

# De la energía emocional a la dignidad personal y colectiva

## From emotional energy to personal and collective dignity

JUAN MANUEL IRANZO

Universidad Pública de Navarra (España)

[jmia1706@hotmail.es](mailto:jmia1706@hotmail.es)

Hay dos elementos esenciales de la teoría de los rituales de interacción (TRI) que suscribo enteramente: el modelo de ritual de interacción (MRI) y, especialmente, su mecanismo central de efervescencia colectiva y consonancia emocional. En mi opinión, describe la microdinámica ritual de las situaciones de interacción de un modo lógicamente coherente y empíricamente convincente. De hecho, después de leer *Cadenas de rituales de interacción* me resulta difícil imaginar situaciones sociales que no sean rituales de interacción (RI) —ya sean logrados, fallidos o degradados<sup>1</sup>. A mi juicio, las observaciones de la vida diaria confirman *casi* continuamente el MRI.

Hay, sin embargo, otros dos elementos de la TRI relacionados no con el *proceso* sino con los *efectos* de los RI que encuentro menos convincentes o, al menos, la explicación de su lugar y papel en su esquema general está menos lograda: la dinámica de los símbolos como marcadores colectivos y activadores de solidaridad y el concepto mismo de energía emocional (EE). Según la TRI, los RI son configuraciones materiales de seres humanos y objetos anclares que, para activar su «metabolismo» y auto-organizarse se nutren de, y a su vez generan, una clase especial de energía mental y somática —emociones— y una forma especial de información —símbolos—. Me referiré a estos primero y analizaré la EE más en extenso después.

---

<sup>1</sup> El ejemplo de acción social más próximo a no ser un IR que puedo concebir es alguna operación muy técnica, mecánica, rutinaria y automatizada, como el trabajo en una cadena de montaje. Estos adjetivos serían válidos también para los golpes del tenis o el golf, pero éstos son ejemplos de RI de solidaridad con uno mismo, solitarios o en pareja, merced al efecto animador combinado del ejercicio físico y verdades sociales (relativas) como «el deporte es salud» (culto a la salud) y «los deportes de uno-contra-uno (salvo la lucha y, hoy, no en el siglo XIX, el boxeo) tienen clase» (performatividad de estatus). En cambio, puede afirmarse que algunos trabajos que se consideran particularmente penosos —la mayoría de los que conllevan baja exigencia intelectual o contacto con sustancias tabú (que, siéndolo, no mencionaré aquí)— posiblemente derivan esta cualidad de la pobreza simbólica y la vaciedad (o la negatividad) emocional que los acompaña; las actividades micro-económicas de los sin techo, por ejemplo, de su contraste negativo con los rituales económicos de referencia de personas mejor situadas de los que son una sombra.

Hay dos cuestiones profundas sobre el papel de los símbolos en los RI. ¿Por qué X y no W o Z devienen *el* condensador colectivamente compartido de un ritual concreto? Y, ¿cómo es que ese símbolo concreto deviene *el* «motor» de las dinámicas sociales, emocionalmente impulsadas, que pone en movimiento?

¿Por qué Jesús y no Juan el Bautista o algún otro Mesías anterior (Knohl, 2002) se convirtió en símbolo de un nuevo culto extendido y duradero? ¿Por qué el café, el té y el tabaco devinieron símbolos de rituales de jolgorio y/o relajación y no el chocolate, el hachís o el opio? ¿Por qué «Idea» y no «Espíritu» o «Superación» se convirtió en el «logo» del idealismo? ¿Por qué atraen la atención común? En principio, puede parecer que casi cualquier recuerdo, representación o fantasía lo bastante compartida posee el potencial de simbolizar, arbitrariamente o no<sup>2</sup>, un RI logrado. ¿Qué hace de un símbolo concreto «capital cultural/emocional»? Por el momento, pues, la crítica de Charles Tilly (2000) sigue pareciendo válida: aún no disponemos de evidencia clara y suficiente de que ciertos RI —y no otros *u otras formas de situación o acción*— junto con la energía emocional (EE) que de ellos fluye constituya una causa *necesaria* de los entramados relacionales y comunicativos y de las prácticas comportamentales y los contenidos cognitivos *concretos* de la vida social. Probablemente sean necesarios más estudios de caso empíricos que ilustren cómo contenidos, métodos de razonamiento y criterios de evaluación existentes condicionan, en combinación con articulaciones rituales particulares, su propia estabilidad o transformación.

