



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



IPAZUD
Instituto para la Pedagogía,
la Paz y el Conflicto Urbano,
Universidad Distrital
Francisco José de Caldas

DOSSIER

Artículo de reflexión

De la ira a la compasión: el cultivo político de las emociones¹

From anger to compassion: The political cultivation of emotion

Da ira à compaixão: o cultivo político das emoções

Ángela Calvo de Saavedra²

Para citar este artículo: Calvo, A. (2019). De la ira a la compasión: el cultivo político de las emociones. *Ciudad Paz-ando*, 12(1), 66-77. doi: <https://doi.org/10.14483/2422278X.14581>

Fecha de recepción: 13 de diciembre de 2018

Fecha de aprobación: 18 de marzo de 2019

1 Ponencia presentada en el *Campus América*, Universidad de La Laguna, octubre 9-20 de 2017. Presentada también en el evento organizado por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Agendas territoriales de paz, octubre 30-3 de 2017.

2 Profesora emérita, Pontificia Universidad Javeriana: Correo electrónico: acalvo@javeriana.edu.co.

RESUMEN

La pregunta por la posibilidad de construir una cultura de paz se aborda desde la convicción de que la paz hunde sus raíces en la geografía emocional de cada persona, de manera que es preciso comprender tanto cuáles son las fuerzas internas que han conducido a las múltiples formas de violencia en la vida cotidiana, como los recursos con que se cuenta para contrarrestar sus efectos en las narrativas personales y políticas. Se exploran en particular dos emociones: la ira y la compasión como su mejor antídoto. Comprender la peculiar estructura cognitiva de cada una permite evaluar su papel normativo y, sobre todo, destacar cómo, según Nussbaum y Thich Nhat Hanh, hay una suerte de transición natural de la primera hacia la segunda, dispositivo privilegiado hacia una comunidad política justa y democrática.

Palabras clave: compasión, emociones políticas, ira, Nussbaum, Thich Nhat Hanh.

ABSTRACT

The question about the possibility to stablish a peace culture arises from the fact that the deepest roots of peace are buried in the geographical individual emotions in such a way, that it is a requirement to understand which are the internal forces that have led to so many forms of violence in daily life as well as the resources available to offset the negative effects in general, and for personal experiences. Two emotions are reviewed: anger and compassion as its best antidote. Understanding the peculiar cognitive structure of each one, will allow us to evaluate its normative function, and above all, to emphasize according to Nussbaum and Thich Nhat Hanh, there is a natural transitional progression from the first towards the second one, with a privileged mechanism towards a just and democratic community.

Keywords: compassion, political emotions, anger, Nussbaum Thich Nhat Hanh.

RESUMO

A questão da possibilidade de construir uma cultura de paz é abordada a partir da convicção de que a paz tem suas raízes na geografia emocional de cada pessoa, por isso é necessário entender tanto quais são as forças internas que levaram às múltiplas formas da violência na vida cotidiana, como os recursos disponíveis para neutralizar seus efeitos nas narrativas pessoais e políticas. Duas emoções são exploradas em particular: ira e compaixão como seu melhor antídoto. Compreender a estrutura cognitiva peculiar de cada uma permite avaliar o seu papel regulador e, sobretudo, para destacar como, de acordo com Nussbaum e Thich Nhat Hanh, há uma espécie de transição natural a partir da primeira para a segunda, dispositivo privilegiado para uma comunidade política justa e democrática.

Palavras-chave: compaixão, emoções políticas, ira, Nussbaum, Thich Nhat Hanh.

Introducción

*La compasión es el verdadero antídoto para la ira.
Nada puede curar la ira salvo la compasión.*

Thich Nhat Hanh

El escenario abierto en Colombia a partir de la firma del Acuerdo de Paz en 2016 tras más de medio siglo de conflicto armado y silencio, es potencialmente una iniciativa de diálogo amplio y promisorio que invita a las voces de distintos actores sociales, desde sus variadas perspectivas mundovitales, a pronunciar su palabra, motivados por la inquietud común en busca de caminos de construcción de paz, en íntima relación con el anhelo de una sociedad democrática. Es esta una oportunidad única que exige de todos y cada uno un compromiso y una responsabilidad como ciudadanos: convertirse desde diversos lugares de visibilidad y acción en artífices de una cultura política proclive al reconocimiento del igual valor moral e igual dignidad de todos los compatriotas. La pregunta y el reto es ¿cómo y desde dónde hablar de la paz?

¿Cómo y desde dónde hablar de la paz?

El sentido de la pregunta anterior proviene de cierta sensación de perplejidad ante dos imágenes que coexisten en nuestra sociedad en el presente inmediato, por un lado, se hace referencia a la extrema polarización en torno al proceso de paz, a los acuerdos y a las alternativas jurídicas que de ellos derivan. Ante la escalada de la actitud del polemista, ese que, como señalara lúcidamente Foucault, se comporta como si de antemano fuese poseedor de la verdad y tuviese legítimo derecho a entablar una guerra con enemigos y adversarios que considera por principio errados, y se viese obligado a ganar la batalla de modo definitivo aniquilando, negando y denigrando a quien disiente; pareciera imposible un diálogo auténtico entre interlocutores considerados válidos acerca de la paz (Rabinow, 1984, p. 382). Pero esta sensación de futilidad de los esfuerzos por lograr una convergencia en aras del bien común, sintonía política en medio del ineludible pluralismo de visiones de mundo, parece desvirtuarse a la luz de otra experiencia más breve pero no por ello menos impactante: el encuentro alegre y confiado de una multitud de ciudadanos de a pie, sin distinciones de procedencia, convicciones religiosas, trasfondos culturales ni posiciones políticas, en el marco de la reciente visita del Papa Francisco a esta dolida tierra. El conmovedor testimonio de este encuentro convence del profundo significado de su llamado a los jóvenes: “No se dejen robar la esperanza”, y aún más enfático:

