

Ira, Política y sentido de la injusticia

Alicia García Ruiz*

Fecha de recepción: 15/07/2017

Fecha de aceptación: 23/10/2017

Resumen

Este artículo explora el papel y las consecuencias de la ira en el ámbito de las emociones políticas. Partiendo del punto de vista de que la ira debe tener un papel en una vida democrática sana, discute las valoraciones históricas de esta emoción en relación con la política, a través de varios períodos y autores, desde una perspectiva histórica cultural. También se aborda la cuestión de la ambivalencia asociada con la inclusión y los usos de la ira colectiva en la vida pública. Esta ambivalencia se refiere a la naturaleza dual de la ira: en primer lugar, como elemento perturbador de la dinámica política normal, y en segundo lugar, como una fuente potencial de innovación normativa, resultante del papel propedéutico desarrollado por el sentimiento de injusticia que la ira manifiesta y promueve de inmediato.

El carácter político de la ira en la época contemporánea se rastrea aquí desde la antigüedad a las revoluciones modernas, en términos de una interacción entre las comprensiones individualistas y sociales de la dinámica de esta emoción. Se concede una especial atención al pasaje de un "giro interior" distintivo en la interpretación temprana moderna de la ira, en comparación con las narrativas heroicas de los personajes coléricos en la literatura antigua, a una perspectiva social de esta emoción en los últimos imaginarios revolucionarios modernos. Una vez desplegada esta reconstrucción histórica, el artículo ingresa en una comparación de las perspectivas de Hannah Arendt y Judith Shklar sobre la ira en la dinámica política, tratando de dilucidar si, y cómo, este es un fenómeno que podría incluirse en una versión "fuerte" de la noción de democracia, más allá de la imagen consensual y frágil con la que ésta se ha asociado en contraste con regímenes autoritarios (y coléricos). El trabajo

* Alicia García Ruiz. PhD en Romance Languages, Johns Hopkins University; Doctora en Ciencias Políticas y Sociología, Universidad de Granada; Candidata a Doctora en Filosofía, Universidad de Barcelona. Profesora, Universidad Carlos III de Madrid. Dirección electrónica: alicgarc@hum.uc3m.es.

concluye con una defensa de la inclusión de esta emoción en el *ethos* democrático contemporáneo, pese a las consideraciones cautelares que deben tenerse en cuenta.

Palabras clave: Ira, Democracia, Emociones políticas

Abstract

This paper explores the role and consequences of anger in the domain of political emotions. Starting from the standpoint that anger must have a say in a healthy democratic life it discusses the historical valuations of this emotion in relation to politics, across several periods and authors from a cultural historical perspective. Also it deals with the issue of the ambivalence associated with the inclusion and uses of collective anger in public life. This ambivalence is referred to anger's twofold nature: firstly as a disruptive element of normal political dynamics and secondly as a potential source of normative innovation, resulting from the propaedeutic role developed by the sense of injustice that anger makes apparent and promote at once.

The political character of anger in contemporary times is traced back from antiquity to modern revolutions in terms of an interplay between individualistic and social understandings of the dynamics of this emotion. Special account is given to the passage from a distinctive "inner turn" in the early modern interpretation of anger, in comparison with the heroic narratives of choleric characters in ancient literature, to a social perspective of this emotion in the late modern revolutionary imaginaries. Having deployed this historical reconstruction, the paper enters into a comparison between Hannah Arendt and Judith Shklar accounts of anger in political dynamics, attempting to elucidate whether and how anger might be included in a "strong" version of the notion of democracy, beyond the consensual and fragile image with which it has been associated in contrast with authoritarian (and choleric) regimes. The paper concludes with a plea for the inclusion of this emotion in contemporary democratic ethos, notwithstanding all the cautionary remarks that must be taken into consideration.

Keywords: Anger, Democracy, Political emotions

Consideraciones preliminares

Si consideramos la denominación de "contemporaneidad" más allá de una delimitación cronológica, podemos sostener, sin temor a incurrir en una afirmación hiperbólica, que uno de los rasgos definitorios de la filosofía

contemporánea es la reconsideración crítica de la noción de “razón”. Desde órbitas teóricas tan diferentes como la tradición hermenéutica, la Teoría Crítica frankfurtiana o, más recientemente, la filosofía de la mente y sus desarrollos más específicos en el ámbito de la neurología, el concepto de razón y la caracterización de lo racional han sido sometidos a una radical ampliación que continúa en crecimiento. Actualmente nos encontramos en mitad de un proceso de elaboración de enfoques que pretenden ser capaces de dar cuenta de una idea de racionalidad amplificada.

En un momento como este, de revisión crítica y enriquecimiento conceptual, una de las líneas de investigación más fecundas y necesarias está siendo la elucidación del papel que desempeñan las emociones en los procesos de racionalidad. La noción de “razón” y la constelación de experiencias, conceptos y procedimientos que se le asocian, cada vez se entienden menos desde la imagen de un modelo estático y preceptivo. Por el contrario, eso que llamamos “comportamiento racional” aparece como un proceso mucho más complejo de lo que durante siglos se ha supuesto e incluso normativizado, hasta el punto de que efectuar una especie de “crítica de la razón (im)pura” parece constituir el camino más promisorio para responder al reto de proporcionar instrumentos de deliberación y argumentación más adecuados a la complejidad y desafíos convivenciales de las sociedades contemporáneas. Se diría que las emociones humanas han dejado de ser un asalto a la razón, para pasar a contar como un componente constitutivo e ineludible de la misma.