¿Y cómo es que algunos símbolos cargados emocionalmente catalizan la escritura de poemas, artículos científicos o declaraciones de Independencia, o de guerra, o la congregación para asistir a ceremonias religiosas, encuentros deportivos o cenas familiares, mientras que otros símbolos devienen la calderilla de la apresurada (o perezosa) cháchara cotidiana, la siempre vaga sustancia de cartas que nunca llegarán a ser escritas o la materia oscura de aquello «en lo que no se vuelve a pensar» y cuyo destino es el olvido? Si la respuesta tiene que ver con la supuesta EE a largo plazo (con un periodo largo de disipación) —que de algún modo se «adhiera» a ellos en RI de variable éxito—, entonces, para averiguarlo, habremos de analizar con tanto detalle como podamos ese proceso de «adherencia» en el curso normal de los RI.

En cuanto a la noción de EE, me parece muy fecunda y sugerente, por razones tanto empíricas como teóricas. Respecto a las primeras, a la evidencia empírica ilustrativa que ofrece *Cadenas de rituales de interacción* me gustaría añadir dos breves notas (y otra al pie) que intentan ser emblemáticas de tiempos premodernos y modernos. Marshall Sahlins (1983) sostuvo que las economías primitivas, una vez alcanzado en un periodo dado el nivel de suficiencia sostenible a largo plazo, dedicaban virtualmente todos sus recursos excedentes a actividades rituales —esto es, rituales «no-económicos»<sup>3</sup>. Y el clásico de Max Weber, *La ética protestante...*, tiene una relectura inmediata en la que los rituales de intercambio

<sup>2</sup> Una cuestión que lamento no poder ahondar en esta breve nota es hasta qué punto el diseño concreto de los RI constituye una respuesta puramente oportunista y situada de los actores humanos a los recursos y oportunidades locales, o está al menos parcialmente predeterminada por variables estructurales estables, trans-situacionales (es decir, «macro»).

<sup>3</sup> La Edad Media europea invita a creer que cuanto no iba dedicado al ritual religioso —o pagano— acababa dedicado a la guerra —es decir, a la competencia violenta por los recursos materiales y simbólicos para la obtención de más EE—, lo que puede tener relación con el hecho de que el siguiente libro de Randall Collins (2009) esté dedicado a la violencia.

acumulativo de capital compensarían (y con el tiempo desplazarían) con su alta EE positiva la baja y negativa EE de los rituales religiosos que orbitaban en torno al símbolo, central en el calvinismo, de la «angustia de salvación» —al menos para los descontentos a quienes no bastaba la satisfacción que obtenían de la pertenencia a, y la participación en, las ceremonias de una comunidad de (los más probablemente) elegidos—.

Del lado teórico, creo que la EE aparece como la respuesta a la vaguedad de la noción de utilidad y las aporías e insuficiencias de la teoría de la elección racional. Después de todo, la utilidad es, esencialmente, la cualidad de ser útil *para otra cosa* y dejar la definición de *qué* a los actores en todo momento y lugar abandonaba la teoría a una arbitrariedad (o adhocidad) de las premisas motivacionales de la acción que le permite justificar *ex post* cualquier realidad social y no ser capaz de predecir ninguna salvo las más formalizadas y regulares. Ahora bien, «utilidad» es la abstracción de la más pedestre noción de «interés» que ganó importancia como un medio de dar a la sociología un paradigma general tras el fin de la guerra fría en el frente Marx-Parsons. Mientras a los actores marxianos los movían sus intereses de clase, mediados por su grado relativo de conciencia de clase —y la corrección «científica» de ésta—, a los actores parsonianos los movían valores (morales) que variaban en función de su exposición a, aprehensión de y voluntad de logro de las ventajas de la modernidad. La Historia y la Moral —el interés propio ilustrado (con filosofías de la historia diferentes) de Kant en ambos casos— eran los agentes sociales reales.

De otro lado, la microsociología radical de Collins adopta las situaciones como unidad metodológica de análisis. Pero antológicamente rescata la rica tradición —recientemente reivindicada (Damasio, 1996)— que entiende las «pasiones» como el impulso tras la razón —«la razón, sirvienta de las pasiones» de Hume—, y la «racionalidad» siempre como razón «emocionada» —el «alma como forma del cuerpo» de Spinoza (Damasio, 2003). La idea de una razón inherentemente *emotiva* nos devuelve la descuidada noción weberiana de «racionalidad sustantiva» y sitúa la «racionalidad» de las prácticas formales y la «irracionalidad» de la tradición, el carisma y el emocionalismo en su perspectiva correcta, como extremos derivados de un mecanismo normal y cotidiano de modelado y elección de fines y medios afectivamente asistido.

