und Familienzeit*, Gütersloh.
- Bloch, E., 1980, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar.
- Bollas, C., 1987, *The Shadow of the Object: Psychoanalysis of the Unthought Known*, Londres, Free Association Books.
- \_\_\_\_\_, 1992, *Being a Character: Psychoanalysis and Self-Experience*, Nueva York, Hill and Wang.
- Bowlby, J., 1973, *Attachment and Loss*, vol. 2: *Separation: Anxiety and Anger*, Nueva York, Basic Books (trad. esp.: *La separación afectiva*, Barcelona, Paidós, 1999).
- \_\_\_\_\_, 1975, *Bindung*, Munich.
- \_\_\_\_\_, 1980, *Attachment and Loss*, vol. 3: *Loss: Sadness and Depression*, Nueva York, Basic Books (trad. esp.: *La pérdida afectiva: tristeza y depresión*, Barcelona, Paidós, 1997).



- \_\_\_\_\_, 1982, *Attachment and Loss*, vol. 1: *Attachment*, 2da ed., Nueva York, Basic Books (trad. esp.: *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*, Barcelona, Paidós, 2003).
- Briggs, J., 1970, *Never in Anger: Portrait of Eskimo Family*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Brontë, E., 2005, *Cumbres borrascosas*, Madrid, Alianza.
- Chodorow, N., 1978, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press (trad. esp.: *El Ejercicio de la Maternidad*, Barcelona, Gedisa, 1984).
- Cooke, D., 1988, *Gustav Mahler: An Introduction to his Music*, 2da ed., Cambridge, Cambridge University Press.
- Cortina, A., 1994, *Crítica y utopía: La escuela de Francfort*, Madrid, Ediciones Pedagógicas.
- \_\_\_\_\_, 2007, *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Nobel.
- Damasio, A., 2008, *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica.
- Dardot, P., y Laval, C., 2010, “Néolibéralisme et subjectivation capitaliste”, *Cités*, 4, pp.35-50.
- Davidson, D., 1984, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” en D. Davidson, *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press. pp. 5-20.
- Deigh, J., 1994, “Cognitivism in the Theory of Emotions,” *Ethics*, 104, pp. 824–54.
- Desaire, G., 1994, “Ambivalenz des literarischen Diskurses”, en G. Duby y M. Perrot (eds.), *Geschichte der Frauen*, tomo 3: *Modernidad temprana*, Frankfurt, pp. 279-310.
- Duby, G., y Perrot, M. (dirs.), 2000, *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus Minor/Santillana, 5vols.
- Ekman, P., 1993, “Facial Expression and Emotion”, *American Psychologist*, n° 48, pp. 384-392.
- \_\_\_\_\_, 1994, “Strong evidence for universals in facial expressions: A reply to Russell’s mistaken critique”, *Psychological Bulletin*, n°115, pp. 268-287.
- \_\_\_\_\_, 2005, *Cómo detectar mentiras*, Barcelona, Paidós.
- Ellman, R., 1983, *James Joyce*, Nueva York, Oxford University Press.
- Erikson, E., 1993, *El círculo vital completado*, México, Paidós Ibérica.
- Fairbairn, R., 1952, *Psychoanalytic Studies of the Personality*, London and New York, Tavistock/Routledge.
- Feuerbach, L., 1843, “Grundsätze zur Philosophie der Zukunft”, en S. Kleine, *Mit einem Vorwort von Karl Löwith*, Frankfurt, pp.145-219, (trad. esp.: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona, Folio, 2003.)

- Fichte, J., 1971, "Grundkarg der Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre", en I. Fichte (ed.), *Fichtes Werke*, vol. III, Berlín.
- Frede, M., 1986, "The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul", en M. Schofield y G. Striker (comps.), *The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 93-110.
- Friedman, M., 1993, *What are Friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*, Ithaca.
- Giddens, A., 1998, *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Catedra.
- Glover, J., 2001, *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*, Madrid, Cátedra.
- Goodman, N., 1974, *Los lenguajes del arte*, Barcelona, Seix Barral.
- Gordon, R. M., 1987, *The Structure of Emotions: Investigations in Cognitive Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Greenblatt, S., 2004, *Will in der Welt. Wie Shakespeare zu Shakespeare wurde*, Berlín.
