

## LA RAZÓN, SEGÚN Y CÓMO (ACERCA DEL VALOR POLÍTICO DE LAS EMOCIONES)

Manuel Cruz

¿Indignarse -así, en general, sin más especificaciones ni matices- es de izquierdas? He aquí una de esas engañosas preguntas que, conforme se va reflexionando acerca de ella, va obteniendo diferentes tipos de respuesta.

Si uno piensa -como resultado poco menos que inevitable de su manifiesta visibilidad pública- en el movimiento de *los indignados*, la respuesta que surge en primer lugar, casi espontáneamente, es afirmativa. La mayor parte de cuestiones que ha generado la indignación de dicho movimiento tiene que ver con injusticias sangrantes o con reivindicaciones de equidad que habían sido tradicionalmente banderas de la izquierda (casi en todas partes –de Jerusalén a Madrid, pasando por Nueva York o muchas otra capitales del mundo- se ha manifestado en la oposición a los recortes sociales de los gobiernos, o a los implacables desahucios ejecutados por la Banca, a continuación de recibir ésta cuantiosísimas ayudas oficiales).

Pero, en segundo lugar, también parece evidente, por no decir obvio, que, en la medida en que podemos afirmar que la indignación es un sentimiento o una emoción, se encuentra situado más allá (o más acá: depende de la ubicación del observador) de particulares opciones políticas. De ahí que, cuando arrancó el movimiento del 15-M en España, le resultara tan fácil a sectores conservadores sumarse a ese registro, (sólo que atribuyendo en última instancia el origen del mismo a la gestión de la izquierda gobernante en aquel momento). De la misma manera que les resultaba fácil, incluso a los que se oponían a las concretas reivindicaciones del dicho movimiento, hacerlo desde esa misma sensibilidad (el fácil juego de palabras de quienes, creyéndose

muy ingeniosos, proclamaban: "yo con quienes de verdad estoy indignado es con los indignados").

No obstante –tercer nivel de respuesta- sigue siendo posible señalar que, considerando la cosa desde un punto de vista histórico, lo que ha definido la línea de demarcación entre derecha e izquierda ha sido precisamente su diversa actitud ante lo real. Al identificar a la primera con una actitud conservadora y a la segunda con una transformadora, se estaba dando a entender que, frente al supuesto acomodo de la derecha, lo propio de la izquierda es la irrenunciable voluntad por transformar (puesto que se supone que le resulta insoportable: no perdamos de vista en ningún momento la indignación) lo que hay.

Pero -finalicemos ya la breve relación inicial- esta manera de hablar hace tiempo que parece haber entrado en crisis y necesitar de profunda revisión. En alguna otra ocasión<sup>1</sup> he recordado aquel comentario del fallecido Manuel Sacristán, hecho a mediados de los setenta, según el cual el término "conservador" se había convertido en un término profundamente inadecuado: los conservadores de nuestros días lo único que conservan es el registro de la propiedad, señalaba con ironía. Era una forma de afirmar que la compulsión por transformar (se supone que previa indignación mediante, fuera cual fuera su grado y modalidad) había dejado de ser progresista, de advertir que estábamos entrando en una época en la que el único horizonte que tal vez les iba a quedar a los que antaño luchaban por la emancipación sería la mera defensa de la supervivencia del género humano. Treinta y pico de años después se puede afirmar, sin el menor mínimo riesgo a equivocarse, que es ahí donde estamos plenamente instalados, con una izquierda dividida en diversos sectores cuya diferencia fundamental no pasa por lo que quieren transformar sino por lo que luchan desesperadamente por

□

<sup>1</sup> Manuel Cruz, *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Barcelona, Paidós, 1999, págs. 47-48 (hay nueva edición en prensa en Barcelona, Proteus, 2012, con prólogo de Gianni Vattimo). La declaración de Sacristán estaba en sintonía con la que Günter Anders haría pocos años después, en 1983, con ocasión de la recepción del premio Theodor Adorno: «Soy sólo un conservador ontológico, en principio, que trata de que el mundo se conserve para poder modificarlo».

salvar (el Estado del Bienestar, la capa de ozono, algunos derechos civiles, determinadas especies animales, etc.).

Visto que así la cosa así no termina de quedar clara, convendrá variar de estrategia. Si el eje de la diferencia entre derecha e izquierda ya no parece pasar al menos inequívocamente por un registro como el de la indignación y, por otro lado, se ha convertido en un lugar común la afirmación de que los contornos teórico-ideológicos aparecen hoy más borrosos que nunca, ¿a qué carta quedarnos? ¿A la de que se impone hacer pasar la señalada diferencia por otro lugar? ¿O más bien a la de que la diferencia misma ha devenido irreversiblemente obsoleta?

Esta última posibilidad presenta un severo inconveniente para ser aceptada sin más, y es la de haber sido defendida, desde hace más de medio siglo, precisamente por destacados publicistas conservadores con el inequívoco objetivo de neutralizar la esfera política. No se está diciendo, entiéndaseme bien, que el diagnóstico en cuanto tal carezca por completo de sentido: es evidente que en una hipotética sociedad futura absolutamente *reconciliada* (por decirlo *more hegeliano*), sin antagonismos ni desgarros, sin injusticias ni contradicciones, la idea de que el gobierno de los hombres se identificara con la mera gestión de los bienes, con la inteligente administración, por parte de los técnicos, de los recursos disponibles resultaría perfectamente aceptable. Pero en un mundo como el nuestro, amasado de dolor, plantear esa propuesta como si fuera ya realmente posible, no deja de constituir una manera de intentar ocultar justo aquello que urge solucionar o, como mínimo, aliviar.

