

O LUGAR DAS EMOCIÓNS NA POLÍTICA

Victoria Camps

Catedrática de Filosofía

Universitat Autònoma de Barcelona

Nada grande se fixo nunca sen entusiasmo.

Ralph W. Emerson

I

O propósito xeral do meu libro *El gobierno de las emociones* foi investigar cal é o lugar das emocións ou dos sentimentos na ética. Partía de dúas intuicións: 1) que só as emocións nos moven a actuar e 2) que as emocións son gobernables e o dito goberno é unha das tarefas da ética. No que vai a seguir, expoño as liñas xerais da devandita investigación e a súa aplicación ao discurso da política.

AS EMOCIÓNS NA FILOSOFÍA MORAL

«Emocións» é un vocábulo de gran difusión actual, que designa unha serie de termos análogos, utilizados con frecuencia na linguaxe da filosofía moral: «sentimentos», «paixóns», «afectos». Non todos os filósofos estableceron unha relación positiva entre o comportamento moral e a parte afectiva do ser humano. Polo xeral, sobre todo na modernidade, a ética foi entendida como a expresión da actividade racional máis pura. Herdamos unha ética sobre todo «de principios» ou «de consecuencias» e, moito menos, unha ética das virtudes, é dicir, unha ética perfeccionista, centrada nos hábitos que ha de adquirir o ser humano para lograr a excelencia. Para alén da filosofía, os estudos sobre o cerebro poñen de manifesto que este non é unha máquina de pensar de acordo con certas regras, senón que primariamente serve para «sentir».

Aristóteles é o mellor expoñente dunha ética das virtudes, a maioría das cales coloca na parte sensitiva da alma, máis ca na racional. Para Aristóteles, a ética

non debería ser unha tarefa especulativa, senón práctica: a formación do *ethos* ou carácter das persoas. Outro filósofo que non concibe a ética separada das «afeccións» do corpo é Spinoza, para quen a ledicia e a tristura son os afectos que explican o aumento ou a diminución da potencia de actuar do ser humano. O terceiro filósofo que merece ser destacado pola súa valoración dos sentimentos por riba da razón é Hume, cuxa teoría moral se resume na coñecida frase «A razón é escrava das paixóns». Ao xuízo de Hume, non é a razón a que explica a distinción entre o ben e o mal, senón o sentimento de simpatía ou empatía cos outros, que é intrínseco á natureza humana.

É importante que a ética do noso tempo recupere as leccións dos tres filósofos mencionados e preste máis atención ao lugar que o sentimento ten nela. É un xeito de nos fixarmos nos móbiles do comportamento moral, un tema pouco abordado polas teorías filosóficas e dependente, talvez, dunha concepción excesivamente pesimista da condición humana, por causa da súa vulnerabilidade e continxencia. Fixarse nas emocións é tamén un xeito de corrrixir a idea, témome que xeneralizada de máis, de que abonda con elaborar códigos morais ou legislar para as condutas mudaren. Efectivamente, a función dos principios e as normas é transformar os comportamentos individuais e sociais, mais esa transformación depende, así mesmo, da vontade, que ha de se acostumar a querer o ben, o cal require unha aprendizaxe e unha formación non só no coñecemento de dereitos e principios, senón no de como xestionar e administrar os sentimentos. O «que é o que debemos facer» non pode discorrer á marxe do «que é o que debemos *sentir*». A educación dun neno consiste en gran medida en lle aprender a sentir as emocións adecuadas para cada ocasión: chorar e rir cando o caso o pide, avergoñarse e indignarse ante o que está mal, confiar en quen o merece e sentir compaixón de quen sofre. A moral non consiste só en realizar algunhas accións boas, senón en ter unha «alma sensible» que induza a actuar en consecuencia. Decía Hutcheson: «Aquilo que se sente como bo constitúe un deber; quen carece dunha alma sensible é incapaz de recoñecer deber ningún».

Precisamos unha ética porque sabemos que a realidade humana é social e que non temos máis remedio que entendérmonos. É o que levou a filosofía moral a procurar principios universais, comúns a toda a humanidade e definitorios, ao mesmo tempo, desa humanidade. Semella lóxico que eses principios presupoñan, pola súa vez, unha comunidade de sentimentos. Unha comunidade que

comparta ideas como que as desigualdades, as discriminacións, as tiranías, as distintas expresións da violencia non son xustas. Unha comunidade que, pola súa vez, *sinta* rexeitamento e repugnancia cara a quen non vive de acordo con tales ideas e se entusiasme, en troques, ante as manifestacións da xustiza. A visión racional do mal debería producir un rexeitamento emotivo do que está mal; ou, ao revés, o rexeitamento emotivo de certas realidades levounos á convicción de que as rexeitamos porque non son como deberían ser.

