

## Las emociones políticas de nuestro siglo

### Political emotions of this century

Norbert Bilbeny

**Resumen:** La inteligencia emocional y las emociones en general son presentadas desde su enfoque neoliberal como “competencias” que han de servir para desarrollar aquellas “habilidades” personales, profesionales y sociales necesarias y convenientes para enfrentarse individualmente a un mundo competitivo, anómico e incierto como es el del capitalismo informacional. Aunque pueden ser interpretadas como los síntomas de la soledad y la ansiedad del mismo individuo en el seno de un capitalismo en la práctica predatorio de sí mismo. Pero si el neoliberalismo se sirve de ellas, el populismo vive de ellas.

**Palabras clave:** Emociones políticas, neoliberalismo, populismo, confianza, veracidad, inteligencia artificial.

**Abstract:** The current neoliberal scope presents emotional intelligence and emotions in a whole as “competences” which are able to develop those personal, professional and social “skills” considered as necessary and advantageous in order to confront personally a world more and more competitive, anomic and uncertain as the informational capitalism is nowadays. Nevertheless, such emotions could be understood in terms of symptoms of the loneliness and anxiety affecting the individual within a practically depredatory capitalism. However, neoliberalism helps itself by those emotions, and populism lives thanks to them.

**Keywords:** Political emotions, neoliberalism, populism, confidence, truthfulness, artificial intelligence.

#### INTRODUCCIÓN

Había concertado una entrevista con el filósofo de la política Will Kymlicka. El Martes 16 de Octubre de 2001 tomé el tren en la Union Station de Toronto y me apeé en la pequeña estación de Kingston, a 250 kilómetros al Norte. Un taxi me dejó en el centro de la ciudad, donde se halla la verde Queen’s University y, en ella, el despacho de Kymlicka, situado en el Watson Hall.

La mesa de trabajo de este conocido profesor se encuentra frente a la puerta, y detrás de ella, colgado en la pared, el único cuadro que pude observar en todo el amplio despacho: un retrato de Maquiavelo. Lo cual no dejó de sorprenderme, al relacionar la persona que me recibía con la enigmática sonrisa del florentino tras de él. Me costaba asociar el liberalismo multiculturalista y compasivo de mi interlocutor con aquel gran tratadista, más bien poco amable, del realismo político. Había decidido hablar con Kymlicka de su *liberal culturalism* (expuesto en el libro *Politics in the*

*Vernacular*) y de su fundación en una *societal culture*, compuesta por valores liberal-democráticos de rostro amable: libertad, tolerancia, pluralismo, participación. Pero la sonrisa ahí de Maquiavelo me desconcertaba.

#### RAÍCES AFECTIVAS DE LA POLÍTICA

El sentimiento que predomina en la vida y obra de Maquiavelo es el miedo. Lo será también en los tres grandes teóricos de la política del siglo siguiente: Hobbes, Spinoza y Puffendorf. Para todos ellos el ser humano es débil y susceptible de tornarse, en cualquier momento, en un ser digno de ser temido. Pero ninguno de ellos profundizará en el papel que cumple el miedo y otras emociones básicas en la vida pública y la política.

El trasfondo emocional del sujeto de la política sigue siendo un capítulo bastante infrecuente en el estudio de la política. En el mismo siglo XVII, Descartes, en su último libro, *Tratado de las pasiones* (1649), publicado tres meses antes de morir, se lamenta de que las ciencias anteriores hayan sido deficientes respecto al conocimiento de las emociones humanas. Es curioso que mucho después, ya en el siglo XX, fuera un positivista de la teoría política, Hans Kelsen, quien –influido, como austríaco, por la teoría psicoanalítica– abriera la vía para relacionar los regímenes políticos con las formas de la personalidad. Por mi parte siempre he pensado que la última lección de la política coincide con la primera de la psicología.

Las emociones son un cuerpo extraño en el alma racionalista de la teoría política. Admitamos que al mundo lo guían, no el dinero o el sexo, sino, en el fondo, las ideas, aunque generalmente discutibles o equivocadas. Pero al individuo mismo lo mueven las emociones más que las ideas o el razonamiento. La palabra “emoción” ya indica movimiento; la emoción es, ciertamente, “lo que mueve”. Antes que interesarnos, por ejemplo, por la justicia, y de reclamar lo justo, lo que nos dirige a ella es la emoción de sentir en cuerpo propio o ajeno la injusticia. Eso es lo que nos mueve.

El reclamo de la justicia obedece a la emoción o sentimiento de la injusticia. Lo mismo podemos pensar acerca de otras ideas políticas, como la libertad, la igualdad o la felicidad. No emergen de un *a priori* abstracto, sino de la experiencia de sus contrarios: de un sentimiento de opresión, o de marginación, o de malestar, respectivamente. Amartya Sen, en uno de sus últimos libros, *La idea de la justicia*, renuncia, a pesar del título, a una definición de ella, para destacar que lo determinante es la experiencia del trato injusto. Este es, dice, el “punto de partida”, y no una noción previa de lo justo, condenada a la parcialidad ideológica o, al contrario, a una abstracta e imposible imparcialidad.

