

# PASIONES POLITICAS

*Aurelio Arteta* (Universidad del País Vasco)

1. Los hombres tal como son
2. La legitimidad afectiva del poder
3. Las pasiones de lo político
  - 3.1. El afán de poder
  - 3.2. El miedo
4. Las pasiones de la política
  - 4.1. Pasiones aristocráticas
  - 4.2. Pasiones liberales (o el interés contra las pasiones)
  - 4.3. Pasiones democráticas, pasiones socialistas

Tal vez aceptaríamos que la política fuera el reino de las pasiones, por el indudable papel que en ella desempeñan. Pero lo más probable es que se las atribuyamos en exclusiva a los *políticos* o a sus *partidos*, que de modo más directo tienen que ver con el poder público y con su lucha por él, y sólo circunstancialmente a las *masas*, tal como se revela en ciertas manifestaciones multitudinarias. Solemos pensar también que las pasiones son en general nefastas y condenables o, al menos, sospechosas y que han de ser contenidas cuando no negadas por la razón. Y si especialmente en política sólo intervienen “bajas pasiones”, entonces una política democrática, que se pretende razonable y tolerante, no reservará lugar alguno para ellas. Enseguida veremos que varios de estos supuestos, tanto teóricos como fácticos, son erróneos o siquiera muy discutibles.

La pasión (o aquí, indistintamente, la emoción, el afecto o el sentimiento) es un movimiento anímico en el que entran al menos tres componentes. Por de pronto, un tono

afectivo de alegría o tristeza, de manera que procuramos cultivar las pasiones placenteras y librarnos de las dolorosas. Asimismo no hay emoción que no presuponga un elemento cognitivo, es decir, que no venga precedida o acompañada en su sujeto de ciertas percepciones, representaciones teóricas de la realidad y creencias o evaluaciones prácticas acerca de esa realidad. Y está, por último, su componente apetitivo o activo, por el que los sentimientos engendran deseos y desembocan en actos de voluntad; las pasiones son móviles de la acción individual o colectiva.

Así las cosas, hay que desechar la visión habitual de un enfrentamiento irreductible entre razón y pasiones para así recuperar su unidad en un ser como el hombre, al que Aristóteles llamó *inteligencia sentiente* o *sentimiento inteligente*. Las pasiones son ineliminables, de suerte que el ideal humano sería el de alcanzar unas pasiones razonables. No es verdad, pues, que todos los sentimientos sean “respetables”, porque resultan mejores o peores según lo acertado de la percepción a la que responden, el fundamento de su creencia y la utilidad personal o social de los propósitos y conductas que inspiran. Susceptibles de modificación, por lo mismo que objetos de la educación moral, tenemos una cierta responsabilidad sobre nuestras pasiones. Nada se diga respecto de las pasiones públicas, tanto más necesitadas de ser educadas cuanto que producen efectos colectivos graves y duraderos.

### **1. Los hombres tal como son**

1. La filosofía política moderna ha sido en buena medida una patología política. Al menos lo ha sido en primer lugar, pues juzgaba obligado comenzar su reflexión con un cuadro de las emociones o pasiones humanas. El conocimiento de la naturaleza humana parecía el presupuesto último tanto para emprender el estudio de su real organización civil como para, sobre todo, diseñar el orden político a la vez ideal y posible. Conocer a “los hombres tal como son”: he ahí el punto de partida de esa filosofía.

Así lo establece Maquiavelo cuando anuncia su voluntad de captar la "verdad efectiva de la cosa", por contraste con tantos otros intentos de dibujar imaginarias repúblicas y principados que nadie ha visto jamás (*El Príncipe* XV). Aquella verdad

política efectiva está en íntima relación con una teoría subyacente del hombre que no por ofrecerse de modo disperso resulta menos reiterada. En el caso de Hobbes, basta con repasar los jalones de su trayectoria intelectual (*De corpore, De homine, De cive*) para deducir el orden en que se disponen los fundamentos sucesivos de su edificio político. Por si aún hiciera falta, los diez primeros capítulos del *Leviatán* se dedican al estudio de la naturaleza humana y, más especialmente, de sus pasiones.

Otrotanto hará Spinoza desde el preámbulo de su *Tratado político*, al burlarse de esos filósofos que "conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran (I, 1). Frente a ellos, éste será su programa de trabajo: "demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica". De modo que, a fin de entender las acciones humanas con la misma libertad que si fueran entidades matemáticas, "he contemplado los afectos humanos (...), no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen", igual que el calor o el frío pertenece a la naturaleza del aire (I, 4). Un siglo más tarde la fórmula pervive y la encontramos recogida en Vico: "La filosofía considera al hombre como debería ser (...). La legislación considera al hombre tal como es a fin de sacar de ello el mejor partido para la sociedad humana" (*Ciencia Nueva* §131-132). Y es célebre el arranque del *Contrato social*: "Quiero ver si en el orden civil puede existir alguna regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y las leyes tal como pueden ser".

