

**MANUEL
ARIAS MALDONADO**

**La democracia
sentimental**

**Política y emociones
en el siglo XXI**

PÁGINA INDÓMITA



INTRODUCCIÓN EL RETORNO DE LO REPRIMIDO

No es frecuente que la realidad esté a la altura de las teorías que tratan de explicarla, pero eso es justamente lo que sucedió en Rostock, ciudad báltica del norte de Alemania, en julio de 2015. Allí, en el marco de un encuentro organizado por el gobierno alemán, la canciller Angela Merkel hubo de responder a una niña palestina de 14 años que había llegado cuatro meses antes a Alemania procedente de un campo de refugiados del Líbano y lamentaba, en perfecto alemán, la tardanza con que se resolvía la solicitud de asilo presentada por sus padres. Tras reconocer que una dilación así es inaceptable, Merkel aclaró que el Líbano no es un país en guerra y que, por desgracia, resulta imposible aceptar a todos los solicitantes que llaman a las puertas de Alemania. Al oír eso, la chica rompió a llorar de forma desconsolada. La canciller se aproximó entonces para acariciarla con cierta torpeza y, después de ser interpelada por el moderador, dijo que entendía perfectamente la dureza de la situación. De manera inmediata, en medios de comunicación y redes sociales, Merkel fue criticada por su falta de empatía. Sin embargo, la estudiante palestina declaró que le había bastado ser escuchada y recibir una respuesta razonada de la canciller. Sus lágrimas, en otras palabras, le habían sobrevenido.

Pocas veces una escena ha representado de manera tan gráfica el conflicto entre razón y emoción. O sea, entre la

frialdad estatal y el sentimentalismo ciudadano, entre la razón burocrática y el corazón civil, entre las palabras del poder y las lágrimas del desposeído. Al menos, en apariencia, porque Merkel no dejó de acercarse para acariciar a la niña, ni la niña de presentar sus argumentos de manera ordenada, reponiéndose pasado un rato de la emoción experimentada. Del mismo modo, la solicitud de sus padres estaba siendo tramitada por un Estado que aplica desapasionadamente políticas públicas compasivas de distinta índole. Más aún, la inmovible Merkel de Rostock es la misma que unos meses más tarde enarboló en Berlín la cultura de la bienvenida ante la oleada migratoria procedente de Oriente Próximo, una oleada recibida en cambio con indiferencia por sus colegas europeos y con recelo en buena parte de la ciudadanía. Se diría que la razón tiene razones que el corazón no entiende. Y así como las palabras de Merkel habían provocado las lágrimas de la joven palestina, las imágenes de miles de refugiados vagando por los campos europeos provocaron rápidamente el desasosiego de buena parte de la opinión pública: una impresión sensible cuyas consecuencias, en forma de ascenso electoral de los partidos de extrema derecha en casi todo el continente, no se hicieron esperar.

Asistimos así a la reaparición de viejos fantasmas políticos: toda una compañía recorre el continente. Son fantasmas en sentido estricto, viejos conocidos en trance de reaparición espectral: el nacionalismo, la xenofobia, el populismo. Suiza votó en referéndum limitar la entrada de trabajadores comunitarios, el Reino Unido votó abandonar la Unión Europea, el nacionalismo secesionista ha cobrado fuerza y los partidos populistas han crecido — a izquierda y derecha — en todo el continente. Sin olvidar, al otro lado del Atlántico, la nominación de una estrella de los *reality shows* televisivos como candidato a la presidencia del Partido Republicano. Son fenómenos que apuntan en una misma dirección: hacia un movimiento de introversión agresiva dominado por las emociones antes que por la razón. O, al menos, guiado por razones

que parecen poco razonables en el marco de una conversación pública donde nadie escucha a nadie. Incluso las reivindicaciones más extrovertidas — del 15M al movimiento Cinco Estrellas de Beppe Grillo, pasando por el Tea Party norteamericano — se inclinan hacia un cierto irracionalismo, cuyo rasgo más característico es la búsqueda de un chivo expiatorio: los banqueros, la casta, los ricos, el gobierno. Abreviando, el *establishment* contra el que dice levantarse el insurreccionismo antipolítico a cuya turbia primavera estamos asistiendo. El resultado es una amalgama de pasiones e hipérbolos que se parece bien poco a la esfera pública sosegada que soñaron los ilustrados como fundamento para nuestras democracias representativas.

De hecho, no es casual que esa misma representación esté siendo sometida a una erosión que amenaza con disminuir seriamente su eficacia institucional. Es cierto que la crisis de la mediación puede explicarse como un efecto de cambios sociales de largo alcance, desde la fragmentación multicultural de nuestras sociedades al debilitamiento de los partidos tradicionales, pasando por una digitalización que nos induce a creer que podemos hacerlo todo nosotros mismos directamente. Pero también es cierto que la sentimentalización de la conversación pública y la creciente fuerza de los afectos en la movilización social contribuyen decisivamente a provocar esa crisis. Y aunque se elogia la repolitización de la ciudadanía, cuya expresión más sintomática sería el activista no electo que se arroga la representación de otros ciudadanos, convendría recordar que ese renovado interés por la cosa pública no es garantía de coherencia democrática. ¡También se acude con ilusión a una ejecución pública! Si bien se mira, es sorprendente que a estas alturas de la historia de la especie todavía podamos experimentar pasiones políticas tan arrebatadas como las que se manifiestan en los mítines de un Obama o un Trump. Es tal el entusiasmo, la fe allí exhibida, que la hipótesis de que asistimos a un reverdecimiento de las religiones políticas no puede descartarse fácilmente. Vendrán tiempos mejores, pero

estos años nos han recordado que hay fenómenos sociales para cuya toxicidad no se ha encontrado aún remedio.

Si entramos en el terreno de las explicaciones, la tentación del analista es clara: culpar a la crisis. Esta parece servir para dar cuenta de todo aquello que ha sucedido desde su comienzo; bien sea como causa directa o como detonante de fenómenos más amplios, que habían permanecido ocultos bajo la superficie durante la fase de expansión económica precedente. Sin duda, mucho hay de esto. La clase media sufre para mantener su estatus, y los trabajadores se ven penalizados por los efectos combinados de la globalización y la digitalización, mientras el asistencialismo estatal se debilita: se produce un colapso de la confianza social. Lo ha expresado certeramente José Luis Villacañas:

En estos tiempos, que testimonian los límites de la capacidad humana de control sobre el futuro, los estados de ánimo pierden la serenidad y poderosos afectos emergen hasta la epidermis de las formaciones sociales. Es como si esos estados de ánimo escaparan a sus portadores y constituyeran atmósferas objetivas de inseguridad, de riesgo, de miedo.¹

La indignación, impermeable al señalamiento de las causas o la discusión de las soluciones, encuentra justificación en sí misma: una negatividad que algunos saludan como fuerza creativa por su capacidad para la disrupción del orden vigente. En *Network*, película de Sidney Lumet con guion de Paddy Chayefsky, un famoso presentador de informativos se hace aún más famoso en toda Norteamérica durante la crisis del petróleo de los años setenta tras gritar en pleno noticiario: «*I am awfully mad and I am not going to take it anymore*». Y aclara que su enfado se debe a la economía, el paro, el terrorismo. Preguntado por las alternativas, el mesías catódico es sincero: «No sé cómo resolver todos esos problemas, pero no puedo más y estoy lleno de cólera». He ahí una emoción política habitual en periodos turbulentos.

Sin embargo, quizá las cosas no sean tan sencillas. Sin duda, el deterioro socioeconómico y la correspondiente ansiedad de estatus son factores decisivos para explicar el ascenso de la antipolítica en los países y segmentos sociales que en mayor medida padecen las consecuencias de la crisis. Ahora bien, este argumento no parece aplicarse tan fácilmente a sociedades prósperas como Suiza, Holanda o Escocia. Incluso la más poderosa economía continental, Alemania, había producido mucho antes de la crisis migratoria un tipo singular de sujeto político, el *Wutbürger* o ciudadano iracundo, dispuesto a quejarse o manifestarse por las razones más variadas. De la misma manera, la polarización ideológica ha aumentado en la mayoría de las democracias occidentales, al tiempo que la calidad de la conversación pública se deteriora a ojos vista con el desarrollo de las redes sociales: empezamos pensando que podían conducirse debates razonables al pie de cada artículo y acabamos por concluir que lo mejor era prescindir de la sección de comentarios. Así que la crisis no es una explicación suficiente, aun siendo una parte necesaria de cualquier explicación, ya que, incluso si decidiéramos que es ciertamente la causa motora que activa este conjunto de reacciones patológicas, seguiría siendo necesario explicar por qué se produce esa reacción particular y no otra: por qué la indignación y no el debate razonado, por qué el soberanismo defensivo y no la cooperación multilateral, por qué la antipolítica y no la política.

Hay que recordar que vivimos en democracias representativas que combinan la organización política liberal con los principios bienestarristas socialdemócratas, quedando la producción de riqueza encomendada a la economía social de mercado y la vertebración identitaria en manos de la vieja idea de nación. Resulta de aquí un inestable equilibrio entre la primacía de la libertad individual y las exigencias colectivas, que produce inevitablemente un conflicto llamado a ser resuelto a través del debate público y las elecciones representativas. Todo ello presupone un cierto tipo de sujeto, un ciudadano

que busca satisfacer sus intereses privados tratando de realizar su plan de vida y maximizando sus preferencias en el mercado, mientras atiende a los intereses generales ejerciendo de manera responsable sus deberes cívicos: informarse, reflexionar, expresarse políticamente. Se trata, en esencia, de un sujeto autónomo que atiende a razones. Pero este presupuesto filosófico, de raigambre kantiana y continuidad rawlsiana, tiene un problema: parece guardar poca correspondencia con la realidad. Aunque la historia nos había dejado ya amplísimas pruebas de la peligrosidad de los seres humanos para con su prójimo, teníamos razones para pensar que la mejora de las condiciones atmosféricas — materiales, institucionales, culturales — en que nos desenvolvemos facilitaría paulatinamente el cumplimiento de esas altas aspiraciones. Y esas razones siguen en pie, pero no sin la sospecha de que el sujeto autónomo del liberalismo es mucho menos autónomo de lo que sería deseable.

En este sentido, basta recordar la primera campaña electoral de Obama, obra maestra del sentimentalismo político, para comprender la profunda importancia de las emociones: su «*Yes, We Can*» era, confesadamente, un folio en blanco sobre el que proyectar las propias ilusiones. Y, según relataba *The Economist* recientemente, es el giro hacia una argumentación emocional lo que está permitiendo a los activistas norteamericanos que defienden el matrimonio homosexual empezar a ganar la batalla de la opinión pública; en lugar de subrayar los derechos de los gais, empezaron a retratarlos como lo que son: ciudadanos a los que sería injustificado privar de la posibilidad de vivir como los demás. Sin embargo, no todas las emociones políticas son tan beneficiosas o inocuas. Ahí está el temor injustificado de los suizos al daño económico provocado por la inmigración, o la errónea intuición popular según la cual el proteccionismo económico es beneficioso para la economía nacional: creencias llenas de sentimiento que conducen a malas decisiones. Por otra parte, no ha habido genocidio ni limpieza étnica que no se fundaran en una

emoción, en este caso el odio. El historiador alemán Götz Aly ha mostrado cómo el antisemitismo de la Alemania prahitleriana hundía sus raíces en la envidia más desnuda.² Así que cuidado con las emociones, tan capaces de nublar el juicio: una advertencia que rige en la cultura occidental desde, al menos, los griegos.

¿Y si, además de los efectos desestabilizadores de la crisis, hubiera algo más? ¿Y si el problema residiera en un permanente desajuste entre los presupuestos ideales de la organización política y su realidad práctica? Más aún, ¿y si las democracias liberales, debido a su menor atractivo propagandístico, estuviesen en desventaja frente a las fuerzas que las socavan? ¿Es el liberalismo demasiado frío, demasiado *cool*, para la articulación contemporánea de las pasiones políticas? ¿Acaso no hay un conflicto perpetuo, subyacente pero ahora bien visible, entre las dimensiones racional y sentimental de la democracia? ¿Y no se agudiza este conflicto como efecto de los acelerados cambios sociales tardomodernos, con la digitalización a la cabeza? ¿En qué medida podemos seguir concibiendo al ciudadano como un sujeto autónomo, soberano y racional, sin atender como es debido al conjunto de emociones, afectos y sensaciones que influyen sobre su desenvolvimiento perceptivo y su capacidad de decisión?

LA EMOCIÓN COMO MODA INTELECTUAL

Estos años de agitación sociopolítica, que han conocido movilizaciones colectivas en casi todo el mundo — de Madrid a Nueva York, de Hong Kong a Dresde —, encontraron su lema oficioso en el título de un breve panfleto publicado en Francia en octubre de 2010: *¡Indignaos!*. Su autor, el octogenario germano-francés Stéphane Hessel, veterano de los campos de concentración nazis y de la Resistencia francesa, urgía a los jóvenes a rebelarse apasionadamente: tres millones y medio de ejemplares lo avalan. Es significativo que su ape-

lación sea ante todo visceral, el elogio ante una emoción moral indiferente a su contenido. En realidad, por lo que respecta al ciudadano europeo de clase media, tan indignado está el que protesta contra la austeridad como el que lo hace contra la islamización de su sociedad. De ahí que Daniel In-nerarity haya sugerido que el lema adecuado para quien quiera ejercer como ciudadano sea más bien «¡Comprende-*dad!*», esto es, hacerse cargo de una complejidad social que no puede aprehenderse ni abordarse con atajos expresivos.³ Huelga decir que una exhortación así no habría pasado de la primera edición.

Ahora bien, el retorno de las emociones está lejos de circunscribirse a la esfera política. Se trata, por el contrario, de una auténtica moda intelectual: se mire donde se mire, allí aparece una nueva consideración de los afectos como fuerzas que condicionan nuestra cognición y nuestro comportamiento. Se habla así del ascenso del «hombre emocional» en la cultura pop, dispuesto a hablar de sus sentimientos y a mostrarse vulnerable ante el público, a diferencia de la vieja estrella rock prolongada en el punk; ha recibido el Premio Nobel de Literatura Svetlana Aleksíevich, notaria de los sentimientos, quien combate explícitamente el hecho de que «las emociones quedan siempre marginadas» y «no se les suele dar cabida en la historia»;⁴ también se glosa el auge del *neuro-thriller*, película de terror de nueva generación que busca impactar directamente sobre el cerebro emocional empleando tecnología digital y sofisticados efectos sonoros y visuales. De hecho, la teoría cinematográfica está reevaluando la importancia que la «participación sentimental» del espectador tiene en una experiencia fílmica atravesada por sensaciones corpóreas. Aún otros demandan un giro emocional en el estudio del turismo; por ejemplo, analizando el conocido como «turismo oscuro», que se desarrolla en zonas peligrosas o lugares que conservan la huella de una catástrofe. ¿Qué clase de emociones se experimentan visitando Siria o Auschwitz? También el turismo vinícola o gastronómico es un turismo

de sensaciones.⁵ Más ampliamente, Gilles Lipovetsky y Jean Serroy han conceptualizado todo un «capitalismo artista», que se caracteriza por un consumo cada vez más abundante de experiencias estéticas, «en el sentido original de sensaciones, experiencias sensitivas y emocionales».⁶ El dominio de lo afectivo, de aquello que nos «afecta» en sentido propio, es cada vez más amplio. O ya lo era, sin el debido reconocimiento: ¿acaso la privacidad no es valiosa porque somos «se-lectores emocionales» en nuestra intimidad antes que decisores racionales?⁷ Simultáneamente, la polarización política causada por el creciente pluralismo social y la influencia de las nuevas tecnologías de la información, en conjunción con una cultura cada vez más audiovisual y menos escrita, han devuelto a las emociones un papel prominente en la articulación de la opinión pública, al tiempo que se producía una re-legitimación de las formas emocionales de expresión en la esfera privada y la expresión artística.

No es así sorprendente que las ciencias sociales en su conjunto hayan emprendido en los últimos años un «giro afectivo» cuya primera intención es discutir el predominio de la razón en sus propios análisis y prescripciones.⁸ Desde este punto de vista, la historia de las ciencias sociales — así como la de las humanidades — es denunciada como una historia de subordinación de las pasiones a la razón. Para Ramón Máiz, tal sería la hazaña de esta última en el pensamiento occidental: «la exclusión fundacional de las emociones».⁹ En otras palabras, se trataría de un hiperracionalismo agresivo que, con objeto de imponer un programa positivista basado en la premisa de la elección racional, habría desplazado la dimensión emocional de la existencia a los márgenes analíticos. Para sus críticos, esta exclusión equivale a un programa de disciplinamiento que desemboca en un empobrecimiento radical de la experiencia humana. Recordemos que una de las metáforas más habituales para describir las relaciones entre la razón y la emoción es la del amo y el esclavo: la razón tendría encargada la función de controlar, mediante el uso de su superior

capacidad, los peligrosos arrebatos de la emoción. Si esa exclusión fundacional tiene una divisa, es la afirmación de que existimos *porque* pensamos: libres de afectos y sensaciones. Elizabeth Grosz ha denunciado una sedicente «somatofobia» en la tradición filosófica occidental, que se remonta al menos hasta Platón.¹⁰ Aunque naturalmente es Descartes el máximo exponente del dualismo mente/cuerpo, una de cuyas variantes separa la razón de las emociones. Según la gráfica expresión de Gilbert Ryle, el cartesianismo describe «un fantasma en una máquina»: el fantasma espiritualizado de la razón dentro de la máquina corporal que le sirve de carcasa.¹¹ Y este dualismo sigue firmemente instalado en la cultura, a pesar de que la ciencia, sabedora de la base fisiológica en que arraigan hasta los más elevados pensamientos, ya no cree en él.

El dualismo jerárquico sirve para explicar la relativa desatención que habrían padecido los afectos en la historia del pensamiento occidental. Todavía hoy, apunta Michael Freeden, la filosofía política está vinculada a la superioridad de la razón sobre la emoción, por entenderse que las pasiones, además de ser una rémora para el pensamiento racional, reflejan actitudes intelectualmente inferiores y socialmente irresponsables.¹² Otra parte de la explicación correspondería al predominio de una epistemología reduccionista en las ciencias sociales, dominadas por el paradigma de la elección racional propuesto por Anthony Downs allá por 1957, cuyos fundamentos pueden rastrearse ya en las teorías económicas neoclásicas.¹³ Se concibe así al sujeto como a un maximizador racional de preferencias, en cuya toma de decisiones juegan los afectos un papel secundario. Es inevitable recordar aquí el clásico estudio de Albert Hirschman sobre la reformulación de las pasiones como intereses en el pensamiento político de los siglos XVII y XVIII.¹⁴ Incluso la psicología política habría minusvalorado la influencia de la emoción en el procesamiento de la información, centrándose en el empleo de heurísticas o atajos decisorios antes que en las motivaciones afectivas de nuestras percepciones y decisiones.

No obstante, aún habría que añadir dos razones más para dar cuenta del papel marginal que las emociones jugaron en las ciencias sociales hasta finales del siglo pasado. De un lado, el hecho de que sean incómodas desde un punto de vista epistemológico: son elusivas, difíciles de observar y aún más difíciles de cuantificar. De otro, la perversa influencia del optimismo ilustrado: vino a pensarse que la modernización, con la consiguiente expansión de la educación pública, disminuiría la fuerza de los sentimientos en el proceso político, permitiendo a la razón asumir el papel protagonista. Pero la mera supervivencia del mitin electoral, ceremonia colectiva donde varios miles de personas jalean a un líder tribal, demuestra a las claras que estamos lejos de haber superado todo atavismo político. ¡Mirad esas multitudes!

