

Sobre la sociogénesis de una *tercera naturaleza* en la civilización de las emociones

Cas Wouters

INTRODUCCIÓN: CONDUCTAS FRENTE A LOS EXTRAÑOS

A finales de 1995, las autoridades en Vietnam emprendieron una campaña nacional en contra de lo que fueron denominadas *las influencias foráneas negativas*. El *imperialismo cultural americano*, en particular, fue considerado como una seria amenaza a la *moral tradicional*. En los años veinte y treinta muchas autoridades europeas solían expresarse en términos similares. Un comité del gobierno alemán, por ejemplo, alertaba sobre la *americanización desmoralizadora en Europa*. Esta amenaza provenía del sur de los EE.UU.: bajo la influencia de «los Negros y la música popular negra, podrían llegar a dominar, también en nuestro país, los sentimientos más primitivos».

En un país con una masa disgregada como en los EE.UU., los vínculos deben recurrir a la esfera de los instintos, y esto determina la esencia de su cultura. Que los Negros establezcan el ritmo y el carácter en la danza y la música no es una coincidencia, pues en lo que concierne a su vida instintiva, tienen una máxima fuerza vital a su

disposición... [esta música] conduce fácilmente al bochorno haciendo la vida fácil a aquellos cuyas costumbres les impiden desarrollar una concepción más profunda de la existencia. (Rapport 1931: 12)

Mientras que las autoridades en el siglo XX — recientemente en Vietnam, antes en Holanda— vieron como una amenaza la *vida instintiva*, muchos otros tuvieron una opinión contraria y la vieron como algo vital y atractivo. En los años veinte y treinta, en Holanda por ejemplo, los negros eran contratados como músicos por su *pasión natural por el ritmo*, es decir, en tanto *negros*. Afiches anunciando el *Dúo Negro* o la *Orquesta Negra*, nombres de bandas de jazz como *Los Diablos Negros* y cafés de jazz como el *Palacio Negro Mefistófeles*, atraían a muchas personas. Precisamente por esta razón las autoridades temían un virus social que estaba amenazando a «nuestras jóvenes y nuestra moral». En 1936, un inspector en jefe en Amsterdam escribió en un reporte:

En particular, la actuación del líder de la banda hacía pensar a la audiencia que se trataba de un zoológico. Mientras que uno puede llegar a disfrutar las travesuras de los monos en el zoológico, aquel paraíso de animales, es desagradable verlos actuando en el *Negro Kit Cat Club*. Los extranjeros de color son un peligro para nuestras jóvenes blancas. Algunas han sido degradadas sexualmente por tales personas y nacen niños en unas relaciones que deben mantenerse a expensas de su pobre ley (Citado por Openmeer 1995: 27).

Durante la guerra (a inicios de 1942), su sucesor escribió:

Juzgo que la presentación de estos músicos surinameses en lugares públicos constituye un gran peligro moral para las jóvenes de Holanda. En la actualidad está suficientemente comprobado que estos surinameses son una

influencia fatal para las jóvenes quienes, por un lado, son atraídas por su piel negra y, por otro, son arrastradas por su música bárbara. En acuerdo con el Alcalde de Amsterdam, he citado a los propietarios de los siguientes establecimientos para que despidan a sus músicos surinameses (citado en Openmeer: 1995: 33).

El sociólogo alemán Hans-Peter Waldhoff abre su libro *Fremde und Zivilisierung* (Extraños y civilización, 1995) con un ejemplo similar de cómo la gente se relaciona con los *extraños*, discutiendo especialmente la relación entre los alemanes y los *gitanos*. Como los negros en Holanda, los *gitanos* en la Alemania nazi ejercían, por un lado, una cierta atracción pues representaban la libertad (o la independencia) con su naturalidad animal o instintiva (*a flor de piel*), y por las mismas razones generaban alarma entre las autoridades (a las funciones que representaban las autoridades en la formación psíquica de los individuos). Oberarzt Robert Ritter, líder del *rassenhygienische und völkerbiologische Forschungsstelle der Reichsgesundheitsamtes* (Oficina de Investigaciones del Ministerio de Salud del Reich para la higiene racial y la biología de los pueblos) solicitó, en sus palabras, «una eliminación de los primitivos, quienes están determinados por su predisposición» precisamente porque, según añadía, «estas criaturas todavía viven en completa dependencia de su naturaleza y destino [...] guiados por sus instintos heredados originalmente». Hans-Peter Waldhoff se lamenta: «Así es como se puede llegar a la romantización y exterminación de un grupo». (Waldhoff 1995: 73)

