

# Emociones globales: la reconstrucción social de una teoría de las pasiones

---

Juan Manuel Iranzo Amatriaín

---

La mayoría de las discusiones actuales sobre el proceso de globalización versan sobre la intensidad y rapidez crecientes con que diversas redes de acción social habilitan y/o constriñen la capacidad de actuación soberana de un número en ascenso de individuos a una escala geográfica cada vez mayor. Los temas problematizados en múltiples foros y publicaciones abarcan desde el creciente volumen de información accesible a través de redes telemáticas, pasando por la inestabilidad creada por la amplitud e inseguro control sobre los misiles balísticos, la crisis ecológica o el mercado financiero global, hasta la homogeneización general de los estilos de vida y de las formas de consumo de las poblaciones con un estándar de vida de «clase media occidental» y el surgimiento de una sociedad internacional regulada por tratados cuyo número es cada día mayor, así como las obligaciones que imponen a sus firmantes. En conjunto, la globalización parece conjugar tres procesos: la accesibilidad creciente de mercancías y medios normalizados de compra-venta, la universalidad geográfica y social de diversos riesgos de desestabilización del proceso anterior, y los esfuerzos por construir instituciones normativas capaces de sostener indefinidamente el primer proceso y, al tiempo, contener o mitigar el segundo.

Lo que aquí denominaré, a falta de un término genérico mejor, la emotividad humana, parece el asunto menos susceptible de ser incluido en una discusión sobre la globalización. El hecho de que todas las culturas hayan contemplado y contemplen como un elemento nuclear de sus agendas de control social la socialización, constricción y sanción de sus miembros en lo que atañe a las idiosincrasias de sus emociones, sentimientos y pasiones, parece indicar, a primera vista, que la afectividad humana está sometida a la doble variabilidad de la diversidad cultural y la psicología individual, y que por tanto, no sólo es difícilmente sometible a un análisis sociológico detallado sino también escasamente vulnerable a un proceso global de normalización. No obstante, en los últimos años han surgido voces discrepantes con este diagnóstico.

En consonancia con lo anterior, en este texto me propongo presentar una exploración preli-

minar del fenómeno de la globalización emocional. El objeto principal de la discusión es la noción, acuñada por Stjepan Mestrovic, de sociedad postemocional, que presume la extensión de un aparato cultural dedicado a manufacturar «cuasi-emociones macdonalizadas» para consumo masivo en sustitución de las viejas emociones colectivas co-producidas por las comunidades tradicionales. El principal elemento de juicio, que servirá para contrastar la tesis de Mestrovic es el best-seller mundial de Daniel Goleman, *Inteligencia Emocional*. El aparato conceptual para tratar inicialmente la emotividad humana como un «objeto-ahí-fuera» procede de la obra del neurólogo Antonio Damasio, *El error de Descartes*. Las bases analíticas del análisis sociológico, por otra parte, se remiten a algunas discusiones recientes sobre la construcción social del sentido de la acción.

### Algunas cuestiones terminológicas

**E**s frecuente que, en el habla cotidiana y en la literatura periodística, los vocablos «emoción», «sentimiento» y «pasión» se empleen en mayor o menor medida como sinónimos o, de manera aún más confusa, adjetivándose unos a otros —como en «sentimiento emotivo» o «emoción apasionada»—. Un mayor discernimiento conceptual es imprescindible para concretar esta indagación sobre la emotividad humana. A. R. Damasio define la emoción como «un conjunto de cambios que tienen lugar a la vez en el cerebro y el cuerpo, por lo común producidos por un determinado contenido mental», mientras que «el sentimiento es la percepción de estos cambios» (1996: 246). En otras palabras, las emociones serían «variaciones disposicionales» de los sistemas neural y hormonal, y derivadamente, también de los sistemas motor, respiratorio y circulatorio, por efecto de un «juicio» sobre la condición del propio cuerpo, en sí mismo o en relación con la situación del entorno. Las emociones son reacciones corporales holísticas e inmediatas al estado actual del cuerpo-en-el-mundo. En potencia, hay tantas variaciones emocionales como sujetos, estados

fisiológicos y situaciones a las que éstos reaccionan. Sin embargo, las «emociones básicas universales»<sup>1</sup>, caracterizadas por la activación de reacciones y procesos neurales y hormonales específicos, parecen ser cinco: Alegría, Tristeza, Ira, Miedo y Asco<sup>2</sup>. El sentimiento es la percepción consciente, y articulada de acuerdo con los parámetros culturales locales de representación y expresividad de las emociones. Los sentimientos de emociones universales básicas son la percepción, conceptualización y enjuiciamiento culturales de las emociones antedichas. Los sentimientos de emociones universales sutiles se refieren a la conceptualización de variaciones menores, pero relevantes, de las anteriores. Como indica Damasio, «euforia y éxtasis son variaciones de la alegría; melancolía y nostalgia son variaciones de la tristeza; pánico y timidez son variaciones del miedo».

El estado del cuerpo se percibe continuamente en el cerebro, empleando una analogía cibernética, como un auto-test permanente. El sentimiento dominante del fondo en cada individuo no es una constante, sino una oscilación, idealmente suave, en torno a una suerte de talante medio que «colorea» la conciencia de sí y del mundo con una vaga sensación de agrado o desagrado con respecto al propio cuerpo o el entorno, o más bien a la conjugación situacional de ambos. Con respecto a los sentimientos de fondo, resulta irónico constatar que la institucionalización de la pregunta cortés que inquiere exclusivamente por ellos («¿Qué tal estás?» «Bien, gracias, ¿y tú?» «Bien también») ha venido unida a la de una interacción canónica en la que dos conversantes situados lamentan el carácter «impersonal» de la fórmula anterior. Ciertamente «impersonal», social, es la expectativa normativa de que los sujetos se esfuercen por mantener un sentimiento de fondo positivo y apacible, y que las variaciones emocionales sobre ellos sean lo bastante fugaces como para no precisar convertirse en tema de conversación o, caso contrario, lo sean sólo en contextos terapéuticos de amistad/intimidad o profesionalizados.