Sería exagerado, con todo, considerar que el giro afectivo que empieza a prepararse en la década de 1980 y culmina en la primera década del presente siglo carece de precedentes intelectuales. ¿Acaso no proclamó David Hume que la mente es esclava de las pasiones? Y también Adam Smith, aunque prefiriese confiar en el interés del carnicero por hacernos regresar antes que en su deseo de agradarnos, enfatizó la importancia de lo que llamaba «sentimientos morales»; a la hora de explicar la conducta humana, puso especial énfasis en la simpatía que nos permite condolernos ante el otro sin confundirnos con él. Ya el mismísimo Aristóteles afirmaba que razón y emoción son las dos principales cualidades de la naturaleza humana. Spinoza, por su parte, se rebeló contra el dualismo cartesiano. Siglos más tarde, Nietzsche sospechaba de la razón tanto como exaltaba las pasiones, mientras que la fenomenología desarrollada por Husserl, Scheler o Heidegger otorgaba un papel central a las emociones: este último defendía los «modos» o estados de ánimo como determinantes de nuestro alineamiento con la realidad, al tiempo que Sartre subrayaba las limitaciones de la psicología para el estudio del significado de la emoción. Entre nosotros, es necesario recordar las originales contribuciones de Eugenio Tría y Carlos Gurméndez.

A muchos sorprenderá saber que, allá por 1952, todo un Friedrich Hayek sostenía que el cuerpo humano no está separado de la mente, monismo que nos obliga a prestar más atención a las relaciones entre el cuerpo y la conciencia. Asimismo, los clásicos de la sociología —Le Bon, Durkheim, Simmel— no dejaron de reconocer la importancia de las categorías emocionales a la hora de explicar el orden social y la conducta de los individuos dentro del mismo. A lo que hay que añadir la influencia del psicoanálisis inaugurado por Freud, que desarrolla la intuición de Hume sobre la debilidad de la razón más allá de las apariencias y el condigno poderío de las emociones y otras fuerzas inconscientes.¹⁵ Nada, por cerrar el círculo, que no podamos aprender en las tragedias grecolatinas.

ABISMOS DE PASIÓN: DEL GIRO AFECTIVO AL SUJETO POSTSOBERANO

El ascenso contemporáneo de las emociones como objeto de estudio sistemático posee rasgos propios y una intensidad nueva. Para empezar, tiene un carácter marcadamente multidisciplinar: además de las ciencias sociales más tradicionales y de las humanidades, realizan aportaciones valiosas al estudio contemporáneo de las emociones la neurología, la antropología y la psicología.¹⁶ De hecho, este *revival* no podría entenderse sin el impacto de las neurociencias, que han proporcionado prueba tomográfica de la actividad cerebral ligada a la producción de emociones y, más en general, de los procesos preconscientes que podemos entender comprendidos dentro de la rúbrica de los afectos. Selim Berker anticipa que la primera década de este siglo será conocida como «la era de la resonancia magnética», mientras que Cass Sunstein apunta hacia sus consecuencias prácticas al sostener que más bien será la era de «la psicología y la economía conductistas». ¹⁷ Tal como veremos, esto no significa que las noticias provenientes de la exploración neurológica sean aceptadas sin más al otro

lado de la divisoria disciplinar. Pero no cabe duda de que la contribución que las neurociencias y la psicología experimental han hecho en subdisciplinas como la economía del consumo o la naciente micropolítica ha prestado nuevo crédito a la indagación de un fenómeno hasta ahora inaprensible. Asimismo, el nuevo énfasis en los afectos, que es también un énfasis en la materialidad y la corporalidad, supone una reacción —por agotamiento— ante los excesos del postestructuralismo, que cifraba la experiencia humana en términos casi exclusivos de lenguaje y discurso. Si el sujeto había muerto vaciado por las estructuras textuales, ahora parece resucitar a golpe de calambrazo somático.¹⁸

Pero ya se ha insinuado que estamos ante una resurrección paradójica. El sujeto así emergente vendría a confirmar las sospechas que algunos pioneros intelectuales —Hume, Nietzsche, Freud— habían arrojado sobre nuestra autocomprensión como criaturas racionales, al subrayar la sujeción del individuo a las pasiones, los sentimientos, el inconsciente, o como quiera llamarse a aquella dimensión —más o menos predominante según el observador— de la naturaleza humana que no puede someterse a control consciente. Esta desconfianza no ha hecho más que agudizarse en los últimos años. Digamos que se estaría culminando el tránsito entre el sujeto *ideal* del liberalismo kantiano, concebido como un maximizador racional de preferencias, y el sujeto *real* que nos describen las ciencias naturales y sociales tras el giro afectivo: una entidad sometida a múltiples influencias afectivas, cuyo procesamiento racional de información se ve también afectado por distintas patologías. Esto implica, como ha sugerido Sharon Krause, que no somos agentes soberanos,¹⁹ ya que el yo protagonista de la agencia individual no ejerce pleno control de su actividad: si esa agencia puede definirse como la afirmación de la existencia subjetiva mediante la acción en el mundo, su protagonista —cada uno de nosotros— resulta ser un sujeto aparentemente reflexivo y relativamente potente, pero en absoluto soberano.

Semejante conclusión, que algunos pensadores llevan al extremo de negar la noción misma del libre albedrío, atribuyendo nuestra sensación decisoria a una ilusión generada *ex post* por la conciencia, no podía sino provocar el escándalo de los humanistas. En ocasiones, su protesta adopta un tono casi elegíaco. ¿*Eres una ilusión?*, se pregunta desde el título de su libro la antropóloga Mary Midgley, que por supuesto defiende justamente lo contrario.²⁰ Para el pugnaz teórico del digitalismo Evgeny Morozov, esta clase de razonamientos constituyen ya una derrota: la de la filosofía a manos de la psicología. A su juicio,

la triste realidad es que la filosofía, con su preocupación por la virtud y la buena vida, ha sido derrotada por la psicología, la neurociencia, la economía (variante elección racional) y sus distintas combinaciones, como la economía conductista.²¹

Desde este punto de vista, la exploración de los afectos sería otra rama del positivismo hiperracionalista que trata de comprender para controlar; irónicamente, el mayor conocimiento de los procesos preconscientes y de las influencias somáticas estaría entonces encaminado a desplegar dispositivos de disciplinamiento para que consumamos, consintamos, ignoremos. En términos weberianos, se trataría de encerrar a las emociones en la jaula de hierro de la racionalidad, no tanto con objeto de reprimirlas como para emplearlas en distintos fines. Entre ellos, sugería Tamsin Shaw en las páginas de la *New York Review of Books*, nada menos que la tortura: la filósofa acusaba a algunos psicólogos norteamericanos de colaborar con la CIA en el programa de interrogatorios conducido en la así denominada guerra contra el terrorismo. Llamaba con ello la atención sobre los riesgos asociados al estrellato de los psicólogos, quienes, a juicio de la autora, eran indiferentes a la dimensión normativa de la reflexión ética: aquella que nos permite modificar conductas «naturales». Dos destacados psicólogos morales por ella aludidos, Steven

Pinker y Jonathan Haidt, se apresuraron a puntualizar que la psicología misma se origina como una rama de la filosofía y que en ningún caso pretende monopolizar el debate moral. Y añadieron:

Muchas convicciones éticas se apoyan en intuiciones fuertemente sentidas que nos indican que una acción es inherentemente buena o mala. Algunas de ellas pueden justificarse a la luz de la reflexión y el análisis filosófico, pero a veces pueden verse desacreditadas, al mostrarse que son reacciones espontáneas indefendibles, carentes de toda fundamentación moral. [...] Aunque la psicología, la neurociencia y la biología evolucionista no pueden desacreditar por sí mismas las intuiciones morales, son muy relevantes para evaluarlas.²²

Es evidente que este episodio tiene todas las trazas de una querrela disciplinar, significativa de un clima intelectual en cuyo interior el humanismo filosófico —incluida la filosofía política— se siente arrinconado por el empuje de las ciencias sociales de acento neurocientífico. Nada que no haya sucedido antes, si pensamos en momentos previos de la historia del pensamiento: de Comte a Downs. Resulta inevitable que las disciplinas de orientación empírica colisionen con aquellas otras que encuentran en la hermenéutica y la reflexión normativa su lugar natural. Más concretamente, el énfasis constructivista que ha dominado la sociología, la ciencia política y aun la filosofía en las últimas décadas empezó a perder fuelle con la aparición de *La tabla rasa*, el conocido trabajo de Steven Pinker que reivindicaba la noción de una naturaleza humana universal, dotada de un contenido dado que interactúa con la socialización y el ambiente para darnos forma.²³ Por oposición, se entiende, a la idea de que somos criaturas infinitamente plásticas cuya configuración subjetiva está determinada por el entorno: los discursos hegemónicos, las imágenes en circulación, los hábitos dominantes. También para el constructivismo la soberanía individual es una ilusión.

De ahí que una gran parte de la filosofía crítica contemporánea, bajo el influjo primero de Marx y luego de Adorno, insista en la necesidad de *desvelar* la falsa conciencia que nos impediría reconocer la medida en la que nuestra subjetividad está constituida desde fuera. Esto es, se trata de desmentir el presupuesto liberal de la autonomía individual para admitir que toda autonomía es heterónoma.²⁴ En esa tarea, merece especial reconocimiento el empeño de la teoría feminista, cuya crítica de la identificación de la mujer con lo emocional y cuya denuncia del dualismo cuerpo/mente son un destacado factor teórico en el actual florecimiento de los afectos en las ciencias sociales y las humanidades.²⁵ Por lo demás, todo esto se lo barruntaba ya Norbert Elias, para quien la delimitación del interior y del exterior de los hombres en relación con su sociedad constituye el problema capital de todas las ciencias humanas. A su juicio, era necesario desmontar la autoimagen del sujeto moderno como *homo clausus*, como contenedor cerrado e impermeable a las influencias exógenas, y reemplazarlo por:

la imagen del ser humano como una «personalidad abierta» que, en sus relaciones con los otros seres humanos, posee un grado superior o inferior de autonomía relativa, pero que nunca tiene una autonomía total y absoluta y que, de hecho, desde el principio hasta el final de su vida, se remite y orienta a otros seres humanos y depende de ellos.²⁶

Pero las aplicaciones más particulares de la psicología al terreno de la política, que dan forma a esa disciplina de importancia creciente que es la psicología política, sirven para poner en cuestión no solo los presupuestos epistemológicos liberales, sino también los de la teoría crítica de raigambre frankfurtiana.²⁷ Por un lado, resulta evidente que la mayor parte de los ciudadanos carece de una visión integrada o coherente de la política y posee una limitada capacidad para comprender y evaluar los sucesos políticos, siendo necesario

explicar su acercamiento a los mismos a partir de las emociones y las motivaciones. Pero, por otro, la idea de que los seres humanos son una *tabula rasa*, donde se inscribe cualquier clase de contenido a través del marco social y de un discurso que, de este modo, vendría a constituirlos, tampoco puede darse por válida sin más. Y ello porque existe una organización interna de la subjetividad que condiciona la recepción de esos *inputs* exógenos, sin que podamos olvidar tampoco que los significados sociales son reconstruidos por cada individuo a partir de su propia experiencia.

Se produce aquí una paradoja digna de mención. Ya hemos señalado que la historia del pensamiento está poblada de heterodoxos dedicados a señalar las deficiencias de la razón como eje de la existencia humana y fundamento del orden social. Por eso, la reivindicación de los afectos forma parte de una más amplia crítica de la ideología racionalista, por lo general identificada con la razón liberal. Digamos que cada progreso de esta es vista con reticencias por quienes, a la foucaultiana manera, encuentran en ella un medio de disciplinamiento, cuando no una pérdida — por la vía del aburguesamiento — de libertad.²⁸ Repárese en el sedimento lingüístico que contiene una expresión tan inocente como *dejarse llevar*: abandonarse a los impulsos al margen del control exógeno que ejerce sobre nosotros la convención social. No es casual que la publicidad haya hecho suyo ese lema con fines persuasivos. Y tampoco lo es que Max Weber, uno de los grandes observadores del proceso de modernización, hablara de la «jaula de hierro» de la racionalidad moderna.²⁹ En la lectura frankfurtiana de primera generación, respuesta teórica a los horrores bélicos de la primera mitad del siglo XX, la razón ilustrada fue vista como una ideología totalitaria.³⁰ Desde luego, fue razonable ser esclavista mientras el representante paradigmático de la meditación racional — Descartes *même* — creía que los animales eran máquinas sin capacidad de sentir dolor o placer. Otras voces denuncian que la primacía de la razón se ha entendido asimismo como exclusión de

la esfera política de quienes carecen de las competencias necesarias para presentar sus demandas en forma de argumentación racional.³¹ Y de ahí, continúa este argumento, que el liberalismo político haya preferido relegar las emociones a la esfera privada, forzando así una separación antropológicamente injustificable entre la razón y los afectos.

Quiere entonces decirse —por eso la paradoja— que el giro afectivo empieza por ser en gran medida una sacudida antirracionalista de tintes antiliberales, algunas de cuyas consecuencias son a su vez rechazadas por sus implicaciones neopositivistas. Dicho de otra manera, los afectos son recuperados como parte de la crítica de la razón liberal, entendida como ideología represora, pero acaban reforzando inesperadamente aquello que se critica, en la medida en que un mayor conocimiento de los afectos abre *de facto* la posibilidad de neutralizarlos. En la obra de Gilles Deleuze, extraordinariamente influyente en toda la filosofía contemporánea de los afectos, es bien visible esa dimensión antiliberal; y decimos antiliberal en la medida en que el pensador francés trataba de pensar fuera de las categorías dominantes y exaltaba la capacidad de los afectos para dar vida a lo particular, lo heterodoxo, lo diferente —por oposición al juicio, la analogía y demás mecanismos homologadores propios del racionalismo de base kantiana—. ³² Esta concepción de los afectos privilegia la esfera de las sensaciones preconscientes y las actividades corporales como espacios situados más allá de toda representación y cognición: espacios de libertad, al margen del significado, que no pueden ser controlados por la razón. Se hará por ello necesario diferenciar entre distintas facetas del sujeto postsoberano —las emociones, los sentimientos, las pasiones, los estados de ánimo, las sensaciones—, pese a que todas ellas pueden englobarse bajo la categoría unificadora del afecto.

Sea como fuere, que una realidad nos disguste no es razón válida para ignorarla. El giro afectivo en las ciencias sociales supone una expansión de su ámbito de estudio; la atención se dirige ahora hacia los sentimientos, los recuerdos, la

vida cotidiana, la esfera de lo material.³³ Y si resulta que este análisis confirma los viejos temores sobre las limitaciones de nuestra racionalidad, corresponde más bien refinar ese conocimiento e integrarlo en nuestras teorías, a fin de que sus presupuestos antropológicos guarden correspondencia con la realidad. Solo de ese modo conservarán dichas teorías su utilidad, y podrán retener su sentido las preguntas tradicionales de la filosofía. Si se aspira a arrojar luz sobre la realidad del ser humano y de sus configuraciones sociales, deslizarse por la pendiente del negacionismo humanista carece de sentido. Ese recelo habría venido siendo aún más marcado en el caso de la ciencia política escrita en español, por razones que Manuel Alcántara cifra en una particular dificultad para dialogar con la biología en sentido amplio.³⁴ Entre el ser hiperracional descrito por el cartesianismo y la muerte del hombre anunciada por el postestructuralismo, el sujeto postsoberano no deja de ser una propuesta razonable. En especial cuando el consenso emergente en la teoría de las emociones apunta hacia la relativa racionalidad de estas, útiles como son —seguramente por haber evolucionado así— para la toma de decisiones.³⁵

Dicho esto, se hace también necesario guardar cierta cautela epistemológica: las emociones no pueden pasar a explicarlo todo solo porque ahora nos ocupemos de ellas con fervor. En su sociología del trabajo intelectual, Randall Collins ha apuntado certeramente que la estructura del mundo de las ideas públicas solo permite en cada momento que un número limitado de posiciones y temas reciban atención.³⁶ Ahora, sin duda, es el momento de los afectos y por eso podría parecernos que se exageran sus virtudes aclaratorias. Pero es indudable que las emociones son parte de la explicación, lo que a su vez implica la necesidad de explicar las emociones mismas. Y ello con vistas a comprender mejor su influencia política, vale decir, su papel dentro de las sociedades democráticas. Tal es el propósito de este libro.

Durante la última parte de su segundo mandato presidencial, Barack Obama emprendió un audaz movimiento de revisionismo histórico cuyo objeto era incorporar al relato nacional norteamericano los episodios más turbios de su pasado: desde la discriminación racial hasta la connivencia con las dictaduras militares en el patio trasero latinoamericano durante la Guerra Fría. Pero un discurso abstracto carece de la suficiente fuerza persuasiva y necesita expresarse mediante gestos simbólicos dotados de fuerza emocional. Dejando al margen cuestiones más amplias sobre la utilidad o la pertinencia de estas políticas reparadoras, tan frecuentes que al decir de algunos vivimos en una «era de la apología», es indudable que toda una panoplia de emociones (culpa, vergüenza y arrepentimiento de un lado, ira y dolor del otro) está en juego en estos rituales públicos.³⁷ Por esa razón, durante su visita oficial a Argentina en marzo de 2016, Obama tradujo su rectificación pública al lenguaje simbólico: en compañía de Mauricio Macri, presidente argentino, arrojó unas rosas blancas al mismo Río de la Plata donde fueron ahogados cientos de disidentes políticos durante la dictadura de la Junta Militar, a finales de los setenta y principios de los ochenta del siglo pasado. Sin una imagen en la que cifrar la disculpa del presidente norteamericano, el público carecería de un anclaje afectivo —o dotado de resonancias afectivas— al que vincularse.

Pero este es solo uno de los muchos ejemplos del uso político de las emociones. No todos ellos son tan benéficos: pensemos en la estimulación del odio racial, en el cultivo del resentimiento entre grupos sociales, en el sentimiento de pertenencia que conlleva la exclusión del otro. Hay quien alerta contra el «sentimentalismo tóxico» que estaría asfixiando la vida pública.³⁸ Más aún, un mismo sentimiento puede tener efectos positivos o negativos según el modo en que se materialice: el patriotismo que llevó a los alemanes a conquistar Europa condujo a los norteamericanos a liberarla. Al igual

que tantos otros aspectos de la existencia humana, no digamos de la vida social moderna, los afectos se caracterizan por su ambivalencia. No está claro, en fin, que haya buenas y malas emociones; pero sí que hay emociones mejores y peores en función de sus efectos sobre el individuo que las experimenta y la sociedad en la que este vive. Añádase a eso que las mismas emociones pueden tener efectos positivos y negativos en diferentes ocasiones. A poco que se preste atención, pues, se observa que los afectos tienen una presencia constante y variada en la vida política.