Si la visión de una parte de la sociología del conocimiento científico (Latour, 1992; Pickering, 1996) es correcta y la fuerza de un «actante» simbólico deriva de la que acumulan pragmáticamente los recursos teóricos, empíricos e instrumentales de la red socio-técnica que lo sustenta y reproduce, entonces, tristemente, la idea de EE, por estar relacionada principalmente con nociones científicamente *débiles* (o consideradas hoy como pseudo- o para-científicas), difícilmente puede aspirar a un estatus cognitivo superior al de éstas entre los académicos.

Me parece que definir la EE como una emoción *específicamente social* que proporciona la iniciativa, la orientación y la perspicacia —en una palabra, la sabiduría instintiva— para obtener la máxima auto-satisfacción de las oportunidades de interacción social disponibles hace de ella la versión materialista y secular de la fuerza psicológica/espiritual que publicitan y promocionan los principales gurús de la auto-ayuda<sup>4</sup>. Mas en la corriente dominante de

<sup>4</sup> Por citar algún ejemplo, véanse los súper-ventas *El secreto*, de Rhonda Byrne, *El poder del ahora*, de Eckhart Tolle, o *El poder de la intención*, entre otros muchos títulos, de Wayne Dyer.

la alta cultura, la EE puede verse como heredera y vindicadora del concepto spinoziano de *conatus*, del *élan vital*, noción capital de la medicina anterior a la teoría celular, del *chi*, central a la medicina tradicional china, o del *Orgón* de la psicología de Wilhelm Reich<sup>5</sup>.

La idea de EE apunta un hecho importante: que los actores sociales no se mueven aleatoriamente sino que persiguen un *telos* común y definido —y que éste es un rasgo perdurable y universal de la sociabilidad humana—. Lo que me cuesta asumir es la idea de que la EE es *una* emoción particular, incluso mensurable. (Confieso que no entiendo del todo cómo puede ser medida con independencia del entusiasmo derivado de la efervescencia colectiva.) Y que es función, exclusivamente, del grado de éxito de los RI —pues constituye evidencia cotidiana que maravillosos rituales de apoyo moral fracasan en animar a algunas personas deprimidas mientras que otras, de optimismo constante, parecen inmunes a cualquier desastre que su propia incompetencia social les acarree—.

Si buscamos apoyo ahora en las ciencias neurológicas, pienso que la noción de EE puede describir ciertas desigualdades motivacionales sistemáticas entre individuos socialmente contruidos y situados, pero no parece probable que las nuevas técnicas de obtención de imágenes anatómicas y fisiológicas del cerebro en funcionamiento vayan a detectar un patrón funcional que «materialice instrumentalmente» la EE. El descubrimiento de que las emociones están distribuidas en distintos hemisferios cerebrales en función de su valencia —positiva-enardecedora o negativa-depresiva— (Goldberg, 2007) indicaría más bien que la EE y sus variaciones no serían tanto una emoción diferente de las demás —una *qualia* distinto— como la auto-percepción de una compleja configuración emocional *global*.

El neurólogo Oliver Sacks (1997) ha propuesto ver la actividad cerebral como una amalgama interactiva de procesos caóticos similares a la dinámica de la atmósfera. La vida social, en combinación con disposiciones caracteriológicas congénitas, generaría complejos (y a menudo interna y externamente conflictivos) «climas emotivos-afectivos» individuales —y «el tiempo»—; es decir, emociones breves, humores algo más duraderos, sentimientos más constantes y una capacidad localmente variable para la *auto-generación* de EE. En una palabra, lo que sugiero es que la EE no es tanto un *acervo* de «energía» o «combustible» cuanto un *proceso* de «movilización» de energía somática.

Las emociones suelen entenderse como «pasiones» —literalmente, movimientos anímicos pasivos fruto de un impulso exterior. Por el contrario, creo que las emociones son acciones —y acciones sociales—, en gran medida aprendidas o moldeadas en RI, y automatizadas o ejecutadas subconscientemente<sup>6</sup>. El «impulso de sociabilidad» de la EE podría ser una forma de apetito/deseo, resultado emocional de un *dispositivo* especial de auto-generación motivacional. Este dispositivo sería un «catalizador», más que un «motor». Transformaría las normales reservas somáticas, bioquímicas, a través de mecanismos neuro-endocrinos, en

<sup>5</sup> Por no hablar del hecho de que calificarla como una forma de «energía» puede hacer de ella un síntoma de la próxima «sociedad post-máximo del petróleo», asimismo por parte de un autor que, generacionalmente, conoce bien los efectos a corto y largo plazo de las crisis del petróleo de 1973 y 1979.