Mais a apreciación positiva do papel das emocións non pode levarnos a substituír a ética racionalista por unha ética emotivista. Porque iso sería relativizala e subxectivizala, exaltar o sentimento por si mesmo e deixalo que se exprese tal cal é. Ou situar o fundamento das conviccións morais na adhesión sentimental a elas, como fixo na súa época o emotivismo. Algo de todo iso hai no actual culto ás emocións, o cal, para Michel Lacroix, «representa o apoxeo do culto ao eu». Desde tal perspectiva, a educación parece que segue unha traxectoria errada, non formativa, ao lle dar máis valor á espontaneidade do neno ca á necesidade de a orientar. A función da educación moral é ensinar a gobernar as emocións pónndoas ao servizo dos fins da vida humana: vivir xustamente e vivir ben. Facer algo parecido ao que propuxo Aristóteles na súa *Retórica*: analizar cada unha das paixóns vendo os aspectos positivos e negativos delas e o xeito de as potenciar. Xa que, como se di na *Ética a Nicómaco*, «[c]alquera pode anoxarse, iso é algo moi sinxelo. Mais anoxarse coa persoa axeitada, no grao exacto, no momento oportuno, co propósito xusto e do modo correcto, iso, certamente, non é tan sinxelo».

Inspírome nos que afirman que as emocións teñen unha compoñente cognitiva fundamental. Justin Oakley, no libro *Morality and the Emotions* (1992), define as emocións como «un complexo de afectos, cognicións e desexos». Emocións como o medo ou a compaixón consisten, en efecto, en modificacións corporais ou psíquicas que indican que a idea de algo visto, oído ou pensado afecta á persoa. A afección prodúcese por causa de pensamentos ou crenzas que relacionamos con determinados fenómenos, os cales, pola súa vez, derivan no desexo de evitar ou, pola contra, manter a causa da emoción. O temor a sermos vítimas dun roubo nunha rúa concorrida dunha gran concentración urbana ten o seu fundamento en crenzas derivadas de experiencias oídas ou vividas na propia pel. Esa crenza xera, como é lóxico, o desexo de evitar que o roubo se produza. O amor a outra persoa baséase na crenza de que esa persoa o ten todo: pódese con-

fiar nela, é atractiva, é interesante, é guapa. Un desexa ao mesmo tempo que esa creza non se vexa frustrada, senón alimentada polo contacto coa persoa querida. As emocións poden proceder de crezas ou cognicións erradas; de feito, moitas veces ocorre así. En calquera caso, a causa dunha emoción determinada é certa visión (cognición) das cousas, que xera rexeitamento ou desexo de permanencia.

Tanto a compoñente cognitiva das emocións como a desiderativa interesan especialmente para a perspectiva moral sobre elas. Impórtanos saber que as provoca e como inflúen na conduta, que crezas as alimentan e que motivacións para actuar derivan delas. Desde tal punto de vista, as emocións foron definidas tamén como «disposicións mentais» que xeran actitudes (Richard Wollheim [1999]: *Sobre las emociones*). A súa vinculación co desexo convérteas, efectivamente, en disposicións a obrar, que lle fornecen á persoa unha orientación, a cal vén dada polas crezas que un ten sobre a realidade e se proxecta cara a un obxectivo propiciado polo desexo. As crezas provén a persoa dunha «imaxe do mundo que habita», mentres que os desexos lle fornecen «obxectivos ou cousas a que aspirar». A ponte que vencella as crezas ao desexo é o estado emotivo. Dito doutro xeito, as crezas crean un mapa do mundo e os desexos apuntan a percorrelo ou, pola contra, a evitalo.

Investigando sobre as emocións máis clásicas —a vergoña, o medo, a ira, a compaixón, a confianza—, descubrimos dúas características constitutivas da emoción: a ambivalencia e a vinculación delas coa vulnerabilidade do ser humano. A ambivalencia pon de manifesto que ningunha emoción é, por si mesma, inadecuada, se ben pode chegar a selo dependendo das circunstancias que a suscitan, como pode ser tamén, pola contra, un estímulo excelente para o comportamento correcto e xusto. Por outra banda, coa emoción exprésase a subxectividade de cada persoa, é dicir, o que hai en nós de máis feble, continxente e vulnerable. «As emocións son a expresión de verse necesitado, da falla de autosuficiencia», escribe Martha Nussbaum. Tal é a explicación de que os sentimentos fosen desvalorizados pola filosofía moral e se potenciase, pola contra, a razón, pretendidamente universal e capaz de descubrir o que debería ser necesario e non continxente: a lei moral.