Se dice así que la democracia es un régimen de opinión, dado el papel central que juegan las opiniones del público en su desenvolvimiento, pero también podría decirse que es un régimen afectivo. Para empezar, porque las opiniones están sostenidas por emociones. Y ello se debe a que el auténtico ciudadano está lejos de su tipificación ideal, por distintas razones que este trabajo irá desgranando. Drew Westen formula con claridad la premisa básica que nos permite explicarlo:

El cerebro político es un cerebro emocional. No es una máquina de cálculo desapasionada, que busca objetivamente los hechos, datos y políticas correctas para tomar una decisión razonada.³⁹

Esta propensión emocional puede predicarse también de los ciudadanos más cultivados y presuntamente autónomos.⁴⁰ ¡A cada cual, sus sesgos! Se ha sugerido incluso que la interacción de la emoción con la reflexión tiene especial fuerza en los ciudadanos más sofisticados políticamente.⁴¹ Pero los mismos conceptos políticos que empleamos para describir la realidad social poseen ya su propia carga afectiva: «igualdad» no suena como «libertad», ni «reforma» posee el mismo eco sentimental que «revolución». Por añadidura, esos términos afectarán de diferente modo a personas distintas: el aristócrata se horrorizará ante las evocaciones que despierta

la idea revolucionaria, la cual, en cambio, exaltará los ánimos del desposeído. Para Michael Freedon, esa valencia emocional es suficiente para refutar toda pretensión de objetividad:

El hecho de que la emoción esté vinculada al discurso ordinario, al debate parlamentario, a los manifiestos y a otros tipos de literatura política, así como, con frecuencia, a las discusiones académicas, es otro argumento decisivo contra la posibilidad de la neutralidad política.⁴²

En principio, las democracias liberales responden a un diseño racional que se encarna en la ley emanada de los procesos políticos reglados, cuyo origen último es la soberanía popular ejercida mediante la elección de representantes. Pero autores como Cheryl Hall sostienen que la exclusión liberal de la emoción es solo aparente, ya que la pasión es en última instancia indispensable para el mantenimiento de una comunidad política.⁴³ Este énfasis en los lazos emocionales entre ciudadanos estaba muy presente en la obra de Rousseau y se ha esgrimido también como fundamento de los movimientos nacionalistas. Precisamente en ese déficit sentimental de la democracia liberal habría que encontrar, al decir de José Luis Villacañas, la razón del éxito populista: el populismo es aquella teoría que sabe que la razón es un bien escaso e impugna que la base de la sociedad sea racional.⁴⁴ Tal vez haya que encontrar aquí una de las causas que explican el fracaso pertinaz de los gobiernos tecnocráticos: su fría eficacia carece de suelo afectivo. Incluso aunque, como sucedió en Italia durante el gobierno de Mario Monti, una ministra lloró en plena rueda de prensa.

Las implicaciones políticas de las emociones están lejos de agotarse en tales aspectos estructurales. Hay que pensar también en la función que las emociones cumplen en la movilización política, particularmente en los movimientos sociales y en las campañas ciudadanas, pero también a la hora de activar la participación electoral. Asimismo, las emociones

informan las preferencias individuales por unas u otras políticas públicas: la ansiedad conduce a la apuesta por políticas aislacionistas en materia terrorista, y la ira a la defensa de apuestas más agresivas.⁴⁵ Del mismo modo, autores como Jonathan Haidt o Joshua Greene vienen defendiendo que los juicios morales están fundados en disposiciones emocionales, de forma que nuestra pertenencia a una u otra «tribu moral» estará afectivamente determinada.⁴⁶ También las identidades grupales de orden social o político poseen naturaleza afectiva.⁴⁷ Por su parte, la teoría de la inteligencia afectiva propuesta por George Marcus ha apuntado hacia la relación existente entre el predominio de unas u otras emociones y el consumo de información política: a mayor miedo, más consumo.⁴⁸ Esta circunstancia, ratificada por el modelo dual de procesamiento de las decisiones popularizado por Daniel Kahneman, viene a confirmar que es incongruente establecer una separación tajante entre razón y emoción.⁴⁹ A lo que hay que atender es a su interdependencia, esto es, a las variantes y formas de sus relaciones recíprocas.

Que la percepción de la realidad puede teñirse de emociones, y que esto tiene serias consecuencias prácticas para el desenvolvimiento de la política democrática, lo hemos venido observando estos últimos años, hasta el punto de que se ha propuesto una etiqueta para describir la medida en que el rechazo visceral de los hechos puede alterar la naturaleza del debate público y la competición electoral: democracia post-factual. El ascenso de los populismos y acontecimientos políticos como el *Brexit*, precedido de un debate sobre la salida del Reino Unido de la Unión Europea donde el juicio de los expertos fue considerado por buena parte del electorado una expresión falsaria de los intereses del *establishment*, certifican la creciente erosión del valor persuasivo de los hechos en la esfera pública. Y ello se explica en buena medida por los efectos del tribalismo moral, de raíz emocional, sobre la percepción política. Se deduce de aquí que una verdad solo lo será si es *sentida* como tal por el ciudadano o grupo social en cues-

ción, intuición que evidentemente depende menos de la relación entre esa verdad y la realidad que de la construcción discursiva y afectiva de una identidad que discrimina entre diferentes argumentos con la mano en el corazón.

Desde un punto de vista prescriptivo, que no atienda únicamente al modo en que los afectos influyen sobre la democracia, sino que se preocupe también por el modo en que deberían o no hacerlo para facilitar la construcción de una buena sociedad, habrá que preguntarse qué emociones son benéficas y cuáles perjudiciales. Más aún, se hará necesario aclarar qué disposiciones afectivas requiere una democracia liberal de sus ciudadanos, así como de qué manera y a través de qué mecanismos pueden estimularse dichas disposiciones. ¿Es posible desactivar las emociones morales que condicionan nuestra percepción de los asuntos públicos o corregir los sesgos que determinan un distinto procesamiento de la información, según quién sea el emisor o cuál sea el contenido ideológico en juego? ¿Hay algún modo de convertir los desacuerdos irrazonables en acuerdos razonables actuando sobre la carga emocional que poseen los conceptos políticos o las concepciones del bien? Incluso el lugar de los afectos habrá de aclararse, con la mirada puesta en una antropología política atenta a la realidad de sus manifestaciones: surge entonces el interrogante de si el desafío emocional lanzado por los populismos y demás ideologías «calientes» ha de afrontarse mediante una reorientación afectiva del liberalismo político o si le conviene a este mantenerse «frío» sin entrar en ninguna guerra de emociones. De hecho, la propia preferibilidad de la democracia liberal habrá de ser demostrada ante sus alternativas, quizá más capaces de canalizar las pasiones políticas del ciudadano sentimental.

Finalmente, también serán objeto de atención de este trabajo aquellos factores extrapolíticos susceptibles de producir o intensificar regímenes afectivos, tales como los dispositivos ficcionales de la economía capitalista y los nuevos medios de comunicación digitales. Se hablará por ello de sen-

saciones preconscientes que vinculan directamente lo social y lo somático *sin pasar* por nuestra subjetividad, razón por la cual ha llegado a hablarse de una «fisiología política» capaz de dar cuenta de esa ligazón íntima entre nuestros cuerpos —la mente incluida— y los espacios sociales.³⁰ Y se tratará también el modo en que la atención tradicionalmente prestada al diálogo en la teoría democrática se está viendo complementada con un creciente interés por sentidos como la vista y el oído, que nos permitirían hablar de una «democracia sensorial».³¹ Si Kant hablaba de categorías apriorísticas racionales, conviene preguntarse si no habrá también *a priori*s afectivos y sensoriales cuyo análisis —no digamos su politización— presenta no pocas complicaciones.

Durante los periodos turbulentos de la historia social hace aparición pública una emoción que goza de mala reputación a causa de su peligrosidad política: el resentimiento. Sin embargo, ni siquiera él escapa a la ambivalencia intrínseca a los afectos. En estos últimos años, por ejemplo, se han multiplicado los movimientos y campañas que reclaman justicia para las víctimas de la crisis, pues el resentido también puede ser quien alberga rencores justificados tras sufrir un daño del que no era responsable. Esta singular forma de «autointoxicación psíquica», como la catalogó Max Scheler, es así compatible con una legítima demanda de justicia,¹ pero no debe identificarse automáticamente con ella: el resentido puede no tener razón en absoluto. He aquí, pues, otro laberinto político-afectivo.

¿De dónde proviene y cómo se forma el resentimiento? En su conocido estudio filosófico sobre el tema, publicado en 1915, Scheler razonaba que será la desigualdad en el acceso al bienestar la que —generando trayectorias sociales divergentes que dan alimento a la comparación entre individuos y grupos— producirá de manera casi automática este incómodo sentimiento moral:

La máxima carga de resentimiento deberá corresponder, según esto, a aquella sociedad en que, como la nuestra, los de-

rechos políticos —aproximadamente iguales— y la igualdad social, públicamente reconocida, coexisten con diferencias muy notables en la educación, la riqueza y el poder efectivos; en una sociedad donde cualquiera tiene «derecho» a compararse con cualquiera y, sin embargo, «no puede compararse de hecho».²

Por eso sostiene Javier Moscoso que el resentimiento es una emoción típicamente moderna: una pasión intelectualizada vinculada a la promesa de una sociedad meritocrática e igualitaria, así como al nacimiento de la monomanía individual, en particular la ambición.³ Este pasaje de la *recherche* de Marcel Proust, cuyo eco resuena en nuestra época, sirve para ilustrar la paradójica cualidad *democrática* del resentimiento:

Por la noche solían cenar en el hotel, cuyo comedor, inundado por la luz eléctrica que manaba a chorros de los focos, se convertía en un inmenso y maravilloso acuario; y los obreros, los pescadores y las familias de la clase media de Balbec se pegaban a las vidrieras, invisibles en la oscuridad de afuera, para contemplar cómo se mecía en oleadas de oro la vida lujosa de una gente tan extraordinaria para los pobres como la de los peces y moluscos extraños (buen problema social; a saber, si la pared de cristal protegerá por siempre el festín de esos animales maravillosos y si la pobre gente que mira con avidez desde la oscuridad no entrará al acuario a cogerlos para comérselos).⁴

Que estampas así sean posibles ha llevado a Moscoso, buen conocedor de las manifestaciones sociales del dolor a lo largo de la historia, a lamentar la consideración peyorativa del resentimiento que Nietzsche y Scheler habrían impuesto a los comentaristas posteriores. A su juicio, el resentido no es sino un excluido de la comunidad y de la historia, alguien que no solo *siente*, sino que también *razona*: una víctima que

reclama el cumplimiento de la promesa meritocrática de la modernidad.⁵ Esto explica que la ira, o resentimiento que ha encontrado finalmente una salida, pueda ser *justa* al decir de la tradición occidental; una cualidad que no se predica de ningún otro pecado.⁶

Es ciertamente Nietzsche quien plantea por primera vez la posibilidad de que el resentido no se resienta sino de su propia debilidad. Para el pensador alemán, frente a la saludable propensión al olvido que nos ayuda a vivir, el resentido se aferra a la fuente de su dolor, perpetuándolo y alimentándolo. Su conocida tesis sostiene que el resentimiento es protagonista principal en la «revuelta de los esclavos» auspiciada por el cristianismo, generador de una moralidad que invierte los valores hasta el momento dominantes:

¡Los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza; en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!⁷

También nuestro Gregorio Marañón, en su estudio sobre el tema, se ocupa del tipo psicológico del resentido, diagnosticándole un complejo de inferioridad que le impide reaccionar contra la agresión que después recordará como trauma. Si estos sujetos alcanzan a ser políticamente fuertes, el resultado es una tardía venganza que hasta ese momento se había disfrazado de resignación; por eso, enfatiza Marañón, los resentidos juegan un papel tan destacado en las revoluciones.⁸ Para Nietzsche, sin embargo, el resentido no hace más que dar forma a la moralidad que *conviene* a su natural debilidad, con objeto de convertirla en una ven-

taja en el marco de la lucha social. Merece la pena citarlo *in extenso*:

Cuando los oprimidos, los pisoteados, los violentados se dicen movidos por la vengativa astucia propia de la impotencia: «¡Seamos distintos de los malvados, es decir, seamos buenos!» [...] esto, escuchado con frialdad y sin ninguna prevención, no significa en realidad más que lo siguiente: «Nosotros los débiles somos desde luego débiles; conviene que no hagamos nada *para lo cual no somos bastante fuertes*», pero esta amarga realidad de los hechos [...] se ha vestido, gracias a ese arte de falsificación y a esa automendacidad propios de la impotencia, con el esplendor de la virtud renunciadora, callada, expectante, como si la debilidad misma del débil — es decir, su *esencia*, su obrar, su entera, única, inevitable, indeleble realidad — fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una *acción*, un *mérito*.⁹

Se diría entonces que Nietzsche y Marañón ven como tipo humano opuesto al del resentido a quien, habiendo padecido una afrenta o infamia, renuncia mediante un acto de voluntad a verse derrotado por ella y, evitando la autocompasión, afirma su fuerza vital. Algo así como Thomas Sutpen, el niño de origen humilde que, en *¡Absalón, Absalón!* (1936), la novela de William Faulkner, es enviado a la puerta de atrás cuando acude a dejar noticia de un recado en la gran mansión sureña del terrateniente blanco.¹⁰ Inicialmente, al niño le sobreviene la más absoluta incompreensión; la comprensión posterior se transforma en resentimiento. Y ese mismo niño, convertido en hombre, erigirá un pequeño imperio a través de la violencia con objeto de consumir así su venganza: será él quien tenga una puerta principal. Claro que no todos somos Thomas Sutpen: levantar una plantación de la nada no está al alcance de cualquiera. Por eso, paradójicamente, las tesis de Nietzsche parecen encontrar en un marco social democrático su espacio idóneo de aplicación: porque en él puede aspirar

el resentido a ver mejorada su posición como efecto de su protesta, sin necesidad de elegir entre la imposible heroicidad y la queja sin consecuencias.

LA DESTRUCCIÓN CREATIVA DEL RESENTIMIENTO

La concepción nietzscheana del resentimiento no ha sido la única que el pensamiento occidental ha puesto sobre la mesa en el último siglo. Se hace necesario abrir una perspectiva diferente tomando en consideración a las víctimas de injusticias objetivas. En este caso, el resentimiento no puede despacharse como un subproducto de la congénita inferioridad de la víctima: la locomotora descarrilada de la historia atropella por igual a carismáticos y a pusilánimes. No todos los resentimientos, en fin, son iguales.

Ahí tenemos al filósofo austriaco Jean Améry, quien, en su doble condición de víctima del nazismo y superviviente de un campo de concentración,¹¹ se propuso ofrecer un análisis introspectivo de este ambiguo sentimiento. Para Améry, minucioso observador de su propio resentimiento, este no es ni una enfermedad psicológica ni un mal moral, sino un elemento constitutivo de la identidad de la víctima. Esta se encuentra abocada a un proceso continuo de revisión del mal que le ha tocado en suerte padecer. No hay que olvidar que el resentimiento es una emoción que se cultiva en silencio a lo largo del tiempo: el resentido, bloqueado por el miedo u otros frenos interiores o exteriores, y ocupado como está en la renovación emocional del suceso traumático original,¹² establece una relación íntima con la temporalidad. Para Améry, esto sitúa a la víctima en una posición peculiar, carente a la vez de culpa y de crédito moral. Se nos aparece como alguien que no puede salir de un laberinto psicológico y emocional, incapacitado para la vida ordinaria, ya que el resentimiento:

nos clava a la cruz de nuestro pasado destruido. Exige absurdamente que lo irreversible debe revertirse, que lo acontecido debe cancelarse. El resentimiento bloquea la salida a la dimensión auténticamente humana, al futuro.¹³

Función primordial del resentimiento será entonces poner delante del criminal la realidad moral de su delito. De otro modo, el verdugo tiende a olvidar y disculpar su crimen, como el propio autor pudo comprobar durante sus viajes por Alemania en los años del *Wirtschaftswunder* de posguerra: Alemania iba hacia delante y él no podía dejar de ir hacia atrás. Améry sugiere que el resentimiento que condena a la víctima al desasosiego espiritual permanente ha de servir, al menos, para generar en el bando de los verdugos una actitud de desconfianza hacia sí mismos. El razonamiento recuerda al formulado por un personaje de Iris Murdoch: «A menudo los sentimientos de culpa nacen de las acusaciones más que de los delitos».¹⁴ Verdaderamente, ¿qué más puede hacerse contra lo ya sucedido, contra aquello que no admite reparación? Améry no encuentra consuelo en la venganza ni en la contemplación del sufrimiento de aquel que le ha infligido el daño, una reparación que en cambio suele figurar prominentemente en el discurso político populista, e incluso en la teología cristiana, la cual, sin embargo, aplaza hasta el otro mundo esa perversa satisfacción: la satisfacción del escarmiento. El daño es tan profundo, viene a decirnos Améry, que no puede ser reparado con el daño de otro.

Pero es que el resentimiento puede también entenderse como un acto ético y político de naturaleza creativa, que contribuye al progreso de las sociedades mediante la denuncia de sus defectos estructurales. Se trata de algo que el propio Adam Smith había anticipado ya en sus meditaciones sobre los sentimientos morales.¹⁵ Así lo entiende la filósofa Asma Abbas, para quien el resentimiento opera de una manera particular: el sujeto experimenta el sentimiento de haber

sido dañado repetidamente, internaliza de manera paulatina su herida y se apoya en ella para dotar a su vida de significado, al tiempo que busca una causa externa para explicarla.¹⁶ Esa búsqueda conduce a la conclusión de que otra entidad — sea un individuo o un grupo — es a la vez *causa* del daño y legítimo *objeto* de su resentimiento. Es en el curso de este proceso donde se generan nuevos valores políticos y morales: una transvaloración de sentido bien diferente al nietzscheano.

Podría entonces afirmarse que el resentimiento posee una dimensión creadora, porque de él emergen nuevas subjetividades y formas de percepción, pero también que es político, al implicar una reinterpretación y una recalibración del orden social que nos ubica en una posición social distinta: el siervo de la gleba descubre que *podría* ser otra cosa. Por eso la imaginación juega un papel tan destacado en la formación del resentimiento: porque la ira sedimentada que lo constituye implica figurarse aquello que podría haberse hecho pero no se hizo.¹⁷ Ese daño deja así de considerarse el producto natural de un determinado orden de cosas, y pasa a tenerse por lo contrario: el inaceptable resultado de una situación que nada tiene de natural. Sianne Ngai ha lamentado incluso que la envidia, en parte precisamente por su asociación con el resentimiento,

carezca de reconocimiento cultural como medio válido para identificar o responder públicamente a las disparidades sociales, a pesar de que sigue siendo la *única* emoción agonista que se define por tener como objeto la desigualdad percibida.¹⁸

Desde este punto de vista, envidiosos y resentidos catalogan el daño por ellos padecido como *injusticia*, abriendo la puerta a un cambio social de naturaleza reparadora. Martha Nussbaum, poco sospechosa de comulgar con tesis populistas, concuerda: el resentimiento sería una emoción moral que

implica un cierto sentido de lo que es justo.¹⁹ Aunque también nos recuerda que la ira que suele darle salida es un sentimiento problemático, especialmente cuando la víctima del agravio busca vengarse del agresor en lugar de orientarse hacia el futuro mediante la reflexión.²⁰

Pero no transitamos un espacio teórico donde puedan trazarse líneas rectas. Obsérvese que esa reparación social puede verse frustrada si los resentidos no son capaces de convertir su sentimiento de injusticia en acciones eficaces de transformación de las causas del daño padecido. Asimismo, la reparación puede llevarse a término mediante una reforma — tanto en un contexto democrático como en el marco de un régimen autoritario que cede a las demandas de un grupo social particular — o desembocar en una revolución con mayores o menores dosis de violencia. Más aún, en modo alguno está garantizado que la injusticia percibida por un grupo social conduzca — canalización del resentimiento mediante — a un objetivo impecable: no olvidemos que tan injusto parece el desempleo a ojos del joven parado español como el relegamiento de la religión en las sociedades democráticas a ojos del fundamentalista religioso.