Ustedes enfrentan el enorme desafío de ayudarnos a sanar nuestro corazón, a contagiarnos la esperanza joven

que siempre está dispuesta a darles a los otros una segunda oportunidad [...] Ustedes nos ayudan en ese intento de dejar atrás lo que nos ofendió, de mirar adelante sin el lastre del odio, porque nos hacen ver todo el mundo que hay por delante, toda la Colombia que quiere crecer. (*El Espectador*, 2017)

Ese rostro jánico que expresa el presente, y quizás buena parte del escenario político mundial, podría leerse en clave de las circunstancias y acontecimientos externos, supuestas causas objetivas de los sentimientos y actitudes epistémicas y morales de las personas afectadas; sin embargo, esta vía alejaría del camino hacia la construcción de paz en tanto suscitaría de nuevo la polémica y ahondaría en la polarización —conduciendo a juicios centrados en las falencias cometidas en el pasado y a entrar en el juego de señalar culpables, juicios sobre los cuales es virtualmente imposible lograr un acuerdo razonable y que terminan usualmente en la estigmatización de personas y grupos sociales—, cuando el objetivo de cualquier discurso y acción ha de ser atenuarla.

Otro camino que parte de la convicción de que la paz social y política hunde sus raíces en el interior de cada persona, en su geografía emocional, detonante de sus motivaciones más profundas, es emprender un esfuerzo de autoobservación y de autoconocimiento, comprender cuáles son las fuerzas que han conducido a las múltiples formas de violencia en el mundo de la vida cotidiana y con qué recursos se cuenta para contrarrestar sus tremendos efectos en las narrativas personales y políticas. Esta senda posiblemente ayude a trascender la tentación vana e inútil de dividir la sociedad en buenos y malvados, en víctimas y victimarios, en honestos y corruptos, a partir de la conciencia de que todos, tanto en el ámbito de las relaciones más íntimas (entre padres e hijos, entre miembros de una pareja, entre maestros y estudiantes, entre jefes y colaboradores), como en aquellas interacciones meramente funcionales e instrumentales y, finalmente, en la esfera pública ciudadana, están, en alguna medida, afectados y son protagonistas de las múltiples formas de violencia social.

En este segundo camino, las preguntas que plantea Martha Nussbaum como ineludibles para pensar y construir el futuro de la democracia parecen decisivas y acertadas:

¿Qué hay en la vida humana que dificulta tanto la conservación de las instituciones democráticas basadas en el respeto y en la protección igualitaria de la ley? ¿Por qué resulta tan fácil caer en los diversos sistemas de jerarquía o, peor aún, en los proyectos violentos de animosidad grupal? ¿Qué fuerzas empujan a los grupos poderosos a controlar y dominar? ¿Por qué motivo las mayorías tratan de denigrar o estigmatizar a las minorías en casi todos los casos? (Nussbaum, 2010, pp. 51-52)

La referencia es a fuerzas internas, a emociones y sentimientos que obstaculizan el reconocimiento recíproco y que corresponden a lo que Kant denominó el “mal radical”, la insociable sociabilidad. Son radicales “por cuanto no son la creación de una cultura particular, sino que están enraizadas en la estructura misma del desarrollo personal humano: en nuestro desvalimiento físico y en nuestra sofisticación cognitiva” (Nussbaum, 2014, p. 231). Los descubrimientos de la psicología del desarrollo y del psicoanálisis de las relaciones objetales permiten no solo detranscendentalizar la comprensión kantiana de la naturaleza humana —las emociones, al menos en parte, se construyen y cultivan socialmente—, sino comprender la ambivalencia de sentimientos que anida en cada uno, de manera que entran en escena también emociones proclives a la inclusión del otro, a la justicia y a la solidaridad, recursos con los que se cuentan —siempre que se cultiven— como base de una cultura política democrática.

Sin embargo, es preciso insistir, del balance entre obstáculos y recursos no se puede dar cuenta con teorías abstractas ni generalizaciones especulativas, es preciso atender a narrativas particulares, al testimonio múltiple y diverso que ilumina sobre las variadas formas de vulnerabilidad padecidas por cada actor social en situaciones concretas; esa es la riqueza invaluable del testimonio, tejido de memoria e imaginación, construcción permanente y abierta de la verdad histórica. Como advierte el padre Francisco de Roux, voz bastante significativa en esta búsqueda de la paz en Colombia:

la verdad es indispensable [...] pero la historia hay que traerla, hasta donde sea posible, desde todos los lados para entender lo que realmente nos pasó. No es la historia para levantar odios y calcular venganzas, sino para conseguir una comprensión constructiva e incluyente del pasado que junte el sufrimiento con la responsabilidad. (De Roux, 2017)

No se trata de absolutizar hechos asumiéndolos como objetivos, sino de entablar una comunicación en la cual, en escenarios de confianza mutua, sea posible expresar y compartir sentimientos; pensando en ello, resulta iluminador el planteamiento de María Emma Wills, en reciente columna en *El Tiempo*:

Nos falta, para vivir juntos en democracia, aprender a celebrar nuestras diferencias y simultáneamente asumírnos como comunidad. Ese sentimiento de ser uno en la diferencia requiere no que cada cual desconozca el sufrimiento ajeno, ni que tengamos que enterrar el pasado olvidándolo, sino estar dispuestos a navegar juntos por los caminos de la memoria para llorar con los otros, reconocer nuestra tristeza y verla reflejada en la tristeza de otros. (Wills, 2017)

A la importancia de compartir lo vivido, de la memoria, no en clave de debate ni de juicio, es preciso añadir el valor de la imaginación para transitar hacia emociones que abran futuro, que susciten esperanza y compromiso solidario. Se trata de configurar la cultura de paz como “cultura del encuentro”, que el Papa Francisco caracterizó en los siguientes términos: “no es pensar, vivir ni reaccionar todos del mismo modo; es saber que más allá de nuestras diferencias, somos todos parte de algo grande que nos une y nos trasciende, somos parte de este maravilloso país” (*El Espectador*, 2017).

