

Atlas *político* de emociones

EDICIÓN DE

ANTONIO GÓMEZ RAMOS y GONZALO VELASCO ARIAS

Editorial Trotta

Atlas político de emociones

Atlas político de emociones

Edición de
Antonio Gómez Ramos y Gonzalo Velasco Arias

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Ciencias Sociales

© Editorial Trotta, S.A., 2024
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Antonio Gómez Ramos y Gonzalo Velasco Arias, edición, 2024

© Los autores para sus colaboraciones, 2024

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN: 978-84-1364-215-4
Depósito Legal: M-592-2024

Impresión
Grupo Gráfico Gómez Aparicio

ÍNDICE

Presentación: <i>Antonio Gómez Ramos y Gonzalo Velasco Arias</i>	9
La política y el giro afectivo	9
Cuestiones metodológicas	13
Agradecimientos	18
Aburrimiento: <i>Antonio Gómez Ramos</i>	19
Admiración: <i>Facundo Ponce de León</i>	31
Afectos digitales: <i>Manuel Arias Maldonado</i>	40
Alegría: <i>Gabriel Aranzueque</i>	50
Alienación: <i>Martín Fleitas González</i>	62
Ambición: <i>Javier Moscoso</i>	71
Amistad: <i>Carmen González Marín</i>	85
Amor: <i>Virginia Fusco</i>	94
Carisma: <i>José Luis Villacañas Berlanga</i>	107
Compasión: <i>Dolores Martín-Moruno</i>	119
Confianza: <i>Fernando Broncano</i>	129
Daño climático: <i>Laura García-Portela</i>	139
Decepción: <i>Gabriel Aranzueque</i>	149
Desarraigo: <i>David Sánchez Usanos</i>	158
Desconfianza: <i>Flor Emilce Cely Ávila</i>	167
Duelo: <i>Evaristo Prieto Navarro</i>	174
Enemistad: <i>Roberto Navarrete Alonso</i>	187
Entusiasmo: <i>Gonzalo Velasco Arias</i>	197
Esperanza: <i>Edgar Straehle</i>	209
Felicidad: <i>Edgar Cabanas</i>	221
Fracaso: <i>Valerio Rocco Lozano</i>	232
Fraternidad: <i>Alicia García Ruiz</i>	241
Horror: <i>Cristina Basili</i>	253
Humor: <i>Ramón del Castillo</i>	264
Ignominia: <i>Nuria Sánchez Madrid</i>	275
Indignación: <i>Jordi Carmona Hurtado</i>	286
Ira: <i>Natalia Botonaki</i>	294

Libertad: <i>José María Lasalle</i>	307
Melancolía: <i>Carlos Thiebaut</i>	315
Miedo: <i>Fernando Vallespín</i>	327
Nostalgia: <i>Jorge Lago</i>	339
Odio: <i>Clara Ramas San Miguel</i>	353
Orgullo: <i>Ana Carrasco-Conde</i>	363
Populismo: <i>Luciana Cadahia</i>	373
Psicología de las emociones políticas: <i>Antonio Gaitán Torres</i>	383
Rabia: <i>Laura Quintana</i>	393
Racismo: <i>José Antonio Figueroa</i>	403
Resentimiento: <i>Cristina Peralta</i>	413
Sentimiento de injusticia: <i>Cecilia Cienfuegos Martínez</i>	425
Sentimiento de la historia: <i>Manuel Orozco Pérez</i>	437
Sentimientos hacia (y de) los otros animales: <i>Angélica Velasco Sesma</i> ...	447
Sororidad: <i>Concha Roldán</i>	457
Trauma: <i>Miguel Alirangues López</i>	471
Vergüenza: <i>Alba Montes Sánchez</i>	483
Vértigo: <i>Massimo Cuono y Andrea Greppi</i>	493
Vulnerabilidad: <i>Silvia L. Gil</i>	505
<i>Nota de autores</i>	517