No puede hablarse, por tanto, de un solo uso de las emociones, sino de múltiples utilizaciones contextualizadas de las mismas, de una manera que parafrasearía la conocida frase de Wittgenstein: el sentido de una emoción está en su *uso*. Hoy día, la investigación sobre la función epistemológica de las emociones es un campo en plena expansión. El siguiente paso es la exploración de la función política de las mismas. Afirmar que en la política hay implicados componentes emocionales puede resultarnos más o menos evidente, pero que determinadas emociones deban ser promovidas por la política es algo debatible, como ha mostrado Martha Nussbaum en *Political Emotions* (Nussbaum, 2014). Para Nussbaum, la creencia de que solo las sociedades fascistas o agresivas son intensamente emocionales no solo es falsa, sino también perniciosa, porque priva a la democracia de una potencia política que le es propia. Por esta razón, ante los diagnósticos de desafección política, la autora invita a reflexionar si no es necesaria una política de los afectos desde un punto de vista institucional, que ella parece entender en el sentido de un cultivo democrático de las emociones. A fin de cuentas, la desafección significa, en primera instancia, la posición de no sentirse afectado por algo, la *anesthesia* o la *apathía*. Desde este punto de vista, una sociedad anestésica, sin capacidad de sentir o de verse afectada por la vida política, de participar en sus instituciones y comprometerse

en su mejora, es una sociedad democráticamente deficiente. El problema es cuándo y de qué manera se introducen las emociones en la vida pública.

La articulación de las dimensiones emotivas y racionales se presenta así como un desafío fundamental –si no *el* principal reto– que ha de afrontar la reflexión sobre nuestra convulsa vida política contemporánea. Tradicionalmente ha existido la creencia de que hay emociones buenas y malas en la política, pero eso no ha impedido un amplio desacuerdo en torno a cuáles entran en una categoría u otra. La idea que gobierna las siguientes páginas es la de que no es posible determinar de antemano si hay emociones buenas o malas para la política, sino que tal condición depende, como hemos dicho, de un *uso*, que marca su sentido.¹ Esta posición nos permitirá un punto de partida más abierto para analizar el papel que determinadas emociones, que culturalmente han cargado con una valoración negativa, podrían desempeñar en nuestro contexto actual, papel que no necesariamente ha de ser perjudicial. A modo de ejemplo y contraste: existe una abundante literatura crítica en torno al amor en relación con la política, una emoción multidimensional y en el fondo bastante contradictoria, llena de claroscuros, pero sin duda cargada de connotaciones positivas. La emoción que nos interesa explorar aquí, sin embargo, viene precedida de su *mala reputación*; es mucho más ambivalente y *prima facie* poco edificante: se trata de la ira. La pregunta que nos formulamos es: ¿alguien se atrevería a conferirle un lugar constructivo en nuestras democracias? Examinemos ahora las razones posibles y la historia de las mismas.

1. Anatomía de una emoción (o emociones)

¿Qué es la ira? La contestación a esta pregunta se puede plantear mediante una multitud de estrategias: desde una fenomenología de la ira hasta una fisiología de la ira, pasando por una psicología de la ira o una historia cultural de los discursos sobre la ira, pero tal vez el punto de partida más interesante para una aproximación máximamente abierta, exploratoria en el sentido de que no da por constituido su objeto sino que intenta construirlo, y que sirve a la vez como conocimiento y autocomprensión, nos lo proporcionó hace siglos una obra imperecedera, “Anatomía de la melancolía”, escrita por Robert Burton en 1621. El término “anatomía” que utiliza el autor no debe confundirnos: el libro de Burton sostiene la necesidad de idear terapias para la melancolía, pero no se

¹ Tanto Victoria Camps en su libro *El Gobierno de las Emociones* (2011, 21) como Martha Nussbaum en *Paisajes del Pensamiento: la inteligencia de las emociones* (2008) advierten contra un “enamoramamiento súbito” público por las emociones en política. Ni se trata de lisonjearlas ni de erradicarlas, sino de incorporarlas de modos constructivos: “Afirmar que las emociones han de formar parte relevante del contenido de la filosofía moral no supone afirmar que ésta deba conceder a las emociones una confianza privilegiada o considerarlas inmunes a la crítica racional, dado que pueden no ser más fiables que cualquier conjunto de creencias arraigadas. (...) Lo que significa es que no podemos ignorarlas”, (Nussbaum 2008, 22).

orienta a su erradicación sino a su cura, a su canalización, porque la entiende como parte inevitable de la condición humana.

Aunque esta *Anatomía* contenga una intención terapéutica, no expresa simplemente una mirada médica externa que caracteriza a un objeto de estudio ya constituido. Lo que la hace tan original es que no se sitúa fuera de lo que intenta comprender: la terapia que sugiere Burton para la emoción de la que intenta escapar consiste precisamente en profundizar en ella, conocerla a través de su experiencia, que se consigue mediante el deslinde y el análisis de sus vivencias y matices, en suma, la anatomización de esa emoción. No es, por tanto, un estudio forense, sino la observación de cuerpos vivos y en acción. La suya no es tampoco una clasificación arbórea o jerárquica que remita a un primer fundamento explicativo, sino rizomática, dinámica y multidimensional. Los criterios en torno a los cuales se arraciman las diferentes constelaciones de experiencias marcadas por esta emoción cambian a medida que el autor las explora en fuentes antiguas y en la experiencia de su época; son plásticos, se transforman y recorren de modo errante, y a veces recursivo, diversos órdenes del ser, desde los cuerpos vivos hasta las palabras con las que éstos se clasifican y se disponen, desde la intimidad vulnerable de un individuo hasta el orden social que emerge a partir de estas interioridades comunes.

El primer lugar donde la ira se expresa de modo inmediatamente perceptible es en el cuerpo. Desde la Antigüedad, las explicaciones humorales y sus distintas derivaciones fueron la matriz discursiva donde se intentaba dar una base corporal a la explicación de las emociones. El cuerpo era entendido como depósito de fluidos en movimiento y con distintas propiedades, cuya proporción dominante con sus dinámicas específicas no solo marcaba el carácter del individuo, desde la tristeza hasta la alegría o la cólera, sino que constituía la explicación de los actos irreflexivos de éste. Es conocida la cólera de Aquiles, por ejemplo, dominado en ocasiones por un *thymos* excesivo. El *thymos* era la parte aérea y cálida del alma, un humo ardiente situado en el pecho, que conducía a la ofuscación a quien quedaba intoxicado por sus vapores, asociación que aún pervive en nuestro lenguaje cotidiano cuando decimos que la ira inflama el pecho de alguien o que un individuo actuó airadamente.