Ambas as características, a ambivalencia e a vulnerabilidade das emocións ou os sentimentos, poñen de manifesto, así mesmo, a posibilidade de os moldear e transformar. Se en certas circunstancias cumpren unha función positiva, para o

individuo e para o conxunto da sociedade, e noutras non, quere dicir que é posible utilizalas e orientalas cara ao fin que pretendamos. Algo que non pasou desapercibido e que levou a instrumentalizar certas emocións ou a silenciar outras en beneficio dun statu quo ao servizo dos intereses dominantes. A vergoña, por exemplo, padecérona máis as mulleres ca os homes, o medo foi e é politicamente instrumentalizado, reprimiuse a indignación dos cidadáns cando lle molestaba ao poder dominante etc., etc. Se pensamos que as emocións son gobernables, é porque son, así mesmo, unha construción social que as moldea, crea ou destrúe en función dos costumes e necesidades predominantes.

II

AS EMOCIÓNS NO DISCURSO POLÍTICO

Tras analizar a campaña de Obama ás eleccións presidenciais dos Estados Unidos, Manuel Castells conclúe dicindo que, se a campaña se converteu nun «caso de política insurxente», na era da información, foi pola «capacidade do candidato para inspirar emocións positivas (entusiasmo, confianza, esperanza) nun amplo segmento da sociedade, conectando directamente coas persoas ao tempo que coas organizacións en redes e comunidades, de forma que a súa campaña tamén era en gran medida a deles» (Manuel Castells [2009]: *Comunicación y poder*, Madrid, Alianza).

É evidente, en efecto, que, para alén da calidade política do candidato, para alén da solidez do seu programa, para alén da ilusión de ver un presidente negro nos Estados Unidos, no caso de Obama produciuse unha empatía, unha esperanza e un entusiasmo que lle fallou á rival, Hillary Clinton, pese a contar no seu haber con máis experiencia política e coa novidade nada trivial de poder chegar a ser a primeira muller presidenta do mesmo país. A linguaxe emocional é importante non só para a ética; éo tamén, e especialmente, para a política.

Os políticos non o ignoran, subérono sempre, e tamén os teóricos da política. Sóboo Aristóteles cando escribiu a *Retórica* entendendo a arte da elocuencia como a capacidade para mover vontades para fins políticas. Sen esa capacidade de arrastre que

ten unha comunicación emocional e afectiva, a política nin convence nin conmove. Ocorreu en todos os tempos, non só agora, cando os medios de comunicación de masas propician a circulación de mensaxes máis emotivas e pasionais. Insisto en que subliñar a importancia da emoción non implica contrapor a paixón á razón, senón amosar que a razón necesita da paixón e esta daquela. Mais a imbricación de ambas non é doada. A paixón pura e desbocada é perigosa na vida do individuo e máis aínda na da colectividade. Pola súa vez, a razón estrita e fría é ineficaz e carece de magnetismo para atraer as persoas cara ás causas que merecen algo de atención e un mínimo de entusiasmo colectivo. Xabier Etxeberria recoñece que «os sentimentos, en si subxectivos, teñen unha gran capacidade de impactar no espazo público, cando se expresan como vivencias compartidas que serven obxectivos políticos». Por iso engade que os sentimentos, na vida pública, son «ineludibles» e «necesarios», mais son, así mesmo, «perigosos» (Xabier Etxeberria [2008]: *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*). O primeiro paso para conxurar o perigo será contar con eles analizando o poder e a influencia que teñen no sentir e o actuar colectivos.

OS «CADROS CONCEPTUAIS» DA DEREITA E DA ESQUERDA

George Lakoff fíxose célebre coa aplicación ao eido da política da teoría do *framing* ou «encadramento», desenvolvida previamente polas ciencias cognitivas. Os «cadros» son estruturas mentais que lle permiten ao individuo entender a realidade. Irving Goffman foi un dos primeiros en utilizar a teoría dos cadros para explicar as nosas interactuacións co mundo. Todas as institucións e espazos onde as persoas se atopan unhas con outras teñen os seus cadros específicos que establecen algo así como as regras do xogo das distintas relacións. Os hospitais, por exemplo, posúen un cadro específico, no cal hai un tipo de persoas —médicos, enfermeiras, enfermos— e uns espazos —salas de espera, quirófanos, camas— e onde teñen lugar unhas accións —intervencións cirúrxicas, consultas, terapias— que non se dan noutros lugares. Cada cadro determina unha lóxica interna, unha maneira de funcionar, exclúe certos comportamentos, establece unhas xerarquías entre os actores. Polo que fai ás institucións políticas e á actividade política mesma, tamén estas se estruturan a partir de cadros específicos. Lakoff dedicouse a estudar e analizar cales son os cadros que enmarcan a actividade política, que