Emociones políticas

El estudio de las emociones, esos “sobresaltos del pensamiento” —como las denomina Nussbaum—, nos hace conscientes de que el mundo humano no es plano ni está bajo el control pleno de la razón; por el contrario, la vida es contingente y vulnerable, está inmersa en un paisaje en movimiento intenso e incontrolado, poblado de cumbres y abismos. Si bien esta conciencia suscita ansiedad, al mismo tiempo enriquece la visión del mundo, al percatarnos de que las emociones son maneras particulares de verlo, juicios de valor acerca de las situaciones que se padecen o se enfrentan, que motivan la acción a partir de la comprensión que orientan del sentido del florecimiento humano (Nussbaum, 2001). Lejos de ser fuerzas irracionales que deban mantenerse al margen de la deliberación práctica, de la ética, la política y el derecho, se convierten en soportes ineludibles de los principios políticos, tanto de los razonables como de los perversos; en efecto, son sensores de la injusticia vivida por cada actor social, guías de la deliberación y motivan la acción.

En el ámbito político, el examen, cultivo y refinamiento de las emociones cobra cada vez mayor relevancia al constatar, por una parte, que en todas las sociedades circulan permanentemente emociones intensas y, por otra, que el manejo y uso que se haga de ellas tiene enormes consecuencias en los progresos o retrocesos que una nación haga hacia sus objetivos. Si bien el liberalismo moderno, en aras de proteger la libertad de conciencia, desestimó la relevancia de explorar la psicología moral, ya el liberalismo político de Rawls cuestiona esta posición por dos razones complementarias: en primer lugar, subraya que para lograr la estabilidad de una sociedad, instituciones orientadas por principios de justicia no bastan, pues “todos los principios políticos, tanto los buenos como los malos, precisan para su materialización y su supervivencia de un apoyo emocional que les procure estabilidad en el tiempo”. (Nussbaum, 2014, p. 15). Más aún, en *Teoría de la justicia*, Rawls (2006) avanzó en su abordaje de una psicología moral razonable, tema que desafortunadamente abandonó en obras posteriores. En segunda instancia, el proyecto político de una sociedad justa y democrática debe partir de la comprensión de las fuerzas psicológicas que se le oponen, así como de

aquellas que pueden convertirse en sus recursos, para no ser presa de ilusiones.

Martha Nussbaum, en el marco de un liberalismo político renovado, se ha propuesto investigar, con la ayuda de las ciencias empíricas, la estructura cognitiva de diversas emociones como la repugnancia, el miedo, la ira, la compasión, el amor. La pretensión de esta indagación no es, sin embargo, puramente descriptiva, dado el carácter de la filosofía política de disciplina normativa, que ha de orientar la deliberación y la praxis ciudadana. Sostiene que:

En el tipo de sociedad liberal que aspira a la justicia y a la igualdad de oportunidades para todos, dos son las tareas imprescindibles a realizar para el cultivo político de las emociones. Una es la generación y el sostenimiento de un compromiso fuerte con proyectos valiosos que requieren de esfuerzo y sacrificio [...]. Las emociones que tienen por objeto la nación y sus objetivos suelen ser muy útiles para conseguir que las personas piensen con mayor amplitud de miras y modifiquen sus lealtades comprometiéndose con un bien común más general.

La otra tarea central (relacionada con la anterior) para el cultivo de las emociones públicas es la de mantener bajo control ciertas fuerzas que acechan en todas las sociedades y, en último término, en el fondo de todos nosotros: las tendencias a proteger nuestro frágil yo denigrando y subordinando a otras personas [...] esas fuerzas tienen que ser contrarrestadas enérgicamente mediante una educación que cultive la capacidad para apreciar el carácter pleno e igual de cualquier otra persona [...]. Una parte importante de esa educación corre a cargo de la cultura política, en la que tanto la nación como el pueblo son representados de una manera particular. (Nussbaum, 2014, pp. 15-16)

El valor de esta propuesta para el propósito de construir una cultura de paz y de pensar una buena gobernanza en Colombia, radica en la comprensión de la democracia como una *textura emocional* que ha de ser cultivada en y por todos y cada uno de los miembros de la sociedad civil, también, por supuesto, en y por los representantes del Estado. Es preciso insistir en que en una sociedad aún no bien ordenada, pero que aspira a la justicia, en la cual aún la desigualdad y la jerarquización social han adquirido magnitudes insospechadas para el siglo XXI, no solo se trata de cultivar lo que en otros contextos he denominado el círculo virtuoso de las emociones —en el que se incluyen curiosidad, gratitud, confianza, compasión, amor—, sino, sobre todo, en mantener a raya el círculo vicioso de las emociones —en el que aparecen la repugnancia, el miedo, la ira, el odio, la envidia, la vergüenza—, círculo en el cual se ha sido socializado durante buena parte de la historia.

En la presente intervención, resulta significativo explorar una emoción particular, la *ira*, no solo porque es una de las más complejas en estructura cognitiva y de las más controvertidas en cuanto a su valor ético y político, sino por ser aquella que en el contexto de los recientes diálogos de paz y en la imagen de los escenarios de post-conflicto, ha ocupado el lugar protagónico. Contribuir a comprender la manera como habita en lo profundo de los corazones y se expresa en la arena política y en la opinión pública ayudará a evaluar sus tremendos efectos en la búsqueda de una sociedad en paz y, quizás, a vislumbrar los recursos emocionales con que se cuenta para iniciar e impulsar el tránsito hacia un futuro mejor para todos.