Ahora bien, si desde un punto de vista meramente somático, este estado era descrito como fundamentalmente agudo. ¿Cuál es, entonces, el resorte que lo hace saltar? Aquí es donde empezamos a encontrar, sobre todo en las explicaciones de Aristóteles, un elemento que excede la consideración de la ira como mera ofuscación momentánea, apuntando ya hacia un sentimiento en el significado fuerte de la palabra, esto es, un *pathos* o *percepción*. Este matiz ya nos pone sobre la pista de que en la ira no encontramos solo un desequilibrio fisiológico interno momentáneo, sino un componente externo que se manifiesta en el proceso diacrónico de percibir y evaluar una situación como causante de

la ira. La ira no es tan solo una explosión inexplicable, sino que es causada por *algo*, algo que genera una evaluación (más o menos rápida, más o menos reflexionada) en el individuo, al que finalmente arrastra a la manifestación somática que acabamos de mencionar. En el libro II de la *Retórica*, Aristóteles describe el sentimiento de la ira como un anhelo de venganza provocado por un desprecio manifiesto e inmerecido. El individuo que sufre cólera no padece una inesperada demencia, aquí es un individuo lastimado, cuya percepción dolorida es el resultado de que posee un cierto sentido de la injusticia. Aristóteles nos coloca así en la posición de preguntarnos sobre los contextos de la ira, porque más allá de una reacción irracional puramente arbitraria en su génesis, se perfila una estructura causal que debe ser inspeccionada.

Al remontar la explicación puramente somática y relegada a la irracionalidad, se abre una reflexión de mucho mayor calado, ya que en la descripción son introducidos elementos contextuales y temporales que hacen posible poco a poco penetrar en la dimensión política de la ira. Al preguntarnos por sus modalidades, grados, instancias subjetivas implicadas, duración, causas y consecuencias, se despliega un abanico de experiencias que van mucho más allá de una pasión privada y antojadiza para pasar a plantear la relación y funcionalidad que se atribuye a este sentimiento en relación con el orden social.

No es lo mismo una ira orientada hacia ningún objeto que dirigida hacia o contra la transgresión de una norma. Tampoco es igual indignarse por el mal propio o por el infligido a otros, ni el iracundo que lanza su cólera hacia otros, que quien se autoinculpa de un error (por el que se enoja responsablemente consigo mismo). Hay incluso quien se autolesiona, como medio para expresar su ira ante la falta de otros cauces, como sucede actualmente con muchos adolescentes. También introduce diferencias significativas la dimensión temporal, que nos permite distinguir la ira de otras emociones pertenecientes a su familia conceptual, pero distintas a ella. En un plano negativo, aquel que Spinoza² en el Libro III de su *Ética* denominó “pasiones tristes” o despotenciadoras, estarían el resentimiento y el odio, cocinados a fuego lento, autodestructivos y no fácilmente refuncionalizables en un modo constructivo. Pero también, en un plano positivo, una ira reflexionada, capaz de identificar sus causas mediante un trabajo crítico, puede transformarse en indignación ante una injusticia percibida como tal, una experiencia que hoy cobra una especial importancia y utilidad. La ira es, sin duda, manifestación de una íntima vulnerabilidad (el *yo* que se siente maltratado) que puede desembocar en impotencia, pero que también puede ser una expresión afirmativa de la subjetividad. Si no existiera la posibilidad de afirmarse frente al daño, no existiría la protesta.

² El constante reenvío circular que realiza Spinoza para esta pasión, entre diversos escolios y proposiciones, es signo de su laberíntica naturaleza, que hace difícil su valoración hasta para el mismo Spinoza.

La ira, pues, no solo comporta una pérdida de autonomía y juicio, sino que desde antaño también se le ha atribuido una cierta dignidad, el signo de una rebelde nobleza. Pero tampoco debemos engañarnos respecto a la dignidad y excelencia asociadas a la ira, porque estas atribuciones dependían en gran medida de *quiénes* eran los iracundos: si éstos eran excelentes también su ira lo sería. Por tanto, mirando al pasado, debemos preguntarnos si acaso la ira dignificada era un patrimonio sentimental de los varones nobles, del que quedaban excluidas las mujeres o el vulgo. Allí donde los nobles afirmaban su identidad mediante iracundos actos heroicos, el populacho, supuestamente incapaz de salir de sus pasiones corporales (hambre, dolor físico) y expresar la justicia, tan solo lanzaba gritos animales en el fragor del tumulto. Hay sin duda un elemento de desigualdad en la determinación de quiénes podían *expresar* la ira, pues hasta en una pasión tan arrebatada se suponía a unos una cierta capacidad de *logos* que le era, sin embargo, negada a muchos otros y otras. A fin de cuentas, en la capacidad de lenguaje, de *logos*, es donde supuestamente radica la posibilidad misma de expresar la justicia y lo injusto. Solo quien emitiera palabras y no gritos animales, solo quien poseyera este *logos*, esta capacidad de razón, podía legítimamente enfadarse *con sentido*. El resto de las manifestaciones se reducían entonces a meras rebeliones del estómago, “*rebellions of the belly*”, tal como las caracterizó Francis Bacon en su tratado *Of Seditious and Troubles*.

Parece entonces que la contraposición de la ira y la razón no es algo tan meridianamente claro como durante muchos siglos se ha supuesto. Posiblemente sea el elemento del exceso o desproporción que acompaña a la expresividad de la ira, lo que ha conducido a considerarla en el equipo rival del de las razones. Pero ¿quién decide la proporcionalidad a la que debe someterse la ira, que nace precisamente de una desproporción, una injusticia, una dañina desmesura? Debemos arañar los contornos de esta oposición para empezar a apreciar la “razón en la locura” de la que hablaba Shakespeare en *El Rey Lear*, cuando el rey plantea a un guardia la injusticia que supone golpear a una prostituta, dado que la mujer en cuestión es más víctima de la pobreza que culpable de ningún delito.