Indignación

El sentimiento de indignación tiene mala reputación. Spinoza, en su *Ética*, lo contempla entre el ramo marchito de las pasiones tristes, definiéndolo más específicamente como cierto tipo de odio, «un odio por aquel que ha hecho mal a otro». De este modo, indignarnos no nos haría avanzar ni un solo paso hacia la experimentación de afectos alegres, que son los únicos que permiten una composición potente, creativa y pensante del cuerpo de la multitud... Sin embargo, haríamos bien, por ahora, en no dejarnos encantar por esa jerga, y no saltar demasiado rápido a las interpretaciones contemporáneas que, alrededor de Toni Negri y su lectura del Spinoza de Deleuze, tratan de pensar un comunismo spinozista. Pues, en Spinoza, lo máximo que puede hacer una política democrática es ser lo suficientemente razonable como para permitir espacios en que una vida humana plenamente ética pueda desarrollarse. Lo máximo que puede hacer la política, en Spinoza, es dejar a los pensadores en paz; lo que ya es muchísimo, si consideramos su propio caso, las duras pruebas que atravesó en su vida este filósofo. Pero la política, por sí misma, tiene ciertos límites: la multitud no puede dejar de oscilar entre la esperanza y el miedo, pasiones también tristes tanto una como la otra. De ahí que, como mucho, se pueda humanamente aspirar a un Estado democrático: pero nada más. La tarea fundamental de la vida buena, en Spinoza, es fundamentalmente ética y no política. De ahí que el análisis de Spinoza examine la pasión moral de la indignación desde la perspectiva de la vida *sub specie aeternitatis* del sabio.

Pero tampoco desde el punto de vista de la ciencia económica, cuyo único terreno posible es el devenir incesante del proceso histórico que lo engulle todo, el diagnóstico resulta diferente. Engels, en el *Anti-Dühring*, escribe que la indignación, de nuevo como máximo y siendo generosos, puede tener en ciertas ocasiones la virtud de un síntoma, que nos da la clave de la enfermedad del paciente, pero no nos dice nada sobre cómo curarla. La clínica marxista entiende, así, que la indignación es cierto síntoma que puede manifestar el cuerpo social, y que nos indica cierto momento de intervalo histórico, en que lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer. En esas épocas de decadencia y de lenta transición entre un modo de producción y otro, en las que la distribución de la riqueza aparece especialmente desigual, puede ocurrir que se manifieste en la epidermis social este síntoma. Lo reconocemos, prosigue Engels, porque el sentimiento de indignación suele apelar a «la justicia eterna contra los hechos caducados» (Engels 2014, 222). La indignación, para Engels, es incapaz de entender la ciencia de la historia, y por eso apela a ideales desfasados como la moral y el derecho, presuntamente universales y eternos. Pues si, en el marxismo, la indignación es un afecto sintomático, propio de un cuerpo enfermo, el pensamiento y el discurso productos de la indignación no pueden sino ser ideolo-

gías: como una especie de fijaciones mentales de ciertas clases sociales, ciegas en cuanto al papel que representan realmente en la historia de la producción. Quienes hablan indignados son incapaces de elevarse a la verdadera ciencia económica, y por eso sus discursos ideológicos no deberían ser tomados en serio, o solo deberían ser analizados por la clínica marxista como la expresión de cierta ideología de clase.

En Engels, en el fondo, esta crítica de la indignación remite a los presupuestos clásicos de la ciencia occidental moderna. A diferencia de Spinoza, quien sí considera que el pensamiento tiene sus propios afectos, estos presupuestos separan completamente el conocimiento del afecto, tal y como Foucault ha mostrado en sus *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971). Por eso, quien habla movido por un afecto, sea cual sea, no puede hacer ciencia. Su palabra será entonces síntoma, que puede ser objeto de análisis de una ciencia, pero no puede constituir ciencia a su vez. Solo la ciencia económica, según Engels, es capaz de detectar en la desigualdad actual la futura igualdad y, en el seno del sistema social que se derrumba, los principios del nuevo sistema, que acabará con los males del viejo que provocan indignación. Por eso, en el fondo, para Engels, la indignación es algo puramente negativo, que solo sirve para describir los males, y para atacar a quienes en la sociedad tratan de esconderlos. La indignación no es más que la expresión de un malestar social. Y está bien y es saludable que ese malestar se exprese; pero cuando lo hace, no sabe lo que dice. Ese malestar no sabe lo que dice cuando habla de moral y de derechos humanos eternos, solo la ciencia económica puede saberlo, cuando lo interpreta como síntoma. La indignación «hace al poeta», resume Engels, pero no al científico.