- Gual, C., 1983, *Epicuro*, Madrid, Alianza.
- Hardimon, M., 1994, "Role Obligations", en *Journal of Philosophy*, tomo XCI, nº 7, pp. 333-363.
- Harlow, H., 1958, "The Nature of Love", *American Psychologist*, nº13, pp.673 y ss.
- Hegel, G., 1969, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburgo.
- \_\_\_\_\_, G., 1986, *System der spekulativen Philosophie*, Hamburgo.
- \_\_\_\_\_, G., 2004, *Principio de la filosofía del derecho*, J. Vernal (trad.), Buenos Aires, Sudamérica.
- \_\_\_\_\_, G., 2006, *Sistema de la Eticidad*, Buenos Aires, Quadrata.
- \_\_\_\_\_, G., "Jenaar Schriften, 1801-07", en *Werke in 20 Bänden*, K. Michel y E. Moldenhauer (eds.), vol. 2, Frankfurt.
- Herman, B., 1993, *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Hinshelwood, R., 1991, *Diccionario del pensamiento kleniano*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Hobbes, 1994, *Leviathan*, Barcelona, Altaya.
- Honneth, A., 1992, "Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 5, pp. 78-93.

- \_\_\_\_\_, 1997, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica.
- \_\_\_\_\_, 1997b, "Recognition and moral obligation", *Social Research*, Vol. 64, nº1, pp. 16-35.
- \_\_\_\_\_, 2007, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz.
- \_\_\_\_\_, 2009, "La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad" en *Crítica al agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, FCE, pp. 249-275.
- \_\_\_\_\_, 2014, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Madrid, Katz.
- Honneth, A., y Fraser N., 2006, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid.
- Honneth, A., y Rössler, B. (eds.), 2008, *Von Person zu Person. Zur Moralität Persönlicher Beziehung*, Frankfurt.
- Hrdy, S., 1999, *Mother Nature: A History of Mothers, Infants, and Natural Selection*, Nueva York, Pantheon.
- Joyce, J., 1996, *Ulises*, Barcelona Planeta, (Original en inglés: *Ulysses*, 1961, Nueva York, Modern Library).
- Kant, I., 1988, *Lecciones de ética*, R. Aramayo y C. Panadero (trads.), Baeclona, Crítica.
- Kierkegaard, S., y Tunen, D., 1969, *Gesammelte Werke*, Emanuel Hirsch et al. (ed. y trad.), Düsseldorf/Colonia, tomo 14.
- Klein, M., 1984, *Envy and Gratitude and Other Words, 1946-1963*, Londres, The Hogarth Press.
- \_\_\_\_\_, 1985, *Love, Guilt and Reparation and Other Words, 1921-1945*, Londres, The Hogarth Press (trad. esp.: *Amor, Odio y Reparación*, Barcelona, Paidós, 1982).
- Knibiehler, Y., 1997, "Lieb und Seele" en G. Duby y M. Perrot (eds.), *Geschichte der Frauen*, tomo 4: *siglo XIX*, Frankfurt, pp. 373-415.
- Kosman, L., 1976, "Platonic Love", en W. H. Werkmeister, *Phronesis, Suplemento II: Facets of Plato's Philosophy*, Assen, Van Gorcum, pp. 53-69.
- Kurtz, S., 1992, *All the Mothers Are One: Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*, Nueva York, Columbia University Press.
- Lévinas, E., 1994, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid.
- López, F., y Brennan, K., 2000, "Dynamic Processes Underlying Adult Attachment Organization: Toward an Attachment-Theoretical Perspectiva on the Healty and Effective Self", *Journal of Counseling Psychology*, nº47, pp. 283-300.

- Luhmann, N., 1982, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt, (trad. esp.: *El amor como pasión*, Madrid, Península, 2008)
- Lutz, C., 1988, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiment on a Micronesian Atoll and Their Challenger to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lyons, W., 1993, *Emoción*, Rubí, Anthropos.
- Marks, J., y Ames, R., (comps.), 1995, *Emotions in Asian Thought. A Dialogue in Comparative Philosophy*, Albany, State University of New York, pp. 139-160.
- Mead, G., 1972, *Espíritu persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós.
- Miller, W., 1998, *Anatomía del desagrado*, Madrid, Taurus.