El reparto de papeles entre lo irracional y lo racional ha venido sancionado por posiciones de poder, al igual que sus intentos de terapeutización. Estos diferentes intentos han girado en torno a dos estrategias posibles. La primera opta por erradicar la ira de los afectos humanos, mientras que la segunda plantea que la respuesta más adecuada a sus potenciales peligros sería escucharla para poder reconducir sus efectos, dada la relación que guarda con un cierto sentido latente de la injusticia, aunque se exprese aun en un estado muy larvario. Así, el extenso vademécum cultural de técnicas e instrumentos para aplacar, moderar o domeñar la ira es vasto y variado, pero la pregunta que nos asalta una y otra vez al contemplarlo en conjunto es una sola: ¿cuál es el

grado en el que las sociedades están dispuestas a escuchar *las razones de la ira*, en especial de la ira colectiva? Cabe preguntarse si la ambigüedad que parece manifestarse siempre en los contornos de la ira –destruktiva y afirmadora, racional pero irracional, irreflexiva pero también protorreflexiva– radica en alguna cualidad intrínseca a ella misma o es más bien efecto de las distintas estrategias para enfrentarse a ella, aproximándose a oír sus razones o ignorándola. Más genéricamente expresado, de la voluntad de escuchar a lo Otro de la Razón cuando ésta viene escrita con mayúsculas, es decir, cuando se absolutiza como resultado de una operación de poder.

2. Historias de la Ira: el giro hacia la intimidad

La dialéctica entre la integración y el rechazo del papel de las emociones en general en el proceso de pensamiento han constituido los mimbres sobre los que se han articulado desde la Antigüedad los discursos sobre la ira, replicándose con diferentes modulaciones en la Edad moderna y llegando hasta nuestros días. La primera disputa se remonta sin duda a la aceptación aristotélica de la ira, que otras escuelas de pensamiento del mundo clásico rechazan categóricamente. La propuesta aristotélica contiene tensiones internas que sin duda no arrojan una visión en bloque de la ira que hiciera posible aceptarla o rechazarla mediante un corte neto. Es una pasión destructiva, en efecto, pero también contiene un momento afirmativo, como ya hemos mencionado. Es una mezcla de dolor, sí, pero también de placer (en la forma de anticipación de un resarcimiento). Y además es una fusión entre el disturbio emocional y la capacidad de juicio. Aristóteles enfatiza que la ira es una reacción justa ante comportamientos que amenazan la armonía social y, por tanto, bajo ciertas condiciones, actuar con ira puede constituir incluso un comportamiento socialmente aceptable.

Esta tolerancia con los aspectos positivos de la ira no es compartida, sin embargo, ni por epicúreos ni por estoicos. Para los primeros, la ira, al igual que otras emociones negativas, no puede incluirse en el método o camino que indaga cómo lograr una vida buena. Para los estoicos, con Séneca a la cabeza y su refutación de la ira como algo que ni es natural ni es útil ni es necesario, tampoco es aceptable una existencia donde haya un lugar para la ira, puesto que todo tumulto emocional es un lastre cognitivo del que el sabio debe liberarse en aras de un saber más elevado acerca de la naturaleza del cosmos. Sólo una vida no perturbada por los afectos, esto es, la *a-patheia*, es una vida digna de aspirar a cierta felicidad, entendida como liberación de los dolores que acarrea la capacidad de sentir a partir de un grado superior de conocimiento.

En gran medida, el Cristianismo vendrá a sintetizar muchos de los elementos estoicos de condena de las pasiones, particularmente en la manera en la que abordó el problema de la ira, desde presupuestos nada o casi nada

aristotélicos. La humanidad debía aceptar con resignación tanto la ira de Dios como la de los otros hombres, hasta el punto de “poner la otra mejilla” si es necesario. Un planteamiento que sin duda habría repugnado a los protagonistas del mundo clásico, lleno de personajes que no temían apurar hasta el fondo el cáliz de sus pasiones. La temible Medea de Eurípides es el epítome de esta actitud desmesurada, que se debate entre el amor y el odio hasta decantarse finalmente por éste último, cuando el dolor le resulta insoportable y enloquecedor.

El yo por el que Medea se decide es un yo destructor, que en su odio termina por devastar todo a su alrededor, incluyéndose a sí misma y su propio amor de madre. El mundo cristiano, sin embargo, tampoco está exento de contradicciones, puesto que el mismo Dios que insta a poner la otra mejilla, protagoniza un episodio de genuina furia ante los mercaderes del templo. La fusión de estos aspectos contradictorios fue parcialmente resuelta mediante una distinción entre la *ira divina*, por definición justa en función de su perfección de procedencia, e inapelable, y la falible *ira humana*, un mero producto de la perturbación afectiva y que es necesario regular.

El Papa Gregorio I incluirá la ira entre los pecados capitales, aunque Tomás de Aquino hubiera aceptado, aristotélicamente, que la ira es en cierto modo compatible con la razón o que, al menos, requiere cierta razón, así como que la ira implica un sentido natural de la injusticia, pues no surge contra lo justo sino contra lo injusto. Ejemplo de que la ira puede no ser pecaminosa en unas coordenadas cristianas (o, por lo menos, de que se entiende que no es algo totalmente eliminable de la vida humana) es la conocida exhortación de San Pablo a los Efesios (4:26), en la que les aconseja: “enojaos, pero en vuestra ira no pequéis.”

Los inicios de la Edad Moderna se caracterizaron, en suma, por el intento de realizar síntesis más o menos creativas entre las exigencias teológico-morales de la cristiandad y las antiguas doctrinas sobre la ira que habían heredado de los pensadores de la antigüedad. Estas doctrinas incluían, desde luego, una dimensión social de la ira, sobre todo en la medida en que se tomaba como su móvil principal el ánimo de venganza causado por una injusticia, y se enfocaban en la justificación de la supresión del resentimiento. Otros usos políticos de la ira también documentados (Haug 2015) tuvieron un carácter más estratégico que moral, llevados a cabo por diplomáticos y políticos en el seno de negociaciones bélicas. Aunque, en principio, la ira se desaconsejaba en estos procesos, provocarla constituye en ocasiones un instrumento para descubrir móviles ocultos de otros reinos o promover el compromiso emocional de poblaciones a las que se pretende predisponer contra los enemigos de quien siembra la cizaña. Asimismo, la ira también tenía el papel disuasorio de reforzar la imagen de la autoridad para evitar posibles sediciones.