Ni la solución ni el alivio pueden plantearse al margen de un proyecto político en un sentido máximamente amplio. Tal vez en esta última puntualización se encuentre una de las claves para un adecuado replanteamiento de la cuestión. La estrecha identificación entre la actividad política y la forma concreta (profesionalizada, corporativizada, mediatizada, etc.) de dicha actividad, o entre *la política* y *lo político*, si se prefiere decirlo a la manera de algunos clásicos de la politología, ha acabado por tener consecuencias abrasivas para la constitución de un nuevo modelo de comunidad que intentara solucionar sus problemas de manera equitativa y razonable. En vez de esto último, ha generalizado la

imagen (y, lo que es peor, extendido el convencimiento) de que apenas nada relevante se juega en la contraposición *politiquera* entre derecha e izquierda.

No procede ahora adentrarse en una dimensión del asunto que tal vez terminaría obligándonos a plantear cuestiones demasiado a ras de suelo, pero al menos valdrá la pena constatar que el abandono de los discursos de pretensión omniabarcadora en general (lo que incluye, además de a las ideologías, a los grandes relatos de emancipación, a las concepciones del mundo, a los ideales o a las utopías, por mencionar algunas de las categorías subsumidas bajo tan generoso rubro) y su sustitución por discursos crecientemente *de mínimos* se encuentran, en buena medida, en la base de muchos de los problemas políticos con los que hoy la izquierda se tiene que ver. Con otras palabras: que el tópico reproche, dirigido habitualmente a la llamada clase política, de tacticismo, es un reproche que orilla o deja de lado una dimensión fundamental de la realidad. El tacticismo no es un antojo o una mera decisión equivocada que genera un problema, sino la respuesta a una situación problemática en sí misma. La tan publicitada *crisis de las ideologías* no significa únicamente que los políticos puedan haber renunciado a ideales, sino también –y tal vez incluso especialmente- que los propios ciudadanos ya no se representan a sí mismos en las viejas claves. Pero no nos desviemos por este ramal y recuperemos el hilo de nuestro discurso.

*Por donde pasa la diferencia.-*

Parece claro que el lugar por el que ha de pasar la diferencia entre derecha e izquierda ha de ser otro. Un lugar que no se reduzca al solo grito, pero tampoco al puro discurso. Un lugar que, en el fondo, viene ya expresamente indicado en la forma en la que aquel que cree que sus propias necesidades, derechos o méritos (verdaderos o supuestos, pero ésta es otra) no son reconocidos (o son reconocidos de manera insuficiente) acostumbra a manifestar su indignación: “¡no hay derecho!”. Pero cabe ir más allá, porque las palabras de su indignación,

en la que la referencia a la justicia es explícita<sup>2</sup>, dejan ver también, al trasluz, el estado de ánimo de esa persona, que se siente (y aquí de nuevo la literalidad de las palabras resulta extremadamente importante, como habrá ocasión de ver) *cargada de razón*.

Se trata, por tanto, de encontrar la forma de articular ambas dimensiones, de forma que cada una de ellas opere a modo de criterio regulador o correctivo para la otra. A fin de que ello ocurra se impone abandonar el tópico planteamiento, por desgracia demasiado frecuente, consistente en contraponer de manera abstracta la razón a las emociones (o a las pasiones, o a los sentimientos, que no es éste el matiz que ahora importa). Y es que, por lo pronto, existen muchos tipos de emociones, no desempeñando todas, ni muchísimo menos, idéntica función en la esfera pública.

Así, Martha Nussbaum, en su libro *El ocultamiento de lo humano*<sup>3</sup>, ha estudiado el papel que con mucha frecuencia han jugado el asco y la vergüenza<sup>4</sup>, señalando que lo característico de dichas emociones es que, lejos de proporcionar a la persona asqueada o avergonzada razones que puedan ser usadas como argumentos y formas públicas de persuasión, lo que hacen es amenazar los valores centrales de una sociedad libre, especialmente el igual respeto de las personas y su libertad. El asco y la vergüenza son, según nuestra autora, inherentemente jerárquicos, esto es, construyen rangos y jerarquías de seres humanos. Y también tienen una conexión directa con la restricción de la libertad en algunos casos de conductas que no dañan

□

<sup>2</sup> "La ira es una pasión furiosa que surge en general de una ofensa que se considera haber recibido inmerecidamente", escribe Remo Bodei en *Ira. La passione furente*, Bologna, Il Mulino, 2010, pág. 7 (hay una edición en prensa en Madrid, Antonio Machado libros). La definición es allegable a la presentada por Aristóteles en el Libro II de la *Retórica*, donde define la ira como "*un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio*" (subrayado, M.C.), sólo que en la del filósofo italiano se omite, a mi juicio acertadamente, la referencia a la venganza. Se volverá sobre este aspecto más adelante.

<sup>3</sup> Martha C. Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz editores, 2006.

<sup>4</sup> Aún discrepando de alguno de sus planteamientos, Martha Nussbaum reconoce la influyente importancia de la obra de su maestro Bernard Williams *Vergüenza y necesidad*, Madrid, La balsa de la Medusa, 2011, especialmente en lo relativo a su análisis de las raíces del concepto en la Grecia antigua.

a terceros<sup>5</sup>. De ahí el convencimiento que se expresa en el libro, según el cual todos los que aprecien los valores democráticos centrales de libertad e igualdad deberían desconfiar profundamente del uso de esas emociones en el derecho y en las políticas públicas.