- Modzelewski, H., 2014, “Autorreflexión y educación de las emociones para la democracia. Entrevista a Martha Nussbaum”, en *Areté. Revista de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, Vol. 26, nº 2, pp. 317-335.
- \_\_\_\_\_, 2016, *Emociones, educación y democracia. Una proyección de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM. (En prensa)
- Moore, B., 1989, *La injusticia. Bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Sociales.
- Nagel, T., 1969, “Sexual Perversion”, en *The Journal of Philosophy*, vol. 66, nº 1, pp.5-17.
- Neuhouser, F., 2000, *Foundations of Hegel’s Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge, Mass.
- Nussbaum, M., 1995, *Justicia Poética*, Boston, Beacon Press.
- \_\_\_\_\_, 2001, *The Fragility Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_, 2002, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder.
- \_\_\_\_\_, 2003, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_, 2005, *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Mínimo Tránsito.
- \_\_\_\_\_, 2008, *Paisajes del Pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_, 2014, *Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Barcelona, Paidós.
- Oatley, K., 1992, *Best Laid Schemes: The Psychology of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Ortony, A., Clore, G., y Collins, A., 1991, *The Cognitive Structure of the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, (trad. esp.: *La estructura cognitiva de las emociones*, Madrid, Siglo XXI, 1996).
- Parsons, T., 1964, "The Father Symbol: an Appraisal in the Light of Psychoanalytic and Sociological Theory", en *Social structure and personality*, Glencoe, Free Press.
- Pennebaker, J. y Roberts, T., 1992, "Toward a His and Hers Theory of Emotions: Gender Differences In Visceral Perception", en *Journal of Social and Clinical Psychology*, n°11, pp. 199-212.
- Pereira, G., *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*, Montevideo, Proteus.
- Piaget, J., 1984, *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Martínez Roca.
- Platón, 1986, *Diálogos IV República*, Madrid, Gredos.
- \_\_\_\_\_, 2003, *Diálogos V Parménides*, Madrid, Gredos.
- \_\_\_\_\_, 2008, *Banquete*, Barcelona, Gredos.
- Prichard, H. A., 1935, "The Meaning of agathon in the Ethics of Aristotle", *Philosophy*, n° 10, pp. 27-39.
- Proust M., 1998a, *Por la parte de Swann*, Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_, 1998b, *Sodoma y Gomorra*, Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_, 1998c, *En busca del tiempo perdido*, 7 vols., Madrid, Alianza.
- Rawls, J., 2004, *El liberalismo Político*, Barcelona, Crítica.
- Rorty A., 1991, "Spinoza on the Pathos of Idolatrous Love and the Hilarity of True Love", en R. C. Solomon, y K. M. Higgins (comp.), *The Philosophy of (Erotic) Love*, Lawrence, University Press of Kansas. pp. 352-371.
- \_\_\_\_\_, 2000, "Die Historizität sychischer Haltung – Lieb'ist Liebe nicht, Die nicht Wandel eingeht, wenn sie Wandel findet", en D. Thomä (ed.), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn, pp. 175-194.
- Rosenberg, M., *Comunicación no violenta. Un lenguaje de vida*, Buenos Aires, Aldea.
- Rousseau, J., 1979, *Émile*, Nueva York, Basic Books.
- Rozin, P. y Fallon, A., 1987, "A Perspective on Disgust", *Psychological Review*, n° 94, pp. 23-41.
- Salomon, A., 1979, "Der Freud Schaftskult des 18. Jahrhunderts in Deutschland: Versuch zur Soziologie einer Lebensform", en *Zeitschrift für Soziologie und Sozial Psychologie*, n°16 (1964), pp.431-456.
- Saussure, F., 1993, *Curso de Lingüística general*, Madrid, Alianza.

- Scarry, E., 1985, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Nueva York, Oxford.
- Schachter, S. y Singer, J., 1962, "Cognitive Social and Psychological Determinants of Emotional State", *Psychological Review*, n° 69, pp. 379-399.
- Schiller, F., 1984, "Über Anmut und Würde", en *Sämtliche Werke*, tomo v, Múnich, pp. 433-488. (trad. esp.: *Sobre la gracia y la dignidad*, Madrid, Icaria, 1985).