El problema del lugar de las emociones en la teoría política no es tanto la puesta de ellas en un segundo o tercer plano, como darlas por descontado y sin especificar su naturaleza, función, ni grado de importancia. Colega de Sen, la filósofa de la Universidad de Chicago Martha Nussbaum titula también una de sus últimas obras *Emociones políticas*, pero tampoco asistimos ahí a ninguna exposición ni análisis de tal objeto, salvo la alusión a la importancia del amor y la compasión en la búsqueda y la acción de la justicia. No obstante, nuestro siglo solo ha hecho que empezar con tres impactos emocionales que dejan casi sin respiro a la facultad de la razón: los

ataques terroristas de 2001, la grave recesión económica de 2008 y la devastadora epidemia del Covid-19 de 2019. Pero precisamente por ello, por su gran y duradero impacto, se esperaría que la razón entrara a fondo en la vertiente emocional de dichas calamidades y en el papel que juegan los sentimientos a la hora de percibir las y analizarlas. Por lo pronto, parece que la importancia de las emociones se concentra especialmente en las teorías sobre el género y en algunos campos de la ética aplicada, cuando estas disciplinas ponen toda su atención en la fragilidad y vulnerabilidad de personas y situaciones humanas, cual encontramos en la obra de pensadoras como Judith Shklar, Nancy Fraser y Judith Butler.

La política siempre se ha nutrido de aquellos estados y contenidos mentales que llamamos “representaciones colectivas”, cual los conceptos de “tierra” y “cielo”, “jefe” y “Dios”, “tribu” y “pueblo”, “nación” y “sociedad”, “rey” y “reino”, “mundo” e “imperio”, “pasado” y “futuro”, “nosotros” y “ellos”, “patria” y “extranjero”, “voluntad” y “ley”. Estas y otras representaciones no son meras ideas abstractas, sino nociones de significado tanto más afectivo que racional, y que desde la antigüedad hasta nuestros días han ido adquiriendo forma de leyenda, símbolo o mito, como sucede hoy con los mitos del “Estado”, el “Mercado” y la misma noción de “Identidad”. De este modo, las representaciones colectivas consiguen adentrarse en la conciencia del sujeto a través de la afectividad con la que este cuenta. Ocurre así también con las representaciones básicas de que se vale la moralidad y también la política: los llamados “valores”, es decir, aquellas creencias que no solo identificamos con ideas, sino que percibimos emocionalmente, como cuando invocamos la “libertad” o el “deber”, la “justicia” o la “felicidad”. Ya la misma enunciación de estos términos, y del discurso moral o político, en suma, nos recuerda el carácter de expresividad o carga emocional añadidos al de su simple asertividad, y en la práctica tanto o más influyente que este. El cerebro humano, nos enseña la actual neurociencia, es multifuncional y la mente es polifacética. De manera que el entendimiento abstracto que *piensa y describe* los valores se complementa y completa con la sensibilidad que los hace *perceptibles* y la emotividad que los *eleva* y hace que los *apreciemos* por encima de otras cosas. Si son solo pensados, los valores de poco valen.

Claramente ello se ve en la política: por más que expliquemos en qué consiste y por qué es buena la democracia, por ejemplo, no conseguiremos que la democracia sea respetada y apoyada si su mención no nos toca la sensibilidad ni nos conmueve. La reciente investigación empírica en ciencias cognitivas revela que los conceptos y los razonamientos están arraigados en la naturaleza y experiencia corporal y que a su vez están estructurados por varias clases de procesos imaginativos en los que la afectividad es determinante. Las representaciones colectivas, características del lenguaje de la política –“ley”, “bienestar”, “pacto” y un largo etcétera–, equivaldrían, pues, a metáforas, y el juicio sobre cada particular situación política dependería del uso de estas metáforas según el entendimiento y el imaginario político común de cada cultura (Lakoff, Johnson, 1999: 45 ss.). La política, igual que la moral o la religión, no sería ajena y ni mucho menos enemiga de la afectividad. La evolución de la mentalidad política, desde la arcaica relación entre guía y horda, o entre amo y esclavo, y la posterior entre señor y vasallo, o gobernante y gobernado, recoge en cada etapa los sentimientos de unión personal que laten en el vínculo y la filiación política, hasta llegar a

aceptar el morir por el rey o por la patria. Así para unos la nación posee el parentesco y subsiguiente afecto de ser como nuestra “madre” (nacionalismo conservador o romántico, Fichte y Herder) y para otros el de ser “hija” nuestra, es decir, una obra de la voluntad popular, no una entidad que nos precede (nacionalismo liberal y republicano, Tocqueville y Renan). El nacionalismo presupone, en cualquier caso, una homogeneidad cultural que el patriotismo parece exigir menos. Por ello los poderes nacionales se cuidan de edificar y dar vida a los signos, símbolos y sentimientos en los que se va construyendo el imaginario nacional colectivo.

A veces olvidamos que la democracia no es solo una regla de gobierno, sino también una forma de vida en común, en cuyo fondo habita la preferencia por la libertad y la igualdad en lugar de hacerlo por la sumisión y la desigualdad. En ello hay un factor indudable de emotividad. La pérdida hoy del sentimiento de intimidad y del gusto por la urbanidad y la cortesía, por ejemplo, están menoscabando el valor de la libertad y el de la igualdad, respectivamente, en los que se sostiene la convivencia democrática. Pensemos también en el concepto de ciudadanía. Aunque lo expliquemos bien y concluyamos que es algo bueno, tampoco conseguiremos que se apueste por ser ciudadano, y no por la condición de ser meros súbditos de un país, si no conseguimos al mismo tiempo despertar un sentimiento favorable a lo que significa la ciudadanía. Esta, tener el estatus civil de titular de derechos y deberes, no es solo un vínculo político, sino la posesión de unas condiciones personales para ese vínculo, en las que se incluye el sentimiento, el interés y la voluntad del sujeto por ser partícipe activo de la comunidad como ciudadano (Bilbeny, 2002: 47 ss.).