En cualquier caso, si los impulsos coléricos que atraviesan una sociedad en un momento histórico particular tienen suficiente magnitud, probablemente terminen siendo recogidos — agregados — por movimientos o partidos que los transforman en algún tipo de «política constructiva»: una operación considerada por Peter Sloterdijk como «el *opus magnum* de la psicopolítica».²¹ De manera que la indignación precede a la ideología, que se arrogará el derecho a gestionar el correspondiente depósito de ira acumulado silenciosamente a lo largo del tiempo. Y distintas compañías extractoras competirán entre sí por el control del recurso bruto del resentimiento. Históricamente, el periodo de preguerra y entreguerras en Europa nos ofrece un ejemplo bien gráfico; ahora mismo, sin necesidad de salir de la ribera mediterránea, observamos cómo distintos partidos populistas pugnan, a iz-

quierda y derecha, por el control de los yacimientos de cólera creados durante la crisis.

No obstante, Sloterdijk está lejos de alinearse con los optimistas del resentimiento. Por el contrario, alerta en su trabajo acerca del «inconmensurable poder del pensamiento negativo», capaz de justificar el asesinato de millones de seres humanos en nombre de las revoluciones que decían construir el paraíso sobre la tierra, adelantando así a este mundo el castigo de los verdugos que la teología cristiana situaba en la vida ultraterrena. En algún caso, como el de la Revolución Cultural maoísta, mediante una cruel inversión de roles que expresa gráficamente la *dirección* del resentimiento oficial: el condenado como burgués era privado de sus gafas y enviado azada en mano a las remotas provincias del interior agrícola.

Hay que recordar que la lectura positiva de este fenómeno afectivo se asienta sobre la premisa de que el resentido tiene razón, porque ha sido objeto de una injusticia. Pero ¿y si el resentido se equivoca? O bien: ¿no es posible que los movimientos populistas apunten hacia causas inexactas y con ello estén *creando* más que *expresando* agravios definidos? Nada garantiza la buena fe de los portavoces del resentimiento. Pero, incluso asumiendo que el movimiento político en cuestión explote un resentimiento generalizado dentro de un grupo social, o transversal a varios grupos, ¿qué nos asegura que ese resentimiento apuntará hacia una causa objetiva? Tiene razón Javier Moscoso, al señalar que el resentido no solo siente: también discierne.²² Pero ¿discierne bien todo aquel que discierne? ¿No es posible que un resentimiento sea imaginario, o que constituya el disfraz con que se viste un odio sin motivo o cuyos motivos son inconfesables? Finalmente: ¿podemos otorgar la misma validez al resentimiento en un régimen democrático, por imperfecto que este sea, que al resentimiento generado en una sociedad no democrática, injusta por tanto desde su raíz?

Es por ello crucial establecer una distinción entre creencia y realidad: entre la convicción subjetiva de que se ha padecido una injusticia y su ocurrencia objetiva. En cierto modo, esta distinción está presente, implícita, en la argumentación de algunos comentaristas. John Rawls afirma que un sujeto «racional» no puede —o no debe— sentir envidia, al menos mientras las diferencias entre él y los demás no sean percibidas como el resultado de la injusticia ni excedan ciertos límites.²³ Este último matiz es capital: si las diferencias son *justas* pero *excesivas*, el sujeto —por racional que sea— experimentará envidia. Max Scheler había apuntado ya que el resentimiento tiene mayor probabilidad de desembocar en sentimiento de venganza cuanto más se transforma en un estado permanente *sustraído* a la voluntad del ofendido.²⁴ A lo que habría que añadir: sustraído efectivamente o percibido así por el ofendido; por ejemplo, debido a la sensación de impotencia que lo embarga. La diferencia es importante, porque la injusticia *cierta* genera un derecho de reparación, mientras que de la injusticia *imaginaria* —por ejemplo, la que se fabula para eludir la propia responsabilidad— nada se deduce. En la formación de emociones como la ira o el resentimiento juega así un papel decisivo el proceso que «enmarca» la presunta injusticia. Por eso, frente a autores como Axel Honneth, para quien la indignación es la respuesta automática a la falta de reconocimiento del indignado —que es guiado por su intuición a las fuentes de la injusticia—,²⁵ se ha dicho que todo depende del modo en que se construye esa experiencia: es posible que no la haya o que el indignado la impute a causas equivocadas.²⁶

¿Cómo distinguir entre una injusticia real y una imaginaria? ¿A quién corresponde decidir si estamos en presencia de una u otra? Rawls, que discute lo que denomina «el problema de la envidia» para la construcción de una sociedad bien ordenada, soluciona hábilmente este problema mediante

el recurso a la dimensión deliberativa de la democracia pluralista, es decir, poniendo la carga de la prueba del lado de los resentidos:

Si experimentamos resentimiento por tener menos que otros, puede deberse a que su mejor posición sea resultado de *instituciones injustas* o de una conducta incorrecta por su parte. Quienes expresan resentimiento deben estar preparados para demostrar que ciertas instituciones son injustas o que otros les han infligido daño.²⁷

Dicho de otra manera: el resentido debe convencer a los demás participantes en la conversación pública de la bondad de sus razones, aunque, evidentemente, tampoco eso garantiza la veracidad de sus afirmaciones, pues hay discursos que se abren paso por razones distintas a su verosimilitud. Sobre todo, cuando la relación entre envidia y resentimiento dista de ser moralmente edificante. Dado que la primera es un sentimiento vergonzoso y/o doloroso que difícilmente podemos admitir en público, la solución consiste a menudo en transmutar la envidia en justa indignación —o santa ira— mediante una reescritura de la historia que nos contamos a nosotros mismos, diciéndonos que el otro ha logrado apropiarse del objeto de nuestra envidia por medios ilegítimos e inmorales.²⁸

Sin embargo, no parece haber muchas otras formas de dilucidar esta cuestión. Y la dificultad de esclarecer dónde empieza la injusticia y dónde termina la responsabilidad es notable en las sociedades complejas: ¿quién es exactamente el responsable de una burbuja inmobiliaria y, por lo tanto, de sus consecuencias negativas? Es tal la maraña de actores públicos y privados que confluye en su formación, que resulta muy difícil, más allá de obscenos casos particulares, repartir las responsabilidades con nitidez. Además, la capacidad de persuadir al resto de la sociedad de que un grupo ha padecido una injusticia también dependerá de la habilidad de este para

movilizarse y difundir su mensaje a través de una escenificación eficaz, habilidad de la que no disponen por igual todos los grupos.

Hay que tener en cuenta, en este punto, la diferencia conceptual entre envidia, emulación y resentimiento. Son miembros de la misma familia moral —la del deseo mimético— sin ser exactamente lo mismo. Y es importante diferenciar esos afectos, para diferenciar también la respuesta que corresponde dar a cada uno, ya que si algo caracteriza a la pura envidia es la imposibilidad de satisfacerla. En gran medida, porque no solo los bienes materiales la producen: pueden envidiarse la belleza, la inteligencia o, simplemente, la suerte ajena. Rawls distingue así entre una envidia *general*, que experimentan los desaventajados hacia los aventajados, y una envidia *específica* que es inherente a la rivalidad y la competición, al reparto entre ganadores y perdedores, sea cual sea la posición de partida de cada uno.

Para el pensador norteamericano, la envidia más perjudicial es lógicamente la que se manifiesta como hostilidad hacia el bien ajeno *aunque* ese bien no nos perjudique. Es una envidia destructiva cuyo efecto inmediato estriba en un movimiento de defensa por parte de los envidiados. Así pues, su efecto agregado es colectivamente perjudicial: *fiat invidia et pereat mundus*. Ahora bien, en otro de esos perversos matices que hacen posible el inestable éxito de las sociedades capitalistas, la envidia puede ser positiva para el conjunto de la sociedad si se convierte en *emulación*: en el deseo de llegar a donde han llegado otros. Es claro que estas distinciones analíticas difícilmente encontrarán una traducción literal en la realidad, donde las emociones y los razonamientos de los sujetos realmente existentes conformarán una amalgama mucho más confusa y variable. Pero una cosa es reaccionar al bien ajeno montando una empresa y otra tirando piedras a un chalet.

A fin de evitar las consecuencias negativas de la envidia, Rawls establece una doble línea de defensa. Por una parte, un

conjunto de derechos básicos y principios redistributivos orientados a proporcionar oportunidades a todos los ciudadanos por igual; por otra, instituciones legales y políticas que hagan posible la canalización de los agravios genuinos, o sea, del resentimiento *justificado*. Aunque de esta manera no lograremos erradicar la envidia, sus daños —sostiene Rawls— serán socialmente manejables. No hay, por lo demás, muchas otras soluciones dentro del marco institucional liberal-democrático.

Por ello, tal vez la distinción crucial sea la que se establece entre una envidia específica (o competitiva), de la que no se deducen derechos, y un resentimiento justificado, que señala injusticias que deben ser removidas. Estas últimas son menos probables —pero sin duda posibles— en un marco democrático, mientras que la envidia específica será consecuencia del funcionamiento ordinario de la sociedad liberal y de su economía competitiva. Aunque también pueden señalarse injusticias estructurales dentro de las democracias: recordemos que la segregación racial pervivió en Estados Unidos hasta la década de los 60 del siglo pasado. Ambos tipos de envidia pueden por igual convertirse en una herida permanente dentro del sujeto y transformarse en resentimiento.

Pero ¿de dónde viene esa envidia específica, competitiva, estructural, cuyas consecuencias sobre nuestro ánimo hemos de soportar? Tal como dice Sloterdijk, aunque nuestras sociedades han jubilado a siervos y esclavos, han inventado al *loser*.²⁹ Uno se convierte en ganador o perdedor por el solo hecho de desenvolverse en sociedades que, aun aspirando a una cierta igualdad básica, reconocen el derecho de medro de sus miembros, que inevitablemente provocará (aun con la debida redistribución de la riqueza, pues también hay ricos en los países nórdicos) trayectorias disímiles que constituirán la base de nuestra comparación con los demás. Por tanto, el resentimiento es menos una emoción intraindividual que una relación social situada en contextos específicos, caracterizados todos ellos por la coexistencia de situaciones injustas

—o percibidas como injustas— y la afirmación de unos deseos individuales legítimos que compiten entre sí.³⁰ La misma competición entre individuos —no exenta en absoluto de un envés colaborativo— que produce un efecto global positivo genera una división estructural entre perdedores y ganadores, que es también separación entre satisfechos y frustrados.

¿Significa esto que la entera sociedad liberal-capitalista está fundada en la envidia y es, por tanto, productora neta de resentimiento? Lo cierto es que también podríamos decir que esa misma sociedad destaca por su capacidad para reorganizar eficazmente la envidia, tratando de convertirla en emulación creativa antes que en resentimiento: haciendo de ella un incentivo, no una rémora. Se trata de que el deseo de emulación ante la visión del bien ajeno conduzca a la (auto)construcción y no a la (auto)destrucción. En ese mismo sentido, el Sloterdijk más nietzscheano ha sugerido que la moral de los esclavos denunciada por su maestro ha dejado huella sobre la psicopolítica dominante, al convertir en sospechosos —en nombre del igualitarismo— los afectos ligados a pasiones como el ansia de fama, la vanidad o la ambición.³¹ Son afectos peligrosos, viene a decirnos, pero enormemente productivos para la convivencia de los seres humanos, así como para la producción de progreso material y moral. Volveremos sobre esto.

Si dejamos a un lado las dimensiones económica y moral del resentimiento en la democracia, y prestamos atención a su aspecto político, es conveniente subrayar la tendencia del votante a olvidar el modo en que ha podido contribuir a generar la situación que denuncia. Aquí reside uno de los puntos ciegos de la explotación populista del resentimiento: el escamoteo de la propia responsabilidad del sujeto como ciudadano y votante. Sin negar la importancia de los factores institucionales, el ciudadano, por el solo hecho de elegir a sus gobernantes entre los partidos que concurren a las elecciones, contribuye decisivamente a dar forma a la oferta de los mismos. A eso hay que añadir una opinión pública que condi-

ciona la acción de los gobiernos, aunque solo sea porque estos quieren ser reelegidos. Es forzoso distinguir así entre resentimientos justificados y resentimientos imaginarios: reparémos los primeros y denunciemos los segundos. No sea que el ciudadano se transmute en resentido para eludir su propia responsabilidad. Quizá por eso mismo las protestas de los ciudadanos, constantes y estruendosas, exhiben una indignación que no puede canalizarse hacia objetivos claros y son, ante todo, formas de liberación psicológica e integración afectiva en grupos de personas que comparten un mismo agravio.³² A ello contribuye la dificultad de discernir las causas últimas de fenómenos sociales complejos en sociedades globalizadas e interdependientes.

De modo que no es sencillo establecer una distinción clara entre resentimientos justificados e imaginarios, que tan útil sería para la gestión política de esta peligrosa emoción. Sobre todo, porque quien pone sobre la mesa su resentimiento en forma de indignación goza de una decisiva ventaja: la *visibilidad* del daño actual neutraliza toda referencia que pueda hacerse a su *historia*. Solo importa el problema que tenemos delante, cargado de fuerza afectiva, al que urge dar respuesta; sus causas originales apenas cuentan. Pero entre esas causas, en una democracia digna de tal nombre, hay que incluir tanto el comportamiento electoral como el normal desenvolvimiento de los ciudadanos en su vida ordinaria, esto es, hay que tener en cuenta decisiones, actitudes, comportamientos. Así, por más que la primera tentación del frustrado sea buscar una causa externa que lo exima de toda responsabilidad en su propio destino, la obligación de una sociedad democrática será sopesar seriamente la validez de esas razones en el marco de la conversación pública y reforzar aquellos aspectos de su diseño institucional que hagan posible el equilibrio productivo entre oportunidad y competición. Solo así predominará la sana envidia —susceptible de convertirse en emulación dinámica— sobre el ciego resentimiento.

9
SENTIMENTALIZACIÓN DIGITAL
Y ESFERA PÚBLICA

En julio de 2016, la muerte del torero Víctor Barrio, tras ser corneado en el pecho por el toro con el que lidiaba en Teruel, generó, en el marco de un debate cada vez más intenso entre los partidarios de prohibir la antaño celebrada como «fiesta nacional» española y sus defensores, un *Maelstrom* expresivo en las redes sociales. Pero no se trató de un remolino cualquiera, sino de uno caracterizado por la virulencia de sus mensajes. «Una escoria menos», escribió alguien; según un rapero llamado Pablo Hasél, «si todas las corridas de toros acabaran así, más de uno iríamos a verlas»; «bailaremos sobre su tumba», concluía otro usuario. Al igual que en otros casos similares, se abrió un pasajero debate sobre la posibilidad de perseguir penalmente estas formas de odio, sin que, como es natural, pudiera llegarse a ninguna conclusión definitiva. Pero esta ferocidad digital pone de manifiesto la facilidad con que las nuevas herramientas de la comunicación se alejan de las mejores posibilidades contenidas en ellas y albergan — e incluso estimulan — las menos edificantes: esperábamos un civismo persuasivo y lo que tenemos delante se parece más a un emotivismo polarizante.

Puede así decirse que uno de los ámbitos donde la sentimentalización de la democracia se deja ver con más claridad es la esfera pública, cuya importancia para la buena salud democrática es indudable: es creadora de una opinión que in-

fluye sobre el gobierno y el resto de ciudadanos, lo que la convierte en una instancia no formalizada del proceso político. Es por ello razonable que las transformaciones operadas en ella hayan de ser observadas con especial atención, por cuanto dicha esfera hace las veces de atmósfera donde se desenvuelven los distintos actores colectivos e individuales que protagonizan la vida democrática. Ni que decir tiene que esto, en nuestros días, implica interrogarse sobre el impacto de la digitalización sobre la conversación pública: ¿contribuyen las redes sociales, a través de las cuales se desarrolla una gran parte de esa conversación, a exacerbar los sentimientos de sus participantes o, por el contrario, incrementan sus contenidos racionales y el empleo de modos deliberativos? A sabiendas de que no ha existido aún, ni existirá jamás, una democracia asentada en el impecable uso de la razón: un régimen así no es de este mundo.

Para ser más precisos: la esfera pública está formada por un conjunto de instituciones políticas, prácticas y actividades que hacen posible el intercambio de ideas sobre asuntos de interés público. Es verdad que existen algunas divergencias en la literatura: sobre la modernidad o antigüedad del fenómeno, sobre sus contornos, sobre sus integrantes.¹ En su estudio de referencia sobre la evolución histórica de la opinión pública, Jürgen Habermas excluye de dicha opinión pública a las familias y los mercados,² a pesar de que las primeras son un espacio de socialización y conversación privada con una clara influencia sobre las percepciones sociales y de que el mercado posee virtudes epistemológicas indudables, debido a su capacidad para transmitir información sin necesidad de una distribución centralizada. Por otro lado, aunque la función de la opinión pública no fue reconocida hasta la institucionalización de la democracia representativa, algo parecido a ella existe desde siempre: los romanos hablan de la *vox populi*, Maquiavelo de la *pubblica voce*. Su función en los regímenes predemocráticos es difusa, al no existir mecanismos electorales que fuercen a los gobernantes a perseguir activa-

mente el apoyo de los ciudadanos frente a la amenaza representada por la oposición. Y si en nuestro marco político liberal esa función tampoco puede ser definida de forma más precisa, se debe a su cualidad dinámica y amorfa: la opinión pública influye, pero no está escrito cómo.

Por lo demás, siempre ha pertenecido a su campo semántico la idea de que las posiciones públicas han de fundamentarse. En otras palabras, hay una dimensión prescriptiva del concepto que remite a la forma en que el debate público debería conducirse. Esto tal vez habría de entenderse como la aspiración a extender al conjunto de la opinión pública el modo en que siempre se han conducido algunos segmentos de la misma, en contraposición a formas menos sofisticadas de comunicación no por ello menos importantes: la profecía, el grafiti, la protesta. Cuando hablamos de la esfera pública, por tanto, estamos refiriéndonos simultáneamente a un ideal y a una práctica.

En su indagación histórico-conceptual, Lucian Hölscher ha mostrado cómo las nuevas instituciones burguesas — conciertos públicos, teatro, revistas morales y satíricas, salones — son las que permiten el desarrollo de una nueva esfera pública a la que se proporciona un valor estético, moral y racional. Son aquellos espacios en los que el público instruido empieza a comunicarse entre sí. A la altura del siglo XVIII, se ha consolidado ya la idea del público como sociedad burguesa educada:

El público era un colaborador ficticio, que podía encontrarse en libros y revistas en forma de clientes y amigos, y podía ser llamado como testigo en los conflictos de opinión; sobre todo, era reconocido como juez capaz de dar la opinión final en toda clase de contiendas cotidianas.³

Es la propia práctica la que reforzará el ideal. Al intensificarse las comunicaciones, empieza a constituirse paulatinamente una «sociedad» dentro de la sociedad, formada por

los miembros de esta que son capaces de tomar parte en la conversación pública con los medios disponibles en su época. También entonces se incorpora a la idea de público una dimensión política que nunca lo abandonará: el público pasa a ser visto como parte activa de la vida pública del Estado. Más aún, la esfera pública lingüística fue considerada por los ilustrados como racional e igualitaria, pudiendo así entenderse como modelo para una esfera pública política igualmente racional e igualitaria. Hölscher cita una significativa sentencia de Johann Michaelis, quien en 1759 escribía que «la lengua es una democracia» («*Die Sprache ist eine Demokratie*»). Y una democracia, se suponía, de calidad: basada en la razón, el diálogo, la persuasión, aunque estos valores no figurasen codificados en ninguna ley.