Todos estos ejemplos ilustran la importante tesis de Waldhoff según la cual los patrones para relacionarse con *extraños* (producidos en procesos sociales) *reflejan* patrones (producidos en procesos psíquicos) para relacionarse con lo propio que nos es *extraño*, es decir, con la parte de uno mismo que se convierte en algo *inconsciente* y que es defendida desde la conciencia por temores interiores como la

vergüenza, por los contraimpulsos de la conciencia.¹ Los alemanes en su relación con los turcos están confrontados con su capacidad para soportar y explorar continuamente sus propios sentimientos hacia lo extraño —esos deseos y miedos que en procesos de represión, negación y otras formas de defensa se han convertido en algo extraño para el yo. Esta capacidad se toma como un criterio importante sobre el tipo y el nivel de civilización. De hecho, en muchos casos esta combinación de atracción y repugnancia revela en las personas la falta de confianza y el miedo a perder el propio control si admiten, incluso para sí mismas, ser tentadas por lo que es percibido como *comportamiento peligroso*: tienen miedo de mostrar el lobo o el tonto que hay en ellos mismos, le tienen miedo a la ocasión que hace al ladrón. De hecho, las manifestaciones de superioridad al controlar estas tentaciones demuestra cuán pequeña y rudimentaria es la diferencia del control emocional (Wouters 1992: 242). Antes de discutir estas conexiones en detalle, parece necesario hacer una pequeña excursión a través de algunos procesos sociales y psíquicos relevantes.

¹ Waldhoff presenta este aspecto de los alemanes centrándose en las relaciones con los turcos. Muestra empíricamente cómo las corrientes migratorias internacionales no afectan solamente las relaciones sociales en las sociedades occidentales más complejas sino también las relaciones entre los Estados más fuertes económicamente y los más débiles, a lo cual se ha referido Wallerstein como *El sistema mundial moderno*, y además, las estructuras intrapsíquicas de las personas comprometidas. En su tesis, los patrones para relacionarse con *extraños* reflejan los patrones de relacionarse con los propio que nos es *extraño*. La tesis ha sido tomada en su mayoría del etnopsicoanálisis, de personas como George Devereux (1967) y Mario Erdheim (1988). Teóricamente, Waldhoff apunta a integrar la teoría del proceso de la civilización de Norbert Elias, al etnopsicoanálisis y la teoría crítica sobre la *personalidad autoritaria* de miembros de la Escuela de Frankfurt como Adorno y Horkheimer.

¿QUÉ SUCEDE CON LAS EMOCIONES PELIGROSAS?

En la formación psíquica de los individuos, las emociones y los impulsos *peligrosos* —particularmente aquellos que pueden conducir a atacar y desembocar en violencia física o sexual— están conectados estrechamente con los sentimientos de superioridad e inferioridad, y también con sentimientos de vergüenza. Sobre estas interconexiones Norbert Elias sugiere que la vergüenza se describe como:

Una forma de disgusto y de miedo que se produce y se manifiesta cuando el individuo que teme la supeditación no puede defenderse de este peligro mediante un ataque físico directo u otra forma de agresión. Esta indefensión frente a la superioridad de los otros... se produce por el hecho de que los seres humanos cuya superioridad se teme, se relacionan con el superyo de la persona indefensa y atemorizada, con el aparato de autocoacción modelado en el individuo gracias a la acción de aquellos de quienes él dependía y que ejercían sobre él cierto grado de poder y de superioridad... es un conflicto en su personalidad; es un conflicto en el que el propio individuo se reconoce como inferior. El individuo teme perder el aprecio o la consideración de otros cuyo aprecio y consideración le importa o le ha importado (Elias 1987: 499-500).

Aparentemente, ambas posibilidades, de ataque físico y de formación de la conciencia —comprendidas en términos de inferioridad y superioridad—, obedecen a la red de interdependencias. Desde la perspectiva de largo plazo, ambos impulsos —hacia el ataque físico y al temor de ese ataque por otros— han sido reemplazados ampliamente por temores sociales de vergüenza y repugnancia o turbación: esto es un proceso de civilización en sociedades cada vez más interdependientes y pacificadas internamente (Elias 1994). En estos procesos, no sólo las transgresiones como las explosiones de violencia física —y sexual— sino