Es en la afectividad y el interés más personal como los individuos entran en contacto con las ideas y los valores, en nuestro caso, de la política, y desde ellos toman decisiones y de un modo u otro se movilizan. Por ello mismo sucede que el sujeto puede llegar a ser controlado por un poder externo a él, mediante la inculcación y fijación de ideas (por ejemplo, a través de la difusión de estereotipos o de noticias falsas) o la directa inoculación de emociones (el miedo, la inseguridad, la exaltación) que alteren su afectividad y determinen sus decisiones y actos, o simplemente le impidan decidir y moverse en una libre dirección (Stoetzel, 1966: 94-95). La importancia de la emotividad la podemos aplicar al conjunto del conocimiento humano: en realidad no se llega a conocer aquello por lo que no se tiene un *interés*. Es decir, aquello que no nos afecta ni sentimos como propio. El interés, en cambio, es siempre algo que se siente. Puede que se tenga información sobre un objeto, pero no un conocimiento sobre él. Lo cual comprende, más que una suma y computación de datos, un interés sobre dicho objeto. Lo cual se hace evidente, más que en cualquier otra cosa, en el conocimiento del otro, algo que trasciende a su percepción física, a los datos objetivos sobre su identidad o situación, e incluso a una voluntaria comprensión de estos, para depender, también, de la simpatía y de la empatía emocional que la presencia del otro nos suscita y que determinará el tipo y grado de interés hacia él.

En determinadas circunstancias políticas, en especial aquellas en las que predomina la paz y la concordia ciudadanas, la comunidad se desenvuelve siguiendo, de hecho, el patrón ancestral de la relación del niño respecto de su madre y el afecto que él siempre espera de ella y con el que cuenta. Se trata, para el pequeño, de una especie de “experiencia prevista”, que se reproduce, de adulto, y ampliado a la

sociedad, en la confianza primordial en que se funda la cohesión y la permanencia de la comunidad. Si el niño no recibe el afecto de su madre se siente abandonado; si el sujeto político, incluso siendo un gobernante, no puede fiarse de los demás, esperando lo bueno de ellos, o por lo menos nada malo, su confianza, igual que la del niño, se verá defraudada.

Pero un hecho a destacar es que sin una confianza preliminar, que puede provenir del sentimiento de simpatía o estar ligada a él, ninguna sociedad se hace capaz de funcionar como tal. «Esta confianza original –escribe un etólogo– es la premisa de todo enfoque positivo de la sociedad, de toda capacidad de identificación en una colectividad, de todo compromiso social» (Eibl-Eibesfeldt, 1972: 202-203).

#### LA AFECTIVIDAD EN LA DEMOCRACIA LIBERAL Y LA SOCIALDEMOCRACIA

La política de nuestro siglo XXI empezó aún con las instituciones, las prácticas y los supuestos, de diferente orden, de la política a la cultura, pertenecientes a los años posteriores de la Guerra Fría y la caída del muro de Berlín (1989). Fue un tiempo de readaptación del capitalismo al nuevo orden geopolítico mundial, y viceversa. Se impuso, así, la ideología del globalismo neoliberal, identificando mundial y global, de una parte, y tomando como coesenciales la democracia y el libre mercado, de otra parte, apartada ya la sombra del comunismo y sus últimos estertores (Bilbeny, Solé, 2017: 57 ss.). Se hace necesario recordar el ensayo de Francis Fukuyama *El fin de la historia y el último hombre* (1992) y su exitosa afirmación de que la democracia liberal había triunfado en el mundo y no podía haber ya otro régimen político que este.

Pero dicho período, el del “Orden global” tras la guerra del Golfo Pérsico (1990-1991), flanqueado por algunos avances en la conciencia progresista (final del *apartheid* en Sudáfrica, Tribunal Penal Internacional, cumbre ecologista de Río de Janeiro, políticas multiculturales, extensión del feminismo), se vio de pronto truncado por los ataques terroristas de Septiembre de 2001 y el inmediato “Nuevo Orden Global”, el de la *War on Terror* capitaneada por George Bush Jr., que supuso el rearme del presidencialismo y el patriotismo, incluso más allá de Estados Unidos, frente a la temida amenaza islamista. Mientras tanto, en aquella década (1989- 2001) de renacido liberalismo proseguía la idea, nacida tras el fin de la Segunda guerra mundial, de que solo había dos grandes alternativas políticas en las democracias parlamentarias del mundo occidental: la democracia liberal y la socialdemocracia. Desde 1945 hasta 2001 esta ha sido la visión política predominante en cuanto a la forma de gobierno de las sociedades capitalistas con regímenes democráticos.

Como toda política, la de esta segunda mitad del siglo XX asentaba igualmente sobre determinados sentimientos. La afectividad, en lo político y en la política, consiste en emociones muy diversas que, por su profundidad, como el miedo o la esperanza, se amagan unas veces, o salen a la luz, otras veces, en la forma de sentimientos. Estos son aquellas emociones que además de su raíz afectiva tienen un claro componente cognitivo, y en el caso de la política, un ingrediente ideológico, como emociones percutidas por ideas, cual es el caso del sentimiento nacional. Las formas de sentimiento generan formas de consciencia, y estas a su vez formas de deliberación y decisión, para producir al final formas de acción, de lo que se trata en política.

Toda persona tiene dos emociones básicas: el *placer* y el *dolor*. Ambas pertenecen al presente, pero cuando se proyectan al pasado toman, respectivamente, la forma de la *nostalgia* y, su contrario, el *pesar*. Proyectadas al futuro hablamos entonces de la *esperanza* y el *temor*, en correlación, la primera, con el placer, y la segunda con el dolor. Todo el abanico de emociones humanas es una gradación de estas pocas mencionadas. El espectro de las emociones y los sentimientos de la política democrática liberal y de la socialdemocrática solo es una muestra de esta gradación.