De otras emociones, en cambio, no cabe afirmar lo propio. La ira, en concreto, tal como apuntábamos hace un par de párrafos, puede ser considerada en el fondo una forma de reflexionar sobre el daño o el perjuicio. La importancia de dicha reflexión no es menor y va mucho más allá de la mera constatación de que la ira implica una valoración negativa de aquello ante lo que se reacciona airadamente. Si sólo fuera eso no habríamos avanzado gran cosa sobre la idea de que la emoción alberga un contenido gnoseológico y valorativo (idea, por lo demás, sobradamente conocida<sup>6</sup>). Pero la reflexión incrustada en el corazón de la emoción es relevante a los efectos de la articulación de razón y emociones en la esfera pública porque dicha reflexión constituye el elemento determinante para definir o distinguir una emoción de otras emociones negativas, así como para distinguir diversos usos de una misma emoción. Merced a dicho elemento no confundimos, por no abandonar este registro emotivo, la ira dictada por motivos egoístas o banales con la ira justa, que es la indignación que se desencadena contra el mal perpetrado también contra los demás<sup>7</sup>.

□

<sup>5</sup> Tradicionalmente el asco estuvo presente en las discusiones sobre la legalidad de las relaciones homosexuales. Aunque tal vez resulte más eficaz, a los efectos de lo que estamos planteando, señalar que en los USA se han dado casos de reducción de condena por falta de premeditación para los asesinos de homosexuales, cuando el asesinato fue consecuencia de un sentimiento de asco por los contactos sexuales de una persona, por más que no fueran ni violentos ni amenazantes.

<sup>6</sup> De Hume –para quien las emociones complejas como la indignación se diferencian de las simples como el dolor precisamente porque requieren de un procesamiento cognitivo previo- a Robert Solomon pasando por Patricia Greenspan o la ya citada Martha Nussbaum. Ha habido incluso quien, como el neurólogo portugués Antonio Damasio (*El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 2006) ha presentado pruebas clínicas con el propósito de mostrar la correlación entre emociones y racionalidad,

<sup>7</sup> Hay que decir que esta ambivalencia o ambigüedad siempre acompañó a la ira desde los mismos orígenes de nuestra cultura, casi como una amenaza que dificultaba el análisis ponderado de dicha emoción. De hecho, como señala Remo Bodei en el libro antes citado (pág. 13 y sigs.), en la cultura filosófica y literaria de Occidente la imagen de la ira tiene tradicionalmente dos frentes: por un lado se considera una pasión noble y justa, como

Si la comparación la establecemos entre diferentes emociones, la cosa aún puede quedar más clara: frente al asco, que representa en último término una actitud social improductiva, ya que tiene una dirección antisocial (expresa el deseo de separarse de la fuente de polución y causa el reflejo social de alejarse), o frente a la vergüenza, presente en muchas discusiones recientes acerca del castigo<sup>8</sup> y defendida por los partidarios de avergonzar a los delincuentes (con el argumento de que no hay más eficaz castigo que el que humille públicamente al delincuente)<sup>9</sup>, se puede afirmar que la ira es constructiva, y su contenido implícito se allega a uno de los valores más clásicos de los tiempos modernos: la responsabilidad<sup>10</sup>. Porque la frase que, a continuación del "¡no hay derecho!", podría pronunciar el airado es: "este daño no debería haber ocurrido, y el perjuicio debe ser corregido"<sup>11</sup>.

□

indignación dirigida a las ofensas y las injusticias sufridas, y por otro como locura o ceguera temporal, como temor a la pérdida del autocontrol y, por lo tanto, de la libertad. Para la distinción entre diversos usos de una misma emoción *vid.* el libro de Victoria Camps *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder, 2011.

<sup>8</sup> Aunque no sólo en ese contexto de discusión, por supuesto. Pensemos, por ejemplo, en las influyentes reflexiones del antes citado Günter Anders acerca de lo que denomina *vergüenza proteica*, que provoca la perfección de la tecnología al hacernos sentir «la vergüenza por la humillante calidad de las cosas hechas por el ser humano». Por lo demás, la definición de vergüenza que éste presenta en su libro *La obsolescencia del hombre* (Valencia, Pre-Textos, 2011) vincula esta emoción al asco presentándola –dicho sea con un trazo probablemente demasiado grueso– como un especie de asco hacia uno mismo: «La vergüenza es un acto reflexivo que degenera en un estado de perturbación y fracasa porque el ser humano, frente a una instancia de la que se aparta, en ese acto se experimenta a sí mismo como algo que "él no es", pero que "sin embargo es" de una manera inevitable.»

<sup>9</sup> Dejo de lado ahora el contraejemplo de que la vergüenza también puede inducir a cooperar en la solución de problemas colectivos, de la misma forma que también puede inducir a las personas a ser más cuidadosas con los niños y las personas mayores, porque tales contraejemplos ilustrarían otra dimensión del asunto que he preferido no abordar en este momento (y que no ha sido suficientemente apreciado por economistas y sociólogos cuando explican las normas sociales en términos de utilidad social o racionalidad individual). Me refiero al hecho de que las emociones a menudo cumplen la función de reforzar el cumplimiento de normas sociales preexistentes.