os caracteriza e que os distingue. Concretamente, desenvolveu as diferenzas que separan os cadros que contextualizan o discurso da dereita conservadora cos da esquerda progresista. Importa sinalar que os cadros adoitan ser inconscientes, non sabemos que están a estruturar o noso pensamento. Configuran o sentir común dunha sociedade. Cando un partido político consegue que os seus cadros dominen a esfera pública, fai que mude o sentir común dos cidadáns. É o que, ao xuízo de Lakoff, fixo a dereita (polo menos nos Estados Unidos) sen a esquerda se decatara disto nin facer nada por llo impedir. Os cadros, pola súa banda, son necesarios porque sen eles os feitos non din nada. Son os cadros os que lles dan sentido aos feitos. A expresión «inmigración ilegal», por exemplo, define a inmigración actual e confírelle un significado que nos leva a vela con reticencia e desconfianza. A «carga fiscal» constitúe un cadro para pór de manifesto que pagar impostos é algo molesto, incómodo e opresivo. O discurso que se refire só a feitos nus, o discurso máis apreciado pola maioría dos políticos, e que se estende en longas e soporíferas listaxes de cifras e estatísticas, non logra transmitir nada con sentido. Carece de cadro. Máis aínda, o propósito de negar o cadro do adversario ou de se zafar dunha acusación só consegue reforzar o que se trata de ocultar. Cando Nixon dixo «Non son un escamoteador», todos o viron como un ladrón.

A teoría dos cadros que estruturan o pensamento con cosmovisións e metáforas xeralmente inconscientes refuta as ideas defendidas polo racionalismo segundo as cales existe unha razón universal e o pensamento é só verbal, é un reflexo da realidade e é sempre consciente. Nada disto é exactamente así. Lakoff corrobóroa ao pór de manifesto a irrelevancia dos feitos puros:

Se se cre no racionalismo, crese que os feitos nos farán libres, é dicir, que abonda con fornecer toda a información sobre os feitos e a xente, sen necesidade de cadro ningún, razoará ata dar coas conclusións pertinentes. Sabemos que non é así: se os feitos non se axustan aos cadros, a xente quedará cos seus cadros (que están fisicamente no seu cerebro) e ignorará ou esquecerá os feitos ou razoará en contra deles. Os feitos teñen que estar encadrados de maneira que teñan sentido e poidan converterse en elementos do razoamento. (George Lakoff [2008]: *Puntos de reflexión: manual del progresista*)

Dito doutro xeito, cando o discurso político descoida as valoracións, os símbolos, as emocións que en realidade están a encadrar a linguaxe e a lle dar sentido,

a xente non sente que o que se lle propón está ben ou merece ser considerado. Non o sente porque o político non chega a transmitir ese sentimento que posiblemente el posúa mais non sabe comunicar. Os políticos demócratas, ou socialistas, que constitúen o albo preferido de Lakoff, seguramente saben por que é bo crer no socialismo. O problema é que non o fan explícito cando explican as decisións que toman. Ao revés, moitas veces toman prestados argumentos da dereita, coma cando explican que a inmigración hai que a aceptar porque economicamente é conveniente e os inmigrantes cargan cos postos de traballo que os autóctonos desprezan, no canto de diciren, como lles correspondería, que todos, veñan de onde veñan, teñen dereito a un traballo digno. Así, ao non ver destacados os principios morais que determinan a adhesión a unhas determinadas políticas, o cidadán deixa de se ver afectado polos programas e as propostas que lle chegan. Non lle din nada nin o mobilizan en sentido ningún. Os conservadores sempre foron máis directos e menos acomplexados ao poren de manifesto cales son os seus valores máis queridos: a patria, a familia, a vida, a seguridade. Os progresistas, pola súa banda, temen desvelar as súas crenzas, de xeito que prefiren ocultalas. Por iso a súa linguaxe non conmove.

En definitiva, propón Lakoff, caemos nunha serie de trampas que a esquerda debería evitar. Unha delas é a trampa do «tema propio», pois non hai temas propios da esquerda ou da dereita, senón, máis ben, maneiras progresistas ou conservadoras de os tratar. Tamén son unha trampa as enquisas, a «listaxe de propostas», como o son a linguaxe técnica, o menosprezo do outro e as descualificacións mutuas. E é unha gran trampa ese racionalismo que consiste en crer que «a razón é algo completamente consciente, verbalizado, lóxico, universal e libre de emocións». Non só é unha trampa, senón que é falso, como se ocuparon de amosar as ciencias cognitivas. En política case todo é opinable e, en cuestión de opinións, as emocións preceden as razóns; é dicir, que, en primeiro lugar, escollemos o candidato; despois, buscamos razóns para lle votar.

Nunha liña semellante á de Lakoff, Drew Westen afirma que o «cerebro político» é emocional. É emocional porque a xente quere identificarse cos seus candidatos, poder dicir: «gusto del», «é coma min», «non é un privilexiado», «entendo o que me di». Ronald Reagan dominou coma ninguén a identificación emocional. En xeral, Westen coincide con Lakoff: os republicanos nos Estados Unidos dominan «o mercado das emocións», en tanto que os demócratas se centraron no

«mercado das ideas», que non ten nada de apaixonante (Drew Westen [2007]: *The Political Brain*).