Síntoma de malestar

Sin duda, cuando Engels escribe sobre la indignación, está pensando con el telón de fondo de la Revolución francesa, sus intelectuales y sus doctrinas de los derechos humanos. Pero su diagnóstico nos permite entender sucesos más recientes. El 15M fue a menudo llamado «movimiento de los indignados», especialmente a causa del éxito del panfleto de Stéphane Hessel, *¡Indignaos!* (2010). Pero, curiosamente, este apelativo nunca se utilizó dentro del movimiento: era un nombre que venía de fuera, como un eco del sistema mismo que el 15M estaba cuestionando. Sin embargo, el nombre cuajó, lo que no nos indica que fuese adecuado, pero sí que algo se puso en juego en esos momentos, algún tipo de relación entre el adentro y el afuera, entre el 15M y el afecto de indignación. Como si el mundo recibiera lo que hacía el 15M como indignación, sea cual fuese la intención de quienes ocupaban las plazas. O como si la indignación fuera un *efecto* del 15M, y no tanto su causa: no el afecto dominante entre quienes ocupaban las plazas, sino el que se comunicaba y extendía a causa de esta ocupación al resto de la sociedad.

Muchas veces se considera que el marxismo está muerto en nuestro tiempo. Pero sea esto cierto o no, hay que reconocer que ciertos esquemas de interpretación de la realidad, como los que encontramos en el *Anti-Dühring*, siguen plenamente operativos. El populismo, estudiado en Ernesto Laclau, fue la corriente dominante de la intelectualidad española de izquierdas que trató de tomar el poder tras el 15M. La lectura populista del 15M es una lectura sintomática del mismo, y en este aspecto plenamente engelsiana (o «marxista»). El 15M se entendió desde esta lectura, en efecto, como la expresión de un malestar social, producto especialmente de la crisis de 2008, y de otros males más endémicos de la sociedad española. Como si el 15M hubiese sido la expresión colectiva de una queja, a la que la política debiera responder. Este movimiento sería la expresión de una voz indignada, de una *phoné* pero no de un *logos*, que la nueva política debía ser capaz de escuchar, precisamente para articularla en un *logos*. Y, paralelamente, según la lectura sintomática populista, el 15M se presentaría como una composición caótica de los cuerpos (las asambleas), que un nuevo partido debía poner en orden, volviéndola una máquina bien engrasada para tomar el poder. Amador Fernández-Savater, en *La fuerza de los débiles* (2021) ha argumentado que el error del populismo fue traducir el 15M con un código que no tenía nada que ver con el 15M, como es el mismo código del populismo, y que fue, en efecto, importado de una situación política en que sí tenía su sentido, diferente de la española de 2011. La mala traducción remite también, más profundamente, a la creencia en la existencia misma de un código universal de traducción del malestar social, como fue el marxismo con mucha fuerza en otro tiempo, y como ha sido el populismo más débilmente en los tiempos recientes de la política española.

Pero más allá de estos problemas populistas de traducción, esta lectura sintomática del 15M es la que ha predominado muy ampliamente, y no solo en los ambientes del populismo. En la interpretación sintomática de la indignación, el 15M solo es visto como la expresión de un malestar del cuerpo social, y el intelectual, populista o no, se presenta como quien proporciona el remedio. Pero para esto hay que evitar, sobre todo, que el diagnóstico se contamine con las palabras e interpretaciones mismas del enfermo: solo hay que atender a su síntoma, a su queja, a su voz indignada. De ahí que lo que fue el 15M mismo, sus discursos y sus acciones resulten habitualmente ninguneados en este tipo de interpretaciones, pues solo son queja, indignación, «expresión de un malestar completamente comprensible pero...». E incluso el mismo Hessel participó en esta tendencia de lectura: tras el *¡Indignaos!* de 2010, vino el *¡Comprometeos!* de 2011, como indicando que la mera indignación no era algo del todo serio, y que había que empezar a tomar responsabilidades. También Podemos quiso presentarse como la irrupción del momento de la seriedad o de la madurez en la secuencia de «mareas» sociales de indignación provocadas por el 15M. El espíritu

mismo del movimiento, sus fórmulas y sus lemas, sus formas de organización y de acción fueron ignorados en la construcción del nuevo partido, o solo usados en una especie de periodo de transición (como fue el primer Podemos, con sus Círculos) entre el movimiento social y su plena articulación política. Pero, por desgracia, también, unos afectos fueron desplazando progresivamente a los otros, los afectos plenamente constructivos y alegres del 15M por unos afectos cada vez más destructivos que acabaron conduciendo a la desafección generalizada que hoy padecemos. La autonomía de lo político no condujo a un espacio sobrio y adulto de articulación de la indignación, sino a afectos terriblemente destructivos que acabaron por provocar lo contrario de la indignación: la desafección política.