<sup>10</sup> *Vid.* Iris Marion Young, *Responsability for Justice*, Oxford, OUP, 2011, con prólogo de Martha Nussbaum.

<sup>11</sup> Por decirlo de nuevo con las palabras de Remo Bodei: "la ira también constituye [...] una forma de resarcimiento, reclamado a voces o tácito, de una necesidad de felicidad impedida, combatida e insatisfecha", en "Ira e indignación", conferencia pronunciada en la Fundación Juan March, Madrid, 14 de octubre de 2011.

Es cierto que puede haber, según se acaba de señalar, algunas manifestaciones particulares de ira (aunque lo propio podría decirse del miedo, o de la compasión) que resulten inoportunas, pero en el caso de que la ira lo sea ante la injusticia, la opresión o la degradación, cuando esté movida por la esperanza de modificar estructuras sociales o políticas inmovilistas e intolerables (o cuando el miedo constituye una respuesta ante nuestra seguridad amenazada o la compasión, una reacción frente al dolor de los otros) el signo de la situación no resulta demasiado engañoso. En ese caso, dicha(s) emoción(es) puede(n) cumplir la función política de movilizar grupos –como los *indignados*, autoerigidos en portavoces de la “rabia civil”–, masas de gente, clases sociales y pueblos enteros que se sienten oprimidos, discriminados, víctimas de abusos o de injusticias.

#### *La dimensión hasta ahora postpuesta.-*

Parece haber quedado claro, pues, que determinadas emociones pertenecen a la razón pública. No sólo eso, sino que cabe una primera distinción entre ellas, como más o menos positivas, en función de que resulten o no generadoras de razones para el debate y, más allá, en función de que tales razones resulten más o menos clarificadoras del mismo. En modo alguno pueden seguir siendo consideradas impulsos gratuitos o sin sentido, como suelen pensar todos esos filósofos de tradición kantiana que gustan de poner cualesquiera sentimientos en pie de igualdad con los prejuicios, sino que constituyen modos implícitos de deliberación sobre asuntos de importancia colectiva. Ahora bien, el desenlace final del proceso requiere, de manera insoslayable, el protagonismo decidido de la instancia que en el último tramo del presente discurso se ha mantenido en sordina, a saber, la dimensión racional o, si se prefiere, la facultad del juicio. Sin referencia a ella no hay modo de responder a preguntas como las planteadas por Martha Nussbaum<sup>12</sup>: ¿Puede el aristotélico enfurecerse sin perder su humanidad? ¿Puede el estoico tener humanidad despojándose de su

□

<sup>12</sup> En su obra *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003, pág. 499.

ira? La respuesta, de acuerdo con lo visto, sólo puede ser: no se trata de reprimir ni refrenar la ira, sino de llevarla a proporciones adecuadas a las circunstancias, desarrollando el hábito de discriminar (a través de la facultad del juicio precisamente)<sup>13</sup>. Esto significa desabsolutizar la ira, es decir, hacerla relativa a base de vincularla a circunstancias evaluables en cada ocasión.

No basta, por tanto, con reivindicar la dimensión inequívocamente política de determinadas emociones. Como tampoco es suficiente, por más que resulte sin duda muy útil, con clasificarlas en un hipotético *ranking* de bondad en función del papel, más o menos clarificador, que desarrollan en el debate público. Entre otras cosas porque, para que esto último ocurra, su articulación con los argumentos racionales –el asunto que hemos venido posponiendo hasta aquí- resulta de todo punto ineludible. ¿Cómo diferenciar, si no, entre el mejor empleo de una misma emoción, cuando ésta es puesta al servicio de objetivos absolutamente enfrentados? ¿Con qué criterios decidir la actitud apropiada en el conflicto entre airados de diverso signo?

Descendamos por un momento, con el objetivo de dejar la cosa algo más clara, al detalle de las diferentes situaciones sociales y políticas en las que la ira ha podido intervenir. Lo recién expuesto equivale a afirmar que si no introducimos esa instancia externa a las emociones a la que hemos venido haciendo referencia (la reiteradamente invocada dimensión racional) no tenemos forma humana de diferenciar, en concreto, el valor de la indignación que tuvo lugar entre los siglos XVIII y XX y que se manifestaba políticamente como indignación noble del pueblo, de la raza y del proletariado, considerados víctimas de intolerables injusticias o relegados por sus enemigos a una posición subalterna, del valor de esa otra indignación, que se desarrolló sobre todo durante el periodo de los nacionalismos y de los totalitarismos del siglo XIX y XX, y que fue instigada de manera sistemática, convirtiéndose (en simbiosis con el odio o la envidia) en instrumento forjado burocráticamente y exhibido públicamente por la propaganda y por la política interior y exterior de los Estados.

□

<sup>13</sup> Remo Bodei, *Ira...*, *op. cit.*, pág. 117.

Es evidente que en momentos como el actual, en el que el registro *indignado* disfruta (sin duda por su asociación con la rebeldía) de tan buena imagen pública que en ocasiones parece haberse constituido en un fin en sí mismo, puede resultar un tanto antipática, por impertinente, la observación de Sloterdijk<sup>14</sup> según la cual la indignación ha pasado a ser acumulada y gestionada por partidos y Estados, que han acabado por crear auténticos “bancos mundiales” que la custodian y la distribuyen, entidades en las que trabajan los que denomina *burócratas de la indignación*. Estos militantes pretenden, según nuestro autor, encarnar a los oprimidos y a las víctimas de todo el mundo<sup>15</sup> y dirigir su camino en dirección hacia un futuro en el que quedarán barridas las injusticias motivo de la indignación, poniéndose fin a la humillación de todos los que las padecen.