Como se apela ao circuío emocional? Lakoff e Westen non o dubidan: desintelectualizando as mensaxes, que é o que non soubo facer a esquerda. As campañas electorais dos demócratas non foron boas por racionais, ideolóxicas e intelectuais de máis. As declaracións de intencións abstractas non emocionan como o fan as situacións concretas que se refiren a persoas de carne e óso, identificables. A mellor campaña é a que «conta historias» e «fala desde as tripas», non a que calcula sobre a base de enquisas ou pretende convencer con cifras e estatísticas. Máis aínda, «a xente vota polo candidato que estimula os sentimentos correctos, non polo que presenta os mellores argumentos». Por iso é importante para un partido «ter un relato». Que é ser socialista? Hai que o explicar non a partir duns temas e unhas razóns —traballadores, desigualdade, discriminación—, nin por medio dunha listaxe de políticas, senón contando historias, mediante unha narrativa que amose plasticamente que un está contra algo ou defendendo algo. Vivimos na era da imaxe e as mentes afixéronse a isto. A apelación a principios ou dereitos universais a maioría das veces só serve para acentuar os enfrontamentos entre as distintas faccións políticas. O que deben facer os demócratas é «personalizar o rostro da inmoralidade, a hipocrisía e a indiferenza ante o sufrimento propias dos republicanos». Ante un caso de eutanasia, como os que se deron recentemente en distintos países, un caso que suscita debate e demanda ao político que tome posición, a pregunta pertinente non é se debe haber ou non un dereito a morrer, teórica e impersoal de máis para atraer a atención, senón algo coma isto: «Gustaríache que fixesen contigo o que fixeron, por exemplo, con Lucía Echevarría?». Enquistarse nunha linguaxe de ideas é falarlle á parte errada do cerebro. As campañas gáñanse máis coas vísceras ca cos temas.

DEMASIADAS CONCESIÓNS AO EMOCIONAL?

Para calquera que conserve unha mínima fe no papel das ideas e o intelecto para mellorar o mundo, o dito ata agora é todo menos alentador. Enténdese que ocorra o que ocorre, mais déixanos coa impresión de que non hai máis remedio que empobrecer o discurso político para este ter garra e arrastrar os electores.

Pois non só o noso cerebro non está feito só para a abstracción e os argumentos racionais, senón que a retórica do mercado e da publicidade nos afixeron non a razoar, senón a sentir, e iso é o que finalmente conta. Á falla de ideoloxías, non pensemos xa en achegar novas ideas para entendermos o mundo e sinalarmos para onde imos. Abondará con que adoptemos unha retórica sentimentalista, que suscitemos o amor e compaixón polos que sofren e polos despoñidos, que nos identifiquemos coas vítimas e nos solidaricemos co seu malestar. Posto que provocar emocións é sinxelo, o problema non é tanto apelar a elas, senón facelo do xeito incorrecto. «O problema sobrevén —comenta Manuel Cruz verbo disto— cando a xente se emociona máis *ante as cores* do seu equipo ca ante o sufrimento alleo. E é aquí onde, infelizmente, parece que xa estamos» (*El País*, 26/09/2009). O perigo é real no mundo, onde o único que realmente lles dá cohesión ás multitudes é un partido de fútbol. Ou na era da comunicación audiovisual, na cal os contidos perden relevancia ante o poder das imaxes, os sons, a música, o ruído. Se as ideas e as razóns non conseguen trabar con eficacia nos problemas que nos angustian, os afectos poden turbiar a mente, impedir a obxectividade e a deliberación. Pois xa se viu que moitos afectos se nutren de prexuízos e estereotipos que configuran a nosa visión dos outros. As investigacións neurolóxicas confirman que a imaxe dun rostro negro activa a amígdala do home branco e fomenta nel actitudes racistas. Non cabe dúbida de que os partidos xenófobos que aparecen e mesmo triunfan en países que se consideran civilizados utilizan todos os recursos que teñen ao alcance do seu maxín para manter os estereotipos e provocar actitudes emocionais de rexeitamento ante certas realidades. Se é certo que o elector dista de ser desapaixonado, a diferenza do que a ciencia política quixo interpretar, que tende a escoitar só aquilo do que gusta oír e a desoír aquilo do que non gusta, se os nosos xuízos se basean en construcións cognitivas e emotivas ao tempo, xa que un tende a obviar a información que lle desagrada, ¿habrá que seguir, mesmo fomentar, desde a política tales tendencias ou máis ben habería que tentar modificalas? É máis difícil suscitar emocións favorables e empatía con propostas ou relatos revulsivos e rompedores. Por iso a publicidade é conservadora: porque o público maioritariamente o é e se identifica doadamente cos aspectos máis conservadores da realidade. Imos, pois, sacrificar unha linguaxe ilustrada, con contidos, ao interese de suscitar adhesións da maneira máis fácil, que é bloqueando a actividade de pensar? Deberemos prescindir da discusión

tranquila a prol das formas de expresión iracundas, agresivas e malsoantes porque son máis atractivas? Ignoraremos arrogantemente as formas en que os políticos e os medios de comunicación manipulan as emocións dos cidadáns para os seus fins? Non é tal indiferenza o modo idóneo para impulsar iso que veu chamarse «populismo», o enaltecemento acrítico de personaxes que teñen máis de pallasos ca de auténticos seres razoantes?