Fenomenología de la ira (*anger*)

La ira, como todas las emociones, tiene un contenido cognitivo, está dirigida contra un objeto —típicamente una persona o grupo— y contiene valoraciones de diversos tipos, todas desde la perspectiva del agente y, más precisamente, desde la perspectiva de lo que es para él importante en la vida, es decir, es un juicio eudemonista sobre una situación, fundado en la creencia de que una acción nos ha afectado negativamente, nos ha hecho daño. Ya el pensamiento griego y latino discernía cinco elementos de su contenido: (a) es un insulto o actitud de menosprecio, (b) dirigido hacia uno mismo o que afecta a personas muy cercanas, (c) incorrecto, inapropiado e ilegítimo, (d) que causa dolor y (e) que conlleva el deseo de retaliación (Nussbaum, 2016, p. 17)³. A partir de esta descripción fenomenológica clásica, Nussbaum destaca cómo cuando se siente ira, lo central no son los datos objetivos de la situación, sino la percepción de ella por parte del ofendido, quien inmediatamente imagina que es efecto de un acto intencional y, por esta razón, establece un blanco definido sobre el cual recae su emoción; por lo tanto, sentir ira requiere pensamiento causal y cierta comprensión de lo correcto e incorrecto, de lo bueno y lo malo.

El objetivo de la ira es doble, pues de una parte es respuesta a un mal sufrido en el pasado y, de otra, es el deseo de venganza futura; lo complejo es que en ella se combinan el dolor por el daño sufrido con el placer que proporciona la idea de revancha, concebir que quien lo ha causado sufra. Lo problemático de la ira, desde el punto de vista normativo, es justamente que el deseo de venganza es intrínseco a la emoción misma; la creencia de que infligir dolor al ofensor alivia de alguna manera el sufrimiento propio es completamente irracional —al pensar que el sufrimiento de quien obra mal repara o compensa de alguna manera el daño que ha ocasionado, o que causando dolor es posible anular el padecer propio— e ineficaz —pues no genera la felicidad ansiada—, y no tiene justificación alguna. Sin embargo, anida profundamente

3 Todas las traducciones de esta obra son propias.

en la mayoría de las personas. Thich Nhat Hanh, maestro budista exilado en occidente, describe de manera muy sencilla y certera el modo de operar de esta creencia y cómo sus efectos son contrarios a la expectativa de quien reacciona con ira:

Quando alguien dice o hace algo que nos suscita ira, esto nos hace sufrir. Nuestra tendencia es a reaccionar en una forma que haga sufrir al otro, con la esperanza de que así sufriremos menos. Pensamos: 'Yo quiero castigarlo, quiero hacerlo sufrir porque usted me hizo sufrir. Y cuando usted sufra, me sentiré mejor. Muchos de nosotros nos inclinamos a creer en esa práctica tan infantil. El hecho es que cuando usted hace sufrir al otro, él buscará alivio haciéndolo sufrir más a usted. El resultado es una escalada de sufrimiento de ambas partes. (Thich Nhat Hanh, 2001, p. 26)⁴

Un segundo curso que puede adoptar la ira es focalizarse en que la mala acción ha afectado la reputación y el estatus del afectado, menospreciándolo en su valor como persona; en este caso, la típica retaliación sería humillar y denigrar al ofensor para equilibrar la balanza. Si el daño se mira solo desde el punto del desprecio o pérdida de dignidad, las creencias involucradas parecen ser más sensatas y la estrategia retributiva puede resultar más eficaz; el problema normativo acá es que la actitud es en extremo narcisista y denota cierta pretensión de invulnerabilidad, además, por concentrarse en el yo, niega el valor moral intrínseco de las acciones. En la que denomina "vía del estatus", Nussbaum establece una distinción: "Hay un *status* especial sobre el que las buenas instituciones políticas se deben preocupar: la igual dignidad humana" (Nussbaum, 2016, p. 27), con la salvedad de que la dignidad es para todos, de manera que tampoco se puede violar la del agresor o victimario.

La conclusión del análisis anterior es que:

la ira es siempre normativamente problemática, tanto en el ámbito personal como en el público", por cuanto siempre "incluye conceptualmente, no solo la idea de un daño serio causado a alguien o algo significativo, sino también la idea de que sería bueno que quien lo causó sufriese, de algún modo, malas consecuencias. (Nussbaum, 2016, p. 5)

Si el fin natural de la existencia es ser felices, sufrir menos, ciertamente la ira no parece ser el dispositivo apropiado. Empero, Nussbaum acepta que la ira puede tener cierta utilidad limitada, en un sentido puramente instrumental: como *signo*, para el afectado o para otros de que se ha causado un daño importante como efecto de

una mala acción, es decir, para tomar conciencia del valor de lo perdido, siendo una emoción útil para despertar; como fuente de *motivación* para salir de la indiferencia, puesto que usualmente es una reacción ante valores genuinos que han sido mancillados; por último, puede ser útil para disuadir a otros de cometer nuevas malas acciones. El problema, de nuevo, es la fantasía de retaliación o venganza que siempre la acompaña.

Es plausible y sensato preservar este papel limitado de la ira para la deliberación moral y política, pero solamente durante un corto lapso de tiempo. Así introduce Nussbaum el concepto crucial de transición:

[si bien todos sienten ira] la persona razonable se desplaza del terreno de la ira hacia emociones y pensamientos más productivos, preguntándose qué se puede hacer realmente para aumentar el bienestar personal o social [...] La transición es un camino que puede seguir el individuo, pero también la sociedad en su evolución. (Nussbaum, 2016, p. 6)

Lo fundamental en este tercer camino es la sustitución del pensamiento volcado al pasado y de la justicia entendida en términos de venganza por ideas que ayuden a seguir adelante, a construir un bienestar futuro; como advierte Nussbaum, la transición implica una afirmación psicológica "muy radical: en una persona sana y no excesivamente ansiosa por su *status*, la idea de retribución o venganza es un sueño o una nube pasajera, pronto disipada por pensamientos más sanos acerca del bienestar personal y social" (Nussbaum, 2016, p. 31). Hay un caso poco común, mas no imposible, que denomina "ira transicional", muy semejante a la indignación, cuyo contenido es "esto es atroz. Debemos hacer algo al respecto". En este caso límite, en el cual se entra ya en el estadio de transición, la ira resulta normativamente apropiada y razonable, pues ya no lleva ínsita la idea de venganza.