Por último, la noción de «pasión» está ausente de la disquisición de Damasio, excepto para recordar la opinión cartesiana según la cual el control racional de las pulsiones animales es lo que eleva al ser humano sobre éstos. No es de extrañar en un texto científico

que, como tal, es redactado para aparecer como asocial y avalorativo: las pasiones son emociones lo bastante intensas y duraderas como para condicionar decisivamente un comportamiento que se sale de lo que una cultura considera normal, al margen de que lo condene (como en la pasión adúltera de unos amantes o por el juego de un ludópata) o lo aliente (como en la pasión creativa, innovadora o descubridora en artistas y científicos).

## Ecología de la construcción pragmática del sentido «encarnado» de la acción

Una de las múltiples dimensiones que caracterizan a la Modernidad es su condición de modo de producción de la personalidad individual, cuya expresión culminante sería la ética protestante. El núcleo duro de ese modo de producción sería la racionalización, i.e., la concepción de la acción humana (pensamiento, palabra, obra y omisión) como un conjunto de eventos «externos, objetualizados y cuantificables» susceptibles de normalización y optimización al servicio de un valor último. El capitalismo, como orden-de-vida (*life order*), sería, a su vez, tanto la expresión práctica colectiva de ese modo de producción de individuos como la infraestructura material que lo reproduce (Tester, 1998). Las condiciones de reproducción del capital (humano, organizativo y maquina) se han visto secularmente favorecidas por la externalización y socialización de ciertos costes; hoy día recibe especial atención el deterioro de los servicios medioambientales de sustentación, lo que ha dado pie a una amplia contestación y reflexión crítica sobre la relación economía-ecología (Iranzo, 1995). La crítica de la «globalización emocional» puede concebirse analógicamente como el deterioro del modo de producción de personalidades «aptas» para el mantenimiento de la modernidad racionalizadora.

La relación entre «personalidad moderna» y «modernidad racionalizadora» no es lineal, sino producto de una co-evolución compleja. *La muchedumbre solitaria*, de David Riesman (1981), constituye una primera tentativa de cartografiar esa dinámica conjunta. Riesman

se pregunta cómo logran los seres humanos superar su radical apertura conductual, evitar la anomía. En función del tipo «dirección» que permite a los individuos «cerrar» habitualmente sus tomas de decisión, Riesman distingue tres tipos-ideales de persona: de dirección tradicional, de dirección interna y orientada-a-los-otros. Simplificando en extremo la caracterización que de ellos hace Riesman, el sujeto de dirección tradicional es un reproductor de pautas canónicas heredadas, el sujeto de dirección interna se guía y auto-evalúa según un principio interno (un «giróscopo») que le constituye e identifica, mientras que el sujeto orientado-a-los-otros actúa como un «radar» siempre atento a las modas y cambios de criterio de su grupo de referencia. Para Riesman, el crecimiento demográfico y el consecuente aumento de la «densidad moral» han producido una secuencia histórica, más o menos lineal, en la que estos tipos se han sucedido como hegemónicos en la medida en que han proporcionado las mejores estrategias adaptativas al incremento geográfico de las exigencias de sociabilidad y el aumento concomitante de las necesidades de procesamiento de información social.

En lo que atañe a las emociones, el sujeto de dirección tradicional es un actor rígidamente sometido a la ritualización «tribal» de la emotividad: se apasiona en la pubertad, planea en los sepelios, es circunspecto en la vejez o cualesquiera otros patrones que su cultura imponga. El sujeto de dirección interna, en cambio, se asimila en gran medida a la encarnación de la ética protestante; poseedor de una intensa meta-cognición de identidad y destino propios, pero inseguros, concentra toda su energía en llegar a ser quién y cómo se autoconcibe en términos de proyecto de auto-realización personal, al margen de la opinión de los demás (a veces incluso clandestinamente). Por último, el sujeto orientado-a-los-otros es, de nuevo, un co(n)sentidor de las emociones de su grupo de referencia; adoleciente de verdadera intimidad, usa el espacio privado como un laboratorio de ensayos para mejor actuar su identificación con su grupo de pares. La personalidad tradicional se ajusta a una economía de subsistencia, el carácter de dirección interna a una economía de producción, y la persona orientada-a-los-otros a una economía de consumo masivo. En otras palabras, cada uno de estos tipos son racionalmente instrumentales para la

optimización de la parte más vulnerable, e incluso podría decirse arriesgada, de varios tipos de ciclo económico: la alternancia tradicional de sacrificio y celebración colectiva de la destrucción de la «parte maldita» (Bataille, 1987), la pulsión innovadora y acumulativa de una economía intensificadora del capital instalado, la exigencia de consumo sostenido y mudable de una economía de masas.

En términos ecológicos, el acoplamiento entre, de un lado, un conjunto de actitudes emotivas y aptitudes cognitivas marginales en el marco del dominio de un tipo de persona (ser emprendedor y perseverante, ser seductor y condescendiente) y, de otro lado, un conjunto de nuevas y eficientes habilidades prácticas (inventar y/o optimizar una producción, maximizar las ventas) puede producir la invasión (Axelrod, 1986) del territorio emotivo por un nuevo tipo de persona. De este modo, podría decirse, se estabiliza temporalmente un «acoplamiento funcional» entre el modo de producción de la personalidad y el orden de la vida económica. Esta descripción, sin embargo, parece presuponer que las emociones que subyacen a los diversos tipos de persona son, o bien irrelevantes, o bien fácil y tácitamente construidas por el medio social adecuado. Durante algún tiempo, en efecto, la teoría social de las emociones ha estado dominada por un constructivismo fuerte para el cual las emociones serían algo así como una «naturaleza salvaje» ilimitadamente plástica y convertible en sentimientos socializados, convencionales, de manera automática y apenas costosa. La situación ha cambiado en fechas recientes y el aumento de la investigación empírica sobre las emociones está mostrando, por medio de una mayor pluralidad de métodos y enfoques, los límites situados de dicha plasticidad (Craib, 1995; Reddy, 1997).