<sup>6</sup> Cuando vamos al cine a que una película nos emocione, efectuamos una relajación de controles conscientes que permiten que la acción inconsciente de la emoción apropiada elabore los símbolos y otros elementos estéticos que ofrece la cinta. El arte dramático explota el potencial de las «neuronas espejo» para suscitar contagio emocional e incluso empatía en observadores de estados o acciones emocionales. Nuestros recuerdos y ensueños pueden procurarnos también esa experiencia —casi constantemente—.

un variable «deseo de interacción social». Y considero que este mecanismo podría ser más bien una función ejecutiva del «self».

Mi hipótesis es que alguna compleja red funcional radicada en la corteza prefrontal, bien conectada con todas las áreas «emocionales», «ensaya» variantes de RI inminentes elaborando memorias de experiencias vividas, observadas, referidas o artificiales, las evalúa y elabora un «informe de coste-beneficio» (quizá también uno de coste-oportunidad) que sugiere hasta qué punto conviene al individuo movilizar sus recursos físicos (y simbólicos) de generación emotiva —a menudo en «modo espontáneo», es decir, operando recursos conscientes y subconscientes en paralelo— en función de las recompensas simbólicas y, especialmente, emocionales esperadas —con sus repercusiones somáticas—. Y qué modalidad de expresión emotiva usar, nutriéndose creativamente a partir de patrones socialmente adquiridos y conformados de respuesta emocional. Las emociones gobiernan, pero son entidades encarnadas/incorporadas y el cuerpo, como base y referente material del «self», tiene su propia inteligencia proyectiva. En suma, en este sentido, la EE no sería tanto algo que *tenemos* —porque la acumulamos como tal— como algo que los RI nos dan oportunidad de co-generar o auto-generar: una amplia variedad de complejos patrones emocionales a diversas escalas temporales.

¿Cuál es la orientación de este dispositivo; cuál es su punto de referencia? Pienso que la respuesta a ambas preguntas coincide: esa parte de uno mismo («self») que es una (estimada) identidad en consistencia relativa con la cual el individuo intenta tomar reflexivamente decisiones de acción —generalmente en situaciones de interacción ritual— y con el objeto de mantener o aumentar la inmediata gratificación de, o satisfacción con ser uno mismo (*myself*)<sup>7</sup>, aquí y ahora, en esta compañía social, en esta acción, en el curso de este RI; vale decir que, en este sentido, la EE es lo bueno de estar vivo y ser socialmente celebrado, o cuanto menos reconocido como un participante legítimo —como alguien situado en un cierto rango de valía social—.

Los RI no engendran mónadas autosuficientes, sino individuos cuyo «self» *jerarquizado* depende en mayor o menor grado de su frecuente reproducción en rituales puestos en escena por sus grupos de referencia. Si los RI generan una emoción particular en este proceso de jerarquización es la *solidaridad*, que es más bien una disposición *emocionada* a perder o ganar menos que otro en beneficio de éste, particularmente cuando «éste» es una entidad colectiva a la que se pertenece o se considera de algún modo benéfica. La posición en el orden social y la solidaridad —incluso formalizada como ética— se generan simultáneamente en rituales que son un desarrollo cultural elaborado originalmente a partir de rituales naturales «simples» (De Waal, 1993; 1997, 2007, 2007b) —del paradigmático doble vínculo del amor/autoridad maternos—. Esta solidaridad con uno mismo como un individuo situado en una estructura de estratificación grupal, que a su vez es también objeto de solidaridad (y una fuente de orgullo) se denomina a menudo «dignidad»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Desde la Grecia clásica en adelante, la cultura occidental ha tenido como su principal valor orientador la felicidad (McMahon, 2006). La auto-satisfacción es un componente —acaso, *el* componente— central de ese bienestar interior.

<sup>8</sup> Una de las tesis más importantes de *Cadenas de rituales de interacción* es que los sentimientos morales —y, por ende, las actitudes normativas, sean éticas, legales o de otro tipo— son la expresión de la solidaridad que generan los RI entre grupos de pertenencia simbolizados e individuos cuya identidad, autoestima y capacidad de desenvolvimiento social son mutuamente dependientes. Un ejemplo extraordinario corrobora esta conclusión. El estudio

Soy consciente de que «dignidad» es un término prominente en el «culto al yo» contemporáneo. Recorro a él porque creo que es central a la modernidad desde la publicación, en 1486, del *Discurso sobre la dignidad del hombre*, de Giovanni Pico della Mirandola, que para él radicaba en la posesión única de libre albedrío. Pero lo empleo como una suerte de etiqueta «omnicomprensiva» para abarcar todas las dimensiones de —digamos— «excelencia» en las que los seres humanos, local y situadamente, luchan y compiten entre sí para estratificarse unos respecto a otros. Esas dimensiones pueden ser platónicas —la bondad (santidad, paz de espíritu), la belleza (exquisitez) o la verdad (pericia, conocimiento, sabiduría)— o weberianas —logro de una posición destacada de clase (riqueza), status (autoridad, prestigio, fama) o poder (deferencia, obediencia)—, o de otro tipo<sup>9</sup>.