Sin embargo, tal y como decíamos, algo semejante ocurría, no solo entre quienes se decidían a tomar el poder, sino en lecturas del 15M más cercanas al campo de la autonomía. Así, en interpretaciones como la de Emmanuel Rodríguez, vemos en acción el otro aspecto de la lectura sintomática de la indignación de Engels. La indignación resulta en esos análisis un afecto remitido a cierta ideología, la ideología de las clases medias españolas. Esta interpretación colma la brecha existente entre el adentro y el afuera, entre la causa y el efecto, entre el 15M y la indignación. Si el movimiento de los indignados no ha conseguido transformar la sociedad española de forma más profunda, es porque en realidad era solo un movimiento de la clase media, y solo expresaba las aspiraciones frustradas de esa clase. Esta lectura desencantada nos explica que, por su misma composición de clase, el movimiento estaba condenado al fracaso. Esta vez, el médico no propone un remedio, sino que solo constata y explica la enfermedad.

Como hemos indicado, esta pervivencia de los esquemas sintomáticos de Engels en intérpretes populistas o autónomos del 15M nos remite, históricamente, a cierta lectura marxista de la Revolución francesa. Según esta interpretación, en los movimientos sociales cuyo afecto predominante es la indignación siempre se expresaría cierta ideología de clase, la ideología de los derechos de la anteriormente llamada «burguesía» (o pequeña burguesía), ahora llamada «clase media». Además, lo que hemos calificado como *efecto* del 15M (el hecho de provocar diferentes olas de indignación social) se confunde con su causa. Sin embargo, esta imagen que el marxismo ha construido de la Revolución francesa es una más entre otras. El escritor Éric Vuillard, por ejemplo, con su peculiar uso de la ficción para acercarnos a la verdadera naturaleza de los acontecimientos históricos, ha mostrado en su novela *14 de julio* (2016) un aspecto distinto de la Revolución francesa, mucho más plebeyo. De modo semejante, la lectura de un testimonio ficcional sobre el 15M como el de Rocío Lanchares en *Hotel Madrid, historia triste* (2021), nos conduce a los bajos fondos (y al mismo tiempo, a menudo, mucho más interesantes y creativos) del 15M, a un ambiente social

de una precariedad tal que no deja de bordear directamente la indignación y la exclusión social. La imagen del 15M como movimiento ideológico de las clases medias españolas se desborda por todas partes en la lectura del libro de Rocío Lanchares.

Espacios de dignidad

Pero, de un modo más general, cabría cuestionar la relación entre el afecto de indignación y la expresión de una ideología burguesa o pequeño-burguesa, que tiene que ver normalmente con la relación entre la indignación y el derecho. El pensamiento político de Hannah Arendt nos permite interrogar esta última relación de una manera no sintomática; y así, empezar a comprenderla, por así decirlo, desde dentro. Para Arendt, la condición de posibilidad de la existencia de cualquier derecho es una especie de prederecho, que ella llama el «derecho a tener derechos». Si hubiese que dar un contenido afectivo a este derecho a tener derechos, sería precisamente la dignidad. De ahí que la dignidad humana sea la única fuente posible del derecho. Sin embargo, ¿qué es lo que vuelve posible esa misma dignidad? No se trata de la naturaleza racional del hombre, o de su carácter teológico por ser la imagen de la divinidad. La respuesta de Arendt es que la política misma, la existencia misma de la política en acto es lo que vuelve posible la dignidad humana (y ella está pensando, más específicamente, en los grupos de ayuda mutua entre refugiados del nazismo). Es decir, para ella, la dignidad (y, por tanto, la posibilidad del derecho), resulta del hecho de habitar un lugar en el mundo humano donde las palabras y los actos de uno cuentan. Pero eso es precisamente lo que no está en absoluto garantizado en nuestras sociedades, sometidas a gobiernos que escapan al alcance de la acción humana desde su misma infraestructura social capitalista y biopolítica. Por eso la importancia de las plazas ocupadas y sus asambleas remite a que supieron crear un espacio semejante en el 15M, en el que las palabras y actos de las personas que las frecuentaban contaban, y en el que la libertad podía aparecer.