también otras formas de infligir humillación, han sido vistas cada vez más como manifestaciones intolerables de arrogancia o engrandecimiento propio, y por lo tanto han sido sancionadas con una vergüenza individual más fuerte y un repudio colectivo e indignación moral. Puesto que estas emociones e impulsos *peligrosos* provocaban tales sanciones de vergüenza, tienden a ser abolidos, reprendidos y negados. Idealmente, de acuerdo con el código de comportamiento y las emociones que se desarrollan, estos impulsos no deben aparecer en la escena social o en la mente individual. Igualmente, admitir públicamente el deseo de experimentar emociones e impulsos *peligrosos* provocaría vergüenza y ansiedad. Todo lo que es definido como *peligroso* o *inaceptable* es destruido al nacer, particularmente en los niños, de acuerdo con la convicción de que todas las personas podrían *caer en la tentación*, casi automáticamente, si las emociones e impulsos *inaceptables* fueran permitidos en la conciencia. Esta vieja convicción expresa un temor que es típico del proceso de formalización de largo plazo, caracterizado en parte por las relaciones autoritarias y los controles sociales como también por una conciencia autoritaria. La tendencia de largo plazo de la formalización probablemente alcanzó su pico en la época victoriana. Junto con los gestos afectados, metáforas que indican una forma de autocontrol ritualizado que está fuertemente basado sobre una conciencia autoritaria del superego, funcionando de manera más o menos automática como una *segunda naturaleza*. En el siglo XX el proceso de informalización ha llegado a ser dominante. Sin embargo, solamente en la segunda mitad del siglo, el modo predominante del manejo de las emociones aparentemente alcanza una fuerza y forma que le permite a la mayoría de las personas admitir para ellos mismos y para los otros, experimentar estas emociones *peligrosas* e impulsos violentos o sexuales sin provocar vergüenza, particularmente la vergüenza y el temor de perder el control y de dejarse lle-

var. Por ejemplo, mientras que anteriormente había sido considerado peligroso *desear la mujer del prójimo*, hoy en día, desearla ni es percibido como peligroso, ni se experimenta este anhelo —percibido como tal— si se respeta el principio de consentimiento mutuo. Tal tipo de autocontrol puede llegar a ser dominante solamente en sociedades con un relativo alto grado de interdependencia; solamente en tales sociedades el nivel de confianza mutua o de autocoerciones que mutuamente se esperan, crecen en tal grado que los riesgos de que estas emociones *peligrosas* los agobien están suficientemente controlados. La disminución en las desigualdades de poder y la integración de los primeros grupos marginados en los Estados de Bienestar (Swaan 1989) han sido las condiciones necesarias para que se extienda el principio del mutuo consentimiento y para permitir este crecimiento en el nivel de la mutua confianza. En otras palabras, las integraciones más amplias de las clases bajas en la estructura social han permitido, y exigido tempranamente, integraciones más amplias de emociones o impulsos *más bajos* o *animales* dentro de las estructuras de la personalidad. Esta es una característica del proceso de informalización (Wouters 1986). Solamente en esta fase del proceso de la civilización de las emociones los intentos de relajar las coerciones mantienen la posibilidad de llegar a ser exitosos. De no ser así, el *descontrol de los controles emocionales* sobre todo en relación con el hecho de provocar o desafiar emociones violentas, sería considerado como insuficiente y también peligroso. Hasta los años cincuenta y sesenta, las emociones en general eran vistas como una fuente de transgresión y de mal comportamiento. Desde entonces, los procesos de integración y emancipación en varios países occidentales han alcanzado, aparentemente, un nivel que les permite a las emociones ganar aceptación como guías importantes para el comportamiento y el conocimiento (cf. Wouters 1992).

Esta percepción de las tendencias a largo plazo de la formalización e informalización como fases de los procesos de civilización, ayuda a esclarecer una característica común entre las autoridades alemanas durante el periodo comprendido entre las guerras y las autoridades vietnamitas en los años noventa; ambas se percataron de una amenaza a la *moral tradicional* tanto en el estilo de vida de las personas que pertenecían a las clases subordinadas, como también en el estilo de vida de las personas que pertenecían a los Estados más poderosos (*una americanización desmoralizadora*). Ambas tomaron medidas disciplinarias para proteger a la población de una *extranjerización* en detrimento de la tradición y de terminar siendo una unión de traidores del lado de los *extraños*. A este respecto, dichas autoridades estaban en una fase similar; lo propio que consideraban *extraño* era defendido por sus miedos y su débil conciencia de autoridad, lo cual se reflejó no solamente en el estilo de vida que parecía menos confinado a una *jaula de hierro*, sino también en un estilo de vida más informalizado con un autocontrol más flexible y un ego dominado. Usualmente, la amenaza más reciente se conceptualiza en términos de moral y se estigmatiza como decadencia. El ejemplo de las autoridades vietnamitas que en 1995 trataron de defender la *moral tradicional* muestra que, en el proceso de informalización en el siglo XX, este tipo de defensa de *segunda naturaleza*, se ha expandido en Occidente a un nivel global, en contra de los peligros y problemas de una forma más reflexiva y flexible de la autorregulación. Considerando que en los siglos precedentes las amenazas, la vitalidad o lo atractivo de la *vida instintiva* o de la *grosera espontaneidad* fue percibida e identificada únicamente en las clases más bajas y los marginados, como los *negros* y los *gitanos*, en el siglo XX ambas —esta amenaza y esta atracción— son también percibidas e identificadas globalmente en los grupos de *extraños* establecidos.