2. Claro que lo primero sería definir a qué pasiones llamamos en particular políticas y por qué. Pues, siendo humanas, no hay emoción ausente de la escena política, ya sean tomados sus sujetos como individuos, grupos o colectividades más amplias, ya sean esas emociones consideradas en su papel de condición, causa o resultado (directo o lateral) de la vida política misma.

No basta delimitarlas sin más como los "deseos políticamente importantes", porque esa tautología oculta precisamente el criterio de su delimitación. Más acertado sería suponer que las pasiones de mayor relevancia política son "aquellas en que los distintos miembros

de una comunidad dada pueden sentirse iguales” (Russell 1994, pp. 165 y 178), aunque eso valdría tan sólo para las democráticas. Tampoco es fácil trazar una nítida raya de demarcación entre pasiones políticas y pasiones sociales. Bien como requisito, matriz u obstáculo de los actos de gobierno, bien como sus resultados premeditados o no queridos, lo cierto es que para ser políticos los afectos han de impregnar a grandes grupos de la población, configurar una mentalidad y unas costumbres colectivas... Sea como fuere, ciertas pasiones juegan una baza decisiva para el orden político de una comunidad. Montesquieu enriqueció la teoría clásica de los regímenes políticos al detectar el principio que informa cada gobierno en “las pasiones humanas que le ponen en movimiento” y la sociedad definida por esas pasiones (*Del Espíritu de las Leyes* III, 1). También para Tocqueville “la pasión general y dominante”, los hábitos del corazón de las gentes, son lo que configura el estado social, del que el estado político no es más que su expresión (1984, I, 1-2; 1989 I, I, III, 2).

## **2. La legitimación afectiva del poder**

Las pasiones comparecen como el primer material del que se fraguan los proyectos, acciones o regímenes políticos. Se ha llegado a escribir que “la legitimidad se nutre más de pasiones que de doctrinas” (Ferrero 1988, p. 145). Desde este punto de vista, la política – como política afectiva real- equivale a una imparable producción y reproducción de sentimientos políticos.

Ante la pregunta de si resulta mejor para el gobernante ser amado o temido, Maquiavelo ya sabía que más seguro es ser temido, puesto que “los hombres aman según su voluntad y temen según la voluntad del príncipe” (*El Príncipe* XVI. *Discorsi* III, 21). De ahí que todo poder político se esfuerce en suscitar emociones de dependencia, culpa o gratitud que predispongan a la sumisión. A la búsqueda de la coincidencia entre los proyectos de los unos y los afectos de los otros, en su funcionamiento ordinario los poderes llaman a los sometidos a la renuncia de sus propios deseos y a su sustitución por los deseos dominantes. Para alcanzar tal consentimiento o legitimación, los poderes disponen de ciertos medios emocionantes.

1. Y en primer lugar, la palabra, que muestra el flanco abierto por la emotividad individual o de las masas a la manipulación política. “La indignación y la piedad son, de todas las pasiones de la mente, las que más se elevan e incrementan por la elocuencia”, advirtió Hobbes (*La naturaleza humana* IX, 11). Pero ya lo había anunciado Aristóteles cuando desarrolló sistemáticamente la retórica, en lo que es nuestro primer tratado sobre las pasiones, como el *organon* de la filosofía práctica. Esa facultad de teorizar lo que resulta adecuado para convencer no trata de lo necesario, sino de lo probable y, por tanto, no aspira a lo verdadero sino a lo verosímil y plausible. A diferencia del silogismo teórico, el razonamiento práctico no demuestra, sino que persuade. Entre los discursos públicos de que se ocupa nos importa el deliberativo, o sea, aquel que versa sobre la acción futura y cuyo fin es formar un juicio acerca de lo conveniente o perjudicial para la ciudad. Pues bien, dando por hecho que las pasiones son las causantes de que los hombres sean volubles en sus juicios, la conclusión brota inapelable: “se persuade por la disposición de los oyentes mismos cuando éstos son movidos a una pasión por medio del discurso. Pues no hacemos los mismos juicios estando tristes que estando alegres, o bien cuando amamos que cuando odiamos” (*Retórica* 1356 a 13-16; cfr. II, 1377 b 32-1378 a 1).