En ese sentido, si el efecto del 15M fue el de provocar un clima de indignación generalizada en la sociedad española, que dio lugar a nuevos movimientos sociales y potencializó los que ya existían, esto se debió a su capacidad de crear este tipo de espacios de participación anteriores al derecho. Pero estos espacios no estaban hechos de indignación, sino de dignidad. Por eso, la indignación debe entenderse como un efecto de la dignidad. *Hay que volverse dignos de indignarse*, pues lo que existe más a menudo es la resignación silenciosa, el malestar que no se expresa ni aparece y va minando el cuerpo social por dentro, dejándolo cada vez más impotente. Cuando la indignación pierde sus espacios de dignidad, es cuando degenera en queja privada y separada de toda acción, en denuncia vana que se agota en lo que Jean-Claude Milner

llama «la discusión política», y que es el pan nuestro de cada día en las redes sociales.

Algo semejante entendía Marx cuando admitió que la Comuna de París había sido una creación política inaudita de la clase obrera, y que su mayor éxito era su simple existencia. Marx también trató, en ese momento, de tomarse en serio y de aprender la lección que la creatividad de las masas daba a los pensadores, y no dudó, para ello, en revisar sus teorías sobre cómo debía efectuarse la toma del poder. Sin embargo, el mundo que la dignidad insurrecta estaba empezando a crear en la Comuna de París no se parecía al mundo del derecho burgués ni al de las instituciones parlamentarias del capitalismo. Era una creación nueva, un espíritu nuevo, al que se llamó socialismo, o república social. De ahí que, para entender la potencia política de la indignación, no solo baste con entender que su única causa posible es la dignidad, y que hay que volverse dignos de indignarse. Tampoco basta con mostrar que la indignación no es un afecto de clase, de cierta clase media con su propia ideología. Pues si investigamos más profundamente, lo que comprobamos más bien es que ni la indignación se relaciona únicamente con el derecho, ni el sentimiento de indignación apela solamente a una moral o derecho universales, ni la productividad de los espacios de dignidad tiene por qué limitarse a la de nuevos derechos. En el fondo, para Hannah Arendt, la dignidad no es derecho, sino prederecho, no es derecho, sino condición de posibilidad de todo derecho. Y la experiencia histórica de la Comuna de París indica que esta posibilidad del derecho, vivida además con una intensidad raramente alcanzada en otros momentos históricos, no tiene por qué desembocar en derecho.

A la esencia de este prederecho que es la dignidad, Gustav Landauer la llamaba simplemente «espíritu», de una manera ciertamente poco científica para la comprensión positivista y chata de la ciencia que suele predominar en el «materialismo» marxista. En su *Llamamiento al socialismo* (1919), podemos leer la siguiente interpretación de la indignación social, que se opone punto por punto a la de Engels: «En tiempos de decadencia, de incultura, de falta de espíritu y de miseria, los seres humanos que sufren no solo exterior, sino sobre todo interiormente en ese estado de cosas que les rodea y que pretende subyugarlos hasta en su germen, en su vida, en su pensamiento, sentimiento y voluntad, esos seres humanos que se defienden contra eso deben tener un ideal. Comprenden lo indigno, lo opresor, lo humillante de su situación; experimentan asco indecible ante la miseria que les circunda como una ciénaga, tienen la energía que les impulsa hacia adelante y también un anhelo hacia lo mejor, y de ahí brota en ellos, en su gran belleza y perfección, la imagen de una especie de convivencia buena, pura, saludable y alegre entre los seres humanos» (Landauer 2019, 38).