Qué dimensión —o combinación y proporción de ellas— se tome como referencia principal en cada caso es algo que puede venir determinado por las circunstancias psicológicas, culturales, biográficas y locales. Pero la conclusión no varía: a la postre, los individuos tienden a maximizar su «valor-propio» (o el valor de su «self»), es decir, su «dignidad»<sup>10</sup>. Su estado emocional general y la competencia social demostrada en su reciente historial de interacción son, no obstante, indicadores (e inductores) fiables de ese sentimiento. Siendo los seres humanos una especie intrínsecamente jerárquica, ese «valor» se «tasa» colectivamente, y performativamente, en el curso de RI; y deviene parte de un sistema de estratificación tan firme como una sentencia judicial.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COLLINS, R., (2009), *Violence: A micro-sociological theory*, Princeton, Princeton University Press.
- DAMASIO, A. (1996), *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica.
- (2003), *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Crítica.
- DE WAAL, F. (1993), *La política de los chimpancés*, Madrid, Alianza.

---

de R. L. Einwohner (2003) ha mostrado cómo los judíos del Ghetto de Varsovia soportaron las más opresivas condiciones de vida imaginables mientras existió alguna esperanza de sobrevivir hasta la derrota bélica de la Alemania nazi. Cuando esa esperanza desapareció con la evidencia de su próximo exterminio en los campos de concentración, su respuesta no fue un suicidio «pasivo», sino una insurrección *documentada* y cuyas memorias, escritas y enterradas para ser tal vez halladas en el futuro, o vivas en la memoria de los niños y algunas otras que se logró evadir, debían dar testimonio del valor final y la *dignidad* de un pueblo del que aquellos héroes, en los rituales que organizaron y legitimaron el alzamiento, se auto-constituyeron en símbolo —de cuya dignidad, así, se invistieron personalmente—.

<sup>9</sup> Pueden identificarse múltiples dimensiones, incluyendo algunas «perversas». Por ejemplo, el jovial personaje del capitán Nichols, en la novela *El estrecho rincón* (1932), de Somerset Maugham, considera como un punto de honor engañar a todo el mundo tan pronto como se presenta una buena oportunidad para ello.

<sup>10</sup> *Cadenas de rituales de interacción* ofrece un convincente análisis de una lograda celebración de Fin de Año como RI que incrementa (o disminuye, cuando es fallido) la EE. Pienso que los RI de Navidad son más apropiados para corroborar mi hipótesis, entendiendo esa festividad como una especie de “Fin del Año Afectivo” en el que es obligatorio testimoniar casi a cualquiera con quien uno tenga relación la importancia de mantener ese vínculo (al menos) en su condición actual, reafirmando así su valor relacional, es decir, su dignidad.

- (1997), *Bien Natural*, Barcelona, Herder.
- (2007), *El mono que llevamos dentro*, Barcelona, Tusquets.
- (2007b), *Primates y filósofos*, Barcelona, Paidós.
- EINWOHNER, R. L. (2003), «Opportunity, Honor and Action in the Warsaw Ghetto Uprising of 1943», *American Journal of Sociology* 109 (3): 650-675.
- GOLDBERG, E. (2007), *La paradoja de la sabiduría*, Barcelona, Crítica.
- KNOHL, I. (2004), *El Mesías antes de Jesús: el siervo sufriente y los rollos del mar muerto*, Madrid, Trotta.
- LATOUR, B. (1992), *Ciencia en acción*, Barcelona, Labor.
- MCMAHON, D. (2006), *Historia de la felicidad*, Taurus.
- PICKERING, A. (1996), *The Mangle of Practice. Time, Agency & Science*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. (1486), *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1988.
- SACKS, O (1997), *Migraña*. Anagrama.
- SAHLINS, M. D. (1983), *Economía de la edad de piedra*. Madrid, Akal.
- TILLY, Ch. (2000), «Jumbo speaks. A discussion of Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*». [http://professor-murmann.info/tilly/2000\\_Collins.pdf](http://professor-murmann.info/tilly/2000_Collins.pdf). (Agradezco cordialmente a Gloria Martínez Dorado que me facilitase esta referencia).