Si Aristóteles se entrega a continuación al estudio minucioso de las pasiones, es porque acaba de identificar la lógica retórica como la específica lógica política. Algo de esto sabía también en tiempos recientes Max Weber al aludir al *carisma de la palabra*. Cuanto más premeditada es la política de masas y más burocrática la organización de los partidos, tanto menos cuenta el contenido de los discursos: “el efecto de los discursos es puramente emotivo”. El caudillo que reina en las democracias plebiscitarias contemporáneas halla en el discurso demagógico un arma imprescindible (*Economía y Sociedad*, p. 864; 1988, p. 137). El uso apasionado del lenguaje político, como se muestra cada día con creces, es capital para el arrastre de las masas.

2. En segundo lugar, las ideologías políticas. “La ideología política, en tanto que sistema ordenado y coherente del imaginario colectivo, asocia de un modo muy estrecho la idea y la pasión, las representaciones y los afectos” (Ansart 1983, p. 77). Esta combinación es lo que explica que los conflictos ideológicos sean de naturaleza más intensa y duradera

que los simples conflictos de interés. Ya la entendamos como una idea transformada en deseo o como un deseo y aspiración hechos ideas, toda ideología política comporta un sistema pasional específico. Sabedor de su función impulsora o inhibidora de las emociones colectivas, no hay régimen político que pueda renunciar a alguna clase de control sobre las ideologías capaces de apoderarse de las conciencias de sus súbditos o ciudadanos.

3. Y a todo ello habría que añadir aún, al modo de una gestión silenciosa de las emociones públicas, la serie de decoraciones emocionantes que como es tradicional la arquitectura y otras muchas artes han aderezado con vistas a la legitimación del poder: monumentos, plazas, palacios, castillos, efigies, etc. Sin olvidar sus ritos exaltantes, tales como ceremonias e himnos, desfiles y espectáculos o, como compendio de todos ellos, las fiestas. La cultura de masas ofrece hoy todavía posibilidades mayores.

### **3. Las pasiones de lo político**

A falta de criterios más seguros, y según una distinción ya clásica, las pasiones políticas podrían clasificarse en dos grandes grupos: las constitutivas de lo político y las propias de la política. Aquéllas están presentes en el fundamento y la conservación del orden civil como tal. Estas son las capaces de producir cambios en la organización y distribución del poder político en una comunidad dada. Mientras las unas son universales y más o menos invariables en el tiempo y en el espacio, las otras resultan más particulares y revisten rasgos históricos específicos: a juicio de Tocqueville, pasiones aristocráticas y democráticas corresponden a períodos históricos sucesivos; la sed de enriquecimiento, según Marx y Weber, se incuba sólo bajo el modo de producción capitalista. En definitiva, todas las pasiones merecen la atención pública, sea para suscitarlas y estimularlas o para orientarlas y reprimirlas; pero las primeras son escasas y constantes, mientras que las segundas nacen a una con los diferentes tipos de regímenes y se mantienen en congruencia con diversos ideales políticos.

Las principales pasiones de lo político son el deseo de poder, el miedo (y con él la esperanza).

### 3.1. El afán de poder

La vida humana se consume en desear y todo deseo, en el fondo, es deseo de poder. Como siempre deseamos lo que imaginamos un bien y el progreso incesante en su concepción, y no sólo su disfrute actual sino asegurarlo para siempre, deseamos también *el poder* -o sea, los medios- de lograr todo ello. El poder de un hombre viene determinado por sus medios actuales para obtener algún bien futuro aparente (*Leviatán X*). Puesto que su felicidad sólo puede consistir en alcanzar sin fin el objeto de sus deseos, ese poder ha de ser de naturaleza siempre creciente; y como el poder de un hombre puede estar entorpecido por el de otro, en puridad el poder es un exceso relativo de poder. Si tal es su naturaleza, pues, el deseo de poder representa la principal pasión humana, a la que todas las demás (deseo de riqueza, conocimiento u honor) pueden reducirse. La inclinación general de la humanidad es “un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte”. Se le ha llamado *libido dominandi*, *conatus*, *voluntad de poder* y de otras múltiples maneras.

Son muchas las especies de poder, ya se entienda en su forma natural, como la eminencia en las facultades corporales o mentales, o en su forma instrumental, por la que equivaldría a otros medios dispuestos con vistas a adquirir más poder. El mayor de todos es el *poder político*, “el compuesto con los poderes de la mayoría de los hombres unificados por el consentimiento en una persona natural o civil, de cuya voluntad depende el uso de todos esos poderes”. Este poder máximo puede quererse para sí, en tanto que a uno le anima el apetito de riquezas, mando o elogios; pero se traduce por lo general en deseo de un poder común cuando prevalece el afán de tranquilidad, la ignorancia, el gusto por el ocio y, sobre todo, el miedo a la muerte violenta. Es verdad que todo poder pretende conjurar la muerte y que cualquier deseo de poder encubre un deseo de inmortalidad, una “pasión por la supervivencia” (Canetti 1983, pp. 34 ss), pero el poder político en particular quiere asegurar la única inmortalidad que está a nuestro alcance y puede ser amenazada por los otros.