Como también ocurre con Arendt, Landauer se desplaza desde la interpretación sintomática de la indignación hacia una especie de lectu-

ra comprensiva. Landauer no solo es el médico de la indignación, sino también su enfermo. Como Deleuze decía sobre Nietzsche, la única manera de volverse con algún éxito el médico de las enfermedades de nuestra civilización consiste en que el pensador mismo reconozca que padece esas mismas enfermedades. Y podemos ver entonces, cuando no nos situamos arbitrariamente por encima de nuestra época y quienes combaten en ella, que la indignación no es el síntoma de ninguna enfermedad. La indignación no solo expresa un malestar, sino que crea, imagina otra vida. La indignación no solo es reactiva, como en Engels, sino que impulsa imaginarios de otra relación social. Pero, precisamente, el ideal que surge de la indignación no es el de una forma de Estado, sino el de cierta forma de convivencia social, una «convivencia buena», como dice hermosamente Landauer. Y de nuevo, desde este punto, podemos ver que la interpretación marxista de la Revolución francesa confunde los efectos con la causa. La indignación revolucionaria no produce la imagen de un Estado burgués y de una ideología de los derechos humanos universales, completamente independientes de la historia. La indignación revolucionaria produce la imagen de una convivencia buena; y, como mucho, el Estado burgués y los derechos humanos son tentativas, medios experimentales de alcanzar esta convivencia. Medios que, como el movimiento obrero, y el socialismo más en general han mostrado claramente desde hace mucho, fueron y son del todo insuficientes.

Por eso, para el socialismo lo que importa es el *espíritu* mismo de la indignación, y no tanto su relación con el derecho. En el fondo, el sentimiento político de indignación, o la dignidad que es su causa, no produce necesariamente derechos; pero sí, como dice Landauer, un ideal. Este ideal no es un programa de reforma política, o de transición social por etapas, sino más bien la prefiguración, como el presentimiento de una convivencia social buena. Es a esta convivencia social buena a la que se ha llamado «socialismo». La dignidad, o el «espíritu», como la llama Landauer, no cesa de producir imágenes de otra organización social. Y estas imágenes y presentimientos de otra comunidad son el combustible de las luchas sociales. Pero, aunque el espíritu produzca imágenes, no hay imagen del espíritu, pues el espíritu es algo vivo. Por eso, en realidad, no hay para Landauer ciencia social posible, sino solo *filosofías* de la sociedad; filosofías realizadas por enfermos que se vuelven también médicos de las patologías capitalistas y de sí mismos. De ahí que otro de sus libros, *La revolución*, se subtitule modestamente: «Una filosofía social propia». Y de ahí también su visión tan crítica del marxismo.

Aunque no haya imagen del espíritu, no deja por ello de ser algo completamente concreto y palpable. Como dice Landauer, «espíritu es espíritu colectivo, espíritu es asociación y libertad, espíritu es alianza de seres humanos» (2019, 39). Espíritu, para Landauer, no es más que asociación libre entre seres humanos; es decir, convivencia buena que no

está regida por derechos ni por leyes. El ideal, a este respecto, es cierto aspecto del espíritu, ese «trozo de espíritu» que «es razón, es pensamiento». Pero la realidad no coincide nunca con el pensamiento. Y por eso la acción se vuelve necesaria. La acción de esos que caen en esta especie de «iluminación», como dice Landauer, que piensan desde el espíritu mismo. Es decir, que piensan desde la indignación misma, y desde la manera en que quienes se alían alrededor del sentimiento de indignación hacen vivir al espíritu.

El espíritu de asociación genera ideales, imágenes de una sociedad buena, que no tienen por qué tomar la forma de programas declarados, sino que pueden actuar como presentimientos más oscuros. Pues lo que cuenta de esos ideales no es que sean verdaderos, sino que mantengan vivo el espíritu de asociación. De ahí la relación del anarquismo con la mística, tan presente en Landauer, pero que también se ve claramente en Durruti, cuando este último afirma que el mundo nuevo por el que luchamos ya crece dentro de nosotros. Pero es preciso hacer una lectura lo más terrenal posible de esta mística. Pues, como afirma Landauer, «también lo que llamamos instinto entre los animales es espíritu». Por eso probablemente la definición del espíritu más precisa la haya dado Kropotkin (2020): el espíritu es el apoyo mutuo. Y aunque ese apoyo mutuo genere todo tipo de ideales de transformación social, no deja de ser en el fondo algo casi instintivo, un instinto tan humano como otros, pero que en la sociedad neoliberal resulta brutalmente reprimido y perseguido. Y la ayuda mutua también es un instinto social, como mostró Kropotkin, que el hombre comparte con las otras especies animales. El espíritu, por tanto, no solo es humano, y está a igual distancia de la animalidad que de lo divino, participando de ambos elementos por igual.