Unha resposta ao temor que reflicte esta pregunta é que non son as campañas, nin sequera os discursos políticos mediáticos, o instrumento máis acaído para incitar a pensar. O obxectivo das campañas é a propaganda, cativar o elector e persuadilo, iso si, a prol dunhas causas e unhas políticas que se consideran xustas e boas para o interese xeral. É dicir, quen debe ter un pensamento elaborado e argumentado é o político, se ben a comunicación dese pensamento ha de se adecuar ao contexto en que fala —que, polo xeral, é imaxe e espectáculo— e aos que o escoitan, os cales buscan por riba de todo alguén en quen poder confiar, alguén que represente os valores que un mesmo cre manter e alguén que atenda algún dos intereses ou das preocupacións que un ten. Drew Westen resume así as necesidades do elector:

O que un elector debe saber para votar por un candidato ou outro son catro cousas. Primeiro, comparten os candidatos os valores que máis me importan e preocúpalles a xente coma min? Segundo, podo confiar en que me vaian representar fielmente? Terceiro, posúen as calidades persoais que me levan a crer que van actuar de acordo cos meus valores e intereses, como a integridade, o liderado e a competencia? E cuarto, se existe algún tema que realmente me concirne, que pensan del, podo esperar que pensen niso e que tomen as decisións que eu tomaría se tivese toda a información que eles teñen como representantes meus?

Saber suscitar todas estas emocións no elector é unha habilidade que o político terá que engadir ao seu coñecemento dos temas e políticas que forman parte da súa axenda. Unha habilidade que ten que ver con estratexias lingüísticas ou discursivas distintas das habituais, como o facer uso do *storytelling*, un mecanismo máis infantil pero máis directo e comprensivo ca as abstraccións ou os números. Mais ten que ver tamén con outras cousas que responden menos á moda do momento e teñen máis calado intelectual. Ten que ver cun saber facer

capaz de amosar a coherencia de quen promete cousas, a integridade do que un di e fai, un saber facer capaz de xerar confianza. Tense dito frecuentemente que unha das mellores formas de espertar o entusiasmo por parte dun líder é dicindo a verdade. A autenticidade e a transparencia amósanse, non se argumentan con razóns. O político que defende a escola pública mais leva os fillos á privada carece de poder de persuasión porque non se mostra coherente cos principios que proclama. Ter a coraxe de recoñecer que un se enganou é outra forma —insólita na política— de mostrar a propia integridade. É distinto o erro do corrupto que pretende enganar do erro honrado e involuntario, que a xente esquece facilmente, sobre todo se quen se equivocou se desculpa.

En definitiva, trátase de poder contrarrestar o que expresa o poema de Yeats recollido por Michael Walzer:

Os mellores non teñen conviccións, e os peores
reborдан de intensa e apaixonada enerxía.

En efecto, a falla de fe nos propios intereses e principios é o que fai que os mellores non poidan oporse á «apaixonada enerxía» dos peores. Para o lograr, haberá que «racionalizar as paixóns e arrequecer a razón coa paixón» (Michael Walzer [1999]: *Razón, política y pasión*). Dalgún xeito, o recurso a un discurso máis emocional leva a utilizar as armas dos outros, que son máis eficaces. Non está mal que se utilicen se, como dicían os bos sofistas —Gorxias, Protágoras—, se poñen ao servizo das mellores causas. Cando ese fin se esvaece, si que haberá que temer que o recurso ao emotivo acabe por anular a sabedoría da razón.

O SENTIMENTO PATRIÓTICO

Nun capítulo sobre os afectos na política non pode obviarse, nestes momentos, o afecto que por antonomasia centra moitos dos nosos desvelos políticos ocupándonos moito máis tempo do que quixeríamos. Refírome, como non, ao sentimento de pertenza a un país ou sentimento patriótico, xerme de boa parte dos conflitos da nosa aínda inmatura democracia. Non somos, pese ás nosas singularidades, unha excepción á regra: os últimos decenios mostráronse prolífi-

cos en conflitos étnicos e culturais, especialmente en Europa. Non só as vellas e asentadas nacións amparadas por Estados se viron interpeladas por afáns nacionalistas emerxentes, malia que todos eles seculares, senón que os movementos migratorios puxeron de relevo a urxencia de artellar dentro de cada nación as diferenzas culturais dun xeito civilizado e democrático. A filosofía política foi á zaga de todas estas mudanzas propondo alternativas ao liberalismo, algunhas das cales se centraron na celebración das diferenzas e da diversidade como valores en si mesmos e inxustamente ignorados durante os dous últimos séculos.