Y es que entre los hombres se da una esencial igualdad, tanto en fuerza física como mental, que equipara su deseo de poder y su poder efectivo. Al ser iguales sus derechos y sus expectativas de alcanzar sus fines, no hay diferencia entre ellos que otorgue a alguien un mayor poder y se lo garantice para siempre. Las consecuencias necesarias de esa equipotencia son la competición permanente, la inseguridad y, a la postre, el miedo.

### 3.2. El miedo

Miedo es la expectativa de un mal futuro; por lo mismo que también admite alguna probabilidad de bien, encierra esperanza. Hay que distinguirlo del temor, un miedo razonado y capaz de prevenir lo temible, así como del terror, un miedo extremo paralizante, y de la desesperación, que abandona toda esperanza para aguardar el mal seguro. Pues bien, el miedo no es sino la otra cara del deseo de poder. Desear es desear poder y, a la vez, temer ver incumplido ese deseo; el miedo es el deseo de que lo temible no comparezca o de acumular poder para vencerlo..., junto con el temor a no poder. El apetito de poder implica una cierta impotencia real, igual que el miedo supone una impotencia pero contiene también alguna esperanza de superarla. Uno y otro expresan la inseguridad esencial de nuestra condición humana.

Dada la peculiar mortalidad humana (esto es, su autoconciencia y previsión), el hombre es tanto el ser más temeroso como el más temible. El miedo radical, ya lo hemos visto, es el miedo a la muerte como tal, del que las otras figuras del miedo resultan sus síntomas o consecuencias. Pero el miedo específicamente político es el temor a la muerte violenta, que adopta -según los tratadistas clásicos- varias formas.

a) *El miedo mutuo o natural*, que es el miedo de todos a todos. Se trata de una pasión todavía prepolítica, pero sin ella el hombre carecería de motivo para ingresar en el orden civil. Aquella paridad esencial entre los hombres les convierte en potencial y permanentemente hostiles, puesto que les induce el deseo común de lo mismo. Así las cosas, lo que les confiere el derecho (natural) de todos a todo expresa en realidad el derecho de nadie a nada seguro. Es el miedo que impregna el estado de naturaleza o de guerra.



b) *El temor al estado de guerra*, o sea, el miedo mismo al miedo indefinido e insuperable. En tanto que producto último del estadio anterior, conduce a la voluntad de paz mediante la transformación del miedo mutuo en confianza recíproca o pacto social. La condición de posibilidad de este pacto es que haya miedo (pues quien no teme no pacta), pero no un miedo extremo que desdeñe todo arreglo pacífico. Para que tal pacto sea válido, es preciso que exista ese miedo natural, no un miedo sobrevenido o “justificado”, es decir, el temor fundado a que la otra parte incumpla su parte en el pacto. Y así surge entonces

c) *El miedo común o civil*, que es el miedo al soberano o al Estado, el miedo de todos a uno. Pues no basta el mero conocimiento de las leyes naturales ni la alianza de muchos (si no se hace temer) para librarnos del miedo. El único remedio contra aquel miedo recíproco inicial es el miedo común a un poder también común que entre todos hemos constituido y a un tiempo depositado en el soberano; esto es, el miedo al castigo previsto y efectivo. De suerte que el poder del Estado llega tanto como su capacidad de infundir este miedo común capaz de suprimir nuestro miedo mutuo. En cuanto éste reaparezca, desaparece el poder del soberano. Para Spinoza, el mejor Estado sería el que amortigua los motivos del miedo común, porque no basta con la eliminación de la guerra para que reine la paz. Pero será asimismo el que como instrumento de gobierno recurre menos al miedo, y más a la esperanza; el que sabe defender los derechos por la razón y, lo que es más importante, “por el común afecto de los hombres” (*Tratado político* V, 4-6; X, 9).

d) *El miedo del Estado mismo*, que se manifiesta primero como miedo al poder de otro Estado, y que es señal de la permanencia del estado de naturaleza y guerra en el orden internacional. La lógica del pacto social no descansaría hasta asegurar la paz perpetua... Pero también hay un miedo del Estado hacia sus propios ciudadanos (el miedo de uno a todos), porque “la multitud resulta temible a los que mandan” (Spinoza *ib.* VIII, 4; Ferrero 1988, pp. 41-43), y les retiene así de caer en un poder absoluto.