Sin duda, los bebés nacen con propensiones caracteriológicas, por dramáticamente alterables que puedan resultar por efecto de intensas experiencias emotivas en sus primeros años. De otro lado, como señala Damasio, la socialización incluye el aprendizaje de la percepción de sutiles matices emocionales como sentimientos culturalmente pautados, y esto equivale a la formación de una Teoría (emocional) de Mí y de los Otros cuyos instrumentos heurísticos, inductivos y comparativos, constituyen el principal medio de auto-gestión de la

emotividad personal. Como ha puesto de manifiesto Fernando García Selgas (1994), la base del sentido de la acción es el propio cuerpo y, en este contexto, puede afirmarse que la percepción del propio cuerpo en la tensión de confrontar el mundo. El primer mensaje corporal, vago e impreciso, pero dotado de una sensación casi invencible de absoluta certeza, son las emociones; y de su traducción cultural, los sentimientos. La construcción social de la emotividad habrá de consistir de manera central, por tanto, en una forma de disciplina corporal que refuerce de manera diferencial los mecanismos distintos de expresión emocional, organice y clasifique convenientemente las categorías sentimentales y defina las respuestas comportamentales apropiadas a dichas experiencias psicofisiológicas.

En este sentido, puede plantearse que, para el sujeto de dirección tradicional, su cuerpo es un medio de participación o integración social y es sintomático que en las distintas artes plásticas las partes del cuerpo se identifiquen con estratos sociales o con condiciones de estatus (el estómago de las clases trabajadoras, los brazos de los guerreros, la barba de los ancianos) y, en especial, se persiga una fórmula canónica de expresión armónica entre ellas, un canon. En cambio, para el sujeto de dirección interna, el cuerpo es un medio de expresión y, en consecuencia, no es de extrañar la eclosión del retrato individual y la importancia que en él se da al rostro (la expresión de carácter e intencionalidad) y las manos (el instrumento de la acción y el modulador de su estilo de hacer). Por último para el sujeto orientado-por-los otros, el cuerpo es un medio de consumo y tanto los medios de comunicación populares como las modas cosméticas enfatizan aquellas partes corporales que son más susceptibles de intervención en consumos placenteros (ojos, boca, oreja-oído, nuca, pechos, genitales, nalgas, rodillas, muslos, etc.), así como la conservación incólume de aquellas que más susceptibles pueden ser a un deterioro ligado a «exceso» o mala calidad del consumo (volumen del vientre, tersura de la piel, masa muscular, etc.).

La construcción social de la legitimación de una constelación de sentimientos apropiada a la reproducción funcional de los distintos estatus que componen un mundo-de-vida económico toma siempre la forma de cultural del sentido moral. Raymond Boudon (1997) ha

expuesto que el ámbito moral puede contemplarse como cognitivamente racional. Los sujetos creen que determinado valor o comportamiento es «mejor o peor» porque, en su marco cultural, tienen buenas razones para creerlo así; sus creencias morales son tan factuales como las referidas a los fenómenos materiales, sólo que se refieren a convenciones íntegramente sociales. No obstante, Boudon plantea que los sentimientos de (in)justicia, (i)legitimidad o (ausencia de) compasión se derivan del grado de validez que se asigne a las razones por las que se juzga que procede sentir y expresar dichos sentimientos como apropiados en reacción a ciertos sucesos. Serían razones de tipo axiológico las que permitirían tender un puente entre una situación de hecho y la definición de un deber ser apropiado al caso. El problema de Boudon, como de tantos partidarios de la Teoría de la Acción Racional, es dar explicación al hecho de que algunos individuos pueden correr graves riesgos a cambio de recompensas a menudo tan exiguas como improbables<sup>3</sup>. Todos los agentes «emprendedores» caben en esta categoría, sea su innovación de índole económica, cognitiva, moral, teológica, política, etc., pero también, sin ánimo de trivializar, los «aventureros» de toda laya, como escaladores, caza-récords, donjuanés, scouts y coleccionistas en general.

El misterio del «emprendedor», sin embargo, sólo lo es para quienes contemplan la cognición como un proceso puramente racionalista. La solución del problema del «hiato» entre el ser y el deber-ser es simple y está claramente expuesta en pensadores tan dispares como Marx y Ortega. Ambos caracterizaron al sujeto humano en su devenir biográfico e histórico como actores de un proyecto. El ser, situación de hecho, presta los límites de lo factible, y el conocimiento prospectivo de los medios de acción más efectivos de logro definen el deber ser, tan pronto como el sujeto concibe de forma clara y distingue qué quiere ser. La inclusión del proyecto individual, de ese «querer ser» transforma el dilema en un silogismo irreprochable. Si eres A y quieres llegar a ser B (y) Si para llegar a ser B debes satisfacer el deber-ser C, Entonces debes querer (asumir) el deber-ser C. Lo que estos y otros autores nunca dilucidaron, sin incurrir en la metafísica o en la mística de la emancipación, es la fuente de los proyectos individuales y colectivos.

Como en tantas otras ocasiones, la reflexividad sociológica debe volverse hacia el conocimiento popular, en cuya habla se encuentra la solución pragmática y cotidiana a la cuestión del sentido vital: por volver a la formulación de Boudon, los «emprendedores» actúan como lo hacen porque se lo pide el cuerpo. Las emociones son prioritarias frente a las razones.

La expresión «lo pide el cuerpo» induce, no obstante, a pensar que las emociones tenderán a conducir a los actores a alguna forma de hedonismo, dado que esa expresión suele utilizarse para señalar una demanda sentida físicamente de placer, descanso, ocio, respuesta vindicativa, etc. Las emociones, entonces, serían la retaguardia de refuerzo de una racionalidad orgánica que la racionalidad intelectual sólo habría ampliado y perfeccionado. Por el contrario, esa clase de dualismo es la que Damasio denuncia radicalmente: el cuerpo y la mente son dos fracciones analíticas de un conjunto integrado. Eso explica por qué algunos actores asumen deberes que les conducen a situaciones permanentes personalmente peores que las actuales en términos de un deber que les ha sido socialmente adscrito –vgr., coronas indeseadas, matrimonios de conveniencia, alistamiento voluntario, etc.–. Sin duda, la producción de bienes colectivos a expensas de imponer amplios costes privados –siguiendo con los ejemplos anteriores, el orden dinástico, la estrategia familiar de parentesco, la defensa nacional– se han reducido drásticamente en los últimos siglos, hasta el punto de dar lugar al problema contrario, la dificultad de justificar el sostenimiento o ampliación de bienes colectivos como el Estado de Bienestar, la Sostenibilidad Medioambiental o la Justicia Social. No obstante, el principal problema no es (todavía) la carencia de emprendedores, sino la dificultad de asignar con una proporcionalidad políticamente aceptable la carga relativa a los distintos estratos socioeconómicos. La construcción social de los sentimientos ha cambiado de manera relevante en las últimas décadas.