LOS EXTRAÑOS Y LO EXTRAÑO EN ALGUNAS FASES
DE LA CIVILIZACIÓN DE LAS EMOCIONES

En su exposición sobre las conexiones entre la civilización de las emociones y las reacciones al experimentar lo *extraño*, Waldhoff se inclina a distinguir entre la formalización o fase disciplinaria, como el prefiere denominarla, y una fase de informalización en el proceso de civilización. En la fase disciplinaria, las coacciones sociales ejercen una presión creciente a rechazar todo lo que parece salvaje, violento, sucio, indecente o lascivo, para ejercer un mejor control o tener la fuerza suficiente contra estos impulsos y estímulos. En esta fase, la austera e inexorable represión de los estímulos y los afectos puede lograrse —tal como parece— enfatizándolos de manera consciente tanto socialmente como individualmente, evitando toda reminiscencia de ellos con un rigor similar a aquel que se requería en los procesos originales de represión. Este proceso, en el que todas las formas de emociones y de comportamientos están dispuestas fuera de las escenas de la vida social, tiene una contraparte sociopsíquica en la producción social de inconsciencia (y de los sentimientos del *homo clausus*, como Elias los llamó). Al reprimir y sumergir estos estímulos e impulsos y emociones en el inconsciente se genera un *desvío* emocional. «Así —Waldhoff escribe— lo extraño y lo inconsciente han llegado a parecer como parte del mismo jeroglífico incomprensible de una *naturaleza* intangible» (1995: 82). Esto se ajusta a una rígida forma de relacionarse con los extraños y con los propios sentimientos de extrañeza, lo que es característico de la fase de formalización a largo plazo en el proceso de civilización. Particularmente en esta fase, hay una fuerte tendencia a descargar los problemas inherentes al proceso proyectándolos en lo *extraño*, en un grupo social más débil, que por lo demás puede funcionar como un indicador de la propia debilidad. A la larga esto explica por qué las líneas sociales divisorias que mantienen acorralados a las clases más débiles y a otros *extraños*, son usualmente tan rígidas como las

líneas psíquicas divisorias que mantienen acorraladas la propia debilidad y lo propio que no es *extraño*. En los momentos más extremos de la fase disciplinaria, los impulsos primarios y las emociones pueden llegar a ser negados y colocados por fuera de la propia personalidad, con tal rigor, que los miembros de las clases más débiles pueden ser considerados incluso menos que humanos (cf. Elias and Scotson 1994a: xxvii). Todas las formas de humillación y aniquilación han ocurrido sobre la base de tal orientación: una ansiedad que domina y un modelo de manejo de las emociones. Es posible sumar ejemplos a los ya mencionados al inicio de este ensayo: dejar a los *negros* sin medios de supervivencia en un caso y matar a los *gitanos* en el otro. En la Europa del siglo XIX, por ejemplo, era indudable para la burguesía, incluyendo a la pequeña burguesía, que las clases inferiores debían ser evitadas tanto como fuera posible, no solamente por *la gran suciedad* considerada como tosca, ruda, mugrienta y hedionda. En este sentido, los temores sociales y psíquicos —por la pérdida de estatus y la pérdida del autocontrol, respectivamente— fueron moldeados en términos físicos y transformados en repulsión física.² Así, las clases más bajas fueron socialmente excluidas como *extraños*, al igual que los sentimientos extraños (es decir, *todo lo que no es mío*) fueron excluidos de la conciencia.

Esta defensa psíquica también tiene que ver con la necesidad de tener que vivir junto con extraños en una extraordinaria interdependencia y, como tal, también expresa resistencia a la expansión y diferenciación de las cade-

² «...el secreto real de las distinciones de clase en Occidente [...] se resume en estas espantosas palabras [...] el olor de las clases más bajas. Y aquí, obviamente, se está ante una barrera impenetrable. No experimentar disgustos o simpatías es realmente fundamental como un sentimiento psíquico. Odio entre razas, religiones, diferencias de educación, de temperamento, de intelecto, incluso diferencias de código moral, pueden olvidarse; pero la repulsión psíquica no» (Orwell 1937: 112).

nas de interdependencia, pues estos cambios coinciden con la pérdida de privilegios como también con la intensificación de la competencia, las presiones sociales y el estrés individual. Por estas razones, Waldhoff observa que, «de todas las personas, los extraños son los más apropiados para funcionar como substitutos de lo *sucio*, de nuestros propios afectos e instintos que experimentamos como sucios, de las imágenes reprimidas, de los sentimientos de inferioridad de los que necesitamos protegernos» (1995: 270/1). Por lo tanto, en esta fase disciplinaria en el proceso de la civilización se mantiene candente el sentimiento de los grupos establecidos de estar amenazados por los *extraños* y por otros marginados. Mientras los grupos de marginados mantengan un estilo de vida más disoluto, serán considerados como una amenaza para la autoacción que funciona más o menos automáticamente, para el *superego* de los establecidos. Además, tanto más *impeccable* se convierte el estilo de vida de los marginados, más amenaza el propio ideal y la autoimagen de los establecidos.