#### 4. Las pasiones de la política

1. Sobre la base irrebasable de esas universales pasiones de lo político, estas otras darían cuenta del nacimiento y transformación de otros fenómenos más particulares de la política. Dos ilustres precedentes se encargaron de atestiguar alguna correlación entre la clase de pasión predominante en una sociedad dada y el régimen político establecido. Tras describir la aristocracia como la constitución correcta, Platón dedica los capítulos VIII y IX de la *República* al análisis de las otras cuatro formas constitucionales “y los hombres semejantes a cada una de ellas” (544 a). Los caracteres humanos prevalecientes – timocrático, oligárquico, democrático o tiránico- acaban dando lugar a los diversos regímenes. La misma correspondencia vale para Montesquieu, según el cual el principio de todo gobierno son “las pasiones humanas que le ponen en movimiento”; y así, el principio de la democracia es la virtud, el de la monarquía el honor y, el del despotismo, el temor (*Del Espíritu de las Leyes* III, I y XI). Pero, al revés que en Platón, esos principios o “pasiones” derivan ahora de la naturaleza peculiar de cada gobierno; para ser más exactos, son las pasiones que cada régimen requiere para su organización ideal.

2. Estas pasiones se han podido clasificar en *frías* y *calientes*, según la intensidad con que influyen en los individuos. Más recientemente, otros se han servido de un criterio cromático para esbozar su propio intento de clasificación. Habría, según eso, pasiones políticas *rojas*, *negras* y *grises*, que preparan o acompañan respectivamente el fanatismo de los movimientos revolucionarios, la reacción conservadora de los gobiernos autoritarios y, en fin, la mediocridad reinante en los regímenes de libertad moderada (Bodei 1998). Con el riesgo inevitable de simplificación que supone, preferimos la tipología siguiente.

##### 4.1. Pasiones aristocráticas

El *afán de honor y de gloria o fama* fue el sentimiento público dominante en la Antigüedad clásica y en el Renacimiento. Antes que Montesquieu, quien hizo del honor el principio monárquico, Maquiavelo ya distinguía entre los medios que conquistaban poder para el príncipe y los que traían consigo gloria. Contraria a la virtud cristiana, resumida en los valores de humildad y sumisión, la *virtù* que encarece para el gobernante exalta y busca

los valores conducentes a la propia reputación (*Discorsi* II, 2).

El afecto correspondiente a la gloria ajena sería su *admiración*, pues “el ser admirado implica superioridad” (Aristóteles, *Ética eudemia* VII, 4) y la admiración sería su reconocimiento. De nuevo nos sirve aquí Maquiavelo, para quien el conocimiento e imitación de personajes y acciones admirables juega un papel crucial en la mejor praxis política. Si todo individuo prudente tiene que discurrir por las vías trazadas por los grandes hombres, con mayor razón deberá el príncipe hacer lo que siempre han hecho los hombres eminentes: “tomar como modelo a alguien que con anterioridad haya sido alabado y celebrado...” (*El Príncipe* XIV; *Discorsi* I, 10). Pensadores románticos e idealistas (Hegel, Carlyle) hicieron de la historia el producto de seres excepcionales y (como después Max Scheler) elevaron a los grandes estadistas a la categoría de héroes y modelos a los que entregar el mando (Nietzsche) y, en todo caso, rendir admiración.

Conviene precaverse contra los peligros ciertos de esta emoción en política. Salta a la vista que, como núcleo de una teoría sobre el papel predestinado de una minoría de modelos y jefes, prefigura la doctrina política de las élites (Mosca, Pareto) o del elitismo democrático (vg., Schumpeter). En tiempos contemporáneos, por su probada proximidad al fascismo, ha podido contribuir tanto a la ideología y práctica de la violencia (Arendt 1998, pp. 179 ss) como al funesto “culto a la personalidad”... Pero no por ello ha perdido relevancia la admiración política, como se muestra en la veneración que acompaña al liderazgo. Frente y al lado de la tradicional y racional, la dominación *carismática* “descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas” (Weber, *Economía y Sociedad*). Si nos importa, es porque semejante comunicación emotiva entre gobernantes y súbditos origina una forma particular de legitimación. Este culto del carisma personal no sólo es propio de los inicios de las dominaciones políticas, sino también de su rutinización calculada, como sería el caso en nuestros días de ciertas “democracias plebiscitarias” arraigadas en la emotividad de las masas...