En el mismo espíritu, Thich Nhat Hanh recomienda que en lugar de tratar de expulsar la ira se debe intentar acogerla, consentirla, cuidarla, mediante la práctica habitual del "observar-con-atención-consciente" (*mindfulness*), pudiendo así desplazarse hacia emociones nuevas, más constructivas, que aminoren el sufrimiento:

Como practicantes [...] debemos prestar atención a nuestra ira; tenemos que practicar hasta comprender las raíces de nuestra ira y cómo opera esta [...]. Abraza su rabia con mucha ternura. Su rabia no es su enemigo, ¡es su bebé! Es como su estómago o sus pulmones. Cuando tiene dificultades con su estómago o sus pulmones usted nunca piensa en extirparlos y botarlos. Esto mismo debe ocurrir con su rabia. Usted la acepta porque sabe que puede cuidarla, hacerse cargo de ella y transformarla en energía positiva [...]. Cuando una persona está furiosa y no sabe cómo manejar su ira se siente perdida y sufre mucho.

⁴ Todas las traducciones de esta obra son propias.

También genera sufrimiento en quienes están a su alrededor. En un comienzo uno siente que quien le ha generado esa ira merece ser castigado [...] pero después de 10 o 15 minutos de meditar caminando y *observar-con-atención-consciente*, usted se puede dar cuenta de que lo que esa persona necesita es ayuda y no castigo [...]. Cuando usted comprende el sufrimiento de la otra persona está en capacidad de transformar su deseo de castigar, ¡y entonces, solo desea ayudar! En este momento usted sabe que su práctica ha tenido éxito. (Thich Nhat Hanh, 2001, pp. 32-38)

¿Es la ira una emoción normativamente confiable?

En el apartado anterior se llevó la descripción fenomenológica de la complejidad de la ira como emoción que anida en lo más profundo de la condición humana y permea las relaciones tanto en el ámbito íntimo (relaciones de profundos afectos personales), como en el espacio intermedio de las transacciones estratégicas y funcionales con extraños, también en la esfera política; a continuación, es preciso examinar, desde el punto de vista normativo, cuál es su valor en la vida social y cuáles sus efectos en el camino hacia la construcción de unos parámetros de convivencia democrática. Este es un asunto controversial tanto en la literatura filosófica como en la opinión común.

Quienes han defendido la importancia moral y política de la ira desde tiempos inmemoriales, típicamente aducen: (a) que es *necesaria* cuando se ha cometido una acción que daña al yo o a otros para proteger la dignidad y el autorrespeto de la víctima; (b) que es *esencial* para tomar a quien ha cometido la injuria en serio, como persona adulta, competente y responsable; (c) que es componente *crucial* de la justicia política en su tarea de combatir la injusticia, reivindicando la igual dignidad de todos los ciudadanos; (d) por último, cuando se trata de transformar una sociedad corrupta, injusta y brutal, se dice que es *noble*, pues permite la conciencia de los oprimidos acerca del daño que les han hecho, los motiva a la lucha y expresa la verdad histórica que la justifica en aras de la liberación (Nussbaum, 2016). Sus detractores, que también representan una larga tradición en oriente y en occidente, por el contrario, sostienen que “la ira es una amenaza central a las interacciones sociales decentes” (Nussbaum, 2016, p. 14), que destruye los vínculos en los tres ámbitos mencionados, los cuales naturalmente se entrecruzan.

Se ahondará en la crítica de Nussbaum a la ira como guía en el ámbito político, es decir, en relación con la justicia, donde la autora distingue entre la situación en la que la tarea es preservar la justicia ordinaria de aquella que llama justicia revolucionaria, orientada a cambiar el orden legal por corrupto e injusto. Desde la polis griega hasta la instauración moderna del Estado de derecho, la

justicia política se ha pensado como el dispositivo para contener la ira y para transformarla de manera radical:

de algo casi inhumano, obsesivo, sediento de sangre, en algo humano, abierto a razones, calmado, deliberado y mesurado. Más aún, la justicia no se enfoca en el pasado que no puede ser alterado sino en la creación de un bienestar y prosperidad futuros. (Nussbaum, 2016, p. 3)

En este sentido, la justicia es la virtud fundamental de las instituciones y su rasgo esencial es la imparcialidad; sin embargo, ello no significa que la práctica de la justicia sea o deba ser ajena a las emociones, por el contrario, ya se ha advertido que sin el compromiso emocional con los principios de justicia por parte de la mayoría de los ciudadanos las instituciones políticas por sí solas no pueden alcanzar su fin: el bien común.

La cuestión, entonces, es ¿qué emociones y sentimientos sería deseable que expresaran las instituciones políticas, de manera que contribuyan a forjar una cultura del encuentro, una cultura de paz? La respuesta se desprende de la idea de transición, es preciso escuchar con plena empatía a las víctimas de los daños producidos por las malas acciones, compartir su duelo, mas ayudarlas a transitar de la idea de venganza por el pasado, a la confianza y esperanza en un futuro en el que esos daños no se repitan: “las instituciones políticas deben expresar pensamientos de futuro, preocupación por el bienestar social y apartarse de la ira que mira al pasado” (Nussbaum, 2016, p. 172). Como guardianas del bien común, deben asumir los daños causados en serio, procurar prevenirlos y afrontarlos cuando ocurran, más que mediante castigos ejemplares que minan por completo la autoconfianza del ofensor —quien los siente cargados de ira y sed de venganza—, apelando a la disuasión que expresa la confianza en que toda persona es más que sus actos: en esta actitud radica el respeto a la igual dignidad de todo ser humano. Dicho de manera más explícita, las instituciones, para producir confianza en los ciudadanos, han de ser justas e imparciales, pero deben estar animadas por un “espíritu de generosidad” más allá del legalismo.