Con todo, el avance de la modernidad terminaría, no obstante por desplazar estos *usos sociopolíticos* en favor de un *giro íntimo*, primando más el aspecto subjetivo de la ira para finalmente inscribirla como un afecto más en el conjunto sistemático de las filosofías de las pasiones humanas. La ira como fenómeno social fue perdiendo paulatinamente su tradicional relevancia, hasta su posterior reactivación en los imaginarios revolucionarios.

Siguiendo las tesis de Remo Bodei (Bodei 2013) en las que venimos apoyándonos, en la Filosofía Moderna ya consolidada se perfilan dos posturas principales confrontadas sobre la disyuntiva entre erradicar las pasiones o educarlas para su inclusión en el concepto de razón. Ambas, sin duda, se sitúan bajo el signo del giro íntimo que hemos señalado como característico de la ira moderna, y que da lugar a la cartografía de las pasiones en clave subjetiva. La primera de estas tradiciones parte de Descartes y Spinoza. Ambos autores reconocen el carácter ineliminable de las emociones como rasgo de la condición humana, subrayando el posible valor de la energía que movilizan si son encauzadas de un modo conveniente para el individuo. Sirva como ejemplo la postura de Descartes en su *Tratado sobre las pasiones del alma* (Parágrafo 211), cuando afirma que el conocimiento de las pasiones permite su control y aprovechamiento, e incluso puede extraerse alguna alegría de ello (Parágrafo 212). Este último punto es tajantemente rechazado por los modelos de inspiración kantiana. Para Kant, en la *Antropología en sentido pragmático* (Parágrafo 73 y ss) las duraderas pasiones, a diferencia de los afectos de los que se distinguen (extemporáneos, cortos, así como más relacionados con los placeres y displaceres corporales, un lastre cognitivo temporal), suponen una renuncia a la racionalidad y a la libertad fundada en ella, en la medida en que cuando se vuelven acendradas toman como presa al individuo que se deja dominar poco a poco por ellas. Han de ser, por tanto, reprimidas en su forma más destructiva, aquella que lacera al alma que se debate internamente entre recuperar el poder de raciocinio o renunciar definitivamente a él. Poco o nada bueno cabe esperar de estas emociones para Kant: las pasiones son, en sí mismas, malvadas y mórbidas.

Para finalizar, concluiremos que en este momento histórico ni la ira goza de una alta estima desde un punto de vista orientado al individuo –se cuenta entre las llamadas *pasiones tristes*– ni menos aún es valorada desde el punto de vista político. Si la ira no se considera como una genuina *emoción política*, tal como hemos visto que lo fue en el pasado, ello se debe a que la antropología filosófica del período ha dejado de concebir a los individuos como seres capaces de heroicas manifestaciones de cólera (al mismo Kant le repugna tal noción aplicada a los estallidos revolucionarios, distinta al entusiasmo) y más bien concibe al ser humano como el territorio de un encarnizado debate interior entre energías emocionales de diferente signo, que es preciso embridar y armonizar bajo la fuerza de razón. Si hay un campo de batalla en el que pugnan

de modo inmisericorde las emociones, no es solo un paisaje exterior al alma humana, sino el interior mismo de la subjetividad. Es indudable que se produce un resurgimiento del papel de la ira en política durante el período revolucionario, pero este proceso no acontecerá bajo el signo de la resurrección del antiguo modelo aristotélico sino bajo su utilidad estratégica para dotar de un empuje formidable a las revoluciones. Abordemos ahora este reingreso en escena de la ira en los procesos revolucionarios modernos.

3. Imaginarios revolucionarios iracundos

De nuevo, Remo Bodei (2013, 201) nos proporciona un interesante ángulo de entrada cuando sugiere que los procesos revolucionarios modernos suponen una cierta democratización de la ira, en el sentido de que la capacidad de expresión de la cólera, que en el mundo antiguo estaba reservada a unos pocos, se amplía al pueblo llano. Las consecuencias de esta entrada en escena de la ira han sido valoradas de modo diverso, e incluso contrapuesto, por sucesivos autores, desde aquellos contemporáneos a los hechos revolucionarios de la Ilustración hasta nuestros coetáneos. La ampliación del sujeto colectivo iracundo y sus contradictorias valoraciones nos invita a contraponer la valoración del papel de la ira en procesos de protesta y emancipación en la obra de dos pensadoras capitales del siglo XX, Hannah Arendt y Judith Shklar. En la perspectiva arendtiana, la ira es considerada un elemento perturbador, negativo, formidable, capaz de hacer descarrilar un proceso revolucionario al orientarlo más hacia el ánimo de venganza histórica que hacia la institución de la libertad. En cambio, en la obra de Shklar se desarrolla una percepción más ambivalente de la ira, al identificar un cierto sentido de la injusticia en determinados colectivos, perceptible tras el aparente estallido irracional. Debemos aprender, recomienda Shklar, a escuchar qué situaciones prácticas de daño vienen expresadas en las manifestaciones sociales de la cólera, pues nos informan de las circunstancias reales de la justicia mucho más que los modelos abstractos de la misma. Serían parte de una suerte de *vía negativa*³ de aproximación a la idea de justicia.

La tesis principal que Arendt sostiene en *Sobre la revolución* (Arendt 2004) ha sido objeto de diversas líneas de crítica, por contener un cierto maniqueísmo, que contrapondría las supuestas “revoluciones malas” frente a las “revoluciones buenas”. No falta cierta razón en este reproche, pero más que aceptar la apuesta que hace Arendt por la revolución americana frente a la francesa, lo interesante de este libro es que nos proporciona un análisis muy lúcido de dos *pathe* o sentimientos (revolucionarios) distintos y sus diferentes, e incluso contrapuestas, consecuencias políticas. El autor que parece haber

³ Debo esta denominación a Carlos Thiebaut, quien la concibe de modo análogo a la vía teológica negativa o apofántica.

entendido con mayor finura este valor de la obra de Arendt es Claude Lefort. Lo que Lefort rescata de la distinción de Arendt es una reflexión sobre las modalidades de institución de lo social implícitas en cada proceso revolucionario. Lefort (2007, 269) sostiene la necesidad de analizar, por encima del uso común del término revolución, qué tipo de imaginario guía las movilizaciones colectivas. La cuestión que plantea como piedra de toque para deslindar estos tipos diferentes de programas revolucionarios es si un determinado *imaginario revolucionario* trata de instituir de nuevo el poder, reinventándolo bajo nuevas formas de ejercicio colectivo del mismo (como, tanto él como Arendt, identifican que sucedió con la Revolución Húngara) o simplemente de desplazarlo para que un grupo social tome la posición de los anteriores detentadores del poder.