#### 4.2. Pasiones liberales (o el interés contra las pasiones)

1. En el tradicional combate contra las pasiones acabó imponiéndose el “principio de la pasión compensadora”, que trata de distinguir entre las pasiones y servirse de las relativamente inofensivas a fin de contrarrestar las más peligrosas. Como expresó por vez primera Bacon, “hay que enfrentar afecto contra afecto y dominar el uno por el otro, lo mismo que estamos acostumbrados a cazar bestias con bestias”. Este principio de que las pasiones útiles para la sociedad hacen de contrapeso a las perjudiciales lo proclamaron después una lista interminable de pensadores modernos. Ellos vieron en el interés, ese “apacible deseo de riquezas y fortuna” o “afán de ganancia” (Hume, *Disertación sobre las pasiones* V; *Tratado* III, 2ª, s. II) que induciría al cálculo racional de nuestros apetitos, una *calm passion* capaz de controlar otras más inquietas o feroces. Si bien se mira, el propio pacto social tiene lugar cuando las pasiones salvajes quedan domeñadas por otras (como son el deseo de lo necesario y la esperanza de asegurarlo mediante el trabajo y la paz) que inclina a los hombres a la paz. El interés sería la instancia de transición entre el reino de las pasiones y el de la razón; o, lo que es igual, el móvil que nos permite abandonar el estado de naturaleza para ingresar en el civil...

Así pues, de la máxima de que el interés no sabe mentir se pasa a la de que el interés gobierna el mundo. Pero lo que importa es que este gobierno universal es también un gobierno racional sobre las alocadas pasiones humanas. “Es una suerte para los hombres estar en una situación tal que les interese no obrar con maldad, aunque sus pasiones les inviten a hacerlo”(o.c. I, XXI, c. XX). En definitiva, lo sorprendente es que una clase de pasión hasta entonces tenida por peligrosa (la avaricia o la *libido possidendi*) entre en competencia con otras hasta entonces menos culpables y reciba el encargo de moderarlas o curarlas. Entre la pasión indómita y la razón impotente se instala otra categoría como la motivación más fuerte: el interés.

2. Los beneficios políticos del interés son indisputables. El mundo bajo su férula se caracteriza por la constancia y previsibilidad, y eso sólo basta para asegurar un orden social y político permanente que las inestables pasiones no podrían en modo alguno. El amor al lucro, dirá Hume, es una “pasión obstinada” que actúa “en todo momento, en todo lugar y sobre todo el mundo”, a diferencia de la envidia o venganza, más intermitentes

y dirigidas sólo a individuos particulares (*Tratado* I, III, 2ª, s. II). Y otra de sus ventajas sería, paradójicamente, su inocuidad; de suerte que, en forma de tendencia al ahorro y a la acumulación, a los ojos de Adam Smith y otros varios se trata de una pasión natural y beneficiosa para la sociedad entera.

Pero tanto o más que la paz interna, el tráfico de los intereses favorece la paz internacional. Kant le otorga incluso un sentido providencial, de tal modo que el espíritu comercial sería el instrumento del que la naturaleza se sirve a fin de asegurar la paz perpetua. Parecido optimismo se trasluce en Constant y en Tocqueville, para quienes antiguos y modernos o sociedad aristocrática y sociedad democrática difieren entre sí tanto como el “impulso salvaje” y el “cálculo civilizado”. La época de la guerra habría dejado paso a la del comercio.

3. No todos los pensadores de esos siglos confiaron en la primacía posible del interés y en su capacidad racionalizadora. Tanto para Spinoza como para Rousseau el interés (o el *amour propre*) no resiste el embate de las pasiones, sino que es más bien su producto. Lo mismo se puso en cuestión su presunta naturalidad como el hecho de que el interés bien entendido o egoísmo ilustrado pueda enlazar con el interés personal. Pero, sobre todo, pronto se detectó el coste de toda índole -incluido el político- del dominio total e incontestable de una pasión como el interés.

Pues el pensamiento liberal, como el de un Adam Smith, debía prohibir en su mundo cualesquiera emociones prestas a la benevolencia. “No es la benevolencia del carnicero... la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés” (*Investigación sobre la naturaleza...*, p. 17). Frente a una relación social basada en la exacta contrapartida de valores equivalentes, el impulso de beneficiencia sólo podía dar lugar a efectos colectivos nefastos, ya sean la ociosidad (Mandeville) o la superpoblación y aumento de miseria (Malthus). Los sentimientos de simpatía no deben traspasar el ámbito íntimo de la moral privada, la asistencia a los pobres no es tarea del Estado. La comunidad global es la del mercado, un espacio de relaciones impersonales donde sólo cabe el interés como vínculo entre los humanos.

La entera obra de Marx puede entenderse como una crítica del predominio absoluto de esta emoción colectiva. A sus ojos, las únicas reglas que la economía política conoce son “la *codicia* y la *guerra entre los codiciosos*, la *competencia*”, “todas las pasiones y toda actividad deben, pues, disolverse en la *avaricia*” (*Manuscritos*, pp. 73, 94 y 159). Pero ese interés económico no es algo natural y nacido de una voluntad autónoma, sino más bien resultado histórico necesario del despliegue lógico del dinero hasta alcanzar su forma de capital y de capital financiero. Ni es inocuo en modo alguno, sino que, además de enajenar todos los sentidos humanos en el sentido del *tener*, el interés egoísta del *homo economicus* se halla en forzosa pugna con el interés general.