## La sociedad postemocional

**S**

tjepan Mestrovic (1997) aporta un nuevo vector explicativo a la tesis de Riesman apoyándose en un cierto

determinismo de las tecnologías de la comunicación. La personalidad tradicional sería el resultado de la efervescencia colectiva producida ritualmente en comunidades auténticas articuladas mediante interacciones cara a cara que construyen vínculos próximos de parentesco, vecindad y amistad, i.e., de alianzas duraderas, fuertes y costosas. La personalidad de dirección interna surgiría con la expansión del libro y, sobre todo, de su lectura privada que genera un imaginario personal donde se articula un proyecto de vida individual, aunque reforzado por la similitud de formas de vida y, concomitantemente, de intereses, de otros «lectores», si bien los vínculos se hacen más distantes y precarios, y forman comunidades virtuales basadas en la comunidad de ideas. La expansión de la cultura de masas, y en particular de los soportes y temas que los sujetos de dirección interna calificarían como más «frívolos» (la prensa de opinión, las revistas populares, el folletín seriado, la radio, los deportes-espectáculos, el cine, y sus múltiples combinaciones), darían lugar al sujeto dirigido-por-los-otros, que conforman comunidades casi meramente imaginadas, volátiles como las modas, y urdidas mediante la imitación de meras formas (vestido, música, jergas, ídolos populares, estilos de vida, en especial de consumo, etc.). Por último, la sociedad postemocional sería un producto neto de la televisión, un medio capaz de construir una comunidad global etérea, formada por miembros autoconscientes de ella pero cuyos vínculos son casi del todo imaginarios, pues sus componentes sólo se encuentran reunidos en las encuestas de audiencia, y representados en las encuestas paródicas que realizan en la calle a algunos transeúntes los periodistas (cómicos, cada vez más) de los programas de entretenimiento, incluidos los informativos.

La preocupación de Mestrovic es que la sociedad mediática aniquila por completo y definitivamente la forma social comunitaria y sitúa en su lugar una masa global de públicos fragmentados que se comportan como segmentos de consumo, tanto de bienes materiales como de productos mediáticos<sup>4</sup>. En ausencia de comunidad, la socialización emocional de los actores se realiza a través de los medios masivos de comunicación –vgr., la doctrina semanal religiosa (el catecismo, la clase de religión) ha sido sustituida por la cotidiana

«doctrina» emocional de las sit-com estadounidenses de ambiente doméstico-familiar o de Instituto de Bachillerato, y sus remedios locales, como Médico de Familia y otras. El tema central de la educación sentimental masiva es que las virtudes de la tolerancia, la solidaridad y la buena voluntad permiten lograr la conciliación de conflictos de interés y el proceso conduce siempre a un estado individual de auto-satisfacción emocional y a una situación colectiva de unanimidad de criterio que favorece el gradual avance moral y material de la sociedad, lo que Mestrovic, siguiendo a Marcuse, denomina «happy consciousness», conciencia satisfecha<sup>5</sup>. Hasta aquí, esto sólo significaría que los media han colonizado una vasta área de la socialización emotiva en detrimento de unos padres de clase media, poseedores o buscadores intensivos de empleo, y consumidores igualmente intensivos, además de anónimos en lo que se refiere a competencia socializadora al haber rechazado el modelo de dirección interna (y, en España, generalmente autoritario) de sus propios padres. Y que los media tratan de inculcar a los espectadores una «dirección interna» de carácter liberal y moderado. Pero en la televisión hay más que sit-com y telefilmes en la misma onda.

Por efecto de la competencia por las audiencias, los productores televisivos, al igual que los publicistas, deben incurrir en el efectismo, i.e., deben conmovier sistemáticamente a las audiencias. Apenas cuarenta años tras su nacimiento, la televisión ha explotado el humor hasta rutinizarlo en programas de cuentachistes, bromas pesadas y cámara oculta, la violencia hasta el gore, el sexo hasta la pornografía, la intimidad de populares y gentes del común hasta la impudicia, el ansia por «estar ahí» hasta transmitir en directo juicios penales o los peores horrores de la guerra (con censura en destino, no en origen, vgr., las Malvinas, Irak o Bosnia), y la injusticia y el sufrimiento humano hasta... Hasta producir lo que Mestrovic denomina «fatiga de compasión». Hay demasiadas «buenas causas» humanitarias, ecológicas y sociales y (el supuesto nunca explicitado) no bastan los recursos del primer mundo sin un cambio radical y decidido hacia otras prioridades en los estilos de vida y, en puridad, en el sentido de la acción social. El resultado es que el público se muestra sensible a las consignas mediáticas sobre las prioridades de solidaridad

y auto-indulgente con respecto a aquellas otras que quedan en segundo plano o ni siquiera son mencionadas en los noticiarios<sup>6</sup>.

La personalidad postemocional, tal como la dibuja Mestrovic, conforma un individuo cuyas emociones han sido inhibidas hasta el extremo de que sólo percibe y expresa «sentimientos Disneyescos»; que es capaz de comprender intelectualmente cuáles son las emociones y sentimientos pertinentes a una situación, pero no de sentirlos auténticamente, sino sólo de remedarlos ante los demás, y por tanto es incapaz de impulsar acciones coherentes y efectivas con dichos sentimientos. La alusión a Disney no implica que el sujeto postemocional sea una especie de Pollyana, cándido, ingenuo y bondadoso hasta el cretinismo; más bien, oscila entre un mostrarse «majo» y condescendiente en situaciones que públicamente se evalúan como positivas y la expresión de una «indignación cortocircuitada» (*curdled indignation*) cuando debe mostrar su hostilidad frente a alguna situación condenable<sup>7</sup>. Esta actitud sería la respuesta a una situación anómica: demasiadas causas justas y ausencia de criterios para asignarles un orden de prioridad y una proporcionalidad en la asignación de recursos. Paradójicamente, el sujeto postemocional se encuentra desbordado por las demandas de solidaridad y, al mismo tiempo, impelido a responder obedientemente, con su trabajo, su consumo y su aquiescencia, al mantenimiento de un orden político y económico que no sólo es netamente co-responsable de las situaciones que demandan dicha solidaridad, sino que resulta tan escasamente autoritario y opresivo en sus demandas (no hay ya ideología ni propaganda, sólo comunicación política e información comercial; no hay leyes ni normas, sino regulación y normalización) que resulta impropio una contestación decidida y radical.