Para Arendt, en muy gran medida este último sentimiento fue el que se apoderó de la Revolución Francesa (aunque a menudo asalta al lector la duda de si en realidad Arendt escribía sobre la revolución de 1917 usando como trasunto la Revolución Francesa). El *pathos* revolucionario se colocó deliberadamente por parte de los dirigentes del proceso bajo el signo de la ira para aprovechar el irrefrenable impulso de la rabia, que Arendt describe en términos casi telúricos, evocando la fórmula de Saint Just: "*les malhereux sont la puissance de la terre.*" No es casual que en *Sobre la Revolución*, Arendt vincule muy aristotélicamente la ira con el deseo de venganza, al dar cuenta de la conversión de los *malhereux* en *enragés*. La combinación de dos rabias, la rabia por la corrupción y la rabia por las ínfimas condiciones de vida en grandes masas paupérrimas hizo que todo ese sufrimiento explotara en rabia incontenible. Esta fuerza liberada suponía a su juicio la invasión de la necesidad (entendida en el sentido más corporal del término) en la libertad política, no haciendo a los ciudadanos más libres sino menos. En su opinión "*las masas pobres, a quienes la revolución denominó los malehereux y a los que ella misma transformó en los enragés, únicamente para abandonarlos y dejar que cayesen en el estado de los miserables*" (Arendt 2004, 151), fueron utilizadas para una política de la ira, caracterizada más por el odio al amo que por el amor a la libertad.

No obstante, en una obra posterior a su libro sobre la revolución norteamericana, titulada *Crisis de la República* (Arendt 1998), Arendt reconocerá cierto papel protocognitivo a la rabia, un poder de revelar un cierto sentido de la injusticia, cuando admite que "*La rabia no es en absoluto una reacción automática ante la miseria y el sufrimiento como tales; nadie reacciona con rabia ante una enfermedad incurable, un terremoto o condiciones sociales que parecen inmodificables. La rabia sólo brota allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse esas condiciones y no se modifican.*" (Arendt 1998, 163). La rabia es, pues, la acción de quienes se sienten impotentes, pero la cuestión abierta es qué objeto tiene su introducción en política: ¿se intenta emancipar a los ciudadanos en cuanto ciudadanos con capacidad política o más bien en cuanto infelices a través de

políticas del resentimiento? Esto es lo que atribuye haber hecho a los “revolucionarios de salón”, que distingue nítidamente de los hombres de la revolución. La ira, en la visión de Arendt, es sin duda antipolítica, pero no enteramente irracional, pues curar al hombre de sus emociones sería deshumanizarle. La ausencia de emociones ni causa ni promueve la racionalidad, afirma Arendt, pero sin duda la empobrece.

Para Judith Shklar (2010), sin embargo, la ira no es en absoluto una emoción antipolítica, sino más bien lo contrario. La expresión pública de la ira plantea a las instituciones políticas un formidable desafío: la capacidad de escuchar el daño. “No deberíamos ignorar los costes políticos de una ira organizada” (Shklar 2010, 94), afirma Shklar, pues “de los marginados de ayer, los vengadores revolucionarios del mañana.” (Shklar 2010, 94). Apresurémonos a señalar que no se trata solamente de un consejo utilitario, una escucha simplemente cosmética para evitar una previsible conflictividad social, sino que está apuntando al corazón mismo de la justicia, al que solo, según la autora, podemos llegar educando nuestros sentidos para percibir el dolor ajeno, nuestra sensibilidad moral y empática, y de modo muy particular, nuestro sentido de la injusticia.

Así pues, el tratamiento de la ira que realiza Judith Shklar es inseparable de su idiosincrática visión sobre la injusticia. Desde unas posiciones liberales bastante escépticas y alejadas de una antropología optimista, Shklar nunca hablará del concepto de justicia desde una óptica positiva y racional, ni recurrirá a una teorización abstracta de la virtud. Lo que sí hará es desarrollar un gusto por el detalle y la especificidad histórica, una mirada entrenada para captar estructuralmente la injusticia a partir de las experiencias humanas concretas que hay detrás de cada acto dañino, de los minúsculos y perversos vicios cotidianos que se agazapan bajo la larga sombra de las virtudes públicas. En suma, Shklar es una teórica del *summum malum*, la crueldad, y de los mecanismos institucionales y actitudes cívicas necesarios para evitarlo. Por ello, más que una teoría positiva de la justicia, lo que ofrece es una vía negativa para acceder a un cierto sentido, falible y temporal, de lo que ésta sea. Ahora bien, pese a su aparente desapasionamiento, nos encontramos con una pensadora dotada de una rara sensibilidad para la psicología del sufrimiento, que ha incorporado como pocos esta dimensión negativa y emocional en tanto elementos de construcción de una reflexión ético política tan delicada como recia. En su libro *Los Rostros de la Injusticia* (2010) nos ofrece una colección de contrastes, derivados del par conceptual Justicia-Injusticia, que iluminan situaciones cotidianas, casos legales y personajes literarios, mediante los cuales nos va desvelando una sutilísima psicología moral, llena de argumentos políticos de gran valor para una posible filosofía práctica del civismo. La suya es una mirada tan inmisericorde con la hipocresía social como compasiva ante el dolor de seres humanos concretos.