Cuando las líneas divisorias de lo social y lo psíquico están abiertas y los grupos sociales así como las funciones psíquicas están siendo integradas en las redes de interdependencia en expansión, se abre paso la fase de informalización en el proceso de la civilización. Esta fase se caracteriza por la emancipación de las emociones y los impulsos que hasta ahora habían sido reprimidos, dando como resultado una autorregulación más *reflexiva* y *civilizada*. La defensa menos inflexible y militarista también está incorporada en las personas como estándares *extraños* de autorregulación. Algunas personas, antes excluidas, vienen a ser reorganizadas de nuevo como seres humanos; de igual forma, algunos impulsos y emociones a los cuales se les había negado su carácter humano, vuelven a ser reconocidos como tales —esto es una desjerarquización social al igual que psíquica, abierta y niveladora—. En otras palabras, la emancipación e integración social requieren una

emancipación e integración psíquica, así como una mayor autorregulación dominada firmemente por el ego. Esta forma de autorregulación implica que empujes, impulsos y emociones, incluso aquellos que puedan provocar violencia física o sexual, han llegado a ser más accesibles, mientras que su control está mucho menos basado en una conciencia autoritaria, y funciona más o menos automáticamente como una *segunda naturaleza*. Así como la conducta y las relaciones entre los grupos sociales llegan a ser menos rígidas y jerárquicas, lo mismo sucede en las relaciones entre las funciones psíquicas, y al mismo tiempo surge un espectro más diferenciado de alternativas y conexiones más fluidas y flexibles entre grupos sociales y funciones psíquicas. Esto es algo típico del proceso de informalización. En su curso, parafraseando y contradiciendo a Elias, lo *consciente* se convierte en algo *más* permeado por los impulsos, y los impulsos se convierten en algo *más* permeado por la *conciencia*. En las sociedades informalizadas los impulsos elementales tienen nuevamente un acceso más fácil a las reflexiones de las personas.³

³ En el momento de escribir su libro sobre *El proceso de la civilización*, Norbert Elias no percibió las características de la informalización lo cual lleva a atribuir características de la fase de informalización de largo plazo al proceso de la civilización:

«Lo determinante de cada ser humano no es ni el *ello*, ni el *yo* o el *superyo*, sino la relación entre estas funciones de autoorientación psíquica que parcialmente son antagónicas y parcialmente complementarias. Sin embargo, estas relaciones de cada individuo concreto, es decir, la configuración de su orientación impulsiva, y la de la orientación del yo y del superyo, se modifican en su conjunto en el curso del proceso civilizatorio en correspondencia con una transformación específica de las relaciones entre los seres humanos, de las relaciones humanas. A lo largo de este proceso, para decirlo en pocas palabras, la conciencia se hace menos permeable a los instintos y los instintos menos permeables a la conciencia. Son estas relaciones dentro del hombre, en-

(continúa en la página siguiente)

UNA DIFERENCIACIÓN EN LA TEORÍA DEL PROCESO DE LA CIVILIZACIÓN

Waldhoff ha presentado una diferenciación dentro de la teoría del proceso de civilización que ayuda a entender los procesos de informalización en el siglo XX. Es una diferenciación que tiene en cuenta el concepto *Selbszwang* (o autocoacción) de Elias. Waldhoff sostiene que Elias se centra principalmente en las *ansiedades automáticas interiores*, y así en la mayoría de los casos se refiere a las coacciones del superego cuando escribe sobre las autocoacciones. Además, Waldhoff sugiere distinguir entre dos tipos de personalidad dominadas por el superego e, igualmente, entre una personalidad autoritaria dominada por el superego; se refiere al tipo de personalidad que ha sido descrito con frecuencia por Elias como un *homo clausus* o un *wir-loses Ich* (un ego carente del *nosotros*) dominado por un nuevo *supergo carente del nosotros*. Como el tipo autoritario no es consciente de lo propio que es *extraño* puede ser proyectado sobre los *extraños*. En contraste, el tipo *homo clausus* no se permite a sí mismo esta solución simple. Si bien es ya guiado más fuerte por el ego que el tipo autoritario, este tipo de personalidad sufre especialmente de

tre los controles y los afectos controlados y los agentes contruidos de control, las que son transformadas por la estructura en el curso del proceso de la civilización, de acuerdo con el cambio de la estructura de las relaciones entre los seres humanos individuales, al interior de la sociedad. En el curso de este proceso, la *conciencia* se convierte en algo menos permeado por los controles, y los controles llegan a ser menos permeables por la *conciencia*. En las sociedades más simples los impulsos elementales, transformados sin embargo, son más accesibles a las reflexiones de los hombres. En el curso del proceso de la civilización la compartimentación de estas funciones de propia conducta, aunque no de una manera absoluta, se convierten en algo más pronunciado» (Elias 1994 [1939]: 487, versión en español 1989: 495).