#### 4.3. Pasiones democráticas, pasiones socialistas

Toca referirse, en fin, a las pasiones políticas igualitarias. La desigualdad indebida entre los hombres es su punto de partida, la igualdad su presupuesto ideal y, su aspiración última, implantar o reponer en lo posible esa igualdad. Estas pasiones de la equidad o de la justicia tanto pueden llamarse democráticas como socialistas, según convengan o se enderecen con preferencia a la igualdad formal o a la material respectivamente; es decir, según alienten la justicia política o la justicia social. Desde un enfoque moral podrían tal vez calificarse -con muchas reservas- de “positivas” o “negativas”, pero todas sin duda desempeñan un papel político de primer orden. En último término, serían las pasiones más afines al Estado justo.

a) *Envidia y resentimiento*.- El amor a la igualdad (y no tanto a la libertad), que Tocqueville consagró como la pasión democrática por excelencia, tiene entre sus impulsos más básicos la envidia y el resentimiento. Ciertamente la generosidad quiere elevar a los pequeños a la altura de los grandes. Pero “también alberga el corazón humano un afán depravado de igualdad que induce a los débiles a rebajar a los fuertes a su nivel, y que reduce a los hombres a preferir la igualdad en la servidumbre a la desigualdad dentro de la libertad” (1980 I, p. 53). La envidia nace de una comparación recíproca en la que salimos malparados. Tal ha sido el blanco preferido del pensamiento conservador o reaccionario, que ha achacado a estas pasiones los móviles que animan toda reivindicación

igualitaria. Recuérdese a Nietzsche, para quien cualquier doctrina, proyecto o institución democráticas lo mismo que los de inspiración socialista rezuman la envidia del inferior hacia el superior y la impotencia del animal de rebaño. A juicio de Hayek, ya entre los contemporáneos, la pasión igualitaria no es sino una idealización de esa misma envidia.

Siendo, pues, la envidia parte esencial de una teoría de la justicia (algo que la justicia social procura disminuir o eliminar), no es extraño que sea objeto reiterado de la filosofía política actual. No, por supuesto, la envidia amable ni la emuladora, sino esa forma de rencor que lleva a perjudicar lo mismo a su destinatario que a su propio sujeto. En palabras de Rawls, la envidia es “la propensión a mirar con hostilidad el mayor bien de los otros, aun cuando el hecho de que ellos sean más afortunados que nosotros no mengua nuestras ventajas”; de suerte que deseamos despojarles de sus mayores beneficios, incluso aunque nosotros tengamos también que perder por ello (1985, pp. 587-588).

Ahora bien, no porque califiquemos la envidia de vicio habrán de condenarse las aspiraciones o conquistas colectivas en que aquélla fuere el móvil principal de los agentes. Cabría acudir a la reflexión kantiana para distinguir entre el móvil inmoral de los actos humanos y la ganancia objetiva en moralidad; así, impulsados tan sólo por su conveniencia, los hombres pueden aproximarse a lo prescrito por la idea de derecho y llegar a ser buenos ciudadanos. También habrá que recordar que la envidia resulta excusable cuando nace como la única reacción posible ante la pérdida del autorrespeto derivada de una injusta disparidad social. La envidia sirve no menos de “cemento de la sociedad” al reprimir el deseo de desviarse de lo que allí rige como normal. Y si todavía se dijera que esa pasión dominante en tiempos democráticos y de Estado-providencia engendra una igualdad que, en su mediocre nivelación y uniformidad, encierra un valor inferior a las gestas de sociedades aristocráticas pasadas, se replicará con Tocqueville que la innegable superioridad político-moral de la democrática radica en el bienestar de la mayoría. “Quizá la igualdad sea menos elevada, pero es más justa y la justicia constituye su grandeza y hermosura” (o.c. II, p. 279).

b) *Compasión e indignación*.- En sentido estricto, la compasión trasciende los límites de la política, porque la desgracia que la suscita no tiene que limitarse a un origen o remedio social. Es Aristóteles quien políticamente la define como “un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece...”, y a la indignación en paralelo como “un pesar que se siente por causa de quien aparece disfrutando un éxito inmerecido” (*Retórica* 1385 b 13 y 1387 a 9). Y, puesto que es injusto todo lo que tiene lugar contra lo merecido, la una y la otra son las emociones propias de la justicia. Es decir, los afectos que despierta toda situación de injusticia y que alimenta la reposición de la justicia. Tanto se exigen mutuamente, que forman las dos caras de una misma emoción: una piedad indignada o una indignación compasiva. Pues el mal inmerecido de uno implica el bien inmerecido del otro y la compasión remite a la indignación por lo mismo que el que padece la injusticia supone a quien la comete.