Hoy en día ya no somos tan optimistas. En el siglo xx, el colapso de las democracias liberales del periodo de entre-guerras y el triunfo de unos totalitarismos adeptos a la manipulación propagandística de las opiniones públicas quebrantan la confianza en la capacidad civilizadora de la conversación democrática. Pero no porque esa capacidad no exista, sino porque nada garantiza que pueda lograr sus objetivos, ni impide el desmoronamiento por la pendiente opuesta de la descivilización. En el conocido ensayo de George Orwell sobre la relación entre el lenguaje y la política, ha desaparecido todo rastro democrático del primero debido a su colonización por la segunda: ideologías y partidos privan a las palabras de todo significado claro, a la vez que demandan la adhesión ciega de sus simpatizantes. Por su parte, Victor Klemperer registró minuciosamente el gradual envenenamiento del pueblo alemán por medio del lenguaje contaminado del nazismo. Súmese a eso la crítica que algunas autoras elevan contra el ideal deliberativo ilustrado —por la cualidad excluyente que poseen las diferencias de estatus y de competencia cognitiva entre distintos ciudadanos— y se comprobará que la esfera pública de raigambre ilustrada goza, al menos aparentemente, de mala salud.⁴

En gran medida —es importante comprenderlo— estas disfunciones tienen que ver con la naturaleza misma de la participación del ciudadano en el proceso de creación de la opinión pública. Esta limitación es reconocida de manera lúcida por el mismo John Rawls cuando, tras plantearse la conveniencia de que las contribuciones de los ciudadanos a las discusiones públicas se ajusten a ciertas reglas, añade que no puede obligarse a nadie a respetarlas. Solo cabe confiar en que cada uno se esforzará en hacerlo, cumpliendo con ello un «deber de civilidad».⁵ De manera que se trata de un deber moral, que adopta la forma de una cortesía interactiva, no de una obligación legal que podamos invocar ante tribunal alguno.

Pues bien, ese deber de civilidad parece estar más ausente que nunca de las esferas públicas occidentales desde que la conversación colectiva tiene lugar mayormente *online*, a través de las nuevas tecnologías de la información. Mediante distintos instrumentos, que van desde las redes sociales hasta los blogs y las secciones de comentarios adosadas a las webs de información y opinión, los ciudadanos pasan a ser coprotagonistas en la creación de dicha opinión. La era de la comunicación vertical de masas, dominada por los medios tradicionales, ha dejado paso a eso que Manuel Castells ha llamado la «autocomunicación de masas», caracterizada por la activa participación de los propios ciudadanos en la creación y difusión de contenidos, que a su vez pueden ser comentados instantáneamente en ambas direcciones.⁶ Por supuesto, cada instrumento digital posee sus propias características, que dan lugar a diferentes subtipos conversacionales: no es lo mismo Twitter que Facebook, ni participar en estas plataformas es igual que hacer comentarios a un blog o a una noticia periodística. No obstante, el uso de las herramientas digitales de comunicación, así como la interacción entre ellas y sus usuarios, posee algunos rasgos dominantes, sin que, por lo demás, debamos tomar estas formas comunicativas como novedades absolutas. Al contrario, poseen pre-

cedentes: desde las pintadas que servían para comunicar mensajes de toda índole en los muros de las ciudades romanas hasta las frecuentísimas cartas diarias que Séneca o el vizconde de Valmont intercambiaban con sus amigos, a la manera de la mensajería instantánea de ahora mismo.⁷

Nos interesa aquí sobre todo discernir el modo y la medida en que la dimensión emocional de la esfera pública se ve potenciada o atenuada bajo la influencia de las nuevas tecnologías, con especial atención a unas redes sociales convertidas en mediadoras decisivas en la relación del ciudadano con la vida política. Sus efectos son, faltaría más, objeto de una agitada discusión. Pero sus aspectos más negativos suelen figurar en dicha discusión de manera prominente. Y entre ellos está, de hecho, una aparente prevalencia de la dimensión afectiva sobre la racional, que se manifiesta en un uso más expresivo que persuasivo de estas nuevas herramientas. Se trata de algo que —hay método en la locura— tiene su lógica, además de consecuencias: como ha planteado Víctor Lapuente, la diferencia entre sociedades mejor y peor organizadas tiene mucho que ver con la retórica política, esto es, con la distinta forma —pragmática o ideológica, racional o emocional, moderada o visceral— en que cada sociedad discute sus problemas colectivos.⁸ No obstante, parece advertirse una tendencia general al declive del «racionalismo retórico» como medio de persuasión pública, en favor de un lenguaje «auténtico» que prima el registro emocional, la experiencia personal y la sospecha hacia las élites, esto es, que prima un relato antes que una argumentación.⁹ Se habla entonces de una democracia *postfactual* donde los hechos cuentan menos que las sensaciones que producen.

LA DIGITALIZACIÓN DE LA OPINIÓN PÚBLICA

La eclosión de los medios digitales ha producido una fragmentación de la oferta informativa, que es también y a fin de cuentas una oferta de significado. Al verse privados de su mo-

nopolio relativo sobre la opinión, los medios tradicionales son incapaces de ejercer una función moderadora de la opinión pública; de modo que su debilitamiento ayudaría a explicar la creciente polarización política.¹⁰ De donde resulta la pregunta de si esta fragmentación creciente de la conversación pública no da lugar a un pluralismo demasiado agudo, para el cual la democracia representativa todavía no habría encontrado solución. Y es que el desorden conversacional derivado de la digitalización quizá no compense la ganancia en libertad de expresión y en acceso a la información que ese proceso trae sin duda consigo. Desactivada parcialmente la función moderadora de los medios tradicionales, convertido el ciudadano en productor visible de opinión, el resultado equivale, al decir de algunos, a una cacofonía digital. Más que una conversación, por tanto, tendríamos ruido: todos hablamos a la vez, pero nadie escucha a los demás. Pensemos en el fenómeno de los *trolls*, usuarios que dinamitan los intercambios digitales con una retórica incendiaria o con la simple obstrucción de la conversación ajena. Desde este punto de vista, el ciudadano, más que hacer uso de la razón, se embarcaría en un uso *expresivo* de las redes, satisfaciendo sus necesidades emocionales pero dificultando el debate público racional sobre los asuntos de interés general.

Al proporcionar a cada individuo una plataforma desde la que emitir opiniones en contacto con otras opiniones, las redes sociales refuerzan el narcisismo del sujeto postsoberano que convierte su posición en un fetiche con alto valor psicológico. Fernando Vallespín se ha referido a esta patología, recordándonos que ya Adorno había intuido que tendemos a «instalarnos» en nuestras opiniones cargándolas con emociones, blindándolas ante el exterior. De manera que:

las opiniones propias son parte del aparataje con el que el sujeto afianza su subjetividad, con el que se «etiqueta a sí mismo» y busca diferenciarse de los otros a los que a la vez precisa como confirmación de lo que es.¹¹

Para el filósofo alemán Byung-Chul Han, nos habríamos desplazado hacia una «democracia de enjambre», un espacio poblado de muchedumbres reactivas que se mueven a base de flujos de halago o descalificación y que, como un seísmo, sacuden el espacio público llenándolo de ruido: un zumbido atronador que nos impide entendernos.¹² Más que una deliberación racional e informada, las redes funcionarían amplificando y modulando una atmósfera, un estado de ánimo público; habría menos persuasión que contagio. De ahí la fuerza que posee hoy la metáfora del virus, en su aceptación informática y cultural. A este respecto, la viralidad digital ha contribuido también a intensificar un fenómeno de sentimentalización política que —aunque preexistente en otros formatos— ha desbordado las esferas públicas nacionales y conectado entre sí a ciudadanos de todo el mundo: la solidaridad cosmopolita de coste cero expresada a través de la adhesión digital. Es el llamado *slacktivism*, o activismo del vago: un doble clic desde el salón de casa basta para alinearnos con causas nacionales o globales donde el deslindamiento de la razón y la sinrazón morales es tan diáfano como, a fuer de visible, íntimamente satisfactorio.¹³

De otra parte, la fragmentación de la opinión pública puede producir un efecto reductor de la cohesión social, al dificultar el contacto entre distintos grupos de opinión y radicalizarse las opiniones propias. Dado que no hay *una* red social, sino que dentro de cada red elegimos a nuestros interlocutores, se ha dicho que las redes constituyen «cámaras de resonancia» donde solo escuchamos el eco de nuestra propia voz.¹⁴ Se trataría de un «efecto silo» que separa a los ciudadanos en grupos que no se comunican entre sí. Y lo mismo se ha dicho de la blogosfera, un espacio altamente compartimentado donde los autores suelen vincular artículos que reflejan puntos de vista similares, reforzando las disposiciones previas del público en lugar de desafiarlas.¹⁵ Esta «balcanización» remite a la tiranía de la opinión pública profetizada por Alexis de Tocqueville en 1835, así como al efecto de los nue-

vos medios de comunicación sobre nuestra conciencia colectiva descrito por Marshall McLuhan, quien ya en la década de los 60 del siglo pasado advirtió que la «aldea global» podía ser un lugar claustrofóbico y desagradable.¹⁶

Un buen ejemplo de todo lo anterior —el enjambre, el contagio, el modo sentimental, la tiranía de la opinión— son las *shitstorms*. Literalmente: tormentas de basura que caen sobre un personaje público a raíz de una acción o una declaración desafortunadas. La práctica ha ido mutando y no se refiere ya únicamente a la proverbial empresa o al representante político, sino que puede afectar a cualquiera de manera repentina: se trata de auténticos linchamientos públicos que han merecido recientemente la denominación de *shamestorm*, en alusión al sentimiento de vergüenza que padece su víctima.¹⁷ Recordemos el caso del septuagenario dueño de Los Angeles Clippers, Donald Sterling, cuya conversación con su joven novia de origen mexicano, que contenía comentarios racistas, fue captada por un micrófono y amplificada por las redes sociales, con el correspondiente aluvión de insultos y la posterior renuncia de Sterling a la presidencia del equipo. Lo cierto es que esa inmediatez viral no nos deja distinguir entre la apariencia de realidad y una realidad más profunda, por no hablar de la imposibilidad de acceder directamente a los contenidos psíquicos de los concernidos. ¿Y si las alusiones a «los negros» con los que se fotografiaba la novia de Sterling eran simplemente fruto de los amargos celos de un hombre avejentado e impotente?¹⁸ No olvidemos tampoco las implicaciones que tiene para la privacidad el hecho de que un señor de Lausana pueda sumarse a la ola mundial de indignación contra un señor que vive en Los Ángeles y ha hecho un comentario privado —por censurable que pueda ser— a su acompañante.

Han ve en estos ataques colectivos la manifestación más extrema de un problema más amplio, a saber, la eliminación de la *distancia* en la interlocución digital. A su juicio, esto desemboca en una falta de respeto que el frecuente anonimato de los perfiles *online* no hace sino agravar:

El respeto presupone una mirada distanciada, un *pathos de la distancia*. Hoy en día, se abandona a una exhibición sin distancia, característica del *espectáculo*. [...] El respeto es la piedra angular de la esfera pública. Si aquel se debilita, esta se deteriora.¹⁹

Esta paradójica proximidad reforzaría la dimensión afectiva de las redes sociales, que facilitan por su propia naturaleza «sentimientos de implicación» en el usuario/ciudadano.²⁰ De acuerdo con Zizi Papacharissi, los nuevos medios inducen a interpretar las situaciones «*sintiéndonos* como aquellos que las experimentan, incluso aunque en la mayoría de los casos no podamos *pensar* como ellos». ²¹ Así pues, las estructuras digitales reticulares que nos permiten expresarnos y conectarnos se caracterizan por su sentimentalidad, lo que da lugar a «públicos afectivos», esto es, a formaciones públicas en red, cuya movilización se produce a través de expresiones emocionales.

En principio, la actividad *online* facilita enormemente la creación de nuevas comunidades, alrededor de las cuales van convergiendo nuevos públicos.²² No obstante, hay quienes apuntan que, en lugar de comunidades, dicha actividad produce «sentimientos de comunidad» o «el sentimiento de ser tenido en cuenta»,²³ esto es, incorporado a la vida pública. Más que de acción *colectiva*, se trataría de una acción *conectiva*.²⁴ Ahora bien, es interesante anotar que la participación del ciudadano en las redes sociales contiene un elemento de *performance*, en la medida en que se hace algo pero al mismo tiempo se señala, subraya y adorna la acción misma.²⁵ No solo hacemos, sino que nos vemos haciendo, sabiendo que otros nos ven hacer; hasta el punto de que quizá no haríamos si otros no nos vieran.

Por su parte, Richard Coyne ha defendido la necesidad de prestar atención a los estados de ánimo en el estudio de las redes sociales. Estos, que pueden definirse como emociones duraderas sin causa aparente, se relacionarían de forma di-

recta con nuestra corporalidad. Apoyándose en la idea heideggeriana del *Stimmung* o disposición anímica que se alinea —o no— con el mundo exterior, Coyne enfatiza la naturaleza pública de esas disposiciones: «Cuando consideramos la tecnología, es útil pensar en los estados de ánimo como públicos antes de convertirse en privados, como colectivos antes de ser individuales». ²⁶ En otras palabras, se trata de un tipo particular de tecnología que produce hábitos corporales, visuales y mentales también específicos. Hablamos de una modalidad tecnológica que altera la distancia subjetiva que manteníamos con los medios tradicionales: pasamos de estar en un mundo diferente al de los objetos a situarnos en el mundo con las cosas.²⁷ Y la consiguiente fenomenología de la digitalidad produce efectos perceptivos y afectivos con repercusiones políticas. Esto se manifiesta, por ejemplo, en una temporalidad organizada alrededor de la expectativa: una expectativa de contacto que exige respuesta.

El estado de ánimo del sujeto digital es así uno peculiar, donde la experiencia tecnológica se ha vuelto íntima, mientras que la vista y el oído parecen estar fundiéndose en un solo sentido y los confines del yo se hacen imprecisos por el desdoblamiento digital del sujeto, las experiencias, los objetos.²⁸ La divisoria liberal clásica entre la esfera privada y la pública se ve difuminada por el efecto de unas tecnologías ubicuas de las que puede predicarse una cualidad simultáneamente pública y privada.²⁹

REDES AFECTIVAS Y POLÍTICA DEMOCRÁTICA

La hipótesis más plausible, en suma, es que un ciudadano propenso de suyo a la sentimentalidad se vuelve aún más sentimental con las nuevas tecnologías de la información. Estas son redes *inherentemente* afectivas, cuyo uso es mayormente expresivo o heurístico en lugar de deliberativo. En ellas son frecuentes los fenómenos de adhesión instantánea a corrientes

de opinión que identificamos como afectivamente cercanas, bien sea por provenir de nuestra tribu moral o bien por un simple efecto mimético que recuerda al comportamiento de las masas analógicas descritas por Elias Canetti en su estudio clásico sobre el tema.³⁰ Helen Margetts y sus colegas encuentran así una política:

caracterizada por la existencia de flujos de atención y actividad que se desplazan a toda velocidad. [...] La gente se encuentra expuesta a las influencias sociales: al conocimiento de lo que otros hacen. [...] Se trata de una vida política turbulenta, que es inestable, impredecible y a menudo insostenible.³¹

Se diría entonces que debemos valorar negativamente el impacto de las nuevas tecnologías de la información sobre la conversación pública y sobre el sujeto que la protagoniza, quien habría pasado de la desatención pasiva al histerismo activo. Su contribución a la sentimentalización de la democracia no sería, por tanto, desdeñable. Sin embargo, conviene recelar de juicios tan unívocos. Allí donde unos denuncian la democracia de enjambre, otros, como James Surowiecki, defienden la «sabiduría de las masas», a la vista de la capacidad de ciertos arreglos institucionales para procesar información de manera correcta.³² No hablamos solo del mercado, sino también, por ejemplo, de Wikipedia.³³ La interacción entre individuos, que la red facilita extraordinariamente al rebajar dramáticamente los costes de transacción, produciría mejores resultados que la acción por separado. Desde este punto de vista, los mecanismos de agregación informal en que también consisten las redes poseerían ciertas virtudes epistémicas: nos permitirían tomar mejores decisiones colectivas.

En el más acotado terreno de las opiniones políticas o morales, es evidente que la red amplía las posibilidades de influencia de los ciudadanos. Por razones elementales de escala, la visibilidad dependerá de la habilidad que muestre cada uno de ellos: si todos queremos escribirnos con todos, los famosos

140 caracteres de Twitter son una unidad de atención muy razonable y no el resultado de una deliberada voluntad de simplificación. Más que un diálogo, la red propicia un «poliálogo» entre múltiples participantes. Aunque quizá la referencia al *logos* sea demasiado optimista: más que de estructuras deliberativas, hablamos de espacios de convergencia emocional, donde los lazos afectivos y el deseo de hacer prevalecer la propia identidad pesan más que la persuasión racional. Es por eso que la potencialidad inclusiva de los afectos políticos comunicados a través de las redes digitales tiene una clara contrapartida: experimentar ciertas emociones no equivale a tener razón.

No obstante, es preciso matizar. Junto a las redes sociales masivas existen otras más especializadas y profesionales, e incluso dentro de aquellas es perfectamente posible encapsular comunidades epistémicas o conversacionales alejadas del modelo de reproducción viral. También en Twitter y Facebook se desarrollan intercambios persuasivos de argumentos orientados al esclarecimiento de la verdad, aunque sean menos frecuentes que su vocinglero antónimo. En ambos casos, por lo demás, las redes facilitan la repolitización de los ciudadanos y son capaces de generar una sensación participativa que refuerza la legitimidad del sistema democrático. Incluso el narcisismo que dichas redes hacen florecer puede ser interpretado como un deseo de conexión con efectos democratizadores, al multiplicarse las voces participantes en la esfera pública y expandirse con ello la agenda pública.³⁴

Esta ambigüedad exige un cambio de perspectiva. Cualquier valoración positiva de las redes sociales como espacios políticos donde los ciudadanos se comunican y conectan, tanto dialógica como afectivamente, presupone un cuestionamiento del modelo clásico de la opinión pública. Papacharissi es explícito al respecto:

Este enfoque asume que las democracias están basadas en la racionalidad, cuando, de hecho, son empresas caóticas diri-

gidas por aspiraciones de racionalidad, atrapadas en una puesta en escena diaria de *ethos*, *pathos* y *logos*.³⁵

También se ha dicho que la política democrática es ruidosa y cacofónica, como la vida en las plazas mediterráneas, razón por la cual podríamos cuestionar que haya de darse prioridad normativa a la forma racional o persuasiva de dirigirse a los demás.³⁶ Desde esta perspectiva, el enfoque habermasiano, con su énfasis en la deliberación pública, debería corregirse prestando una mayor atención a las circunstancias socioculturales de los ciudadanos.³⁷ Los espacios híbridos de la digitalidad inducen nuevos hábitos cívicos que se desvían del ideal deliberativo, pero que pueden interpretarse como democratizadores; por ejemplo, dan visibilidad a voces marginadas por el *mainstream*.³⁸ Asimismo, generan nuevas oportunidades para la movilización colectiva, como demostrarían los movimientos antiausteridad europeos y norteamericanos, cuyo éxito —en este caso, mediante la difusión de mensajes emocionalmente recargados, orientados a activar la indignación como sentimiento político primario— no puede explicarse sin aludir a la dimensión afectiva de las redes digitales. Se trata de una activación vinculada a la autoidentificación del ciudadano así movilizado como víctima de una injusticia que demanda reparación. Margetts y sus colegas hablan de un «pluralismo caótico», caracterizado por la elevada reactividad de un público sometido a influencias sociales, lejos por tanto del ideal habermasiano:

El mundo político en las redes sociales es demasiado heterogéneo, individualizado, caótico y refractario a la deliberación para representar el *revival* de la esfera pública reverenciada por los teóricos de la comunicación.³⁹

De alguna manera, las razones estaban apuntadas ya en el clásico estudio de Walter Lippmann sobre la opinión pública, que vio la luz en 1922. El pensador norteamericano sos-

tenía allí algo que ya hemos planteado al hablar de las ideologías: que el entorno social es demasiado complejo para que el ciudadano se desenvuelva en él sin simplificarlo. Por ello, el analista de la esfera pública debe arrancar de la relación triangular que se establece entre el espacio social, su imagen y la respuesta del individuo a esta última.⁴⁰ Ahora, esa imagen se encuentra también mediada por las redes sociales y las plataformas digitales en su conjunto.