egodebilidad al integrar funciones psíquicas antagónicas. Por consiguiente, Wadlloff distingue cinco tipos de autorregulación dominante o manejo de las emociones (que denomina *tipos ideales*): 1. Personalidad dominada por empujes e impulsos; 2. Personalidad dominada por coacciones que provienen de otros (*Fremdzwang*); 3. Personalidad dominada por una conciencia autoritaria o superego: una personalidad autoritaria con una fuerte inclinación o compulsión hacia la reducción, repetición, imitación, limpieza, ley y orden; y 4. Personalidad dominada por un *no-sotros* superego, el tipo *homo clausus* que trata desesperadamente de forzar una infracción en los muros de su vida emocional. Este intento señala un impulso hacia la informalización, y como la fase de informalización del proceso de la civilización gana impulso inercial y con ello más y más gente llega a ser 5. *egodominada*, desarrollando un tipo de autorregulación que no es simplemente un control de los afectos más fuerte o amplio, sino un patrón diferente de control, un patrón que implica más flexibilidad, más individualidad maleable y un acceso más fácil a las emociones. Sobre la base de estas diferencias en la autorregulación, Waldhoff también hace una diferenciación en lo que Elias conceptualiza como el balance entre la coacción por otros (*Fremdzwang*) y la autocoacción (*Selbstzwang*) y conecta esta diferenciación con las dos fases en el proceso de la civilización: en la fase disciplinaria o formalización la tensión central está entre las coacciones externas y las coacciones del superego (cambiando el *Fremdzwang-Überich* balance dirigido hacia una personalidad autoritaria superego dirigida), mientras que en la fase de informalización prevalece la tensión en el balance entre el superego y el ego (cambiando el balance *superego-ego*). Al considerar la mayoría de los países occidentales, lo anterior significa hasta el final del siglo XIX, un tipo de personalidad autoritaria dominada por el superego que estaba en gestación y se estaba convirtiendo en dominante. La

principal tensión en el balance estaba entre las coacciones externas y las represiones del superego. En el siglo XX durante el proceso de informalización, más y más gente ha desarrollado un tipo de autorregulación que está más dominada por el ego. En esta fase predomina el balance *superego-ego*; en este momento las emancipaciones globales y la integración de los grupos sociales *más bajos* en la sociedad (occidental) permite y a la vez exige, la emancipación e integración de los impulsos y emociones *más bajos* de la personalidad (Wouters 1995a; 1995b).

DE LA SEGUNDA NATURALEZA A LA TERCERA NATURALEZA

Así como disminuyó la aceptación ciega —más o menos automática— a las disposiciones de las autoridades, el respeto y el autorrespeto de todos los ciudadanos ha llegado a ser menos dependiente en forma directa de los controles sociales y más directamente dependiente de sus habilidades de reflexión y cálculo y, por consiguiente, de un patrón particular de autocontrol en el cual también ha disminuido la *ciega aceptación* de los mandatos de la autoridad psíquica o conciencia. Así, hay una emancipación de los impulsos y las emociones, un cambio de la conciencia a lo consciente (para usar ésta como una expresión taquigráfica), que significa el predominio del balance *superego-ego*. Introducir el término *tercera naturaleza* puede iluminar estos cambios. El término *segunda naturaleza* se refiere al funcionamiento altamente automatizado de la conciencia y la autorregulación, y así se refiere al balance entre las coacciones externas y las coerciones del superego. El término *tercera naturaleza* indica el balance entre esta *segunda naturaleza* de autorregulación y otra más reflexiva y calculadora. Esta última indica una estructura de la personalidad en la cual las funciones del ego

han llegado a ser dominantes, a tal punto que se han convertido en algo *natural* que percibe los estímulos tanto de la primera naturaleza como de la segunda, así como los peligros y las oportunidades —de corto y largo plazo— de cualquier situación particular. El término se refiere a un nivel de conciencia y de cálculo en el cual son tenidos en cuenta todos los tipos de restricciones y posibilidades. Así surge un nuevo nivel de civilización reflexiva, que busca un piso más alto en «la espiral de la escalera de la conciencia» (Eliás 1991).