En el clima de polarización que se vive en Colombia, la idea de Nussbaum de que en la ley siempre debe expresarse solamente la ira transicional, cuyo foco no es el ofensor sino algo más amplio y de mayor envergadura, a saber, el florecimiento de todas y cada una de las personas que conforman la comunidad política y cómo protegerlo, además de bella, parece pragmáticamente útil. Evidentemente, la idea de justicia como retaliación y venganza, “que tiene profundas raíces en el sentimiento popular ha configurado de tal manera el debate, que la mirada retrospectiva, focalizada en el ‘merecimiento’, ha simplemente silenciado la preocupación por el bienestar futuro” (Nussbaum, 2016, p. 181). En este contexto, la tarea prioritaria de una buena gobernanza, en la que la

pluralidad de voces de la sociedad civil asuma su papel como participante, es trabajar en la cultura política, abrir la esfera pública a la expresión de valores políticos con los cuales sea posible comprometerse desde la diferencia y por los cuales se esté dispuesto a hacer algunos sacrificios y a desplazarse de las zonas de confort.

En la idea de justicia propuesta, la misericordia se convierte en precondition:

[La misericordia] es una actitud mental, no una emoción [...] que reconoce que el otro ha cometido una falta”, en ese sentido, “corresponde, por así decirlo, a la fase del juicio [...] y comprende que el mal comportamiento de la persona es en parte producto de condiciones precarias de vida anteriores [...]. La valoración simpatética de las circunstancias del otro [...] nos recuerda que compartimos una humanidad común, que puede ser malograda por condiciones que podríamos cambiar. (Nussbaum, 2016, p. 207)

Es importante precisar que la misericordia, como espíritu de la justicia política no reivindicativa, despojada de ira, se diferencia del perdón, actitud que ha cobrado enorme importancia en los discursos del postconflicto, al definirse típicamente como dispositivo de moderación de la ira. La sospecha general de Nussbaum respecto al perdón es que conserva el talante transaccional propio de la ira. No es posible detenerse en este momento en su análisis pormenorizado, pero, ya el título del libro que se ha analizado en este texto, *Anger and Forgiveness*, sugiere su íntima relación con la ira, emoción muy problemática políticamente. Hay tres puntos fundamentales en que la misericordia se aparta de la lógica del perdón: (a) no está asociada, como en varias concepciones sí lo está el perdón, con el olvido, por el contrario, insiste en la verdad, de modo que no deja atrás la acción que hizo daño; (b) el perdón está concentrado en cómo afrontar el pasado, en cambio la misericordia desde el comienzo está orientada al futuro, a la reintegración, por eso vira rápidamente hacia la transición; (c) quizás lo más importante, el perdón normalmente exige el arrepentimiento explícito, el pedir disculpas por el daño causado, mientras que la misericordia asume y avanza sobre lo sucedido, concentrada en que no se repita:

Se resiste al juego de las culpas o a crear una jerarquía de buenos (víctimas) y malos (ofensores). Por esta razón no sitúa a los ofensores en una posición de humillados o degradados. La idea es que estamos juntos en esta historia y es mejor si tratamos de vivir juntos de la mejor manera posible. (Nussbaum, 2016, p. 209)

Vale la pena cerrar este apartado sobre el riesgo normativo de la ira como emoción política señalando una coincidencia crucial entre la reflexión filosófica de Nussbaum

y lo que se interpreta como el núcleo del mensaje del Papa Francisco; se hace referencia a la profunda inversión que ambos plantean de la forma como se concibe, tanto en la opinión pública como en el discurso político dominante, la relación causal entre la verdad, la justicia y la misericordia. Usualmente, se afirma que sin verdad plena no puede haber justicia, entendida desde una perspectiva que señala y penaliza al culpable que ha confesado todos los detalles del daño causado, por los cuales se le exige arrepentirse ante las víctimas o públicamente; solo entonces se deja espacio a la misericordia, entendida como el simple atenuar la cantidad y calidad del castigo. En esta lógica, la emoción dominante, aunque soterrada, es la ira, la misericordia llega tarde; la alternativa es poner la misericordia en el centro, como eje de una justicia capaz de dejar atrás la idea de retaliación y atender a las posibilidades de reintegración social en aras de un futuro estable y en paz, donde la verdad es crucial, pero no como recuento obsesivo del mal pasado, sino como tarea reconstructiva de múltiples voces y narrativas, de cara a la forja de una vida buena en común, verdad inacabada, abierta, tarea histórica. La verdad no es ni puede ser objeto de consenso ni de negociación.

En un caso como el colombiano donde se ha perdido la confianza en las instituciones ante la constatación de su corrosiva corrupción, no parece posible apelar a ellas como instancia de justicia imparcial; se enfrenta una situación de lo que Nussbaum denomina “justicia revolucionaria”, en el sentido de que se está abocado a cambiar el sistema legal. A partir de las enseñanzas de Gandhi, Martin Luther King y Nelson Mandela, líderes que compartieron la idea de una revolución política sin ira, la autora retoma un punto de convergencia decisivo entre ellos y es que un movimiento de cambio confiable hacia la paz solo es posible mediante:

una revolución mental, en la cual las personas miren a sus metas y a sus opresores con nuevos ojos, en el espíritu del amor y la generosidad [...] Es solo mediante la transformación interior implicada en reemplazar la ira y el resentimiento por el amor y la generosidad que la no violencia podría hacerse creativa. (Nussbaum, 2016, p. 218)

No hay que concebir esta transformación como idealista, poco realista: “El auto-cultivo es difícil, pero es imposible si uno nunca empieza”; es preciso mantener la mirada fija en el fin, construir un mundo en el cual sea posible vivir juntos, lo cual, además de inteligencia y sensibilidad, requiere una “paciente disposición a ver y a buscar lo bueno, en lugar de insistir obsesivamente en lo malo”, disposición que, como Nussbaum expresa en la última frase de *Anger and forgiveness*, es “darle una oportunidad a la paz” (Nussbaum, 2016, pp. 249-250).