Como adoita ocorrer, a alternativa máis conspicua ao liberalismo —o comunitarismo— puxo a tónica no extremo oposto á idea dunha cidadanía cosmopolita que proviña directamente da Ilustración e da fe nunha razón universal. O sentimento de pertenza é defendido polos comunitaristas como a condición imprescindible para unha auténtica democracia de cidadáns, na cal estes se sintan identificados cun proxecto común que vencelle todos os membros da comunidade, herdeiros dunha mesma tradición cultural. Os seus adversarios, os cosmopolitas, renegan de pertenzas limitadas e dos nacionalismos que as fundamentan pola tendencia destes a dexeneraren en chauvinismos, racismos e actitudes intolerantes, do mesmo xeito que renegan das relixións pola deriva fundamentalista que adoitan propiciar. Pensan que, en tales casos, os sentimentos veñen substituír valores máis fundamentais e universais, que son os que efectivamente deberían manter a cohesión nunha sociedade. A humanidade, que é o noso obxectivo ético, un non a recoñece —veñen dicir— a través de sentimentos como o de españolidade ou catalanidade, senón máis ben transcendendo esas diferenzas e considerando o que hai de común nos humanos. Non é a cultura nacional a que debe servirnos de guía moral, senón a razón universal.

A necesidade de estimular os sentimentos patrióticos non só se manifesta nas nacións máis febles, as que carecen dun Estado que as sustente xuridicamente, senón mesmo naquelas que naceron como nacións poderosas: Francia ou os Estados Unidos, por exemplo. Tamén os Estados-nación paradigmáticos carecen na actualidade dunha identidade nacional clara, que entusiasme os seus cidadáns e lles confira o orgullo e a lealdade que a nación provocou noutros momentos. Como resultado dun célebre foro de discusión sobre a debilidade nacional estadounidense, publicouse hai uns anos un libro que recollía unha serie de comentarios verbo dun escrito de Martha Nussbaum en defensa do cosmopolitismo (Martha C. Nussbaum [ed.] [1999]: *Los límites del*

patriotismo). Se algo poñen de manifesto os defensores e detractores dunha ou doutra opción no dito libro é que ambos os extremos, nacionalista e cosmopolita, son teóricos e abstractos, que a realidade é máis complexa ca a teoría e, en definitiva, debe poder participar de ambas as ideas. Se o nacionalismo comporta unha carga excesiva de sentimentalidade, ao cosmopolitismo o que lle falta é emoción. O contraste, pois, entre ambos os polos non é senón máis un exemplo da reiterada tendencia do pensamento occidental a manter opostos e en liza continua a razón e os sentimentos.

O escrito de Nussbaum que abre a discusión da referencia comeza cunha cita da novela de Rabindranath Tagore *The Home and the World*, na cal o personaxe Nikhil contradí á súa muller, Bimala, partidaria da causa swadeshi, cuxo lema é *Vande Mataram* («Viva a patria»), con estas palabras: «Estou disposto a servir o meu país; mais a miña veneración resérvoa para un dereito que é moito maior ca el. Venerar o meu país coma se fose un deus é lanzar sobre el unha maldición».

O problema do sentimento patriótico é a desmesura. O perigo é que se converta nun valor en si mesmo que deixa de lado calquera outro horizonte. Unha desmesura que afecta ao mesmo sentimento, polo que ofusca calquera outra dimensión e a converte en subsidiaria da lealdade ao territorio; e unha desmesura da crenza que, como se viu ao longo deste libro, está no punto de partida dos sentimentos e lles serve de sustento. O sentimento patriótico aliméntase, en efecto, de verdades que o patriota considera indiscutibles: dereitos lingüísticos, tradicións ancestrais, unidade lingüística. O esforzo por manter o que non son senón dogmas convértese con facilidade no único obxectivo polo que merece a pena loitar, pois preséntase revestido dunha aura moral ou natural. As raíces románticas da nación confírenlle unha autoridade moral superior á propia comunidade política. Por iso ás persoas adóitalles importar máis a nación ca o Estado, que é unha entidade xurídico-política, que sempre foi teorizada como algo artificial, necesario só na medida en que serve para nos regular a vida.