Un desarrollo en esta dirección puede verse desde los años cincuenta en adelante. Desde entonces «la dirección interior —como Riesman llama a estos controles internos más bien arraigados— ha pasado definitivamente de ser una ventaja a ser una limitación; estos controles se convierten en algo muy rígido, firme y predecible. La sensación de que *hay un tiempo y un lugar para todo* adquiere importancia mientras que *ser siempre un caballero o una dama* pierde significado en la vida social. La expansión y la intensificación de la cooperación y la competencia han puesto a las personas bajo la presión de calcular y de observarse a sí mismas y a los demás, mientras muestran una mayor flexibilidad e inclinación por el compromiso. En este proceso, casi en todo Occidente las ideologías exaltadas y los grandes ideales de otros tiempos —y con ellos los *grandes* conflictos y guerras— han sido ampliamente reemplazados por puntos de partida más pragmáticos y flexibles. Este proceso trajo consigo una continuación en la relativización de la identificación con el propio grupo, en otro tiempo bastante limitada y ciega —es decir, más o menos automática—. La familia, la religión, la nacionalidad, la raza, la clase social y el sexo, han sido sustituidas por un círculo de identificación más variado y amplio. Así, en décadas recientes ha disminuido en forma significativa la sumisión tradicional de los intereses del individuo frente a aquellos de un grupo. Ahora, la mayoría de las perso-

nas en Occidente espera tener más medios individuales de defensa a su disposición. El éxito social ha venido a depender más fuertemente de una autorregulación reflexiva y flexible, de la habilidad de combinar firmeza y flexibilidad, dirección y tacto. (Cf. Mc Call y otros. 1983; Mastenbroek 1989). Recientemente, la importancia de una autorregulación reflexiva y flexible para el éxito social ha sido señalada a la gran audiencia por el *best-seller* de Daniel Goleman, *Emotional Intelligence* (Inteligencia Emocional 1995).⁴

No solamente en el dominio del trabajo, amor o cuidado, sino también en el *divertirse* hay un incremento de la necesidad de estar más abiertos a todas las formas extremas y *más profundas* de impulsos y emociones. Temperadamente en los años cincuenta, Martha Wolfenstein observó:

Allí en donde antiguamente se experimentaba el peligro, al buscar diversión uno podía dejarse llevar a las profundidades de la maldad, pero hoy en día hay un temor reconocible de que uno no es capaz de desechar lo suficiente, y es posible que uno no se divierta suficientemente. (Wolfenstein 1955: 174)⁵

⁴ Una comparación del libro de Goleman con el libro de Dale Carnegie (famoso suceso social) *Cómo conseguir amigos y manejar las relaciones* (1939) probablemente podría mostrar interesantes continuidades y cambios en la segunda mitad del siglo.

⁵ En 1937, Emily Post añadió un nuevo párrafo a su conocido libro de etiqueta (únicamente para realizar la reedición de 1950). Se llamaba *Cuando las jóvenes no son particulares* y contenía serias advertencias en contra de la *moralidad alegre* y la *búsqueda de las emociones*: «Continuas búsquedas de emoción y consecuentes ansias por más y más excitación que gradualmente producen el mismo resultado que produce la droga en los adictos; o, para usar otra metáfora, la promiscuidad, la multitud y el apiñamiento, las caricias y los abrazos amorosos tienen el mismo efecto vulgar como el que produce la

(continúa en la página siguiente)

Desde los años sesenta en adelante, muchas personas participan en experimentos sociales y físicos buscando los límites de su autorregulación y placer al olfatear los peligros al otro lado de las fronteras. Esta actitud provocativa y experimental, «búsqueda de la excitación» (Elias y Dunning 1986), es una característica de un nuevo nivel de integración social y física: antes de los años cincuenta las autoridades sociales y físicas podían catalogarlo como algo muy subversivo y peligroso. Esta *búsqueda de la excitación* y sus riesgos pueden ser entendidos como productos directos de la *igualdad del Estado benefactor*: la gran seguridad y confianza personal que se generó con el incremento de bienestar y la provisión de *seguridad social* por el Estado (Stolk y Wouters 1987). En un periodo relativamente largo de paz y de crecimiento de la *seguridad social y personal*, la distribución de los cuidados asumidos por parte del Estado benefactor, fue tomada en forma creciente como presupuesto. Esta *paz* respecto a lo material funcionó como una base multiplicadora a través de la cual se arraigó mucho desasosiego, además de un aumento de la *búsqueda de la excitación*, de las tensiones y del riesgo.⁶ En particular, la gente joven se fascina con nuevas preguntas como *¿qué*

manipulación de las mercancías desgastándolas y obligando a retirarlas de las vitrinas». (Post 1937: 355)