Pero, por seguir con la línea argumentativa de hace un momento, bajo esta última descripción encontraron cabida en el siglo pasado (por no ir más lejos en el tiempo) tanto las masas oprimidas por las clases dominantes, como las contaminadas por la mezcla con la sangre de razas inferiores o, en fin, las privadas de sus derechos por el egoísmo de las naciones explotadoras (representadas, en el plano del discurso, por el comunismo, el nazismo y los movimientos anticolonialistas de liberación nacional). No hará falta insistir más: se impone explicitar al servicio de qué objetivos u horizontes ponemos toda esa energía colectiva que representan las emociones, visto el indudable mal uso de las mismas que se ha venido haciendo.

Habría una manera, ciertamente programática, de responder a este requerimiento de clarificación. Sería la manera propuesta, entre

□

<sup>14</sup> En Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, Madrid, Siruela, 2010, págs. 174 y sigs.

<sup>15</sup> El historiador Peter Novik (*The Holocaust in American Life*, New York, Houghton Mifflin Co., 1999) ha señalado en qué medida el recuerdo del Holocausto se ha convertido en una auténtica religión civil del mundo occidental. Una religión en la que las víctimas han sustituido a los héroes, ocupando su preeminente lugar. Una religión con sus mandamientos (el deber de memoria) y sus pecados (el olvido), con sus fiestas de guardar (las conmemoraciones, los aniversarios) y sus mártires (quienes perecieron en el Holocausto), con su fe (los derechos humanos, la democracia) y –sobre todo a los efectos de lo que estábamos planteando– sus sacerdotes (incansables fustigadores de los abismos de maldad de la condición humana).

otros muchos autores, por la reiteradamente mencionada Martha Nussbaum quien, a partir de la indiscutida premisa de la bondad universal de la democracia, concluye que si el resultado de las movilizaciones emotivas de las masas es la elaboración de leyes que protejan los derechos de las personas, entonces esas emociones movilizadoras deben ser saludadas inequívocamente como inspiradoras de una mejora en el bien común.

El problema, que a nadie se le escapará, es que una propuesta así, siendo útil para responder algunas de las cuestiones antes planteadas (por ejemplo, la de cómo resolver el conflicto entre emociones enfrentadas), deja sin responder otras, y bien de fondo, que resulta asimismo ineludible abordar. Como, pongamos por caso, la de desde dónde (y con qué criterios) se fijan los objetivos u horizontes de nuestra acción colectiva, con independencia de que puedan ser perseguidos democráticamente. Esta última pregunta nos devuelve, como en espiral, a alguno de los argumentos iniciales, sólo que mediados/enriquecidos ahora por lo que entretanto ha venido planteándose.

*A propósito de la "contaminación" emotiva de la razón, así como de la función política de las emociones.-*

En efecto, alguien podría pensar que la propuesta de Nussbaum supone un regreso -sin demasiada argumentación justificativa- a una jerarquía entre razón y emociones, en la que finalmente es la primera la que termina por constituirse en la instancia resolutive. Instancia resolutive que, por añadidura, acaba relegando, con efectos retroactivos, a las segundas al papel subalterno, y en última instancia prescindible, de pensamientos sin domesticar, de productos más o menos asilvestrados de la inteligencia humana que, finalmente, y a pesar de la carga valorativa que puedan contener, han de verse sometidos a la autoridad de la función racional si quieren contribuir de veras a la felicidad colectiva.

Probablemente, lo peor de una tal propuesta –al menos, así entendida- sea que todavía permanece presa del tópico, señalado al

principio como pendiente de superación, de la contraposición abstracta de razón y emociones<sup>16</sup>. En la medida en que no abandone dicho encierro, la propuesta tampoco podrá contribuir al cumplimiento del segundo propósito declarado al principio como también deseable, a saber, el de encontrar la forma de articular en sentido mínimamente fuerte la dimensión racional y la dimensión emotiva. Porque lo expuesto hasta aquí -por continuar con la apresurada reconstrucción- ha atribuido efectivamente a las emociones una cierta carga de razón, pero en el fondo ha mantenido a esta última al margen de la *contaminación* por parte de lo emotivo.

Ahora bien, cabe otro planteamiento del mismo asunto. Un planteamiento que intente afrontar la necesidad, simétrica de la antes señalada, de que por su parte las emociones se inscriban también en el corazón de la razón. En cierto sentido, bien podríamos afirmar que no otro es el signo de la empresa abordada por la politóloga Judith Shklar, en cuya estela ha formulado buena parte de sus propuestas Richard Rorty. Para éste último, según propia declaración, liberal es aquel para quién "los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer"<sup>17</sup>, de la misma forma que para la autora letona, a su vez en la estela de Montaigne, poner la crueldad<sup>18</sup> en primer lugar debería convertirse en la premisa de toda política. Y si para la política en general se trata de evitar el sufrimiento y, sobre todo, de exorcizar el miedo (tanto como el miedo al miedo), en el caso de la política liberal tales máximas se sustancian en una "insoslayable obligación de reducir la crueldad"<sup>19</sup>.

□

<sup>16</sup> Contraposición en la que, por cierto, también permanece preso Hume al limitarse a invertir, en su célebre *dictum* "la razón es, y debe ser, la esclava de las pasiones", la tradicional jerarquía de la racional, presente en el pensamiento occidental desde Platón.