En suma, para Mestrovic, la sociedad mediática constituye un paso adicional en la destrucción de auténticas comunidades humanas, y con ellas desaparece el sustrato nutricional de las emociones fundamentales capaces de motivar una acción, individual y colectiva, ética y moral, en respuesta a las contingencias de la vida social. La acción social, con sentido, tendría su raíz profunda en la com/pasión, la com/prensión y el com/partir de una com/unidad, i.e., un grupo social «orgánico» se funda-

ra en vínculos de identificación constituidos por el hecho de compartir una distribución social de conocimiento (Barnes, 1990) que incluye la posesión común, aunque distribuida, de emociones que se traducen en sentimientos, formas de cognición que se traducen en creencias y formas de producción que se traducen en bienes comunes. Toda comunidad pervive por el con-sentimiento de sus miembros, pero esto no significa que se reproduzca y varíe con la condición del común-asentimiento de sus miembros, sino que éste surge genuinamente de un sentimiento compartido de que se ha tomado la mejor decisión colectiva, incluso cuando se discrepe de ella; el miembro disidente de una comunidad desea de todo corazón estar equivocado, y cuando no puede hacerlo así recurre a la sedición o a la secesión. En cambio, el sujeto con dirección interna promueve su causa y pide respeto social y amparo legal; el sujeto dirigido-por-otros organiza su conventículo y reclama tolerancia; el sujeto postemocional, por su parte, exige una discriminación positiva de su causa argumentando algún tipo de opresión, a veces incluso por el mero hecho de ser minoría. En tiempos tradicionales, la actitud esperada de los individuos hacia la política y la vida cívica se denominaba moral —de mores, las costumbres, hábitos y ritos de un grupo—; bajo la dirección interna, esa actitud se denominó ética y se le atribuyó una racionalidad puramente individual; en la sociedad de sujetos guiados-por-los-otros sólo se exige autenticidad, i.e., no fingir instrumentalmente identidades espúreas, pues se garantiza tolerancia para cualquier estilo de vida (minoritario) no incompatible con el orden político, económico y penal vigente; en un marco postemocional prima una solidaridad interpretada como un dar conyuntural y sincopado: dar el voto, dar un donativo, dar una oportunidad de integración o reinserción, dar un espacio vital<sup>8</sup>. Por contra, cada vez se incentiva menos dar tiempo, dar atención, dar trabajo, dar compasión pues la atención emocional y el tiempo de cooperación se están convirtiendo, aceleradamente, en mercancías<sup>9</sup>. Por otra parte, qué, cuánto, cuándo y a quién dar se convierte en un problema que genera anomía porque el número y volumen de las causas globales y locales que demandan atención desbordan la capacidad de respuesta de unos sujetos próximos al narcisismo para quie-

nes resulta tan frustrante no ser capaces de resolverlo todo como ayudar a resolver sólo una mínima parte. La respuesta activa, cuando se produce, tiende a desencadenarse como respuesta a la demanda de alguien que posee el atributo social decisivo en una sociedad postemocional: la popularidad.

La sociedad postemocional, como la sociedad de individuos dirigidos-por-los-otros, habría surgido allí donde la densidad mediática en general, y televisiva en particular, es mayor: Estados Unidos. A continuación, estaría extendiéndose por todo el orbe, y a una velocidad mucho mayor que las formas anteriores; la televisión no sólo ha llegado a muchos más hogares, y en menos tiempo, que la radio sino que casi podría caracterizarse a las zonas de miseria extrema del mundo actual porque no sería posible aplicarles una irónica definición de hogar: lugar donde diversos individuos, no necesariamente emparentados, conviven en torno a un televisor y un frigorífico. Ahora bien, si la sociedad de consumo de masas se está convirtiendo en una sociedad de consumo y especulación con intangibles (entretenimiento televisivo, mercados de futuros, etc.), ¿es verosímil que ese proceso esté induciendo, a través de la televisión y otros medios, un nuevo tipo de persona? ¿Hay algún viso de que ese nuevo macro-rol social se esté convirtiendo en imperativo, en normativo? Intentaré responder a estas preguntas mediante el examen del éxito editorial de *Inteligencia emocional* y de su contexto de aparición y consumo.

## La ambigua tesis de la inteligencia emocional

**U**na de las muchas causas del éxito de *Inteligencia Emocional* posiblemente radique en el hecho de que apela indistintamente a claves temáticas característicos de los tipos-ideales de persona de Riesman y Mestrovic. En tanto en cuanto los sujetos reales combinan en diversa medida rasgos de todos o la mayoría de los tipos, un mismo lector puede sentirse identificado con las aportaciones del texto de más de una manera. Así, por ejemplo, sujetos de orienta-

ción tradicional pueden ser sensibles a las denuncias de Goleman sobre la crisis de la estabilidad conyugal, la ruptura –a veces violenta– de la convivencia familiar, los problemas generalizados de falta de motivación, integración y cooperación en las organizaciones y las empresas, el carácter impersonal y deshumanizado de la atención sanitaria, la eclosión del fracaso escolar y de la violencia en los centros de enseñanza, o el carácter crónico de una delincuencia social y geográficamente endémica. La afirmación de que la familia y la escuela (junto con la terapia profesional en casos extremos) son los lugares determinantes para la educación emotiva, y que ésta consiste principalmente en la formación del carácter, suenan igualmente bien a un oído tradicional.