La afectividad política, en general, puede referirse a diferentes sujetos y las diferentes relaciones entre ellos, hasta formar un cuadro parecido al de los *stakeholders* en el ámbito corporativo empresarial. Se me disculpará la exposición esquemática de dicho cuadro. 1. *Emociones de los gobernados hacia los gobernantes*. a) De orden positivo o acompañadas de placer: simpatía, identificación, conformidad, seguridad, fidelidad, esperanza... b) De tipo negativo o vinculadas al dolor: antipatía, desafección, sospecha, inseguridad, indignación, humillación, temor... 2. *Emociones de los gobernantes hacia los gobernados*. a) De índole positiva: comprensión, compasión, empatía, compenetración, apoyo, preocupación, protección... b) De orden negativo: indiferencia, despreocupación, incompreensión, insolidaridad, superioridad, desprecio, dominación... 3. *Emociones de los gobernados para sí mismos*. a) Positivas: conformidad, satisfacción, esperanza, ilusión, anhelo, seguridad, autoconfianza, exaltación... b) Negativas: miedo, desilusión, soledad, abandono, marginación, ansiedad, frustración, desconfianza, rebeldía... 4. *Emociones de los gobernados entre ellos mismos*. a) Positivas: empatía, simpatía, compasión, solidaridad, cooperación, mutualidad, confianza... b) Negativas: desconfianza, egoísmo, insolidaridad, odio, miedo, desprecio, rencor, envidia, indiferencia... 5. *Emociones de los gobernantes ante otros gobernantes*. a) Positivas: cooperación, seguridad, simpatía, admiración, afinidad... b) Negativas: antipatía, rivalidad, odio, rencor, ira, desprecio, envidia, desconfianza... 6) *Emociones de los gobernantes para sí mismos*. a) Positivas: seguridad, autoconfianza, autoestima, coraje, satisfacción, conformidad... b) Negativas: inseguridad, miedo, fracaso, ansiedad, frustración, decepción, soledad, malestar...

Todas las emociones políticas positivas tienen la fuerza de generar nuevas posibilidades de acción política positiva, siendo lo contrario con las emociones negativas. Sin duda aquellas emociones que más deciden el signo de un régimen político y la calidad de su gobernanza son las que habitan en sus propios ciudadanos, y en especial las que se dirigen desde los sujetos gobernados a los miembros que gobiernan. Maquiavelo escribe para estos últimos, pero les advierte que su supervivencia pende de los sentimientos que ellos sepan causar o frenar entre los primeros. Acabamos de referir algunos de estos sentimientos, tanto los que sirven como puntal de apoyo al régimen político como los que significan una rémora para este y pueden poner en jaque a sus dirigentes. Ciertas opiniones se inclinarán por reducirlos, respectivamente, a los sentimientos de simpatía o de antipatía. Carl Schmitt es conocido por reducir la política a la dialéctica “amigo- enemigo”. No pocos momentos históricos muestran que la relación amor-odio es asimismo determinante para apuntalar o derrumbar regímenes. El régimen nazi y las revoluciones anticoloniales del siglo XX no se explicarían sin el protagonismo de la emotividad, por no hablar, después, del sentimiento de resistencia de los ingleses frente a Hitler o el júbilo popular de las

“primaveras árabes”. Un caso extremo del papel de la emotividad en la política se expresa sobre todo en las guerras civiles, como las que tuvieron lugar, en el mismo siglo, en Rusia, China, España, Guatemala, Angola y la antigua Yugoslavia.

Pero pensando en los regímenes democráticos, las emociones capitales son igualmente las que pertenecen al sentir de la ciudadanía frente al poder político, y tal vez se reduzcan solo a dos: los sentimientos de *confianza* y de *veracidad*. Un gobierno es aceptado y estable si se apoya en la confianza hacia él de la mayoría de sus ciudadanos y estos lo perciben como un gobierno comprometido con decir la verdad. La excepcional política del New Deal de Estados Unidos, en la década los años treinta y parte de los cuarenta del siglo pasado, no se hubiera producido sin estos puntales afectivos con los que contó el gobierno decididamente reformista del presidente demócrata Franklin Delano Roosevelt. Fue, visto en la distancia, la respuesta democrática que mejor funcionó durante la grave crisis económica, la Great Depression, que siguió a la catástrofe financiera de la bolsa de Nueva York en 1929, con efectos en todo el mundo. Ante la misma debacle no funcionó la respuesta totalitaria de Alemania e Italia, ni la frentepopulista de España y Francia, que acabaron con la invasión nazi y el triunfo fascista, respectivamente. En su toma de posesión, en Marzo de 1933, Roosevelt dijo que era tiempo de “decir la verdad, la entera verdad, franca y valientemente”, de anteponer los “valores sociales” al beneficio monetario, y que “la única cosa que hay que temer es al temor mismo”. La regulación de las finanzas y la inversión pública en agricultura, industria, servicios e instituciones académicas redujo el ejército de parados y restauró la confianza perdida en el país y en su gobierno. Ya en la campaña electoral de 1932 pidió con su habitual talante optimista a los norteamericanos que sobre todo tuvieran confianza en sí mismos, como él la tuvo también consigo mismo, pues era parálítico a causa de una poliomielitis. *Confidence*, así como *faith*, que es su raíz (confiar es poner fe), son términos que aparecen ya en la toma de posesión de Thomas Jefferson (1801), fundador del partido demócrata, y en las correspondientes *inaugural address* de otros presidentes demócratas, como Kennedy (invocó “la energía, la fe”, 1961), Carter (1979), Clinton (también pidió “energía” y “fe”, 1993) y Obama (2009).