- Schleiermacher, F., 1984, "Brouillon zur Ethik", en *Philosophische Schriften*, J. Rachold (ed.), Berlín, pp. 125-263.
- Seligman, M., 1975, *Helplessness: On, Depression, Development, and Death*, Nueva York, W. H. Freeman.
- Shorter, E., 1977, *El nacimiento de la familia moderna*, Buenos Aires, Crea.
- Sieder, R., 1977, "Ehe, Fortenpflanzung und Sexualität", en M. Mitterauer y R. Sieder, *Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie*, Múnich, pp.141-161.
- Silbermann, A., 1994, *Guía de Mahler*, J. Alborés (trad.), Madrid, Alianza.
- Silver, Allen, 1990, "Friendship in Commercial Society: Eighteenth Century Social Theory and Modern Sociology", en *American Journal of Sociology*, 95, n°6, pp. 148 y ss.
- Smith, A., 2004, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza.
- Solomon, R., 1976, *The Passions*, Nueva York, Doubleday.
- Solomon, R., y Higgins, K., (comps.), 1991, *The Philosophy (Erotic) Love*, Lawrence, University Press of Kansas.
- Spencer, L., y Pahl, R., 2006, *Rethinking Friendship. Hidden Solidarities Today*, Princeton.
- Spinoza, B., 1982, *The Ethics and Selected Letters*, S. Feldman (comp.), Indiánapolis, Hackett.
- Spitz, R., 1969, *El primer año de vida*, México, FCE.
- Stern, D., 1977, *The First Relationship: Infant and Mother*, Cambridge, M A, Harvard University Press, (trad. esp.: *La primera relación madre-hijo*, Madrid, Morota, 1984).
- \_\_\_\_\_, 1983, *Madre e Hijo. La primera relación*, Morota.
- \_\_\_\_\_, 1985, *The Interpersonal World of the Infant*, Nueva York, Basic Books.
- \_\_\_\_\_, 1990, *Diary of a baby: What your child sees, feels, and experiences*, New York, Basic Books, (trad. esp.: 2002, *Diario de un Bebé*, Barcelona, Paidós).
- Strydom, P. "Immanent transcendence as key concept" en *Contemporary Critical Theory and Methodology*, Routledge, New York, 2011, pp. 87-103.

- Swidler, A., 1980, "Love and Adulthood in American Culture" en N. Smelser y E. Erikson (eds.), *Themes of Work and Love in Adulthood*, Cambridge, Mass., pp. 120-147.
- Taylor, C., 1988, "Reseña de Martha Nussbaum, La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega", en *Canadian Journal of Philosophy*, 18, pp. 805-14.
- \_\_\_\_\_, 1995, *Argumentos Filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- Theweleit, K., 1989, *Male Fantasies*, 2 vols., Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Trevorthen, 1919, "Communication and cooperation in early infancy: a description of primary intersubjectivity", en M. Bullowa (ed.), *Before Speech. The Beginning of Interpersonal Communication*, Cambridge, pp.321 y ss.
- Watt, I., 1957, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, Londres.
- Whitman, J., 1998, "What Is Wrong with Inflicting Shame Sanctions?", *Yale Law Journal*, n° 107, pp. 1055 y ss.
- Whitman, W., 1964, *Prose Works, 1892*, 2 vols., F. Stovall (comp.), Nueva York, New York University Press.
- \_\_\_\_\_, 1973, *Leaves of Grass*, edición crítica, S. Bradley y H. Blodgett (comps.), Nueva York, Norton.
- Williams, B., 1962, "Aristotle on the Good: A Formal Sketch", *Philosophical Quarterly*, n°12, pp. 289-296.
- Winnicott, D., 1965, *The Maturation Process and the Facilitating Environment*, Nueva York, International University Press, (trad. al alemán: 1984, *Reifungsprozess und fördernde Umwelt*, Frankfurt).
- \_\_\_\_\_, 1986, *Holding and Interpretation: Fragment of an Analysis*, Nueva York, Grove.
- \_\_\_\_\_, 1989, *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart, (trad. esp.: *Realidad y Juego*, 1982, Barcelona, Gedisa).
- Wittgenstein, L., 1988, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica.
- Wolf, U., 2002, *Aristoteles' "Nikomachische Ethik"*, Darmstadt.