El camino es cultivar y refinar la psicología moral de las masas, las emociones, de tal manera que internalicen

nuevas prácticas de conducta proclives a la democracia, tarea que se va logrando con el ejercicio de la autoobservación consciente. Esa es precisamente la textura emocional de la democracia. El recurso, el único antídoto de la ira, como reza el epígrafe de este texto, es la compasión, la “esperanza compasiva”, que, como todos podemos experimentar en la vida cotidiana, suele ser la emoción que surge de manera natural cuando se disipan las llamas de la ira.

La compasión

La crítica a la ira como guía política legítima y confiable remite de nuevo al comienzo, a la batalla que cada ciudadano de una sociedad que aspira a la justicia y a la democracia, pilares de la paz, debe librar en su propio interior entre emociones que promueven la dominación, la jerarquización, la estigmatización y el menosprecio en las interacciones sociales y aquellas proclives a la curiosidad por la diferencia, a la generosidad, a la solidaridad, en una palabra, a la inclusión del otro. Dentro de estas últimas, el privilegio de la compasión como emoción política capaz de contrarrestar la ira constituye una apuesta difícil por varias razones; en primer lugar, su origen en el ámbito religioso, hace dudosa su posible traducción a un lenguaje candidato a un consenso entrecruzado en una sociedad pluralista, además, la crítica de Nietzsche, quien la entiende como típica de la moral de los débiles, le da un tinte de pasividad y aquiescencia, incompatible con la tarea política de transformación de valores. Quizás la crítica más aguda es la de Arendt, quien sostiene que “la compasión es, desde el punto de vista político, irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos”, no reconoce al otro como interlocutor válido en la esfera pública y, por ende, socava su capacidad como actor político apto para actuar en concierto con otros; su tesis es que es una emoción propia del ámbito íntimo, de manera que debe permanecer en el lugar que le corresponde, “la oscuridad del corazón”, sin intentar traspasar esa frontera hacia la arena pública (Arendt, 2006, p. 114)⁵.

Al situar en el centro de la deliberación moral y política razonable la compasión, Nussbaum no propone que se convierta en la virtud del político, ni en la emoción determinante del discurso del gobernante, lo cual de manera

certera cuestiona Arendt, sino en un buen fundamento para forjar cultura política, para introducir el reconocimiento recíproco en las prácticas comunicativas en el mundo de la vida cotidiana, en la sociedad civil. A partir del análisis de su estructura cognitiva, su tesis es que en las sociedades que aspiran a la justicia, aún no bien ordenadas, el cultivo de la compasión cobra especial relevancia para el compromiso con los principios políticos de justicia, en tanto “amplía los límites del yo, pintándolo como constituido en buena parte por sólidos vínculos con personas y cosas independientes, que escapan a su control” (Nussbaum, 2001, p. 300). Al sacarnos del pernicioso narcisismo defensivo, suscita la imaginación simpatética, la capacidad de abrirnos a la perspectiva del otro y comprenderlo en su plena humanidad, habilidad fundamental que debe implementar la educación para la ciudadanía.

La estructura cognitiva de la compasión, “emoción dolorosa orientada hacia el sufrimiento grave de otra criatura”, se compone de cuatro pensamientos: (a) *gravedad*, pues sentir compasión implica creer que el sufrimiento del otro es serio; (b) *no culpabilidad*, en tanto el sufrimiento es producido por eventos que escapan al control —esta es una diferencia importante con la misericordia, actitud que parte del reconocimiento de que el otro ha cometido una falta—; (c) la creencia en la *similitud de posibilidades*, es decir, quien se compadece ante el sufrimiento del otro piensa que podría eventualmente encontrarse ante un predicamento similar, y (d) el *pensamiento eudemónico*, que sitúa a quien sufre en el ámbito de preocupación y valor para la vida que siente la emoción, haciéndolo “vulnerable en la persona del otro”⁶.

La importancia del cultivo de la compasión en la educación y en la cultura política es precisamente que hace sentir la común vulnerabilidad al sufrimiento, en especial a aquel que acaece sin la responsabilidad de haber actuado mal; en este sentido, hace a las personas sensibles a las diversas amenazas al florecimiento humano que vienen aparejadas a la injusticia y suscita no solo indignación, sino motiva la participación activa en la construcción de una sociedad más justa. La educación para la compasión, esencial para la forja de ciudadanía, exige desarrollar la habilidad para imaginar las experiencias de otros y compartir sus sufrimientos mediante narrativas testimoniales, históricas y literarias que abran los ojos internos —aquellos ojos de la imaginación que determinan lo que se ve con los ojos externos— a la variedad de matices y grados del sufrimiento a que todos estamos expuestos, y, sobre todo, a que compartimos una común humanidad.

El cultivo de la compasión exige la comunicación, competencia ciudadana por excelencia, pues solo desde la comprensión profunda del sufrimiento del otro es

5 La alternativa que Arendt propone a la política de la compasión, es la solidaridad: “gracias a ella [los hombres] fundan deliberadamente, y, si así puede decirse desapasionadamente una comunidad de intereses con los oprimidos y explotados [...] La solidaridad es un principio que puede inspirar y guiar la acción, la compasión es una pasión” (Arendt, 2006, pp. 117-118). Su rechazo a la base emocional de la política surge de su convicción de que “el corazón humano es un lugar de tinieblas que el ojo humano no puede penetrar con certidumbre; las cualidades del corazón requieren oscuridad y protección contra la luz pública para crecer y ser lo que pretenden ser, motivos íntimos que no están hechos para la ostentación pública” (Arendt, 2006, p. 127).