La caracterización de la ira que construye Shklar constituye, en suma, un modo de trabajar sobre la política que parte de los afectos más que de los grandes términos políticos, y no particularmente desde los afectos más luminosos ni agradables. Para Shklar, “no tener ni idea de lo que significa ser tratado injustamente es no tener conocimiento ético ni vida moral” (Shklar 2010, 147). Por tanto, casi nunca habla de ciudadanos virtuosos ni de orgullosos campeones de la justicia, sino de malos ciudadanos que provocan injusticias precisamente por su indolencia, o de buenos ciudadanos que lo son solo en tanto se comprometen en la política no de un modo épico o voluntarioso, sino haciendo correctamente su trabajo cotidiano y a través de la suspicacia y de la crítica, esto es, una vigilancia activa y permanente sobre las posibles desviaciones y abusos de las instancias de poder. Se podría decir que la propuesta de Shklar es una *institucionalización de la sospecha* hacia las posibles distorsiones de la vida institucional. Puede que la idea nos suene extraña, pero para Shklar la mejor manera de potenciar la confianza social en las instituciones no es situarlas bajo un halo de infalibilidad o una creencia ciega en sus procedimientos, sino normalizando la desconfianza como práctica cotidiana, que por tanto que ha de ser entendida no como una disfunción democrática sino como un *pathos* crítico ciudadano que tiene un papel capital. El resultado de esta propuesta sería una paradójica confianza ciudadana en la existencia y efectividad de mecanismos de control de quienes ejercen el poder, poder que incluye la capacidad de escuchar las quejas doloridas de los ciudadanos o expulsarlas al limbo de lo no inteligible. En la elección entre estas dos actitudes se juega el entero funcionamiento democrático, a juicio de esta autora. La importancia que atribuye a la percepción exacta del daño a las personas concretas, su concepción dialéctica de la relación del ciudadano con la institucionalidad y el imperativo de promover capacidad de escucha política del descontento colectivo como algo más que simple ruido o tumulto, sitúa a Shklar en una extraña reverberación con autores tan alejados de sus coordenadas históricas y teóricas como Jacques Rancière y su concepción de la expresión del daño como palabra no escuchada, expulsada de un *logos* que se entiende privativamente como capacidad de expresión política reservada a los grupos sociales detentadores de poder y privilegios⁴.

En la severa mirada de esta pensadora, la injusticia nos implica a todos y a cada uno, no solo a quienes abusan del poder sino también a quienes lo consienten mediante su desimplicación y tolerancia cotidianas, agazapadas bajo una visión fatalista de la corrupción y de la injusticia asociada a ella como algo inevitable, una segunda naturaleza tan infausta como la que envía terremotos, inundaciones y calamidades similares. Contra esta confusión entre desventura e injusticia reclama Shklar un permanente cultivo de nuestro *sentido de la injusticia*, entendido –y esto es fundamental– como un modo de promover en

⁴ V. Rancière, *El Desacuerdo: Filosofía y Política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

las instituciones y en la cultura política ciudadana una justicia activa y no un mero acatamiento procedimental, una ética ciudadana de carácter propedeúico para una vida política digna de tal nombre. La protesta, la ira ciudadana, la expresión pública de la cólera, pueden ser una fuente de innovación normativa para aquellas sociedades dispuestas a darle su lugar en la vida pública, a desarrollar cauces constructivos para dar salida política a la cólera justificada. Dispuestas, en definitiva, a ser habitadas también por una una emoción ambivalente que sin duda puede destruir los pilares de la vida en común, pero que también puede ser un material de edificación de la justicia misma, penetrando con su aguda mirada todas las zonas en sombra donde ésta no puede alcanzar a asomarse.

4. Políticas de la ira. Políticas contra la ira

Tal como acabamos de ver, es posible reconocer con Shklar un cierto papel político para la ira, que no hay que entender en el sentido proactivo de promocionarla como sentimiento recomendable en la esfera pública, sino bajo el objetivo más modesto y pesimista de reconocer su inevitabilidad: que no podemos aspirar a eliminarla del paisaje de las emociones políticas y de que hay además buenas razones para no hacerlo. Finalizaremos, pues, con la misma pregunta con la que comenzamos: ¿tiene la ira un lugar democrático como emoción política hoy? La respuesta es afirmativa, pero precisa de matizaciones, pues su mencionada ambivalencia se relaciona con la propia ambivalencia de la forma política democrática.

Remo Bodei apunta en esta dirección cuando afirma, en vista de la rentabilización de la ira que caracteriza a los regímenes totalitarios, que contrastada con éstos la democracia aparecería a muchos ojos como una forma “*débil, capaz de esterilizar el odio y de transformar los enemigos en adversarios (...) disminuyendo la irascibilidad*” (Bodei 2103, 114). La pregunta que se plantea entonces es la siguiente: ¿acaso esta visión *blanda* de la democracia no la hace susceptible de críticas envenenadas pero efectivas, como la de Carl Schmitt (2006, 58-59) y su visión de la actividad política como una irreductible pugna entre amigos y enemigos? Lo que aquí se sugiere es tomar un poco de ese veneno en el sentido griego del término, *pharmakon* –tanto medicina como ponzoña–, a fin de usarlo en una dosis correcta con propósitos terapéuticos. Es posible que unas gotas de ira no le vayan mal a las desgastadas (a menudo desde dentro) democracias actuales. No es preciso dejar siempre los caracteres de robustez y apasionamiento para los regímenes autoritarios.

Una democracia *fuerte* no tiene por qué aspirar a erradicar la ira y el elemento antagónico que ésta hace aflorar, sino a incluirla y a encauzarla, evitando su parte de resentimiento y revanchismo. Debería escuchar *sus razones*, sin por ello ceder a la tentación de lisonjearla. La ira de la que estamos tratando

aquí no es la ira de los héroes de la antigüedad, testimonio casi tautológico del poder de los fuertes, sino aquella ira dolorida que evidencia fallos y defectos en el sistema compartido de convivencia y sus instituciones. Las iracundas víctimas de injusticias, por el hecho de serlo, no están en posesión de todas las razones posibles, pero sin duda están cargadas de cierta razón que no se puede silenciar sin más. Como afirma certeramente Shklar (2010, 150):

“Si uno considera, tal como hizo Rousseau, el sentido de la injusticia como algo innato y naturalmente proporcionado, entonces debe, al menos en principio, dar crédito a la voz de la víctima más que a la de los funcionarios, a la del acusado de haber causado el daño o a la de los ciudadanos que se evaden de su deber. Dada la inevitabilidad de todo tipo de poder, ésta es la respuesta democráticamente necesaria. Estas quejas pueden estar infundadas desde el punto de vista de la evidencia disponible y, en consecuencia, podrían ser rechazadas, pero la posible víctima debe ser escuchada. La suya es la voz privilegiada sin la cual es imposible decidir.”