Gracias al sentimiento de confianza del gobernado, el gobernante puede hacerle *promesas*, y gracias, también, al sentimiento de veracidad puede ofrecerle *garantías*. Pues, de hecho, los gobiernos democráticos se mantienen no solo por la legitimidad del voto, y por la fuerza para hacerla respetar, sino por esas otras dos fuerzas tan inmateriales y sutiles –son básicamente palabras– como son el poder de *prometer* y el de *garantizar* o anunciar que la promesa se cumplirá. Los regímenes autocráticos no necesitan, en cambio, de esas fuerzas del discurso. Los sentimientos de confianza y de veracidad son, en cualquier caso, la más clara y eficaz muestra de involucración afectiva del ciudadano en la comunidad, generando en su consciencia el sentido de pertenencia a ella, así como el de vínculo social y el de respeto a la ley y las instituciones. Esta involucración es un requisito básico para la gobernanza democrática y el ejercicio de la ciudadanía.

Por otra parte, y como consecuencia de lo anterior, los sentimientos ciudadanos contrarios de *desconfianza* y de *embuste*, es decir, de sentirse engañados por su gobierno, y que pueden darse tanto en una democracia como en una autocracia, son

aquellos que explican que el poder exija *obediencia* a los gobernados (no tendría necesidad si la ciudadanía confiara en él) y se manifieste ante ellos con *excusas* (tampoco las necesitaría ante una ciudadanía que no se siente engañada). Al fin y al cabo, los regímenes corruptos o dictatoriales, a diferencia de los democráticos y no corruptos, son los que se sirven del discurso de la obediencia y de la excusa, discurso sobre el que pivota, además de la fuerza física, toda su política.

#### LA AFECTIVIDAD EN LA DEMOCRACIA CAPITALISTA DEL NUEVO SIGLO

Capitalismo y democracia han cambiado su faz en este nuevo siglo. La sociedad, también. La población se concentra cada vez más en las ciudades y estas se hacen cada vez más grandes. La economía desterritorializada y la política alejada de la ciudadanía han ahondado el sentimiento de aislamiento del individuo y la preocupación por su situación personal, y, por consiguiente, el fenómeno de la individualización masiva, que se arrastra desde el neoliberalismo introducido por las políticas de Thatcher y Reagan, en los años ochenta del siglo pasado, y el abandono de la socialdemocracia, inspirado al mismo tiempo por sociólogos como Giddens y Dahrendorf.

Expresiones directas de dicha individualización, y no contrarias a esta, como podría parecer, son hoy los movimientos populistas y nacionalistas. En ellos, el individuo, sirviéndose de las llamadas “redes sociales”, y alentado por la coincidencia con otros usuarios, hasta sentirse con ellos un nuevo sujeto colectivo, manifiesta cómodamente sus intereses y opiniones de rechazo a los principios, instituciones y conductas heredadas de la democracia liberal y de la socialdemocracia, y todo ello sin apearse de su individualismo. Es así como las dos ideologías dominantes en este nuevo siglo, el neoliberalismo y el populismo, especialmente el de carácter nacionalista, vienen a compartir el individualismo de fondo y algunas formas de la afectividad personal.

Una fuente productiva del capitalismo es hoy la *inteligencia artificial*, y una fuerza reproductiva de la mente capitalista, aquella que debe mover la subjetividad y la conducta, es, aunada a dicha inteligencia, la *inteligencia emocional*. Ambas actúan como vasos comunicantes, a manera de complemento una de la otra –frialidad y calidez–, pero también de mutua instigación: la productividad precisa de cierta afectividad que la mueva, y esta se justifica como la condición subjetiva más idónea para conseguir aquélla. Inteligencia emocional e inteligencia artificial forman un tándem inseparable. Cuando las empresas de Silicon Valley o las de la City londinense piensan en sus productos lo hacen con algoritmos; cuando piensan en sus clientes, pero también en la selección de sus empleados, lo hacen, además de con el proceso de datos, con la gestión de las emociones. La inteligencia emocional servirá en la práctica para adquirir las capacidades y las costumbres –los “hábitos”, se dice en la ética, desde Aristóteles– para producir y consumir de forma conveniente al mercado capitalista.

Entre las muy diversas formas de afectividad idónea para la economía actual creo importante destacar las siguientes, ordenadas de aquellas más privadas a aquellas más públicas. Así, 1) la *resiliencia*, o ánimo necesario para “superar”, según sus defensores, las situaciones personales traumáticas o frustrantes, que no son excepcionales en una sociedad tan competitiva como la capitalista. 2) La *autoestima*, o generación de

aquel tipo de emoción íntima que hace que el individuo se “ponga en valor” a sí mismo y se sirva de esta coraza para no derrumbarse, dado que los valores que en realidad cuentan en la sociedad de mercado son lógicamente los materiales. Cuando hoy se pregunta a padres y madres cuál es el valor que más tratan de conculcar a sus hijos este es el de la autoestima, incluso antes que el de la felicidad. 3) La *atención plena* (*mindfulness*), actitud que se precisa para el trabajo eficaz y “competitivo” que ayuda a evitar la improductividad tanto como la frustración y el malestar del sujeto. 4) La *asertividad* es otra disposición afectiva, gracias a la cual el sujeto evita ser “pasivo” ante los demás, defendiendo apropiadamente sus derechos y todo aquello que le compete; es decir, sus intereses. 5) La *flexibilidad* es otro modo requerido de percibir y sentir del individuo en la era digital y de la inteligencia artificial, puesto que es previsible que deba afrontar, “adaptándose” bien a ello, el constante cambio de puestos y roles de trabajo que caracteriza al mercado laboral.

La defensa, por otra parte (6), de la *creatividad* es otro eufemismo para referirse, en este caso, a la cualidad subjetiva idónea para cumplir con la necesidad de “innovación” del crecimiento industrial y el desarrollo tecnológico. 7) Se anima también al individuo a ser personalmente *proactivo* y no dejarse vencer por el pesimismo ni embaucarse en el fácil optimismo; la figura del “emprendedor” encarna esta otra forma de inteligencia emocional. 8) En relación con el prójimo se nos alienta a tener *empatía*, factor clave no solo para evitar el desinterés y el conflicto que perjudicarían el necesario “trabajo en equipo”, sino incluso en el trato con nuestros competidores, para estar prevenidos y avanzar a sus intenciones hacia nosotros. Por último, 9): el *liderazgo*, otra forma de proceder que precisa del aporte emocional, ahora como condición necesaria para mantener la agregación, cohesión y lealtad del grupo, y en el fondo para fomentar su eficacia en cualquier área de actividad económica, social o política.