Y es interesante constatar que la digitalidad ha modificado la autoimagen del sujeto y su relación con los sistemas expertos de todo tipo, incluido el representante político, ya que, si las tecnologías digitales llevan adosada una ideología espontánea, es la del rechazo de la mediación en nombre del *do it yourself*. O lo que es igual, conllevan la participación directa del ciudadano, sea esta formal o informal. He aquí uno de los efectos más relevantes de la digitalización: su impacto sobre la legitimidad de la mediación. Dicho impacto se produce en todos los órdenes: cultural (deslegitimación del experto), político (crisis de la representación), económico (crisis de los proveedores tradicionales), simbólico (posmodernización). Se abre así paso la idea de que la vieja concepción del poder, a la vez patrimonial y vertical, está agotando su vigencia en un mundo donde emergen de manera frecuente nuevos micropoderes —desde movimientos ciudadanos a expertos, pasando por la combinación de ambos—, que a menudo se sirven de las tecnologías digitales para organizarse.⁴¹ Y el subsecuente «empoderamiento» del ciudadano es, en primer lugar, una sensación: la de poder decidir por sí mismo, algo sin duda factible en muchas nuevas esferas de actividad, pero más difícil de trasladar a la práctica democrática formalizada. Sobre todo, en el marco de una conversación pública desordenada por el efecto de unas redes digitales que estimulan las expresiones afectivas, empoderando de manera imprevista al sujeto postsoberano en sus cualidades menos reflexivas.

Así pues, parece claro que las nuevas tecnologías confirman que la democracia se ha convertido en una *contienda*

por la influencia: influencia sobre el modo en que los ciudadanos perciben o enmarcan determinados asuntos como presupuesto para el cambio cultural que precede al cambio político. Esto incluye ideas, razonamientos, emociones, estados de ánimo; también sinrazones. Por tanto, para comprender el proceso político contemporáneo es conveniente tomar en consideración la dimensión afectiva de las redes sociales y demás plataformas digitales (entendiendo afecto en un sentido amplio que incluye emociones, estados de ánimo y sensaciones). A través de las redes digitales el ciudadano sentimental se convierte en público afectivo, que a su vez constituye la audiencia de la democracia ocular y es sujeto receptor de sensaciones susceptibles de alterar su mapa perceptivo. Los medios de comunicación digitales convierten los sucesos en *happenings*, al proporcionar una plataforma donde las distintas operaciones, patrones de relación y procesos de búsqueda de significado tienen lugar, haciendo posible que el público que forma la red se apropie del suceso mismo.⁴² Mediante las redes digitales, el ciudadano sentimental se convierte en público afectivo.

EL ESPECTADOR ENFURECIDO: DEL VOYERISMO AL VETO

Si hablamos de los medios de comunicación y de su influencia sobre las democracias, es conveniente trascender el impacto de las redes sociales y atender al más amplio fenómeno de la medialización de unas opiniones públicas cuyo centro gravitatorio sigue siendo la televisión. Es verdad que ahora vendría más bien hablar de *pantallas*, que no solo son televisivas, a pesar de que pueden hacer circular contenidos televisivos. Gilles Lipovetsky y Jean Serroy hablan de una «pantalla-mundo» para describir esta inflación tardomoderna: «Pantallas que ya están ahí, pantallas que acaban de llegar, pantallas que llegarán».¹ De hecho, no es de extrañar que las redes sociales mantengan una relación parasitaria con la televisión, en la medida en que esta provee de contenidos comunes susceptibles de comentario. Las pantallas, pues, se han convertido en el entorno cotidiano del sujeto postsobrano. Y se trata de averiguar cómo influye su presencia creciente en el modo en que percibimos y sentimos el vínculo representativo que constituye el núcleo de las democracias liberales.

A este respecto, parece claro que el protagonismo adquirido por los medios de comunicación en la vida de los ciudadanos —al menos desde la difusión masiva de la televisión— ha acentuado la tendencia que los convierte en algo distinto: en espectadores. Jeffrey Green lo resume así:

La mayor parte de nuestra experiencia política, sea como votantes o como no votantes, no consiste en tomar decisiones y ejecutar acciones políticas, sino más bien en observar y escuchar a *otros* que se encuentran activamente comprometidos en esas tareas. [...] La mayoría de los ciudadanos, durante la mayor parte del tiempo, no son decisores que se relacionan con la política mediante sus voces, sino *espectadores* que se relacionan con la política mediante sus ojos.²

Naturalmente, podríamos relacionar esta evolución — que no hace sino enfatizar la importancia de las percepciones y los afectos — con la consabida sospecha acerca de la naturaleza fraudulenta de la representación a la que, por medio de pantallas y redes, asistimos. Guy Debord hablaba de una sociedad del espectáculo que funciona como la falsa conciencia del obrero marxista: distrayéndonos para dominarnos mejor.³ Más tarde, Jean Baudrillard empleó la noción de «simulacro» en un sentido parecido, mientras que Žižek denuncia la superficialidad de la política contemporánea como un medio de enmascaramiento de la verdadera realidad.⁴ Sin embargo, dejando en suspenso la pregunta sobre el modo en que la aprehensión del mundo ha podido verse alterada tras un siglo de contacto con el cine y demás ficciones visuales, no es necesario recurrir a siniestras maniobras del poder para explicar la transformación del ciudadano en espectador. Resulta más sencillo, a la par que plausible, hacerlo recurriendo a la naturaleza intrínseca a unos medios de comunicación que, sin más remedio, conducen a la democracia por ese camino.

Nadie lo ha explicado con más claridad que Bernard Manin, quien se refiere con agudeza a una «democracia de audiencia» no siempre citada con el debido rigor.⁵ Para Manin, la individualidad de los candidatos sería el rasgo más destacado de nuestras democracias representativas, por encima de los partidos y no digamos de sus programas. Por un lado, esto se debe a que los canales de comunicación dominantes — Manin escribe antes de la eclosión de las redes so-

ciales — hacen más directa la relación representativa, lo que beneficia forzosamente a los «personajes mediáticos» y otorga una importancia capital a los expertos en mercadotecnia electoral. ¡Kennedy sonriente frente a Nixon sudoroso! Por otro, empero, las condiciones de ejercicio del poder han cambiado también: los problemas son impredecibles y las personalidades capaces de generar confianza priman sobre las medidas detalladas. En cuanto al electorado, se hace más predominante la dimensión reactiva del voto: el ciudadano *responde* más que *elige*. Pero no olvidemos que es el político quien *crea* las demandas del ciudadano: estas no existen antes de que el político actúe. De ahí la conclusión de Manin: «el electorado aparece, sobre todo, como una *audiencia* que responde a los términos que se le presentan en el escenario político».⁶ Y es un espectador que, en tiempos de crisis, reacciona con la cólera del indignado.

Así las cosas, el estilo político está llamado a adquirir tanta importancia como la tiene el contenido: a fundirse con este en una unidad indistinguible. El político es ante todo un *performer*, en un doble sentido: alguien obligado a actuar con habilidad ante la audiencia electoral y alguien que, al hacerlo, crea realidades políticas, obligando a esa audiencia a reaccionar ante su oferta. Michael Saward cree que esta actividad declamatoria permite afirmar que «representar es actuar», que «es una acción ejecutada por actores»; otros han defendido que esta concepción *estética* de la representación es mucho más adecuada que otra *mimética* asentada en la ilusión de identidad entre el ciudadano y sus representantes.⁷ Por su parte, Andrea Greppi ha hecho una apología del teatro como la más adecuada metáfora para la representación política: esta sería inevitablemente una «teatrocracia» que hemos de organizar de la forma más igualitaria posible, a fin de que todo sujeto políticamente activo pueda alzar su voz en escena.⁸

Esta cualidad actoral de la representación habría ido ganando centralidad a medida que se han multiplicado las pantallas y los tiempos de exposición al público: allá donde mi-

remos, a la hora que sea, hay una televisión encendida. ¡O un ordenador! Es plausible deducir de aquí que el paisaje político contemporáneo está cada vez más medializado y estilizado, de modo que sus rasgos estéticos y dramáticos ganan relevancia a pasos agigantados.⁹ No puede así sorprender que los políticos se hayan convertido en celebridades, ni que la escenificación de una protesta política sea más determinante para su visibilidad pública que la justicia de su reclamación: el estilo es el fondo.

Por todas estas razones, Jeffrey Green concluye que no deberíamos seguir hablando de la «voz del pueblo»: lo que cuenta son sus ojos.¹⁰ A juicio de Green, asistimos al tránsito desde una democracia *vocal* hacia una democracia *ocular*. Antes hemos citado al teólogo Johann Michaelis, quien en 1759 podía decir, para expresar la importancia de la conversación pública como mecanismo de construcción política, que «la lengua es una democracia»; ahora, en cambio, sería el sentido de la vista el que habría de operar democráticamente. Y esto, claro, presenta aún mayores dificultades. Este ciudadano ocular no decide por sí mismo (como el ciudadano lleno de interés en una democracia directa) ni se inhibe de decidir (como el abstencionista carente de interés alguno), sino que, poseyendo plenos derechos políticos, se relaciona con la política primariamente como espectador. Psicológicamente implicado, no lleva una vida política activa, ya que solo una minoría sale a manifestarse, aunque sean muchos los que comentan la actualidad política a través de las redes sociales. Sin embargo, el ciudadano ocular decide. Sobre todo, mediante el voto que pone y quita gobiernos; pero también mediante el apoyo que presta o retira a gobiernos y políticas públicas concretas durante las legislaturas. El ciudadano ocular, podríamos decir, es un *voyeur* que participa en la creación de su objeto de atención. Y lo hace cuando reacciona de una manera u otra a los estímulos activados por sus representantes y por la porción activa de la opinión pública.

Desde este punto de vista, el ciudadano/votante actúa como un lector de literatura modernista: cocreando la obra en el acto de su recepción. Umberto Eco hablaba de los «movimientos cooperativos» que el lector debe efectuar cuando se ocupa de un texto, a fin de actualizar su contenido: sin lector no hay libro, podríamos decir, pero sin un lector cooperativo no hay libro tal como lo ha concebido su autor.¹¹ «Un texto quiere alguien que lo ayude a funcionar», sigue Eco, quien sin embargo advierte maliciosamente: «la competencia del destinatario no coincide necesariamente con la del emisor». ¹² Y viceversa, podríamos añadir con mayor malicia: a veces es el autor quien no está a la altura del lector. Que exista o no ese receptor modélico, empero, no depende solo del azar sociológico: el autor mismo lo construye a través de su texto, cuando exige del público determinados esfuerzos interpretativos y así lo entrena en ellos. Si aplicamos esta tesis al funcionamiento de las democracias, el problema es evidente: al líder le conviene seducir al votante a través de la dramatización, en lugar de dotarle de las competencias que le permitan desenmascararlo.

Sucede que, al poner la publicidad por delante de la deliberación y la negociación, los líderes partidistas en las democracias oculares se adhieren *de facto* a una concepción plebiscitaria de la democracia, ya que lo que en ellas cuenta es el efecto sobre el público — creado con el auxilio de técnicas escenográficas y medios de comunicación — antes que la calidad de los resultados o la construcción del consenso. Esto implica que la primera cualidad del representante político será la capacidad para la escenificación y la persuasión retórica. Haciendo uso de ellas, el líder intentará establecer una relación directa con los ciudadanos a través de los medios de comunicación, apoyándose en las redes sociales y en su efecto de proximidad emocional. Esta relación opera en el nivel sensorial de las impresiones preconscientes e influye sobre la formación de emociones políticas de adhesión o rechazo. De donde se sigue que cuanto más se apoya la práctica de la de-

mocracia en su aspecto visual, redes incluidas, más plebiscitario es también su funcionamiento. No se trata de una tendencia a la que dar la bienvenida: recordemos que el *voyeur* es esclavo de quien se ofrece a su mirada y no al revés.

DEMOCRACIA OCULAR Y VETO INSTITUCIONAL

Huelga decir que el problema que aquí se plantea es menos descriptivo que prescriptivo: se trata de traducir este fenómeno a términos institucionales, de manera que se consiga dar forma a algún tipo de democracia ocular que transforme la voz del pueblo en mirada del ciudadano. La propuesta de Green — apostar por una recuperación del modelo plebiscitario de democracia debidamente corregido — puede resultar chocante, porque, cuando la política concierne al espectador, el objeto principal de atención son los líderes, no las leyes por ellos aprobadas; análogamente, la voz del ciudadano cuenta menos que su mirada, una «mirada popular» orientada al control y vigilancia de los líderes. Green sugiere que estos deben aparecer en la esfera ocular — mostrarse ante los ciudadanos — antes que deliberar y negociar en la esfera vocal parlamentaria. Por eso, la autonomía del ciudadano no constituye el ideal de una democracia ocular, sino que ese lugar lo ocupará la *franqueza* de los representantes en sus apariciones ante el público.

¿Políticos honestos? No es que Green confíe en la sinceridad bienintencionada de los líderes, sino que apuesta por impedir legalmente que controlen las condiciones de sus apariciones públicas. Buen ejemplo de ello sería el *question time* del Parlamento británico, donde el intercambio de preguntas y respuestas entre presidente y oposición se hace sin papeles y alcanza una indiscutible ferocidad. Green cree que los líderes estarán obligados a ser francos cuando no estén escenificando; y no escenificarán cuando dejen de controlar los medios de la publicidad política. Es entonces cuando algo

parecido a la acción política defendida por Hannah Arendt podrá tener lugar, siempre ante la mirada sancionadora del público: una revelación del sujeto a través del discurso, un segundo nacimiento que tiene lugar en la esfera pública y en contienda con otros sujetos.¹³ Para Green, la clave consiste en obligar a los líderes políticos a contender entre sí ante los ciudadanos y a que lo hagan de una determinada manera: sin corsés, trucos ni mentiras. ¡Juego limpio!

En este punto, Green discrepa de Manin, pues sostiene que la democracia resultante dejaría de ser representativa: los representantes no actuarían sobre la base de preferencias ciudadanas preexistentes, sino que dichas preferencias emergerían en el marco de la relación ocular que liga a los ciudadanos con sus líderes. Ahora bien, esto puede verse de otro modo si arrancamos de la premisa de que los ciudadanos carecen de unas preferencias establecidas, y juzgamos por ello que la co-creación de las preferencias es un rasgo inevitable de la representación. Si empleamos las categorías antes aludidas, Green defendería una concepción *mimética* de la representación que apuesta por la identidad de representantes y representados, mientras que Manin se inclina por una concepción *estética* que deduce consecuencias de la inevitable distancia que media entre unos y otros.

En todo caso, si el problema de una democracia convertida en espectáculo es la calidad de dicho espectáculo, razona Green, ¿por qué no mejorar las condiciones de producción? A tal fin, se apoya precisamente en la concepción minimalista de la democracia defendida por Schumpeter.¹⁴ Es sabido que el pensador austriaco definía la democracia como aquel mecanismo institucional para llegar a decisiones políticas en el que algunas personas o grupos adquieren el poder de decidir mediante una lucha competitiva por el voto popular. *Plain and simple*: se trata de una concepción minimalista porque en ella lo que cuenta, junto al aparato constitucional que protege los derechos y las libertades individuales, es la existencia de un procedimiento para la elección competitiva de los gober-

nantes. Y esto implica que los gobernados retienen la capacidad para decidir sobre dichos gobernantes, que a su vez habrán de ser responsables rindiendo cuentas ante los ciudadanos. En este contexto, anota Green, el significado fundamental del mandato popular es la aprobación de leyes coherentes con los valores, opiniones y preferencias de los ciudadanos. ¿Cómo sabremos si eso ha sucedido, si ese mandato ha sido obedecido o no? La respuesta es tan lógica como insatisfactoria: lo sabremos si los ciudadanos renuevan su confianza en el gobierno. Pero si no lo hacen, también lo sabremos: porque se castigará precisamente a aquel gobierno que no ha respetado esa necesaria coherencia. De manera que la democracia no podría equivocarse, porque las elecciones reflejarían siempre la medida en que los gobernantes han satisfecho las preferencias de los ciudadanos.

Aquí, claro, radica el problema. Recordemos que el ciudadano castiga la incoherencia programática que se traduce en una subida de impuestos, pero aplaude a quien planeaba subirlos y los bajó, ya que las preferencias, como las opiniones y las emociones, son cambiantes. Y es que no son independientes de la acción del gobierno, ni del más general proceso de competencia entre los partidos que se disputan el voto popular. Preferencias, valores y sentimientos son cocreados mediante un proceso en el que intervienen diversas fuerzas: el discurso político de gobierno y oposición, las movilizaciones colectivas, la generación espontánea de opiniones y valores en el seno de la sociedad civil, la reproducción de esos distintos discursos en los medios de comunicación, los propios acontecimientos. Pero hay una jerarquía de fuerzas: no todas esas instancias poseen la misma influencia. Es obvio que gobiernos y líderes de la oposición tienen más influencia que los demás, aunque no puedan controlar el efecto de sus mensajes: los hay mejores o peores, más o menos persuasivos.

La dimensión plebiscitaria puede conectarse con otro aspecto destacado de las democracias contemporáneas: su paulatina mutación en vetocracias disfuncionales. Podemos

definir la vetocracia como aquel régimen político caracterizado antes por la vigilancia y la obstrucción que por la acción de gobierno propiamente dicha. Se dará allí donde los vetos cruzados entre distintos actores que carecen de la mayoría suficiente para imponer su voluntad legislativa desemboquen en situaciones de bloqueo institucional. Esta prevalencia del veto tiene que ver con una simplificación de la conversación pública, que conduce al enfrentamiento entre tribus morales que poseen identidades incompatibles y son reacias a la negociación, así como con la dimensión afectiva del veto, postura que bien puede relacionarse con emociones negativas de odio o rechazo del otro. En una democracia de tintes plebiscitarios donde los líderes pesan más que los programas y los partidos, hay que esperar que esa tendencia se agudice de manera natural.