¿Cómo introducir la ira en un funcionamiento democrático? La respuesta nada fácil que aquí se propone es la siguiente: puede ser introducida a condición de distinguir entre políticas de la ira (rentabilización) y políticas contra la ira (que no buscan erradicarla, sino *escucharla*). En gran medida, el alto grado de irascibilidad, de crispación social y de desafección actual puede ser pensado como una reacción de desconfianza ciudadana hacia la capacidad mediadora de las instituciones. Norberto Bobbio, en *Estado, Gobierno y Sociedad Civil* (Bobbio 1987, 38), señala que en una definición positiva del Estado, las instituciones estatales tienen como tarea resolver a través de su mediación los conflictos religiosos, económicos o sociales que surjan en su seno, pudiendo hacerlo a través de la mediación o de la represión. La pervivencia de la polémica entre las concepciones enfrentadas de un Estado-máquina frente a un Estado-sociedad, es prueba de que esta capacidad hoy está en cuestión.

Como ejemplo del primer tipo de políticas, las políticas de la ira, Peter Sloterdijk en *Ira y Política* (Sloterdijk 2010, 73) caracteriza despiadadamente a los partidos de izquierda como “bancos de ira,” nidos de “burócratas de la indignación” que actúan del siguiente modo:

“Si se consiguen los niveles de transferencia a los agentes siguientes se habrá formado una auténtica economía de la ira. El bien de la ira ya no se acumula de forma casual ni se malgasta ocasionalmente; se transforma en caldo de cultivo y de una producción con forma de proyecto. En cuanto tal, forman un proyecto que abre a sus poseedores accesos a motivos que están por encima de las personas. Siempre que los cúmulos de ira, guardados colectivamente, adquieran la forma de reservas, tesoros o créditos, resulta evidente preguntar si tales valores acumulados se pueden usar como capitales aptos para la inversión.” (Sloterdijk 2010, 76).

Más allá de estar de acuerdo con la atribución de este papel a unos sí y a otros no que realiza Sloterdijk, es cierto que apunta hacia un desafío fundamental de las sociedades contemporáneas, consistente en la ausencia actual de lo que denomina “puntos de recolecta” de la ira. La cuestión es, una vez más, para qué y cómo construir tales puntos. A juicio de otros pensadores que han analizado las ideas de Sloterdijk, como Remo Bodei o Manuel Cruz, la aproximación de éste se centra tal vez demasiado en el aspecto, posiblemente demasiado utilitario, de la necesidad de embridar la ira, a expensas del valor democrático que puede tener. En palabras de Cruz, “*Quien olvide que la indignación no es la ausencia de comprensión, el mero grito, sino una ira cargada de poderosas razones, estará condenado a no entender apenas nada de cuanto ocurre a su alrededor.*” (Cruz 2012, 134).

Así pues, parecemos necesitar mucho más hoy día unas *políticas contra la ira* que unas *políticas de la ira*. Como acertadamente ha trazado el pensador indio Pankaj Misra en su interesante reflexión *La edad de la ira* (Misra 2017), el panorama de la Modernidad que se ha ido gestando desde las proposiciones emancipatorias que la alumbraron ha quedado teñido emocionalmente de una ira incesante, resultado de la colisión entre la promesa de la igualdad y la proliferación de disparidades de poder, educación, estatus y propiedad, desencadenadas por los centrífugos procesos de implantación de un desorden global. Son sin duda poderosas razones para la actual explosión de ira que vivimos en las democracias contemporáneas. En consecuencia, es imprescindible encontrar formas de canalizarla, no solo por razones relacionadas con el mantenimiento del orden social sino, sobre todo, porque en ello nos jugamos una herencia ético-política que constituye el ADN del proyecto democrático moderno. Una advertencia final: *contra la ira* no quiere decir aquí en modo alguno un intento de borrarla de la esfera pública, sino del desarrollo de una política de la atención, de la escucha y de la capacidad de sentir empatía. Dejaremos las palabras finales a Judith Shklar:

“Reconocer que el nuestro es un mundo de desigualdades irremediables es saber que el sentido de la injusticia y sus fuentes no puede nunca ser erradicado. Incluso en sociedades donde la igualdad está generalmente valorada, éstas con seguridad tienen personas en situación desfavorecida y personas que no, débiles y fuertes, y estas desigualdades crean el campo en el que la traición de las expectativas y el sentido de la injusticia florecen. Aunque la desigualdad sea inevitable, sostendré que la democracia constitucional proporciona la mejor respuesta política a nuestro alcance para enfrentarnos al sentido de la injusticia, pues hasta los mejores sistemas políticos generan fuentes de resentimiento. Pero al menos la democracia no silencia la voz de los afligidos y acepta como imperativos de cambio las expresiones de injusticia percibida, mientras que la mayoría de los otros regímenes se inclinan hacia la represión” (Shklar 2010, 143).

Bibliografía

- Arendt, Hannah. 1998. *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
2004. *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza.
- Bodei, Remo. 2013. *La ira: pasión por la furia*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Cruz, Manuel. "La razón, según y cómo (acerca del valor político de las emociones)" en Cruz, Manuel. 2012. *Adiós, Historia, Adios*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- Haug, T. 2015. "Negotiating with 'Spirits of Brimstone and Salpetre': Seventeenth Century French Political Officials and Their Practices and Representations of Anger" en Enenkel, K. y Traninger, A. *Discourses of Anger in the Early Modern Period*. Leiden – Boston: Brill.
- Lefort, Claude. 2007. *Le temps présent*. París: Belin.
- Misra, Pankaj. 2017. *La edad de la ira*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Nussbaum, Martha. 2008. *Paisajes del pensamiento*. Barcelona: Paidós.
2014. *Emociones políticas*. Barcelona: Paidós.
- Rancière, Jacques. 1996. *El desacuerdo: Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Schmitt, C. 2006. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Shklar, Judith. 2010. *Los Rostros de la Injusticia*. Barcelona: Herder.
- Sloterdijk, Peter. 2010. *Ira y Tiempo*. Madrid: Siruela.