Estas emociones ligadas a la inteligencia emocional son presentadas desde su enfoque neoliberal como “competencias” que han de servir para desarrollar aquellas “habilidades” personales, profesionales y sociales necesarias y convenientes para enfrentarse individualmente a un mundo competitivo, anómico e incierto como es el del capitalismo informacional. Aunque pueden ser interpretadas como los síntomas de la soledad y la ansiedad del mismo individuo en el seno de un capitalismo en la práctica predatorio de sí mismo. Pero si el neoliberalismo se sirve de ellas, el populismo vive de ellas. Populistas y nacionalistas apelan a la inteligencia emocional, pero con otra clase de emociones que las del individualismo neoliberal. El populismo y el nacionalismo pueden ser democráticos o bien autocráticos; de derechas o de izquierdas; incluso reaccionarios (como el lepenismo) o revolucionarios (el castrismo); proteccionistas en lo económico (Trump) o favorables al libre comercio (los ingleses del Brexit). En todas las versiones el pueblo es concebido como una totalidad unida y el verdadero sujeto político. El pueblo tiene el poder legítimo y quienes se oponen a este son enemigos del pueblo. Sin embargo, la existencia de un enemigo externo refuerza y justifica al régimen político. Asimismo, el antagonismo y el conflicto interno descubren la necesidad de un pueblo unido y de acabar con las élites que causan en él la división y el malestar. La multitud domina sobre el individuo, las *emociones* colectivas –como el entusiasmo o la indignación– imperan sobre la racionalidad

individual, y la voluntad popular manda sobre la ley y el orden establecido (Villacañás, 2015: 15-16). El pueblo decide y el gobierno obedece al pueblo. El gobernante debe ser un líder que refleje la voluntad del pueblo y se dirija a este en términos sencillos, pero *emocionantes*. El impacto persuasivo del discurso importa más que su verosimilitud y capacidad de convencimiento. En el populismo el orden es movimiento y al fin y al cabo la emoción –en clave de *simpatía* o *antipatía*–, no la razón, es lo que mueve. Lo que es la emprendeduría para el neoliberalismo es el activismo para el populismo. El sistema político ideal ha de ser, pues, aquel que concilie el orden con el movimiento y la razón con la acción. Lo cual solo es posible con y por la existencia del pueblo; es decir, de un único sujeto político, activo, y unido entre sus miembros por los sentimientos de *filiación* al cuerpo político, de mutua *afinidad* y de *adhesión* al gobierno y a sus líderes.

Una especial emoción parecen compartir neoliberales y populistas: la *empatía*. Todos la destacan y aclaman; quien no siente empatía por el otro, esté próximo o distante, es tenido por sujeto antipático y es acusado de insociable. Lo que se desea y espera es que cada uno posea la sensibilidad y se tome el esfuerzo de experimentar aquello que pueda estar pensando y sintiendo el otro (*to stand in each other's shoes*). En un gesto de intensa empatía, el poeta Walt Whitman escribió en *Hojas de hierba*: “No le pregunto a la persona herida cómo se siente. Yo mismo me convierto en la persona herida”. La ética del “cuidado” y los programas sociales en favor de las personas “vulnerables” (víctimas de la guerra, la violencia, la desigualdad, la desgracia personal) presuponen también personas empáticas. La empatía es fomentada en la educación y en la opinión pública como una emoción connatural al ser humano, deseable para la convivencia y conveniente tanto para una productividad fluida como para una política cohesiva. Para algunos la empatía llega a ser lo mismo que la moralidad. Gobiernos, empresas, entidades sociales, organizaciones no gubernamentales y profesionales de la salud promueven igualmente el valor afectivo de la empatía, cuya mención, por lo demás, forma parte ya del lenguaje “políticamente correcto”.

En la movilización emocional que registra en las últimas décadas la sociedad capitalista puede verse un signo de la crisis de la cohesión social y una expresión de la consiguiente soledad los ciudadanos. Es decir, un signo del progresivo alejamiento entre el Estado y las instituciones, de una parte, y la sociedad que no acaba de hallar en sí misma proyectos compartidos que mantengan el vínculo entre los individuos, de otra parte. A falta de proyectos estatales o colectivos movilizados, Estado y sociedad se consuelan con la movilización de los sentimientos, coronados por los de la empatía y la autoestima, en una suerte de amalgama entre el espíritu fusional y el individualista (Lacroix, 2005: 123). La emoción, sea en dirección al otro o centrada en uno mismo, logra hacer que el individuo sienta el contacto con el centro de su persona, mucho más de lo que haría el pensamiento o la entrega a una ideología. La emoción es la más íntima y potente expresión de la singularidad personal y por ello no es de extrañar que sea, incluso bajo su revestimiento empático, una manifestación del individualismo contemporáneo.

La empatía es, sin embargo, confundida generalmente con la simpatía y la compasión. Estas tienen una carga emocional mayor. La conexión con el otro es directa e individual, mientras que en la empatía, en su justo significado, la identifica-

ción es abstracta y generalizable. Equivale a una inteligencia social, algo que está lejos de la *sympathy* reclamada en la moral por Adam Smith y su amigo David Hume. Por ello, al dejar atrás la dimensión cognitiva de la empatía, y asimilar esta, como se suele hacer, a una fusión emocional, no han faltado las críticas a su supuesta importancia social. En América y Europa se tiene “empatía” con las víctimas del terrorismo en Occidente, pero apenas con las de Asia o África; por la masacre de niños en alguna escuela, pero no por los miles de niños fallecidos cada día en estos otros continentes. El etnocentrismo y el racismo sesgan el sentido de nuestra empatía; con los diferentes o los que están lejos no se tiene empatía. Cuando sí podría y debería tenerse, puesto que la empatía se nutre tanto o más de la información y el conocimiento que de la espontánea simpatía o compasión, con las que hoy se confunde.