Pierre Rosanvallon ha escrito lúcidas páginas al respecto, apoyándose en la noción de los «actores de veto».¹⁵ Estos actores pueden ser tanto formales (partidos) como informales (movimientos, medios), sin que nada impida que miembros de ambas clases se coaliguen en una campaña dirigida contra otros actores políticos (generalmente, claro, el gobierno). Sociológica y psicológicamente, las coaliciones negativas parten con una ventaja estructural, pues no necesitan ser coherentes o presentar una alternativa constructiva para cumplir su cometido: frenar al rival. Por eso:

las mayorías políticas de reacción son cada vez más fáciles de formar en un mundo que ya no está estructurado por confrontaciones ideológicas; y están cada vez más alejadas de las mayorías de acción. Puede decirse entonces que la negatividad tiene aquí más de una ventaja estructural. Por lo mismo, la legitimidad y la gobernabilidad se encuentran fuertemente disociadas en las democracias modernas.¹⁶

Las mayorías sociales de acción son más difíciles de constituir: presuponen un acuerdo deliberado que las mayo-

rías electorales no producen por sí solas. Y aunque la alternancia electoral es una válvula de escape para las tensiones causadas por esta atmósfera claustrofóbica, dichas mayorías sociales de acción no son suficientes para disolver las tensiones. Entre otras cosas, porque dichas tensiones reaparecen con fuerza, activadas por el resorte del desencanto: un sentimiento cuya importancia es proporcional a la de la esperanza política. Es patente que las opiniones públicas castigan con una prontitud cada vez mayor el desempeño en la acción de gobierno de los nuevos líderes cuando estos no son capaces de enmendar con rapidez los problemas —reales o imaginarios— que provocan el descontento social.

Para el pensador francés, este fenómeno constituye una forma de poder social y debe ser visto con aprobación: presupone un ciudadano activo y atento, vigilante del poder. Sin embargo, dejando ahora a un lado el hecho de que no todos los ciudadanos son activos en la misma medida, quizá, cuando la vigilancia se convierte en obstrucción, se pierde más de lo que se gana. Es verdad que la democracia no puede solucionar *el* conflicto interhumano, pero sí tiene encomendada la canalización y atenuación de *los* conflictos sociales a través de un conjunto de reglas por todos aceptadas. Y no se ve claro cómo puede cumplir esta función cuando la orientación al consenso se convierte en obligación de disenso. Por eso el propio Rosanvallon habla de cómo las elecciones a menudo se convierten en «deselecciones»: se trata de echar al que está, al detestado, más que de poner al que aún no ha llegado; condenado, por lo demás, a seguir la misma suerte.

También se ha ocupado de este asunto Francis Fukuyama, en relación con la particular parálisis institucional que aqueja a Estados Unidos por la perversión de su sistema constitucional de *checks and balances*. Pese a su admirable perfección formal, este difícilmente puede sobrevivir al debilitamiento de su premisa mayor: que los distintos actores políticos cooperarán entre sí para que el gobierno sea posible. En cuanto esa voluntad cooperativa se debilita, el sistema

pierde una gran parte de su eficacia: el control degenera en veto. Para el autor norteamericano, la solución no es más democracia sino menos:

Ya sea por falta de capacidad o por temperamento, el público democrático no es capaz de tomar un número elevado de decisiones complejas de política pública; ese vacío lo han llenado grupos bien organizados de activistas que no son representativos del público en su conjunto. La solución más obvia a este problema sería deshacer algunas de estas reformas pretendidamente democráticas, pero nadie se atreve a sugerir que lo que necesita el país sea un poco menos de participación y transparencia.¹⁷

Es decir, un poco menos de participación a fin de reducir el pluralismo y un poco menos de transparencia para reducir la eficacia de la retórica maximalista y dejar operar a las élites sin la presión de las observaciones demagógicas. Sobre el papel, podría funcionar. Pero seguramente la dinámica pluralizadora es ya imparable y el único antídoto eficaz contra estos desarreglos del cuerpo democrático sea una ciudadanía informada y razonable, capaz de hacer un buen uso de la razón pública. ¡Brindis al sol! Probablemente sea más realista pensar en reformas institucionales que empujen a los actores políticos hacia el trabajo de gobierno en lugar de hacia su contrario. Pero ni siquiera esas reformas pueden garantizar que los actores políticos se comportarán razonablemente: la tensión entre la falibilidad del gobierno y el perfeccionismo de la oposición pertenece al eje institucional y simbólico de la democracia.

Tal como hemos visto, esta tensión se ve agravada por la nueva capacidad que adquieren los grupos sociales para expresarse mediante las nuevas tecnologías de la información. De hecho, el colapso de los costes de asociación que trae consigo la digitalización facilita que se formen coaliciones negativas *ad hoc* contra las iniciativas del gobierno. La acción de

este se ha hecho, en consecuencia, cada vez más difícil. Y esta negatividad posee un claro componente emocional, ligado a las recompensas psicológicas y afectivas que proporciona el bloqueo de la tribu moral antagonista, que naturalmente coexiste con el apoyo incondicional a la propia. A fin de justificar racionalmente este veto, incurrimos en toda clase de distorsiones perceptivas, pero el veto —la emoción política— es previo. Que esta inclinación se vea reforzada en una democracia ocular tiene toda la lógica. Y así es cómo el espectador enfurecido alimenta, acaso sin pretenderlo, las pulsiones vecinales de nuestras democracias.

II EMOCIONES CAPITALISTAS

Es sabido que las sociedades modernas no son solo democráticas: son, también, sociedades capitalistas. Este último rasgo no define de manera exclusiva su carácter, porque se trata de un capitalismo mediado y regulado por el Estado. Pero no es menos cierto que la economía de mercado, con sus lógicas y sus actores, es una instancia activa en la producción de afectos. Publicidad, consumo, oferta de servicios: momentos del proceso de mercado donde emociones y sensaciones ocupan el primer plano. De ahí que no podamos hablar de la democracia sentimental sin hacerlo del capitalismo emocional. O sea, de la generación de emociones a través del mercado y la influencia de este en la formación de la subjetividad contemporánea.

No obstante, para hacerlo sin prejuicios resulta aconsejable desviarse del enfoque dominante en la teoría y la sociología políticas, fuertemente influidas por la Teoría Crítica y por la obra del economista Karl Polanyi.¹ Según esta tradición de pensamiento, el mercado es disgregador y destructor: aliena a los sujetos y desintegra las comunidades. ¡Deshumanización! Más aún, de acuerdo con el legado foucaultiano, el desenvolvimiento del mercado cumple funciones de control social. Jonathan Crary no tiene dudas: «la gestión del comportamiento económico es sinónima de la formación y la perpetuación de individuos maleables y conformistas».² El capi-

talismo, sobre todo en su presunta fase «neoliberal», se erigiría así como principal enemigo de la promesa emancipadora de una modernidad a la que habría capturado, apartándola de su itinerario ilustrado. Christina Scharff llega a hablar de una «vida psíquica del neoliberalismo», cuyos partícipes ven la existencia propia como un emprendimiento, documentando una vivencia emocional cuyo rasgo dominante sería la ansiedad individual.³

Sin embargo, el capitalismo no es una fuerza exógena que penetra en las sociedades tradicionales para destruirlas, sino más bien una nueva realidad que emerge paulatinamente de su interior y modula horizontalmente las subjetividades modernas, sin reprimirlas ni homogeneizarlas, mediante un sinfín de recombinaciones cargadas de fuerza afectiva. Dicho de otra manera y contra la tesis weberiana, el capitalismo no desencanta, sino que transforma las creencias: nos reencanta, pues, de manera distinta.⁴ Y lo cierto es que, crisis periódicas al margen, el capitalismo muestra que la idea hobbesiana según la cual las sociedades se asientan sobre el miedo no es aplicable a las democracias postindustriales. Basta comprobar el gozo —todo lo banal que se quiera— que experimentan tantos ciudadanos yendo de compras, viendo una película, preparando un viaje. Es un gozo ambivalente que, como veremos enseguida, suele desembocar en decepción. Pero parece razonable afirmar que la actual conformación del capitalismo se basa en una dinámica «economía libidinal», por emplear la expresión que da título al oscuro libro de Jean-François Lyotard: hay deseo, placer, satisfacción.⁵ Y también, claro, frustraciones.

La literatura más reciente ha escudriñado el papel de las emociones en el comportamiento económico individual. Hasta hace poco, el análisis económico había venido ignorando el impacto de estas en la toma de decisiones.⁶ A fin de cuentas, como apuntaba Cornelius Castoriadis con su lenguaje neomarxista, el capitalismo es el primer régimen social que produce una ideología según la cual él mismo sería ra-

cional.⁷ Este postulado tendría su reflejo en las teorías de elección racional dominantes en la disciplina, las cuales suelen asumir un tipo de individuo homogéneo que, por propio interés, aplica métodos universales de decisión racional. Se detectan aquí ciertos resabios funcionalistas: el individuo sería maximizador racional en el mercado, ciudadano preocupado por el interés general ante las urnas y animal sentimental en la vida familiar. Estas distintas esferas tendrían como denominador común al individuo protagonista, pero idealmente funcionarían como compartimentos recíprocamente sellados en lo que toca a las técnicas decisorias y los valores aplicados en cada caso: egoístas en los grandes almacenes, generosos en la vida conyugal. De manera que los modelos económicos de decisión más convencionales son consecuencialistas: asumen que el sujeto ha ponderado las opciones disponibles y ha tomado una decisión basada en un cálculo de expectativas. El objetivo es maximizar su utilidad, entendida como la deseabilidad de un resultado particular. Por eso el liberal austriaco Ludwig von Mises podía reconocer que las emociones influyen sobre el individuo —por ejemplo, «desajustando las evaluaciones» de costes y beneficios—, pero rechazaba que «las fuentes y objetivos últimos» de sus acciones hubieran de interesar a la ciencia económica:

No importa lo insondables que puedan ser las profundidades de donde emerge un impulso o instinto; los medios que el hombre elige para su satisfacción están determinados por una consideración racional de costes y éxito.⁸

En otras palabras, no es tarea de la economía mirar dentro de la caja negra del agente económico; basta asumir que sus afectos son sometidos a control racional en el momento en que han de traducirse en decisiones y acciones concretas. Este dibujo del individuo, no obstante, ha sido corregido a fin de introducir plenamente las emociones (y las asimetrías de información) en el proceso decisorio. En contra de lo que

afirma Mises, las motivaciones internas del individuo son imprescindibles para que tenga lugar la coordinación social que subyace a la vida económica: el agente que describen las teorías de la acción racional, sugiere Félix Ovejero, parece haber sufrido una lesión en la corteza prefrontal y haber quedado con ello incapacitado para vida social.⁹ Pero ese sujeto, claro, no existe. Por eso, difícilmente podía la ciencia económica permanecer ajena al *revival* afectivo. George Akerlof y Robert Shiller recurrieron a la célebre figura keynesiana de los «espíritus animales» para plantear la necesidad de *psicologizar* el estudio de la economía: «Nunca entenderemos de verdad los acontecimientos económicos a menos que nos enfrentemos al hecho de que sus causas son en gran medida de naturaleza mental».¹⁰

Las emociones con valencia económica, en principio, pueden ser de dos tipos: esperadas e inmediatas. Si las primeras son las que uno cree que experimentará *tras* la decisión, las segundas acontecen *mientras* decidimos. Suena razonable. Ahora bien, aunque este esquema supone un avance respecto del modelo consecuencialista clásico, ha sido superado ya merced a los esfuerzos de la economía conductista, empeñada en introducir dentro de los modelos económicos tradicionales hipótesis más realistas sobre el modo en que funciona la psicología individual. Una buena parte de su tarea ha consistido, precisamente, en incorporar una visión más matizada de las emociones y de su influencia en el decisor individual. Por ejemplo, apuntando al papel que juegan emociones contrafácticas como el arrepentimiento que sigue a la decisión: hemos comprado un coche, pero enseguida lamentamos no haber comprado otro. En una cultura marcada por la abundancia de la oferta, la duda posterior a la decisión influye sobre la satisfacción que derivamos de la misma. Además, si bien los modelos económicos dominantes siguen asumiendo que el individuo decide movido por su propio interés, la economía conductista enfatiza la dimensión social de las preferencias, cuyo influjo sobre las emociones «esperadas» no

puede minusvalorarse.¹¹ Si me compro un coche y mi vecino adquiere uno mejor, mi satisfacción puede disminuir.

La cualidad social de las preferencias económicas se explica por el hecho de que somos sociedad en primer lugar y capitalismo después; ambas lógicas se entremezclan y su interrelación nos permite explicar el conjunto, o sea, la sociedad capitalista. En todo caso, el propio capitalismo parece haberse desarrollado en la dirección de una mayor emocionalidad, aunque lo que entendamos por «capitalismo emocional» pueda variar según cómo nos aproximemos a él. Lipovetsky y Serroy hablan de un «capitalismo artista» caracterizado por una progresiva desmaterialización, manifestada en el consumo creciente de experiencias y sensaciones, empaquetadas ya publicitariamente *ex ante* con un énfasis afectivo.¹² La rehabilitación del *Homo sentiens* sería visible en la publicidad y en el diseño, ambos más individualizados y menos dirigistas que en el pasado, más cercanos a los gustos particularizados de distintos públicos. O sea, mayorías conformistas y minorías expresivistas, empeñadas ambas en diferenciarse a través de un estilo de vida «señalizado» por aquello que se consume: la ropa que se viste, el viaje que se emprende, el restaurante donde se cena. En cambio, la socióloga Eva Illouz entiende por capitalismo emocional:

una cultura en la que las prácticas y los discursos emocionales y económicos se configuran mutuamente y producen [...] un amplio movimiento en el que el afecto se convierte en un aspecto esencial del comportamiento económico y en el que la vida emocional —sobre todo la de la clase media— sigue la lógica del intercambio y las relaciones económicas.¹³

Illouz apunta así hacia la influencia que la cultura emocional del capitalismo ejerce sobre el conjunto de la vida social. Sus estudios se han centrado en el discurso de la autoayuda, o gestión personal de las propias emociones, y en las relaciones sentimentales contemporáneas, donde el impera-

tivo de la autonomía personal y la sobreabundancia de oferta están creando un mercado volátil que encuentra su cénit en las aplicaciones digitales de contactos.¹⁴ A su juicio, la sentimentalización de la esfera pública debe menos a la televisión que al impacto combinado de la terapia freudiana y las reivindicaciones feministas. Pero no es esa una pista que podamos seguir aquí.

Si ampliamos el arco histórico, podemos interpretar la sentimentalización progresiva del capitalismo como efecto de un fenómeno más vasto: el ya aludido proceso de civilización del que hablaba Norbert Elias.¹⁵ Para el sociólogo alemán, los países europeos — a medida que toman forma la sociedad cortesana primero y la burguesa después — experimentan un doble proceso de psicologización y racionalización: la mirada del individuo sobre el mundo se hace más neutral y las manifestaciones afectivas son reprimidas en público, mientras que las «buenas maneras» van ganando aceptación en el dormitorio y en la mesa. En un trabajo publicado en 1969 junto con Eric Dunning, Elias relaciona esta represión afectiva con la eclosión del ocio contemporáneo, una esfera donde, «con la aprobación social, puede expresarse en público un moderado nivel de emoción».¹⁶ Los autores se refieren sobre todo a los «acontecimientos miméticos», como el fútbol y otros eventos multitudinarios. Desde entonces, esta faceta del capitalismo no ha hecho sino intensificarse: de los parques temáticos a los festivales de música, de las reservas naturales a las noches en blanco, de los estrenos cinematográficos a los *flash mobs*. Sin olvidar los eventos que explotan identidades forjadas en el consumo de ficciones emblemáticas: 40 000 personas acudieron a Londres, en julio de 2016, a una convención dedicada a *Star Wars*. También los actos de consumo individual, sin embargo, tienen carácter relacional y pueden vincularse con comunidades imaginarias particulares: desde las formadas por quienes participan en videojuegos *online* hasta las que comparten un gusto especializado. Incluso los bienes posicionales, aquellos que solo puede tener una minoría capaz de ex-

hibirlos distanciándose del gusto o poder de adquisición mayoritario, son bienes sociales ligados a una emoción particular: la satisfacción de estatus.¹⁷ En todos estos supuestos, son aplicables las enseñanzas de René Girard sobre la naturaleza mimética del deseo: anhelamos aquello que los demás tienen y, al hacerlo, desarrollamos conductas imitativas vitales para la producción y reproducción cultural.¹⁸ Y no está de más añadir que, si todo deseo pasa por los otros, la distinción de cuño romántico entre deseo auténtico y deseo inauténtico carece de sentido, porque todo deseo es inducido.

Hablar de capitalismo emocional supone dar la vuelta a la célebre tesis según la cual el genio del capitalismo moderno consistió en transformar las pasiones en intereses, allá por los siglos XVII y XVIII, a fin de legitimarlas.¹⁹ Frente a la austeridad preconizada por las tradiciones cristiana y republicana, emergió un cuerpo de pensamiento que justificó la búsqueda de la propia riqueza como beneficiosa para la comunidad y para el equilibrio de poder dentro de las sociedades: el motivo egoísta se reformuló como búsqueda del propio interés. Es decir, se racionalizó una emoción. Ahora, los intereses vuelven a ser emociones: los reclamos afectivos del capitalismo no apelan al sujeto racional ilustrado, sino al esclavo de las pasiones que se ocultaba bajo su máscara. Sería mucho más preciso decir que la satisfacción emocional es también un interés propio, aunque la satisfacción del deseo inmediato puede militar contra nuestros intereses a medio o largo plazo: si el amor ciego, otro tanto puede decirse del consumo guiado por impulsos emocionales. Pedir un crédito para irse a las Maldivas puede salir caro una vez deshechas las maletas.

A pesar de todo, conviene no incurrir en la falacia presentista que toma como novedad lo que no constituye más que un reforzamiento de rasgos presentes en el capitalismo desde antiguo. En su deslumbrante historia global del consumo, Frank Trentmann advierte de que es un error sostener que solo ahora — gracias a la digitalización — pasamos a una cultura de las experiencias, pues esto supondría asumir que el

consumo en la primera modernidad era sólido y homogéneo. Por el contrario, la apelación a los sentidos y a la diversión es bien antigua. Ahí están los «jardines del placer» londinenses del siglo XVIII, las nuevas tiendas de las grandes capitales — París, Moscú, Tokio — en el XIX, cines y *dancehalls*, el mercado de Tianqiao en el Pekín de la década de 1920... En suma: «La comunicación, el placer y el entretenimiento han sido un rasgo destacado en la economía emocional desde hace siglos». ²⁰ Nuestra época sería novedosa en la medida en que sus rasgos más originales, desde la individualización a la digitalización, por no hablar del relativo confort económico y la ausencia de conflictos bélicos en las sociedades más prósperas, crean las condiciones para una agudización de la dimensión afectiva del capitalismo que — con las debidas cautelas — justifica una etiqueta como la de «capitalismo emocional».