<sup>17</sup> R. Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, pág. 19. Ver J. Shklar, *Vicios ordinarios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, págs. 20-79.

<sup>18</sup> Entendiendo por crueldad "la deliberada imposición de daños físicos -y, secundariamente, emocionales- a una persona o a un grupo más débil por parte del más fuerte con el objetivo de alcanzar algún fin, tangible o intangible, de este último", tal como queda definida por J. Shklar en su ya clásico "The Liberalism of Fear", incluido en el volumen póstumo, editado por Stanley Hoffmann, *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, págs. 8-9.

<sup>19</sup> Richard Rorty, *Contingencia...*, *op. cit.*, pág. 88.

No estamos ante un mero cambio en la forma de designar los objetivos tradicionales de la política. Más bien al contrario, la especificidad de esta propuesta consiste precisamente en que intenta pensar bajo otra luz el momento originario, fundacional, de la actividad política de signo liberal. Actividad que, viene a decírsenos ahora, para que se produzca y de lugar a las necesarias transformaciones de todo tipo que vayan en la dirección de reducir la crueldad, requiere como condición de posibilidad que previamente se dé en los individuos un acto de imaginación a través del cual se perciban esos actos de crueldad para los que antes sólo había ceguera o, sencillamente, para los que el discurso normal no tenía palabras<sup>20</sup>.

Se impone introducir ese momento de la imaginación porque la historia ha acreditado de manera reiterada que con la apelación a una presunta racionalidad común a todos los seres humanos como instancia desde la que repudiar las prácticas crueles no es suficiente. Conocemos el procedimiento básico por el que ha podido producirse esa ceguera ante el dolor ajeno (o ese proceso de invisibilización del mismo, como se prefiera enunciarlo): a base de negar a quienes lo padecen el estatuto ontológico y moral mínimo para que se constituyeran en merecedores de nuestra compasión.

En efecto, el dolor del otro es moralmente relevante en la medida en la que le concedemos a ese otro la condición de ser humano genuino. El debate acerca de qué tenemos en común los seres humanos ya sabemos que no desemboca en una comunión interétnica, ni cosa parecida (cómo no recordar a este respecto las conocidas palabras de Montaigne: "cada cual llama barbarie a lo que es ajeno a su costumbre; en realidad, me parece que no tenemos otro punto de referencia con respecto a la verdad y la razón que el ejemplo y el modelo de las opiniones del país donde nos encontramos. Ahí está siempre la religión perfecta, el gobierno perfecto, el uso perfecto y acabado de todas las cosas"<sup>21</sup>). Y menos aún si el debate se basa en la confianza de que la constatación de la existencia de una presunta racionalidad común hará por sí sola que reconozcamos a ese ser cuya existencia ni tan siquiera percibíamos (y de cuyo sufrimiento, por

□

<sup>20</sup> Vid. Olbeth Hansberg, *La diversidad de las emociones*, México, FCE, 1996.

<sup>21</sup> En Sarah Bakewell, *Cómo vivir: una vida con Montaigne*, Barcelona, Ariel, 2011.

tanto, ni siquiera alcanzábamos a tener noticia) como *uno de los nuestros*.

En caso de existir la tal cosa llamada progreso moral (o, cuanto menos, la disminución de la crueldad) parece suficientemente contrastado que no puede cifrarse en exclusiva en un aumento de la racionalidad o, como le hubiera gustado afirmar a Kant, en una disminución gradual del prejuicio que desemboque en una más clara percepción de nuestro deber moral. Este proceso debe reinterpretarse dando cabida en su interior al sentimiento<sup>22</sup>. *Unilateralizando* un tanto esta afirmación, Rorty sostendrá que la difusión de la cultura liberal, ligada al respeto de los derechos humanos<sup>23</sup>, tiene que ver con “un incremento de la sensibilidad [en tanto] aumento de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y de cosas”<sup>24</sup>. Si para pragmatistas como nuestro autor el progreso moral consiste en “estar en condiciones de responder a las necesidades de unos grupos de gente cada vez más inclusivos”<sup>25</sup>, bien podríamos decir, traduciendo esto mismo a un lenguaje más sencillo, que el horizonte ideal es que seamos capaces de ser *cada vez más sensibles* al sufrimiento ajeno.

Probablemente cuando la propuesta rortyana flaquea en mayor medida (o, en todo caso, cuando resulta menos convincente) es a la hora de especificar los procedimientos para aproximarse al señalado horizonte ideal. Rorty apuesta por lo que podríamos llamar una *política de las pequeñas cosas* que desdibuja en gran medida el aliento de su empresa teórico-política<sup>26</sup>. Pero sus sugerencias prácticas no deberían

□

<sup>22</sup> En esta cuestión, Rorty reconoce abiertamente su deuda con la obra de la filósofa norteamericana Annette Baier, quién, tomando como modelo a Hume, a quien denomina “el filósofo de las mujeres”, defiende la centralidad de la sentimentalidad para la conciencia moral. *Vid.* A. Baier, *Postures of the Mind*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985 y A. Baier, *Moral Prejudices*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

<sup>23</sup> *Vid.* R. Rorty, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en T. Abraham, A. Badiou, R. Rorty, *Batallas éticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.