Los sujetos de dirección interna, y especialmente aquellos más próximos al tipo de la «ética protestante», pueden identificarse inmediatamente con la conceptualización que Goleman hace de las emociones. Éstas son descritas casi como fenómenos meteorológicos, como si los sentimientos de fondo fueran una suerte de «clima» psicológico y los sujetos mirasen su «cielo psíquico» para observar «desde fuera» el «tiempo emotivo» que les acaece. Las emociones serían eventos caóticos, irracionales y, aún peor, ambivalentes; y la forma de afrontarlas es someterlas a control racional. La ambivalencia de las emociones se pone de relieve cuando se plantea que pueden oscilar entre el extremo positivo del «flujo» (el olvido de sí mismo que se produce en un momento de intensa y placentera concentración en una actividad que constituye nuclearmente al sujeto –su vocación en ese instante–) y el extremo negativo del «raptó» (la desaparición del yo arrastrado por la respuesta ciegamente pasional a una emoción desbordada, especialmente de ira, miedo, tristeza o repugnancia). La meta del sujeto prudente consiste normalmente, aparte de perseguir instantes gloriosos de flujo, en mantener bajo control las emociones. Para ello debe forjar un carácter cuyos rasgos básicos serían la capacidad de motivarse y guiarse uno mismo a fin de superar los malos momentos y capitalizar los buenos, la capacidad para demorar la gratificación inmediata y controlar y canalizar provechosamente los impulsos, y la capacidad de percibir los propios



sentimientos y empatizar con los de los demás para lograr establecer vínculos con los otros basados en el respeto hacia los iguales y la compasión y el altruismo hacia los que están peor que uno mismo.

Los sujetos dirigidos-por-los-otros, a su vez, se sienten retratados en las principales «virtudes» que adornan el carácter de una persona emocionalmente inteligente: capacidad de interpretar los signos emocionales y sociales que emiten los otros, i.e., capacidad de escuchar a los demás, asumir su perspectiva, comprender las condiciones adecuadas a la situación, resistir las influencias negativas, coordinar a los demás, lograr consenso y establecer formas de cooperación, llegando a generar redes de comunicación, experiencia y confianza en su entorno. Para completar el cuadro del tipo postemocional sólo hace falta añadir los rasgos subyacentes a una potencial «indignación cortocircuitada»: seguridad y auto-confianza para establecer límites y defender sus derechos. Goleman resume y subraya, en definitiva, tres facetas de la inteligencia emocional: «la capacidad de expresar las quejas en forma de críticas positivas, la creación de un clima que valore la diversidad y no la convierta en fuente de fricción y el hecho de saber establecer redes eficaces» (1997: 242). Así expuestos, estos rasgos de sociabilidad parecen un compendio de virtudes democráticas apenas cuestionables. Lo que los convierte en una fórmula potencialmente susceptible de generar ciudadanos al mismo tiempo dóciles y sectarios es que dichas virtudes se presentan aisladas del contexto de acción social donde adquieren su sentido ético-político. La inteligencia emocional, tal como Goleman la presenta, es un instrumento para construir pseudo-comunidades plácidas y consensuales en cualquier contexto de interacción: la familia, la escuela, la

iglesia, la clínica, el trabajo, el consumo mediático o la participación cívica o política... o la guerra. Como señala Mestrovic, exhibiendo estas virtudes, incluso genocidas como los líderes serbios pueden resultar «políticamente correctos» y personalmente aceptables.

Otro rasgo que muestra hasta qué punto *Inteligencia emocional* es un libro en cierta medida postemocional es el tratamiento que en él reciben las emociones. En puridad, el libro muestra la necesidad de «escuchar» las emociones que produce el propio cuerpo, así como los otros, para, controlándolas hasta producir toda una gama de sentimientos afebles y empáticos, poder instrumentarlas en la dirección de generar interacciones consensuales, cooperativas y productivas o, cuando eso no sea posible, construir barreras de «exclusión tolerante»<sup>10</sup>. Las emociones son tratadas como obstáculos, convertibles en recursos, para tomas de decisión racionales metódicamente ejecutadas según la secuencia «balance de la situación, exploración de opciones, evaluación de consecuencias y elección de soluciones». En concreto, aunque Goleman proporciona varias listas de emociones básicas, durante casi todo el libro se ciñe al doble eje miedo-ira, alegría-tristeza, que se gobiernan con el esquema complementario autoconfianza-tolerancia y templanza-capacidad de motivarse y reponerse. La importancia que Goleman concede a estas cuatro emociones está directamente relacionada con su condición central en la constitución de temperamentos básicos que deben ser instruidos de forma diferente para educar y potenciar su emotividad, así como por su potencial perturbador cuando dan lugar a patologías psicosociales. El esquema que relaciona estos tres aspectos queda reflejado en el siguiente cuadro:

Cuadro 1

Emociones básicas	Temperamentos	Patologías
Miedo	Tímido	Neurosis
Ira	Abierto (¿Agresivo?)	(Frustración) Psicosis
Tristeza	Melancólico	(Impotencia) Depresivo
Alegría	Optimista	(Omnipotencia) Manía

Lo más notorio de este esquema, sin embargo, son sus errores y ausencias, así como aquellas otras emociones que se mencionan levemente al paso y no vuelven a ser tratadas en profundidad: sorpresa, aversión o disgusto, amor, vergüenza y culpa. La sorpresa es menos una emoción que un estado de «shock» causado por una información súbita e inesperada cuyo contenido, por su parte, puede producir toda la gama de emociones/sentimientos básicos o sutiles y sus combinaciones. Sin embargo, su inclusión es consistente con un mundo dominado por un flujo constante y heteróclito de información cuyo principal atributo de relevancia consiste en su novedad. La aversión o disgusto (el asco de Damasio) sólo aparece una vez al final del libro y sin la menor elaboración. De hecho, en una sociedad postemocional, la repugnancia es objeto de una represión absoluta, etiquetada como producto de prejuicios etno/geno/crono/clase-céntricos, i.e., de un sentido de superioridad de la propia identidad frente a otras que se considera antagónico con el principio de tolerancia y, por tanto, inaceptable. El problema es que el asco profundo es un componente a menudo esencial de la reacción auténtica de indignación que mueve a la lucha activa contra una situación inaceptable. La inhibición de las emociones de aversión puede minar la capacidad de acción colectiva. En el extremo contrario, también el «amor» es mencionado apenas y por el motivo opuesto. Tácitamente se supone que es la emoción básica que guía y orienta la «socialización» sentimental de las demás emociones. Sin embargo, el amor no es una emoción sino seguramente el sentimiento más socializado en nuestra cultura desde el ascenso del romanticismo. Su presencia forma parte del importante patrón de «consumo romántico» mediático postemocional. La emoción que le subyace, opuesta a la aversión, sería posible-

mente, en sentido general, el deseo, un término que no aparece en el libro. Al igual que la aversión, el deseo es una emoción que una sociedad postemocional debe domesticar absolutamente para que se ajuste a los patrones de consumo y de orden político situado porque contempla la disidencia como un riesgo de desequilibrio, fractura y conflicto. En la ideología economicista del momento, el deseo se domestica como preferencias, i.e., como apetencias des-encarnadas y gratuitamente modificables de acuerdo con los requerimientos contingentes de la situación social.