EL ÚLTIMO ROMÁNTICO: UNA PSICOLOGÍA DEL CONSUMIDOR

Si hay un movimiento cultural que nos ayuda a explicar esta faceta del capitalismo, es precisamente el anverso de la Ilustración: el Romanticismo. Así al menos lo cree Colin Campbell, para quien habría que invertir la fórmula habitual: no es que los actores capitalistas echen mano de los códigos culturales románticos, sino que el ingrediente romántico de la cultura ha jugado un papel fundamental en el desarrollo del consumismo moderno. ²¹ Por eso discute la tesis de Weber, quien encontraba en el severo protestantismo el germen del capitalismo moderno, y reprocha a los teóricos del utilitarismo que no introduzcan el hedonismo en sus análisis de las motivaciones individuales. Su trabajo, aunque imperfecto, merece nuestra atención por la agudeza con que detecta cómo el imaginario del consumidor moderno es más fantasmático que real: se constituye de ilusiones más que de razones. Sus tesis poseen plena vigencia en una sociedad de la información

donde las formas audiovisuales juegan un papel tan destacado, a la espera por lo demás de la eclosión de la realidad virtual en sentido propio.

El presupuesto antropológico de Campbell es que la realidad nos proporciona satisfacción, mientras que las ilusiones nos suministran placer: buscamos la primera adquiriendo objetos que nos son útiles, y el segundo exponiéndonos a estímulos exteriores. Así las cosas, el hedonismo moderno surgiría cuando se combinan la estimulación permanente desde fuera y un cierto grado de control autónomo por parte del sujeto, lo que aumenta la importancia de la ensoñación individual. El modo deseante resulta ser un estado de agradable incomodidad, cuya fuente de placer es *querer* más que *tener*. Y, cuando por fin tenemos, el deseo consumado es decepcionante. Tiene lógica: al estar empeñados en la «difusa búsqueda de un “desconocido” objeto de deseo», el acto de consumo supone el choque de la ensoñación con la realidad, «con el subsiguiente reconocimiento de que falta algo». ²² Nada que, por lo demás, no nos haya enseñado ya el psicoanálisis, con Lacan a la cabeza. ²³ La ley del deseo dicta que solo podemos anhelar aquello que no tenemos.

Esta sensación de incompletud puede también relacionarse con rasgos psicológicos básicos, en especial con la dificultad que encuentra el individuo para concentrarse en su presente. Tendemos a proyectarnos sobre contenidos mentales «perfectos»: el pasado que recreamos y el futuro que imaginamos. El objeto de deseo del consumidor es así investido con cualidades que van más allá de sus atributos materiales: se rodea de un aura que lo hace deseable en tanto que distante, aura que desaparece tan pronto como lo poseemos y comprobamos que — como los misterios en las películas de misterio — no puede darnos aquello que nuestra imaginación anticipaba. Tiene por ello razón Georg Simmel cuando apunta que el único bien cuya adquisición escapa a este sentimiento de decepción es el dinero, dado su carácter «potencial»: con él puede adquirirse todo aquello que nos decepciona.

nará, pero en sí mismo es demasiado neutral para causar decepción.²⁴ ¡Por eso nunca tenemos suficiente!

Otra forma de conceptualizar la dimensión afectiva de las sociedades capitalistas consiste en subrayar el papel que juegan en ellas las «expectativas ficcionales» que nos empujan irremediabilmente hacia el futuro. La expresión es de Jens Beckert, quien en un importante trabajo reciente cuestiona también la tesis del desencantamiento weberiano, poniendo de manifiesto que el comportamiento de los agentes individuales y colectivos en el capitalismo:

no puede confinarse a la acción de fuerzas estructurales, regularidades cognitivas innatas o cálculos racionales. En aspectos fundamentales, el capitalismo está animado por formas de acción no racionales. Los imaginarios de futuros contrafácticos, perseguidos por motivos no racionales como las fantasías, la esperanza, el miedo o el deseo, son un elemento constitutivo de la dinámica capitalista, a pesar de que se les presta una atención insuficiente.²⁵

Entre las instituciones capitalistas que nos empujan hacia el futuro están el crédito, la innovación, las inversiones, el seguro: todas ellas miran hacia delante. ¡Igual que el deseo! Por eso Beckert habla del «mundo encantado del capitalismo» y nos recuerda la lapidaria afirmación de Bruno Latour: «Nunca hemos sido modernos».²⁶ Quiere decirse: nunca hemos sido racionales. Para Beckert, este «futurismo» no es inherente a la naturaleza humana, sino que emerge como una consecuencia del desarrollo cultural e institucional del capitalismo. A mi juicio, en cambio, tal proyectividad es un rasgo de especie: consecuencia de la interacción humana, cada vez más densa y compleja, así como de la peculiar forma en que el ser humano se adapta a su medio, a saber, transformándolo mediante una innovación transmitida culturalmente a través del lenguaje.²⁷ Pero se trata de una cuestión abierta, ya que las concepciones cíclicas del tiempo eran predominantes en el mundo de la Antigüedad.

Sea como fuere, ¿es de extrañar que el consumidor siempre quiera un producto nuevo, o percibido como nuevo, antes que uno ya conocido? Para Campbell, la clave del consumo moderno estriba en «la interacción dinámica entre ilusión y realidad».²⁸ Muchos de los productos culturales ofrecidos al consumidor tienen la capacidad de activar las ensoñaciones de este: novelas, películas, programas radiofónicos. Los propios escaparates, emblema inicial del capitalismo de consumo, cumplen esta función, hasta el punto de que limitarse a verlos puede ser un placer en sí mismo: un placer agónico, porque no se puede comprar lo que contienen, pero placer al cabo.²⁹ De hecho, la visita a los «palacios del deseo» sin posibilidad de consumo sugiere incluso un comportamiento estético en el consumidor/*flanêur*.³⁰ Del tema, como es sabido, se ocupó fragmentariamente Walter Benjamin, quien, a propósito de la «intoxicación religiosa de las grandes ciudades» cantada por Baudelaire, afirma que los grandes almacenes son «templos consagrados» a dicha intoxicación.³¹ Sea como fuere, no debemos olvidar que

estas ensoñaciones no son autónomas; implican el trabajo de la publicidad y otros conjuntos de signos generados por los medios, muchos de los cuales se relacionan claramente con complejos procesos de emulación social.³²

Por supuesto, Campbell es consciente de que existe una fábrica de ilusiones que trabaja a tiempo completo para seducir al consumidor. Su argumento es que hay algo en ese sujeto, tanto en su estructura psicológica como en su destilado histórico, que facilita esa tarea. ¿Acaso los bienes de consumo son la primera ensoñación de la especie? Entre los mecanismos que contribuyen a colocar al individuo en «modo deseante» destacan dos: la publicidad y la moda. Si la primera crea deseos anunciando productos y servicios de la forma más atrayente posible, la segunda provoca un continuo desplazamiento del gusto dominante. La publicidad opera a menudo en el nivel de

las sensaciones y constituye el paradigma de la creación exógena de deseos; la moda se relaciona con la publicidad, pero no es determinada directamente por esta: deriva más bien del agotamiento de paradigmas sucesivos a ojos del usuario. Ambas tienen que ver con lo *novedoso*: aquello que se presenta como objeto de deseo frente a lo que ya conocíamos o teníamos; aquello, pues, que nos coloca en modo deseante. Pero, aunque la publicidad y la moda no existirían sin los actores económicos y culturales que las producen, su eficacia remite a los rasgos psicológicos y afectivos que hemos venido describiendo; solo en segundo término pueden entenderse como el resultado de una manipulación intencionada. Adicionalmente, la moda tiene que ver con la mirada deseante de los otros: nos hace sentir partícipes de un modelo dado y al mismo tiempo satisface nuestra necesidad de distinguirnos.³³ Es claro que este deseo de diferenciación ha alcanzado su paroxismo desde que el mundo de la publicidad asumiera de manera explícita el lenguaje romántico y convirtiera la rebeldía contra lo establecido en un atributo definitorio del consumidor moderno.³⁴

Encontramos un buen ejemplo de todo esto en la primera industria del mundo: el turismo. Su generalización a lo largo del siglo xx, en paralelo al desarrollo económico de un número cada vez mayor de países, no puede entenderse sin su diferenciación respecto de las esferas laboral y doméstica que constituyen la rutina de la mayoría de los ciudadanos: las aventuras que promete el turismo son deseables *por contraste* con esa existencia normalizada.³⁵ Es patente por ello el papel decisivo que juega aquí la anticipación emocional de la experiencia. Hablamos de un consumo imaginado: aquel producto o servicio que opera como un polo magnético que atrae nuestros pensamientos y los dirige hacia el futuro. En este caso, el viaje es un mecanismo irradiador que, sin pausa, engendra prefiguraciones primero y remembranzas después. Esta anticipación fantasiosa es el producto de un complejo sistema de mediaciones culturales, o sea:

[es] construida y sostenida a través de una variedad de prácticas no turísticas, como el cine, la televisión, la literatura, las revistas, los discos y los *clips*, que construyen y refuerzan la mirada del turista. [...] La mirada se construye así mediante signos, y el turismo implica la acumulación de signos. Cuando los turistas ven a dos personas besándose en París, lo que su mirada captura es el «eterno París romántico».³⁶

No obstante, la hiperdiferenciación de la oferta en el capitalismo contemporáneo, que incentiva y refleja a la vez una cultura también diversificada, genera una gran variedad de signos que apelan a muy distintos públicos turísticos: junto a la pasión de la clase trabajadora británica por la Costa del Sol española se cuentan el *hipster* que busca en Belgrado la nueva Berlín o el cinéfilo fascinado por las playas de Bretaña que aparecen en el cine de Éric Rohmer. A cada cual, su estímulo. A ello hay que sumar, digitalización mediante, una dimensión reflexiva y expresiva que tiene como protagonista al propio consumidor: blogs personales, espacios para el exhibicionismo digital a la manera de Instagram o Facebook, foros especializados donde pueden obtenerse consejos y recibirse advertencias, así como el entretenido sistema de colaboración que constituyen los *ratings* comentados de *webs* como Tripadvisor. El reflejo virtual de la experiencia turística confirma que se trata de una industria donde la sentimentalización encuentra inmejorables condiciones de desarrollo. Ya se ha aludido al «turismo oscuro» que se desarrolla en zonas peligrosas o lugares que conservan la huella de una catástrofe pretérita.³⁷ También el turismo vinícola o gastronómico es un turismo de sensaciones, por no hablar del turismo de aventura que encuentra en las «emociones fuertes» su principal reclamo: tirarse por un puente, fatigar una selva, pilotar un ala delta.

En un libro fascinante, el historiador Daniel Smail indagaba en los cambios que, a lo largo del tiempo, se han producido en el cerebro humano por efecto, entre otros factores, de distintos «mecanismos psicotrópicos».³⁸ O sea, como resultado de prácticas, comportamientos e instituciones que, generados por la cultura humana, alteran nuestros estados de ánimo. Si es apropiado traerlo aquí a colación, es porque a juicio de Smail la psicotropía tiene mayor peso que el estatus en la economía moderna, hasta el punto de convertirse en una de las condiciones fundamentales de la modernidad. Porque efectos psicotrópicos tienen las películas, los programas de cotilleo de la TV, las novelas, la música, el *shopping*, el café, el alcohol, las drogas, el sexo, la pornografía, los videojuegos. Efectos que obedecen a la sensibilidad del sistema nervioso central ante la acción de aquellos neurotransmisores que registran las interacciones y experiencias cotidianas, siendo la psicotropía de dos tipos: la *teletropía* dirigida a alterar los estados anímicos de los demás y la *autotropía* que trata de modelar los nuestros.

Resulta que, desde la Edad Media, el mercado ha conocido una continua multiplicación de los mecanismos autotrópicos a disposición del consumidor: desde el café a la lectura solitaria. Esta demanda, constitutiva de la moderna economía de consumo, refleja el proceso de individualización, que viene acompañado por la dispersión de un poder antes concentrado y ejercido verticalmente:

Las sociedades europeas, entre los siglos XII y XIX, presenciaron un desplazamiento tectónico que las condujo desde los mecanismos teletrópicos manipulados por las élites gobernantes hasta un nuevo orden, en el que las teletropías de dominación fueron reemplazadas por una variedad creciente de mecanismos autotrópicos disponibles en un mercado crecientemente desregulado.³⁹

Es sabido que, para la escuela foucaultiana, esta desregulación sería solo aparente. En realidad, el poder deja de ejercerse verticalmente y pasa a ser ejercido rizomáticamente, por medio de un conjunto de «tecnologías del yo» que —por emplear los términos de Smail— fingirían ser autotrópicas siendo *de facto* teletrópicas.⁴⁰ Por ahí asoma la noción de «biopolítica», aquel poder que se dedica a diseñar los contornos de la vida mental y corporal de los ciudadanos.⁴¹ Byung-Chul Han, frankfurtiano de última generación, ha llegado a sostener que el uso estatal de las nuevas tecnologías sirve para manipular las conductas de los ciudadanos, sin que el sujeto sea consciente de su sometimiento: habríamos pasado del biopoder al psicopoder.⁴² Pero también ha quedado claro a estas alturas que la propia cultura dispone de anticuerpos capaces de resistir cualquier fuerza dispuesta a homogeneizarla. ¿De verdad podemos afirmar que las sociedades modernas, con su panoplia de mecanismos autotrópicos, son menos libres que unas comunidades premodernas caracterizadas por la concentración de instituciones teletrópicas, con la religión a la cabeza?

Cuestión distinta es la banalidad que aqueja a buena parte de nuestras autotropías; una banalidad democrática que, sin embargo, no debe ser confundida con la represión psíquica o la alienación. Jugar a *Pokémon GO* acaso sea un signo de infantilismo, pero no dibuja una distopía que solo puedan reconocer los avispados lectores de Debord. Hay que traer de nuevo a colación la capacidad del capitalismo de consumo para proporcionar placeres al sujeto postsoberrano: sin ese disfrute, o mejor dicho sin la promesa del disfrute, no podemos entender su éxito. Para Remo Bodei, estamos en presencia de un fenómeno de largo alcance, mediante el cual la modernidad logra debilitar las pasiones y dar cada vez mayor protagonismo a los deseos, que son «pasiones de espera dirigidas a bienes o a satisfacciones imaginadas en el futuro».⁴³ Y es que lo venidero es siempre más atractivo que lo pretérito.

Cine, televisión, publicidad, videojuegos, redes sociales, webs: son muchas las herramientas del capitalismo de consumo que despiertan sensaciones en el individuo a la vez que tratan de reclamarlo afectivamente, en el marco de una feroz competencia por su atención. A ello podríamos sumar el empleo de figuras icónicas, como las estrellas del pop o las *celebrities*, cuyos códigos y lógicas se han infiltrado en otras esferas de actividad; pensemos en el terreno de la política, donde los líderes semejan celebridades, o en el deseo cada vez más generalizado de fama entre personas ordinarias. Una mirada superficial validaría las tesis más pesimistas sobre el control social de una ciudadanía degradada. De acuerdo con la clásica contraposición propuesta por Umberto Eco, así razonarían los apocalípticos que recelan de la cultura de masas frente a los integrados que la defienden.⁴⁴ Pero el propio trabajo de Eco contribuyó a formar una nueva mirada sobre esa cultura, que pudo empezar a ser descrita como más ambivalente que unívoca, más rica que pobre, más emancipadora que esclavizadora. A estas alturas, tendemos a verla menos como un modelo vertical que como una compleja red de interacciones, donde coexisten el producto oficial con la recombinación crítica, el código dominante con su subversión crítica. También aquí la novedad devora aceleradamente a la vieja novedad, por efecto de una competencia creativa que no carece de efectos políticos: pensemos en el existencialismo, el punk, el hip hop. ¿Y qué hay de la influencia sostenida del medio de masas paradigmático, el cine? Según algunos pensadores, la experiencia cinematográfica altera de manera decisiva nuestros cuerpos, abriéndonos a nuevas formas de ver la realidad. Así lo expresa Steven Shaviro:

Sugiero que el potencial radical que posee el cine para subvertir las jerarquías sociales y descomponer las relaciones de poder consiste en su capacidad extrema para la seducción y la violencia [...]. No deberíamos exaltar al cine como un medio para la fantasía colectiva, ni condenarlo como un me-

canismo de mistificación ideológica. Más bien debemos elogiarlo como una tecnología capaz de intensificar y renovar las experiencias de pasividad y abyección.⁴⁵

Desde esta óptica, el cine apelaría directamente al sujeto sensacional que, al decir de los pensadores deleuzianos, encierra una reserva de libertad inconsciente capaz de producir «diferencia». O sea, el cine ofrece novedades políticas emancipadoras. No es de extrañar que un visionario como J. G. Ballard afirmase que «las revoluciones en la sensibilidad estética quizá sean la única vía que conduzca a un cambio radical en el futuro».⁴⁶ Pero Shaviro piensa en las obras de Bresson o Fassbinder, no en el *blockbuster* de turno, aunque este sea visto por muchas más personas. Sería más lógico pensar que las películas más frecuentadas son las que mayor influjo ejercen sobre la cultura: desde *Psicosis* hasta *Doce años de esclavitud*, que tiene la virtud de poner ante los ojos de los contemporáneos la lógica y la violencia de la explotación de los afroamericanos en la Norteamérica decimonónica. ¿Y no tiene sentido pensar que esta formulación *mainstream*, a la que podemos sumar canciones como *New Slaves*, debida a Kanye West, o algunos éxitos de Beyoncé, constituye la penúltima fase de un proceso de fermentación cultural que culmina de momento en el discurso de Michelle Obama en el que la primera dama dice que vive en una casa construida por esclavos? Sin olvidar que sería un error —frecuente en la teoría radical— identificar la novedad estética o sensacional con la resistencia política progresista, ambigua y plural como es aquella en la producción de sus efectos. Incluso ETA tenía sus bandas de rock.

En este contexto, la digitalización ha acelerado la desmaterialización de la economía de consumo, aumentando si cabe el papel central que en ella juegan los deseos, las imágenes, las expectativas. Más aún, el tránsito hacia la autocomunicación de masas proporciona a los individuos un nuevo campo de acción donde la performatividad y el juego ocupan

un papel preponderante: las esferas de la producción cultural, las relaciones interpersonales y el mercado están convergiendo en el espacio virtual. La comunicación se hace más expresiva, espontánea, personal; el humor se convierte en uno de los códigos dominantes; la dimensión lúdica gana terreno. Se habla así del *playbour*, o desdibujamiento de la divisoria entre trabajo y diversión en las industrias creativas; también del «ludódromo» contemporáneo:⁴⁷ la sociedad como gran espacio de juego cuyas viejas jerarquías habrían quedado neutralizadas por el posmodernismo. Ya se ha mostrado, en relación con las nuevas tecnologías digitales, la importancia que cobra la *performance* individual: una práctica que incluye el subrayado y señalamiento de sí misma.⁴⁸ Operamos en las redes sociales en modo subjuntivo, como si estuviéramos actuando, interpretando un papel.⁴⁹ Hay aquí un claro componente de juego, hecho posible por la diversificación y el adensamiento de nuestras conexiones sociales. Pat Kane ha llegado a sostener que el Jugador — más que el Trabajador jüngeriano — es la figura social llamada a aglutinar estas distintas tendencias sociales, cuyo obstáculo principal no es otro que la ética del trabajo de cuño protestante.⁵⁰

Si es así o no, ya lo veremos. Pero no cabe duda de que el capitalismo de consumo, en su actual fase de desarrollo, es un factor determinante en la producción y reproducción de emociones y sensaciones. Estas contribuyen así a la formación de un sujeto que también es ciudadano democrático. Por lo tanto, sería ingenuo tratar de comprender a dicho ciudadano sin analizar el mundo afectivo del capitalismo, cuyos efectos políticos no pueden darse por supuestos. También aquí nos encontramos con una ambivalencia que, como veremos a continuación, las herramientas democráticas no logran disipar.