<sup>24</sup> R. Rorty, “Ética sin obligaciones morales”, incluido en su libro *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, Ariel, 2000, pág. 213.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Así, por ejemplo: “tal vez el mejor signo de progreso hacia una verdadera cultura de respeto de los derechos humanos sea el dejar de interferir en los planes de matrimonio de

distraernos del eje de su argumentación, que afecta de lleno al problema que estamos tratando de dibujar. Rorty, crítico perspicaz de la herencia recibida<sup>27</sup> ve bien que determinadas maneras de buscar lo común nacen condenadas al fracaso. A su juicio, no necesitamos pensar en términos universales, por más que nos hayan convencido de que ello está inscrito en el ADN del filósofo.

El razonamiento mediante el que han conseguido convencernos se ha basado en identificar la pareja universal/particular con la pareja razón/emociones, dando por descontado que la vía del conocimiento sólo transcurre por el primer término de las parejas, constituyendo el emparejamiento de lo particular y de las emociones como mucho una fuente de meras ilustraciones para lo único que verdaderamente importa (para el caso de las conductas, la fundamentación moral última de nuestros valores). Pero sabemos, como poco desde Kant<sup>28</sup>, que hay una vía que, arrancando de un particular cualitativamente considerado (el farisaico interés de los inductivistas por los casos particulares como mero número que apuntala la generalización fue ya demoledoramente criticado por Popper), también puede fructificar en conocimiento de lo universal, a través de una específica forma de racionalidad, la denominada racionalidad práctica o prudencial<sup>29</sup>. La pista nos la había proporcionado la antes citada Judith Shklar al escribir, oficiando de precursora de los actuales teóricos de la ejemplaridad, "cuando la gente ve un ejemplo concreto de injusticia, puede modificar convicciones largamente sostenidas. Los enunciados generales no suelen tener un gran efecto en la gente, pero un ejemplo impactante puede conmoverlos"<sup>30</sup>.

□

nuestros hijos en función de la nacionalidad, religión, raza o riqueza de la persona elegida, o porque el matrimonio sería homosexual en lugar de heterosexual", *ibidem*, pág. 220.

<sup>27</sup> No es casual que se diera a conocer con una propuesta tan ambiciosa como la de la reconsideración radical del sentido del legado analítico. Cfr. Richard Rorty, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990.

<sup>28</sup> Para el caso de la filosofía, claro está. Si habláramos de poesía, podríamos evocar -para no andar rebuscando en clásicos más remotos- la afirmación machadiana "lo más íntimo es lo más universal".

<sup>29</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, *La fuerza del ejemplo*, Barcelona, Gedisa, 2008 y María Pía Lara, *Narrar el mal*, Barcelona, Gedisa, 2009.

<sup>30</sup> Judith Shklar, *Los rostros de la injusticia*, Barcelona, Herder, 2010, pág. 175.

Para el universalista racional tales reacciones acreditan la fuerza que la ley moral puede llegar a tener sobre las conciencias cuando a los sujetos se les hace patente que universal no equivale a abstracto. Pero tan reconfortante interpretación soslaya una cuestión central, básica para la eficacia de este tipo de planteamientos, y es la de la imagen del yo sobre la que ellos se sostienen. Una imagen que si recela de las emociones y los sentimientos es porque considera que, de salida, el yo es autointeresado, incapaz de tomar en cuenta las necesidades de las demás personas y de transitar a la esfera de la moralidad y la obligación a no ser que se le fuerce por medio de la educación, las leyes y demás procesos de interiorización de las normas. El resultado de estas influencias, supuestamente benéficas, es la emergencia de un yo verdadero, capaz ya de escuchar la voz de la conciencia (con oído más fino cuanto más robusto sea dicho superyo) y la derrota del yo falso, definido fundamentalmente por su egoísmo (como *psicópata frío* lo califica con sorna Rorty, inspirándose en Dewey).

Probablemente sean premisas antropológicas de semejante naturaleza las que se encuentran en el origen de afirmaciones, de signo inequívocamente esencialista, como la de que determinadas emociones son siempre buenas o, por el contrario, siempre malas<sup>31</sup>. Más bien habría que decir, recordando lo que Platón y Aristóteles comentaban acerca de la indignación noble, que las emociones son los nervios del alma, y que es de esta ubicación en el corazón de lo humano de donde se desprende su capacidad heurística. No es el yo, y menos ese presunto *yo verdadero* que fabula el universalista racional, la instancia de la que brota el rechazo de la crueldad. Con la razón autónoma no alcanza, aunque tampoco quepa prescindir de ella. Pero lo que está en el origen del rechazo es otra cosa: es la experiencia dolorida del otro, que nos reclama una respuesta. Al con-movernos las emociones nos señalan un horizonte, al que nos podemos aproximar tomando diversas sendas. La ira puede vehicularse a través del *ino*

□

<sup>31</sup> Es lo que, como se sabe, predica Spinoza en su *Ética* (libro III, "Definiciones de los afectos") acerca del odio, el cual, a su juicio, "nunca puede ser bueno", lo que arrastra en su caída a la ira, igualmente descalificada ya que "es un deseo que nos incita, *por odio*, a hacer mal a quien odiamos" [cursiva mía, M.C.]. Ejemplo de emoción supuestamente siempre buena es el amor.

*hay derecho!* (o del *iesto es intolerable!*), exigiendo reparación por la injusticia sufrida, o puede alimentar el deseo de venganza. La primera opción nos lleva a una reflexión, particularmente relevante, acerca de la responsabilidad y las formas de conjugarla en el mundo actual, mientras que la segunda alerta acerca de los diversos peligros de una emotividad no mediada por forma alguna de racionalidad<sup>32</sup>.