De otro lado, la emoción de la vergüenza aparece una sola vez, indefinida y sin la compañía de la culpa, que ha sido su compañera inseparable en una ingente bibliografía sobre las bases emocionales del control social en Oriente y Occidente. La vergüenza y la culpa son sentimientos sutiles que combinan en distintos grados miedo a la condena de la autoridad social, ira contra uno mismo y tristeza por el propio fracaso, y sólo son mitigables por la alegría del perdón y la reconciliación social. Si la vergüenza tiene un lugar clave en la sociedad postemocional, porque es la perspectiva subjetiva «políticamente (éticamente) correcta» ligada a la impopularidad derivada de la incapacidad de satisfacer las demandas de los otros, la culpa desaparece efectivamente<sup>11</sup>. Desde un sentimiento de culpa es muy difícil mantener la autoestima necesaria para exhibir sin hipocresía un rostro «majo» ante los otros, escapar de la depresión que conduce al aislamiento y el bajo rendimiento o participar en la cooperación pautada sin incómodas e impertinentes ansias de redención. Por último, a todo esto puede añadirse que incluso el cuadro de las emociones/temperamentos básicos muestra ausencias significativas. No se trata sólo de que deberían añadirse al menos dos líneas más, como muestra el cuadro siguiente.

Cuadro 2

Emociones básicas	Temperamentos	Patologías
Aversión Deseo	Amargado/Agrio Hedonista/Vanidoso-Soberbio	(Fobias) Paranoia (Insaciabilidad) Narcisismo

Más bien, lo que ocurre es que los temperamentos son unilateralmente descritos en la gama social «apacible» y su posible dimensión «empresarial» o «conflictiva» resulta obliterada. No se contempla que la timidez puede «activarse» como misantropía, la apertura como agresividad, la melancolía como auto-destrucción<sup>12</sup> y el optimismo como entusiasmo comprometido; obviamente la ausencia de los temperamentos amargo y hedónico explica la ausencia de sus correlatos más «activos», la acritud y la soberbia.

En suma, y como conclusión, si bien en *Inteligencia Emocional* resuenan claves afines a los tres tipos ideales de sujeto descritos por Riesman, existen también elementos suficientes para concluir que la corriente principal de la argumentación es consonante con el tipo postemocional de Mestrovic. Volviendo a la formulación del primer párrafo de este texto, el sujeto postemocional que Goleman retrata sería el agente ideal para acompañar, sostener y adaptarse al proceso actual de globalización en tanto en cuanto se conformaría como un actor capaz de demorar la gratificación (emocional) y de controlar y canalizar sus impulsos para someterlos a las exigencias situadas de colaboración con la producción y circulación creciente de mercancías —materiales y mediáticas— y medios normalizados de compra-venta; capaz de empatizar, compadecerse y solidarizarse con las causas que advierten sobre la universalidad geográfica y social de diversos riesgos de desestabilización social y ambiental del proceso anterior; y capaz, asimismo, de motivarse y guiarse a sí mismo en la dirección de empeñar su esfuerzo en construir redes consensuales de las que surjan normativas capaces de sostener indefinidamente el primer proceso y, al tiempo, contener o mitigar el segundo. El actor postemocional sería, a la postre, el sujeto «políticamente correcto» por antonomasia, dispuesto a cooperar y contribuir modestamente a la construcción de un mundo mejor, pero incapaz de atribuir sustantivamente, en la barahunda mediática de un mundo cada vez más complejo, algún sentido emocional a la palabra «mejor».

## NOTAS

<sup>1</sup> La universalidad de estos cinco tipos emocionales básicos se establece por el hecho de que, en todas las cul-

turas donde se ha hecho la prueba, sus miembros adultos identifican, nombran y mimam expresiones típicas para ellas cuando se les muestran fotografías de personas, de distintas etnias y culturas, cuya expresión facial es, para los occidentales, canónica de dichas emociones.

<sup>2</sup> En la edición española de *El error de Descartes*, la emoción «happiness» se traduce convencionalmente como «felicidad». Dado que en castellano este término suele referirse más bien a un estado de plenitud espiritual, he optado por sustituirlo por un término de uso más común, «alegría», en el sentido de estar «contento» (happy), más que jubiloso (joyful) o complacido (glad).

<sup>3</sup> El problema se complica, sólo en apariencia, cuando en dicha ecuación se introduce el altruismo, i.e., una amplia y distribuida externalidad positiva (vgr., ser sindicalista, activista anti-apartheid o pro-derechos humanos en contextos políticos marcadamente adversos). Un agente «racional» canónico es (debe ser) del todo indiferente a dicha externalidad, excepto quizá por el pequeño beneficio que puede aportarle una futura, incierta y posiblemente pequeña gratitud colectiva por su labor.

<sup>4</sup> En este sentido, las comunidades virtuales de Internet no constituyen una auténtica restauración de las comunidades porque sus miembros pueden abandonarlas voluntariamente sin coste material ni emocional alguno. Una característica clave de las comunidades es que restringen las libertades de sus miembros con la justificación de proporcionar al conjunto un bien colectivo de mayor valor y, en último análisis, la supervivencia de la propia comunidad. (En este sentido, las sectas son la versión contemporánea de las comunidades tradicionales, radicalizadas en su autoritarismo, vengatividad, emocionalismo y exclusivismo, por la dificultad de sostener dicha articulación social en un mundo mediático y postemocional).

<sup>5</sup> Aunque la traducción de «happy» por «satisfecha» puede parecer peculiar, pretende evocar las tesis de Galbraith (1992) sobre los «socialmente satisfechos», cuya ideología sería el caudal temático principal de los discursos mediáticos de la sociedad postemocional. Adicionalmente, la limitada pero significativa popularidad de «anti-héroes» postemocionales como los Simpson o Beavis & Buttthead, entre otros, sirve de contraste de dicha ideología: estos sujetos «desagradables» ayudan a mitigar la presión postemocional que exige ser «majo» (nice) en todo momento y muestran que hacer de esa actitud «negativa» una norma de vida es inaceptable moral y estéticamente. En cambio, como señala Mestrovic, ser ignorante o estúpido es perfectamente aceptable si también se es «majo», como muestran las películas *Dos tontos muy tontos* o *Romy y Michel*.