Mais a artificialidade do Estado contraposta á naturalidade da nación carece, pola súa vez, de fundamentos convincentes. A nación non é máis «natural» ca calquera outra construción teórica humana. Suponse que a conxunción Estado/nación foi pensada para adecuar as fronteiras arbitrarias dos Estados coas fronteiras «naturais» das nacións. Pero non é máis arbitraria a nación ca o Estado?, pregúntase o cosmopolita Kwame A. Appiah. A nación non é nin máis nin menos ca unha «comunidade imaxinada» á procura da súa expresión política, como

a definiu Benedict Anderson. Comentando a cita de Tagore, Immanuel Wallenstein fai para si a seguinte reflexión: «Se non existise o movemento swadeshi, a India seguiría a ser unha colonia británica. Sería isto máis acorde coa moralidade kantiana? Gandhi así o entendeu, mais Tagore non».

Gandhi e Tagore tiñan posicións distintas pese a ambos pertenceren ao mesmo país. Os sentimentos son subxectivos e as razóns ou crenzas que os manteñen teñen distinto peso segundo quen sexa o que se adhira a elas. Ora ben, se non é razoable querer universalizar os sentimentos, tampouco o é universalizar o desarraigamento que propugna o cosmopolitismo. Precisamente foi como reacción a un mundo profundamente desarraigado e reducido a relacións mercantís e xurídicas entre suxeitos de necesidades e capacidades abstractas como os comunitaristas propuxeron o papel humanizador das políticas identitarias que vencellan os individuos a circunstancias concretas. Quizais Dióxenes estaba en condicións de se sentir un individuo comprometido baixo a súa condición de «cidadán do mundo», tal e como gustaba de se identificar, mais ese é un compromiso que non está ao alcance de todos. Non todos os cidadáns son Dióxenes; a maioría precisa estímulos menos visionarios e máis prosaicos. É dicir, que se a deriva nacionalista, máis sentimental ca racional, ten os seus perigos, non son menores os da deriva a favor dunha razón universal, desinteresada e desafectiva.

Mais o importante, ao meu xuízo, é sinalar que a dicotomía é falsa. Como é falsa a dicotomía entre razón e emoción. O patriotismo e o cosmopolitismo non son antagónicos, nin a educación do cidadán ha de se situar na tesitura de ter que elixir entre un localismo sentimental e unha humanidade indiferenciada e descoñecida. Desincentivar as tradicións nacionais porque conducen ao chauvinismo e á exclusión é, como explica Hilary Putnam, «confundir un pretexto para a agresión e a crueldade humanas coa agresión e a crueldade mesmas». O pretexto está latente en todas as perspectivas. Que desencadee ou non as peores consecuencias non é culpa do fervor nacionalista, relixioso, ateo ou cosmopolita, senón dun mal goberno de tal fervor.

Dito doutro xeito, a desmesura pode perverter tanto a racionalidade como a emotividade. Unha das citas máis repetidas de Hume é a que di que «non é irracional preferir a destrución do mundo a ferirme nun dedo». Con esta frase abundaba na súa idea de que as opcións morais non derivan da razón, senón dos sentimentos. De feito, foi Adam Smith o que lle brindou a imaxe cando quixo

explicar que o ideal dunha cidadanía mundial non é contraditorio coas lealdades locais. Vexamos como o di:

Se ao día seguinte vai perder o dedo maimiño, o home pasará a noite en vela; no entanto, como nunca os viu, a ruína de centos de millóns dos seus irmáns non lle impedirá roncxear tranquilamente, xa que simplemente a destrución desta inmensa multitude lle parece un asunto máis nimio ca o seu propio mísero infortunio. Porén, para evitar tan mísero infortunio, estaría disposto o home humano a sacrificar as vidas de centos de millóns dos seus irmáns, xa que xamais chegou a velos? (Adam Smith [1996]: *La teoría de los sentimientos morales*)

A resposta que dá Smith a esta pregunta retórica é negativa. O persoal e próximo, sen dúbida, conta e moito, mais non impide atender ao universal cando é prioritario. En definitiva, pois, cualificar os sentimentos patrióticos de positivos ou negativos sen máis, contrapóndoos a unha orde xurídica racional máis estable e universalizable, é unha postura miope. Nin o sentimentalismo nacionalista nin o racionalismo universalista valen para nada se non se guían por outros valores, como a democracia ou a igualdade. A pregunta é a seguinte: que estratexia é mellor para romper a fenda entre pobres e ricos?, que orientación, nacionalista ou cosmopolita, axuda a realizar mellor os proxectos políticos que significan un progreso real para a humanidade? Son preguntas que carecen dunha resposta xeral. Depende. Gandhi creu que defendía mellor a dignidade humana apuntándose á causa nacionalista, mentres que Tagore minimizaba esa causa seguramente apuntando aos mesmos ideais. Relativizalas ambas procurando que as emocións sexan razoables e as razóns non perdan a carga de emotividade imprescindible para influíren na acción é a forma de dar prioridade non ao local sobre o mundial nin viceversa, senón á igualdade e á liberdade.