No nos acabamos de referir a la ligera -o porque sí- a la mediación en vez de hacerlo, como tantas veces se repitió en el pasado, a la jerarquía. Y es que la articulación entre ambas instancias no estaría bien trabada si no pudiera adoptar un doble signo y servirnos, cuando hiciera falta, para introducir los debidos correctivos en los planteamientos puramente abstractos o especulativos. Probablemente lo que Günther Anders afirma en relación con la catástrofe, pueda predicarse, con las debidas proporciones guardadas, de cualquier situación: «Es evidente que reaccionamos de una manera "emocional", frente a la catástrofe que nos amenaza, y no nos avergonzamos de ello. Es de no reaccionar así de lo que deberíamos sentir vergüenza. El que no reacciona así y califica nuestra emoción de irracional, no sólo revela frialdad, sino estupidez»<sup>33</sup>.

En todo caso, puestos a finalizar este epígrafe con alguna afirmación que pueda funcionar a modo de síntesis que trencé los diversos argumentos expuestos hasta aquí, acaso no quepa encontrar otra mejor que la formulada por Jean Améry: "Emociones? ¡Sea! ¿Dónde está escrito que la Ilustración deba ser desapasionada". Y por si hubiera quedado alguna duda respecto al sentido de la afirmación, basta con

□

<sup>32</sup> Refiriéndose a los peligros específicamente políticos, Judith Shklar ha señalado: "Cuando causamos cólera debido a un sentimiento de injusticia nunca podemos medir el daño real [...]. Basta con considerar las heridas de la discriminación racial para reconocer que no es solamente injusto privar a la gente de sus derechos sociales, sino también hacerles sentir la furia y el resentimiento de ser humillados. No deberíamos ignorar los coste políticos de una cólera organizada", *Los rostros de la injusticia*, op. cit., pág. 94.

<sup>33</sup> Günther Anders "Tesis 3 sobre Chernóbil", 1986. Encuentro citado y comentado este fragmento en el libro de César de Vicente Hernando, *Günther Anders. Fragmentos de mundo*, Madrid, La oveja roja, 2010, pág. 276. La versión completa de dichas tesis aparece incluida en la antología: *Günther Anders: Filosofía de la situación*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2007, con introducción del mismo César de Vicente Hernando.

continuar leyendo: "la Ilustración sólo podrá cumplir su tarea si obra con pasión"<sup>34</sup>.

*En fin....-*

Una última consideración (*last but not least*), en sintonía con alguno de los motivos iniciales, de orden más directamente político. Tras todo lo expuesto, la propuesta de articular la esfera de la racionalidad y la de las emociones debería haber alejado de manera definitiva el peligro de resultar brumosamente ecléctica o difusamente conciliadora. Por el contrario, debería servir, además de para lo ya planteado, para objetivos tan concretos (además de urgentes) como el de evitar una sospechosa figura que en los últimos tiempos parece proliferar. Me refiero a ese teórico o intelectual que sobrevuela la esfera pública, dictaminando acerca de las debilidades, contradicciones o estupores de derecha e izquierda, sin que el lector consiga, por más que se esfuerce, sacar agua clara acerca de la específica ubicación política del autor de lo que está leyendo. Éste podría alegar en su descargo que se inspira en el modelo del científico (social, en este caso), al cual a nadie (exceptuando algún stalinista residual, partidario de la distinción entre ciencia burguesa y ciencia proletaria) se le ocurriría reclamarle que tomara partido en el orden del conocimiento.

Sin embargo, el descargo resulta abiertamente insatisfactorio, porque, aunque sea posible intentar mantenerse al margen o por encima de las disputas cuando lo que se encuentra en juego es *a favor de qué* se está, la indefinición resulta insostenible cuando de lo que se trata es de dejar claro *a favor de quien se está*. De cualquier forma, más que bueno, resulta necesario que el lector sepa desde dónde habla cada cual, entre otras cosas porque son esas equívocas voces las que propalan planteamientos como el de intentar convertir a los damnificados por una situación de crisis, de carácter inequívocamente estructural, en los responsables (aunque sea involuntarios y remotos) de la misma, traspasando así lo que bien pudiéramos llamar una *línea*

□

<sup>34</sup> Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia, Pre-Textos, 2001, pág. 46.

*roja moral*, actitud que sólo resulta explicable desde la ignorancia o la mala fe.

La voluntad de conocimiento nunca debería estar en cuestión, por más que a veces las cosas mismas parezcan empeñadas en desalentarnos, escondiendo sus cartas. Constituye una buena guía de funcionamiento a este respecto asumir el espíritu de aquella pregunta que el veterano periodista dirigía a sus jóvenes colegas: "Está pasando; ¿lo estás entendiendo?", y poner el foco de nuestra atención sobre la necesidad de proyectar inteligibilidad, no sólo sobre la presente situación -de suyo dramática para tantos- sino, más en general, sobre un mundo que ha devenido crecientemente complejo y opaco.

En el bien entendido de que en dicho mundo se echan a faltar a partes desiguales tanto un eficaz aparato categorial y discursivo capaz de pensar las realidades inéditas que no dejan de sorprendernos casi a diario (esto es, *más razón*), como la decidida voluntad práctica de corregir un orden social, político y económico convertido en monstruoso artefacto de generar daño y sufrimiento. Y es que 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.