<sup>6</sup> Una de las claves del éxito de los noticieros vespertinos de La 2, menos popular entre conciencias avezadas y orientadas hacia la excelencia profesional, es que proporcionan regularmente información sobre situaciones y «causas» cuyo «exotismo» las deja habitualmente fuera de la agenda de los noticieros de máxima audiencia popular.

<sup>7</sup> La expresión *curdled indignation* se traduciría literalmente como indignación «cuajada» o «cortada» en el sentido de que no conlleva como consecuencia ninguna acción vindicativa. Esta indignación, en tipos pretéritos de personalidad, solía interpretarse como meramente retórica

o incluso como hipócrita, pues toma casi siempre la forma de la virtud ultrajada, de la confianza traicionada o de las expectativas de justicia o decencia profundamente defraudadas, en especial en sujetos que adolecen de crédito propio en tales méritos. Sin embargo, para el tipo postemocional es la forma normal de mostrar conformidad con las valoraciones morales de los medios, o incluso tradicionales, sin sentirse obligado a adoptar ningún compromiso de acción para combatir el motivo que ha desencadenado su exhibición de indignación, a menos que reciba consignas en esa dirección. Mestrovic emplea como paradigma contemporáneo de dicha actitud la inhibición europea y estadounidense frente al genocidio cometido por los serbios en Bosnia, a pesar de todas las manifestaciones públicas de horror, condena e indignación.

<sup>8</sup> Este «espacio vital», propio pero aislado y marginal, como una reserva india, se concede a aquellos agentes «socializados» que constituyen una amenaza limitada, pero efectiva, al orden de las cosas, de la producción, el consumo y el voto: se crean reservas naturales, se acepta una expresión y una actividad delincuente reducida para ciertos grupos delictivos —mafias, extremistas violentos, sectas— y, en ocasiones, se ha sugerido incluso para ciertos tipos de enfermos, como las víctimas del HIV, la demencia senil o, en general, para los pensionistas «in-válidos».

<sup>9</sup> Sobre la conversión en mercancía del tiempo de atención a los medios (o telesegundo) véase Echevarría, 1994. Aquí sólo he añadido que ese tiempo, si conlleva atención y está emocionadamente cargado, conduce a algún tipo de acción social y, eventualmente, puede generar la agregación de alguna fórmula de acción colectiva.

<sup>10</sup> Ciertamente, no puede acusarse a Goleman de ser él mismo un cínico postemocional. En un marcado rasgo de dirección interna proclama que se debe ser intolerante con los intolerantes, en especial con quienes sostienen prejuicios raciales, étnicos, sexuales, etc. No obstante, incluso esta actitud es vulnerable a la crítica postemocional: ¿cuáles son las marcas del prejuicio, cuáles las de lo tolerable? ¿Es la condena de la pederastia producto de un prejuicio que ignora la cada vez más temprana maduración psico-sexual de los pre-adolescentes o un acto de justicia y defensa de los menores? ¿Son las atrocidades serbias en Bosnia un acto genocida o su evaluación es un prejuicio que obvia su necesidad de legítima defensa ante el temor de que croatas y bosnios pudieran llegar a actuar del mismo modo? ¿Es la persecución en Estados Unidos contra la mayoría de las formas corporalmente activas de coqueteo y seducción, entre otras fórmulas «políticamente correctas», un acto de intolerancia contra la espontaneidad erótica y un proceso de mecanización de las interacciones sexuales o es una lucha por la defensa de la absoluta soberanía de las mujeres en la toma de decisiones sobre la instrumentación sexual de su propio cuerpo y sus relaciones sociales?

<sup>11</sup> Seguramente, la expresión artística pionera y más acabada de esta situación apareció en la película *House of Games* (Casa de juegos) cuyo tema principal es que la interacción social es puro engaño y que, por tanto, la serenidad espiritual se logra por medio de una ilimitada capacidad de perdonarse a uno mismo por hacer todo tipo de trampas en el juego. Como contraste, esa actitud es el principal cargo contra el personaje cómico-patético de la tía y carabina de la protagonista de *A Room with a View* (Una habitación con vistas), basada en la novela de James Ivory, escrita cuando la utopía romántica todavía iba unida a la dirección interna.

<sup>12</sup> Este aspecto concreto sí recibe bastante atención como una importante amenaza al orden emocional: la de los que se aíslan voluntariamente y sustraen su posible colaboración a su grupo de referencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- AXELROD, R. (1986/1984): *La evolución de la cooperación*, Madrid, Alianza.
- BARNES, B. (1990/1988): *La naturaleza del poder*, Barcelona, Pomares-Corredor.
- BATAILLE, G. (1987/1967): *La parte maldita*, Barcelona, Icaria.
- BOUDON, R. (1997): «The Moral Sense», *International Sociology*, 12: 5-24.
- CRAIB, I. (1995): «Some comments on the sociology of the emotions», *Sociology* 29: 151-158.
- EHEVARRÍA, J. (1994): *Telópolis*, Barcelona, Destino.
- DAMASIO, A. R. (1996/1994): *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica.
- GALBRAITH, J. K. (1992): *La cultura de la satisfacción. Los impuestos, ¿para qué? ¿Quiénes son los beneficiarios?*, Barcelona, Ariel.
- GARCÍA SELGAS, F. (1994): «El "cuerpo" como base del sentido de la acción», *REIS*, 68: 41-83.
- GOLEMAN, D. (1997/1995): *Inteligencia Emocional*, Barcelona, Kairós.
- IRANZO, J. M. (1995): «Medio ambiente y sostenibilidad: un nuevo marco para la reestructuración societal», *Sociología del Trabajo* 26: 105-140.
- Mestrovic, S. G. (1997): *Postemotional Society*. Londres, Sage.
- REDDY, W. M. (1997): «Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions», *Current Anthropology* 38: 327-351.
- RIESMAN, D. (1981/1950): *La muchedumbre solitaria*, Barcelona, Paidós.
- TESTER, K. (1998): «Ethical conduct in the presente age: the case of Søren Kierkegaard», *The Sociological Review* 46: 95-114.