Las empresas dicen tener empatía con sus clientes, pero no con el trabajo infantil que manufactura sus productos. Los gobiernos son empáticos con sus aliados, pero no con su población en el paro laboral. Las iglesias empatizan con los que sufren, pero parecen excluir de su empatía a las mujeres. La izquierda norteamericana empatiza con los afroamericanos tratados injustamente, pero la derecha lo hace con la policía que tiene que enfrentarse con ellos. Todos, en fin, “empatizamos” antes con nuestros vecinos y compatriotas que con los extranjeros, aunque estén en peor situación que aquéllos. La empatía de la que hoy se habla está de hecho mucho más cercana a la simpatía y la compasión que a una forma de reciprocidad –lo que en rigor debería diferenciarla de ellas– en la que la imparcialidad y la preponderancia de la consciencia sobre la emoción debería ser lo característico de la empatía.

Por una empatía sin consciencia los profesores aprobarían a todos los alumnos, rebajaríamos los impuestos a los ricos o dejaríamos de juzgar a los jefes nazis que se han hecho viejecitos. La empatía tiene un límite, pero la que se identifica con la sola emoción o el sentimiento, debe tener un límite mayor. Lo más empático que deberíamos hacer consistiría en limitar nuestros sentimientos espontáneos de simpatía y compasión y utilizar la razón junto con ellas y algunas veces en lugar de ellas. La empatía con unos puede representar la exclusión inmerecida de otros; ser un acto bueno para aquéllos, pero injusto con estos. La empatía no puede ser una guía moral, el criterio de nuestro juicio y nuestros actos, sino un motivo para ellos: nada menos, pero nada más que un sentimiento que los movilice, pero no que juzgue y haga por ellos.

Si confundimos la empatía con la mera simpatía o la simple compasión podemos dar lugar a situaciones de desigualdad e injusticia, incluso de condenable arbitrariedad, si el sentimiento de fusión con el otro o, al contrario, la ausencia de este sentimiento, están dirigidos por una guía equivocada o al servicio de un interés parcial. Las emociones, como los sentimientos, pueden provenir de la fijación de ciertas ideas (Eibl-Eibesfeldt, 1972: 28).

Para evitarlo conviene priorizar el carácter cognitivo de la empatía, valernos de una “empatía cognitiva” (Bloom, 2016: 36-39), y aplicar su carga emocional junto con un juicio informado, racional y crítico sobre aquellos con los que empatizamos. Empatía es comprensión del otro, no una mera simpatización con él.

## EL DISTANCIAMIENTO ENTRE LA EMOCIÓN Y LA RAZÓN

Vivimos en una edad que es más de la empatía y las emociones que de la razón. Solo damos peso a la racionalidad en la ciencia, la tecnología y el cálculo económico del beneficio. La razón se ha desprendido de la emoción y esta ha quedado huérfana de la razón. Una función hoy compartida por la moral y el sentido constructivo de la política es el recosido de estos dos continentes separados.

La supervivencia de la democracia y de la ética dependen de una gestión de la tecnología de la información en que la inteligencia artificial y la emocional, la racionalidad y la emotividad, no permanezcan en sus territorios aislados, el primero ocupado hoy por el neoliberalismo y el segundo monopolizado por el populismo.

Martha Nussbaum propuso en su libro *Emociones políticas* un “cultivo político de la emoción”. Todos los principios y procesos políticos necesitan de un “apoyo emocional”, como la simpatía, la compasión o el amor. Ese cultivo supone para Nussbaum dos tareas principales. Por un lado, engendrar con estas emociones positivas el compromiso con proyectos valiosos y que requieran esfuerzo; por otro, detener y evitar el maltrato y la explotación del otro –la soledad, el odio y la ira son emociones negativas–, reforzando, dice, la educación humanista, que es a su vez otro cultivo. No se puede ceder el terreno de las emociones a la política antiliberal, aunque los autoritarios piensen que el liberalismo es aburrido. La filósofa evoca en este sentido la *Carta sobre la tolerancia*, de Locke y el *Contrato social*, de Rousseau, con su llamada a una “religión civil” fomentadora del “*sentimiento de sociabilidad*” (Nussbaum, 2015: 3-4).

Otros defienden un “giro afectivo” de la democracia deliberativa con “una razón dispuesta a hacer sitio a los afectos sin dejarse colonizar por ellos” (Arias, 2016: 288 ss; Morrell, 2010: 16). Una deliberación solo argumentativa acaba dando la victoria al más poderoso en argumentos y es tan competitiva como la contienda emocional que prescinde de argumentos. Se requiere una forma de “comunicación política inclusiva” abierta a los afectos y no tan centrada en la persuasión racional (Benhabib, 1996: 123; Arias, *ibid.*: 286). La empatía debería ayudar, pues, a realizar juicios más maduros en la esfera pública. Y la compasión, a hacer de la administración de la justicia algo más comprensivo para la víctima y menos cruel para el reo (Bilbeny, 2015: 184 ss.) He mencionado más arriba algunas emociones desplegadas por el neoliberalismo y el populismo, ambas alrededor de la llamada “inteligencia emocional” –valga el oxímoron–, la cara B de la inteligencia artificial, el principal aparato de producción del capitalismo actual. Pero esas emociones no son en sí mismas capitalistas ni conducen necesariamente a él. Afortunadamente el capitalismo, como cualquier otra economía, no tiene una exclusiva sobre las emociones. La gran mayoría del vasto abanico de las emociones y los sentimientos son los mismos que los del Neolítico tardío y la convivencia del humano en agrupaciones sedentarias. La emotividad es la misma porque el cerebro y la sensibilidad –placer/dolor, confianza/temor, compasión/odio– no han cambiado en decenas de miles de años. Lo que sí se ha transformado son los matices y significados que atribuimos a la emoción según las culturas y la personalidad en su respectiva evolución. La afectividad es de todas las funciones psicológicas la más orgánica, pero también la más culturalmente expuesta y condicionada.