6 Esta descripción fenomenológica de la compasión se encuentra en su versión más extensa en *Upheavals of Thought* (sexto capítulo), pero aparece también en *Emociones políticas*, 175-180.

posible involucrarlo en el círculo de lo valioso para la propia vida, sin lo cual mi florecimiento sería imposible. Por ello, vale la pena terminar con una reflexión de Thich Nhat Hanh sobre la escucha compasiva como antídoto a la escalada de la ira:

Si no podemos restaurar la comunicación, la felicidad nunca será posible [...] Todo es posible cuando se abre la puerta de la comunicación. Por lo tanto, debemos invertir en practicar la manera de abrir y restaurar la comunicación. Es preciso expresar la voluntad, el deseo de hacer la paz con la otra persona [...] No ponga condiciones, esto no funcionará. La paz, la reconciliación y la felicidad empiezan con usted.

Cuando el discurso de una persona está lleno de rabia, es porque él o ella está sufriendo profundamente [...] Para comprender y transformar la rabia, debemos aprender la práctica de la *escucha compasiva* [...] Escuchar con compasión puede ayudar a la otra persona a sufrir menos [...] En la práctica de la escucha compasiva usted no escucha con el propósito de juzgar, criticar, analizar, o revelar lo que sucedió en el pasado. Escucha solamente para ayudar a la otra persona a expresar lo que siente, su ser, y aliviar su sufrimiento [...] Podemos cometer un error cuando olvidamos que la otra persona sufre. Tendemos a pensar que somos nosotros los únicos que sufrimos, y que la otra persona goza con nuestro sufrimiento. La conciencia de que la otra persona sufre ayuda mucho a jugar el papel de quien escucha en profundidad, compasivamente.

La compasión es el verdadero antídoto contra la rabia. Nada puede curar la rabia excepto la compasión [...] La compasión solo es posible cuando existe comprensión. ¿Comprender qué? Comprender que el otro sufre y que debemos ayudar.

Escuchar con compasión significa escuchar de tal manera que la otra persona sienta que verdaderamente la estamos escuchando, comprendiendo, con todo nuestro ser, con el corazón. Pero ¿cuántos de nosotros podemos escuchar así? (2002)

Coda

La propuesta de una *textura emocional* de la democracia podría dejar la impresión de que en ella se desestima el papel de las instituciones políticas y del derecho en la construcción de una sociedad estable, proclive a la inclusión del otro; sin embargo, como lo advierten los autores que acentúan el papel de las emociones y sentimientos en el ámbito de la deliberación práctica, creer que ellas por sí solas y sin cultivo son un buen fundamento para la elección razonable, podría ser tan peligroso como cualquier otro fundamentalismo, por ejemplo, el del derecho, el de la regla, el procedimiento o los principios. Las emociones

requieren del escrutinio permanente, de la reflexión crítica en la esfera pública, es decir, de una sólida cultura política que admita el disenso y que favorezca el uso público de la razón, pero la información que brindan emociones como la ira y la compasión es decisiva para comprender y refinar la motivación de la ciudadanía. Precisamente porque las “emociones son respuestas a la vulnerabilidad humana, en las que registramos los perjuicios que sufrimos, que podríamos sufrir, o que por suerte no padecemos” (Nussbaum, 2006, p. 19), que desilusionan sobre la fantasía de omnipotencia, se requiere del derecho y de la justicia política encarnada en las instituciones.

El planteamiento de Nussbaum insiste en un “diálogo continuo, y atento, entre la imaginación vivaz y los principios imparciales”, así como en un “puente entre el caso singular imaginado con viveza y el principio imparcial” (2014, pp. 192-193). Se interpreta ese diálogo y ese puente en términos de que la deliberación y la elección de cursos de acción en el ámbito de la moral, la política y el derecho, exige una permanente oscilación entre vinculación emocional y distanciamiento crítico, de la misma manera que en el diseño de una sociedad democrática es esencial la escucha compasiva del testimonio, pero también la descentración de perspectivas en el juego argumentativo de dar y recibir razones que puedan definir principios de justicia con los cuales los ciudadanos, provenientes de diversas culturas de trasfondo, se puedan comprometer en el discurso y en la acción.

Las narrativas de la experiencia de procesos de paz generados en otras latitudes insisten en que los acuerdos no son por sí mismos artífices de la paz, son tan solo la apertura de un escenario en el mundo de la vida cotidiana proclive al encuentro con el otro diferente sin miedo y sin ira; es allí donde comienza la tarea de cada ciudadano en sus múltiples esferas de interacción: imaginar y agenciar con confianza y esperanza tránsitos viables hacia un futuro en el que la sombra de la disposición a la guerra vaya cediendo el terreno a la luz que permita, puntada a puntada, configurar un tejido de solidaridad.

Referencias

- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- De Roux, F. (2017). Verdad dolorosa y compleja. *El Tiempo*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/francisco-de-roux/verdad-dolorosa-y-compleja-135344>
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of thought. The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz Editores. DOI: <https://doi.org/10.15304/ag.32.2.1432>

- Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Editorial Paidós. DOI: <https://doi.org/10.18601/16578651.n16.11>
- Nussbaum, M. (2016). *Anger and Forgiveness. Resentment, generosity, justice*. New York: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11153-018-9684-z>
- Nussbaum, M. (2018). *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at Our Political Crisis*. New York: Simon and Schuster. DOI: <https://doi.org/10.1057/s41296-018-00305-9>
- Papa Francisco (2017). Las palabras del papa Francisco a los jóvenes colombianos. *El Espectador*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/las-palabras-del-papa-francisco-los-jovenes-colombianos-articulo-712068>. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvjh78.14>
- Rabinow, P. (Ed.) (1984). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Thich Nhat Hanh (2002). *Anger. Wisdom for Cooling the Flames*. New York: Penguin Random House.
- Wills, M. E. (2017). Dolor compartido. Una nación en busca de duelo. *El Tiempo*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/maria-emma-wills/una-nacion-en-busca-de-duelo-133930>. DOI: <https://doi.org/10.13184/eidon.45.2016.2-17>