«El espíritu es alegría, es poder, es movimiento que no se puede, que no se deja contener por nada en el mundo», escribe, al fin, Landauer (2019, 40). La relación spinozista entre alegría y potencia se vuelve patente en esta frase. Hay espíritu en la sociedad cuando existe la ayuda mutua, y por ello predominan en el cuerpo social los afectos alegres. Por eso, en el fondo del sentimiento de indignación no hay más que alegría, la alegría de un pueblo que lucha por poner en marcha una convivencia buena. En el caso del 15M, el documental de Basilio Martín Patino *Libre te quiero* (2012) consigue mostrar con maestría y en sus diferentes gamas este afecto de alegría, en contraste brutal con la violencia estatal. El ejemplo de búsqueda de una convivencia buena en las plazas ocupadas permitió, precisamente, que gran parte de la sociedad española se indignara contra el *establishment* político, mediático y empresarial; con lo que se ha llamado Régimen de la Transición o, de una forma más populista, «la casta» por Pablo Iglesias. Los afectos de alegría y la conciencia de la potencia social producidos por el apoyo mutuo practicado en las plazas volvieron posible, precisamente, que la so-

ciudad española se volviese digna de indignarse. De ahí que, en la óptica de Landauer, toda invención institucional deba juzgarse desde el espíritu mismo. Tal partido, tal ley, tal derecho, ¿contribuyen a crear espíritu en la sociedad, o a destruirlo? ¿Promueven el apoyo mutuo, o lo vuelven impracticable?

El sentimiento de indignación, a pesar de su mala reputación, no es síntoma de malestar social sin ser al mismo tiempo signo de la presencia del espíritu social, del vínculo humano, del apoyo mutuo. No es pasión triste, sino efecto social de la alegría. No es sentimiento meramente reactivo o destructivo, sino fuente de ideas e imaginarios de transformación social y de buena convivencia.

Carmona Hurtado, J. (2019), *Paciencia de la acción*, Tres Cantos: Akal. – Engels, F. (2014), *Anti-Dühring*, Madrid: Fundación Federico Engels. – Fernández-Savater, A. (2021), *La fuerza de los débiles*, Tres Cantos: Akal. – Hessel, S. (2010), *¡Indignaos!*, Barcelona: Destino. – Kropotkin, P. (2020), *El apoyo mutuo*, Madrid, Pepitas de Calabaza. – Lanchares, R. (2021), *Hotel Madrid, historia triste*, Madrid: Lengua de Trapo. – Landauer, G. (2019), *Llamamiento al socialismo*, Alicante: Ediciones del Salmón. – Martín Patino, B. (2012), *Libre te quiero*, Madrid: La Linterna Mágica. – Vuillard, É. (2018), *14 de julio*, Barcelona: Tusquets.

Jordi Carmona Hurtado

→ Alegría; Entusiasmo; Fraternidad; Orgullo; Sentimiento de injusticia

Ira

Afirma el Comité Invisible que nadie ha actuado desde la esperanza. El grupo es un activo partidario de la revuelta como protesta y de los actos generalizados de sabotaje o de subversión activa como medios para alterar el apacible rumbo de la que ellos consideran una sociedad profundamente problemática. Sus trabajos fueron publicados durante la primera década de los años 2010, con la referencia de la Primavera árabe y los movimientos en las plazas. Desde entonces, no han dejado de ser relevantes en la década de los veinte no parece que sea menos tumultuosa, con protestas que estallaron en América del Sur (Chile, Bolivia, Argentina, Colombia), en Asia (Hong Kong, Myanmar), en Estados Unidos (considérese solamente BLM o el asalto al Capitolio, en 2021) y en Europa (Bielorrusia, Polonia, Grecia). Si la esperanza no es lo que lleva a la gente a actuar, quizá lo sea la *ira*, una pasión que se revela difícil de definir, por la diversidad y, a veces, el carácter contradictorio de las reflexiones en torno a ella. Aquí exploraremos tres de las principales categorizaciones posibles de esas líneas de reflexión: la ira como una pasión devastadora que ha de ser proscrita de la *polis*; la ira como un aspecto central de la ciudadanía y como garantía de justicia democrática; la ira