Así, no existía la solidaridad de clase en el Renacimiento europeo, ni el amor romántico en la antigüedad clásica, como desconocemos hoy de qué modo era vivida la *philia* en aquel tiempo. Pero el trasfondo cerebral y mental es el mismo en todos estos períodos de la emotividad humana. La pasión de Safo no debió ser muy distinta de la de Oscar Wilde; ni el fervor del circo romano al de los campos de fútbol o los video-juegos actuales; ni las convicciones íntimas de los defensores de la república española en 1931 debieron ser de naturaleza muy distinta a las de los independentistas catalanes hoy en prisión desde hace varios años. Hubo en el siglo pasado un romanticismo político en el *hipismo* y la “contracultura”, en el Mayo del 68 o en el existencialismo rebelde de un Albert Camus, por ejemplo; pero antes lo hubo también en los que siguieron a Lord Byron para liberar a Atenas de los turcos y hoy entre los que se adhieren a líderes populistas que, indignados por la corrupción, se proponen “asaltar el cielo”. Las convicciones íntimas de los primeros cristianos tampoco debieron ser muy distintas a las de un Martin Luther King o un Che Guevara.

Las emociones no son buenas ni malas en sí mismas, sino, a veces, las ideas y los propósitos que cabalgan sobre ellas. En términos psicológicos, la misma esperanza de los utopistas libertarios puede dar paso al III Reich o a acabar con el Capitolio de Washington; el mismo miedo de los reaccionarios a movilizarse puede hallarse en el miedo contra el fascismo o a la proliferación de armas nucleares. A una misma emoción, el interés humano —religioso, político, mediático— puede ponerle, pues, un foco distinto, resaltando solo lo que le interese de ella, o condenándola, para otro día ensalzarla. Nunca se había tenido una experiencia tan masiva y continuada de ello como en nuestro tiempo, con la existencia de las supuestas “redes sociales” y su sobreexcitación emocional, cubierta por el anonimato.

Por desgracia este clima emocional que se complace con la confrontación está haciendo que muchos prefieran el discurso rápido y caliente en política y voten por las soluciones populistas que desembocan en la polarización de la sociedad. Lo que importa, entonces, es qué cantidad y calidad de razonamiento acompañan a la afectividad. Las emociones, como la empatía, o el entusiasmo, pueden ser buenas en tanto que motivación e incluso valoración moral, pero no deben ser ni el contenido, ni el criterio, ni el modo de la acción moral. Una misma “indignación” puede conducir a la libertad y a la dictadura, al altruismo y al asesinato. Las “convicciones íntimas” no son una excusa. Apelar o rendir culto a la emoción no supone tener más razón ni tampoco ser más sensible. Emoción y sensibilidad pueden incluso ser dos regímenes antinómicos de la vida afectiva (Lacroix, *ibíd.*: 234).

Hoy, por ejemplo, existe en el mundo un primer experimento de gobernanza multinacional como es la Unión Europea. Esta avanza con éxitos y fracasos, pero avanzaría más y mejor si este proceso cosmopolita no tuviera el déficit simbólico y de emociones que hoy lo caracteriza. Y solo avanzará en un sentido ético y democrático si los símbolos y las emociones de que pueda dotarse un día son guiados por principios y modos razonables que excluyan, por ejemplo, la xenofobia o el eurocentrismo. A mi juicio, la educación no debe enseñar emociones; excepto las que alimentan el odio y la crueldad. Casi todas las emociones tienen algo bueno o provechoso para una causa buena (Bilbeny, 2003: 38 ss.). Lo que se debe incitar y educar es la sensibilidad, y, en la misma proporción, a pensar. La razón sin la sensibilidad está como vacía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arias, M. (2016). *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página Indómita.
- Benhabib, S. (1996) (ed.). *Democracy and Difference*. New Jersey: Princeton U.P.
- Bilbeny, N. (2002). *Por una causa común. Ética de la diversidad*. Barcelona: Gedisa.
- . (2003). *Ética para la vida. Razones y pasiones*. Barcelona: Península.
- . (2015). *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*. Madrid: Tecnos.
- Bilbeny, N. y Solé, E. (2017). *¿Un mundo mejor? Balance moral desde la Guerra Fría hasta hoy*. Barcelona: Icaria.
- Bloom, P. (2016). *Against Empathy. The Case for Rational Compassion*. Nueva York: Harper.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1972). *Amor y odio. Historia natural de las pautas naturales de comportamiento*. México: Siglo XXI.
- Lacroix, M. (2005). *El culte a l'emoció. Atrapats en un món d'emocions sense sentiments*. Barcelona: La Campana.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind ans its Challenge to Western Thought*. Nueva York: Basic Books.
- Morrell, M. (2010). *Empathy and Democracy*. Pennsylvania: Pennsylvania U.P.
- Nussbaum, M. (2013). *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard U.P.
- Stoetzel, J. (1996). *Psicología social*. Alcoi: Marfil.
- Villacañas, J.L. (2015). *Populismo*. Madrid: La Huerta Grande.