Así es como ambas pasiones abocan en la intervención política y como, asimismo, incurren en innegables riesgos políticos. Una sobreabundancia de piedad (aliada con una indignación demasiado encolerizada) conduce a la injusticia por exceso, al *terror* mismo. Así reza la conocida tesis de H. Arendt, para quien esa piedad es “la pasión más poderosa y probablemente más devastadora de las que inspiran a los revolucionarios”; en manos de los jacobinos, la sensibilidad para los infortunios del “pueblo” demostró mayor capacidad para la rabia y la venganza que para la compasión. Se ha llegado a hablar de “piedad por la patria” (S. Weil), una pasión que hoy tal vez no sea ajena a ciertos terrorismos étnicistas. La piedad exigiría, pues, ser despiadado. O podría caer en el extremo opuesto de la *lenidad*, como ya denunciara Rousseau, por extender hasta el verdugo los cuidados que presta a sus víctimas.

Sea como fuere, se dirá que hoy el papel político tradicional de compasión e indignación ha desaparecido casi del todo en nuestras sociedades desarrolladas, cada vez más asumido por las instituciones del Estado del Bienestar. La compasión, tradicionalmente encomendada a la beneficencia privada, se habría disuelto en el Derecho. Pero no es verdad. En su incesante llamada a implantar la justicia, a la vista de la miseria creciente de la Humanidad y del espectáculo ininterrumpido de las víctimas, el papel



político de la piedad no decae jamás.

o0o

El catálogo de las pasiones políticas sería seguramente interminable. En el nuestro faltan de nombrar, por ejemplo, las pasiones específicamente nacionalistas, que no siempre se dejan resumir bajo el nombre de “patriotismo”. Enraizadas en un deseo frustrado de reconocimiento, incluirían desde el narcisismo colectivo hasta la melancolía y, en todo caso, el resentimiento proveniente de un orgullo real o imaginariamente herido... Sea como fuere, y una vez aceptado el papel de las pasiones en la vida pública, una excelente educación política no podrá dejar de ser una educación de los sentimientos políticos.

### Bibliografía

- ANSART P., *La gestion des passions politiques*. L'Age d'Homme. Laussane 1983.
- ARENDRT H., “Sobre la violencia”. En *Crisis de la República*. Alianza. Madrid 1998.  
- *Sobre la Revolución*. Alianza. Madrid 1988.
- BAUMAN Z., *Modernidad y holocausto*. Sequitur. Zaragoza 1999.
- BENDA J., *Discours à la nation européenne*. Gallimard. Paris 1979.
- BODEI R., *Una geometría de las pasiones*. Muchnick. Barcelona 1995.  
- “El rojo, el negro, el gris: el color de las modernas pasiones políticas”. En S. Vegetti (comp.), *Historia de las pasiones*. Losada. Buenos Aires 1998.
- CANETTI E., “Poder y supervivencia”. En *La conciencia de las palabras*. F.C.E. México 1982.  
- *Masa y poder*. Alianza. 2 vols. Madrid 1983.
- DE LA MORA G.F., *La envidia igualitaria*. Planeta. Barcelona 1984.
- DUPUY J.-P., *El sacrificio y la envidia*. Gedisa. Barcelona 1998.
- ELSTER J., *El cemento de la sociedad*. Gedisa. Barcelona 1991.  
- *Psicología política*. Gedisa. Barcelona 1995.  
- *Sobre las pasiones*. Paidós. Barcelona 2001.
- FERRERO G., *El poder*. Tecnos. Madrid 1988.
- GASTALDI S., *Aristotele e la politica delle passioni*. Tirrena Stampatori. Torino 1990.
- HIRSCHMANN A., *Las pasiones y los intereses*. Península. Barcelona 1999.
- KAMINSKY G., *Spinoza: la política de las pasiones*. Gedisa. Barcelona 1990

- RAWLS J., *Teoría de la justicia*. F.C.E. México 1985.
- RUSSELL B., *Sociedad humana*. Cátedra. Madrid 1984.
- SCHELER M., *El resentimiento en la moral*. Caparrós. Madrid 1994.
- SOLOMON R.C., *A Passion for Justice*. Rowman and Littlefield Pub. London 1995.
- TOCQUEVILLE A. de, *La democracia en América*. Alianza. Madrid 1980.
- *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Alianza. Madrid 1989.
- *Recuerdos de la Revolución de 1848*. Editoria Nacional 1985.
- WEBER M, “La política como vocación”. *El político y el científico*. Alianza. Madrid, 10<sup>a</sup> reimp. 1988.

En A. Arteta-E. García Gutián-R. Máiz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia* (cap. 2). Alianza (Textos universitarios). Madrid 2003.