⁶ En los años sesenta y setenta se apeló al amplio uso de las drogas como una forma de exploración y expansión de la mente, y hoy, esta creencia todavía sobrevive. La siguiente cita es tomada de un artículo periodístico sobre el crecimiento de las *headshops* en Holanda: «Los usuarios afirman que la excitación que producen los hongos alucinógenos está en su *poder de ampliar e intensificar los sentimientos*. La impresión general es aquella de una experiencia arrasadora, realizada por personas que están preparadas y son capaces de ser confrontadas con su más profundo ser interno. Los usuarios expertos describen la confrontación con ellos mismos como una experiencia curativa». (Arjen Schreuder, NRC Handelsblad, 2 de mayo de 1996).

trae la libertad y la prosperidad? O ¿qué hay más allá de las barreras que nos imponen la conciencia y la moralidad? La segunda pregunta es característica del desarrollo de la *tercera naturaleza*, un tipo de personalidad más ego-dominada.

En los años sesenta y setenta, la *emancipación de las emociones* y el cambio de un tipo de personalidad de *segunda naturaleza* a una de *tercera naturaleza*, también contenía un ataque a la culpa y a los sentimientos de culpabilidad, como se expresó ampliamente en el uso de las palabras *guilt trip*, o en exclamaciones como *Don't lay that guilt trip on me, man!* (No me eches la culpa). Este movimiento social estuvo reflejado en las opiniones cambiantes sobre la culpabilidad en la ley criminal y punitiva, en una crítica a la cuestión de la culpa como un medio de orientación (Bentheim van den Berg 1986), y en la *autopsicología* de Kohut (1977). Los sentimientos de culpa vienen a ser experimentados con más fuerza como un indicativo de una conciencia dirigida en una personalidad en crecimiento y, por consiguiente, como una ansiedad a la espera de ser amaestrada. Ellos parecen ser un símbolo y un síntoma de una conciencia autoritaria y un funcionamiento bastante automático. En comparación, los sentimientos vergonzosos se refieren más directamente a las otras personas, a las coacciones externas y, además también, al hecho de que la conciencia de uno está, por lo menos en parte, de acuerdo con aquellas. Desde esta perspectiva, llega a ser comprensible por qué el paso de la personalidad dominada por el superego a una personalidad dominada por el ego coincide con el declive del estatus de la culpabilidad, como sentimiento y como concepto, o —para usar una expresión corta— coincide con el paso de la culpabilidad a la vergüenza.⁷

⁷ Esto parece ser una reversión del desarrollo de una cultura de la vergüenza a una cultura del delito, como ha sido sugerido extensa-

(continúa en la página siguiente)

A lo largo del mismo periodo, una característica importante de informalización y de desarrollo de una *tercera naturaleza* consistió en una sensible caída tanto de la censura social como psíquica. Hasta los años sesenta y setenta, muchas ideas fueron tildadas generalmente como peligrosas por la convicción dominante de que podían desencadenar casi automáticamente en una acción peligrosa. Por este inequívoco, la conexión de la *segunda naturaleza* entre ideas y acciones, fue una práctica común con un alto grado de censura social y física. La censura rigurosa y violenta en los regímenes más estrictos y autoritarios demuestra hasta qué punto las autoridades y otros creen (y en verdad creían) en el peligro de las ideas, la imaginación o la fantasía. En la mayoría de los países occidentales, especialmente desde los años sesenta, el temor y el miedo a la fantasía o a la imaginación disidente, disminuyeron junto a el temor y el respeto por las autoridades estatales y la concien-

mente en varios libros; tal es el caso del estudio clásico de Ruth Benedict, *The Crysanthemum and the Sword* (1946). En el proceso de informalización del siglo XX, este desarrollo en la fase de formalización de largo plazo parece estar siendo revertido de una cultura de la culpa a una cultura de la vergüenza. Sin embargo, sería absurdo equiparar los patrones de la vergüenza tal y como han sido descritos como culturas de vergüenza, con el patrón de vergüenza en sociedades informalizadas. Por consiguiente el término reversión está mal interpretado. En el momento en el que surge la informalización en los años sesenta y setenta, muchos descubrieron que todas las formas de autoacción eran de hecho coacciones de otros, o por lo menos basadas sobre coacciones externas (Wouters 1995c: 53). Obviamente, una distinción entre dos tipos de mecanismos de vergüenza —o mecanismos para producir vergüenza— correspondientes al menos a dos tipos de coacciones externas (cf. Schröter 1997: 102-104) se necesitan tanto como una distinción entre dos tipos de culturas de la vergüenza.

cia.⁸ Estas censuras han disminuido en el curso de la integración de los grupos *más bajos* en las sociedades (occidentales) y la subsecuente emancipación e integración de los impulsos y emociones *más bajos* de la personalidad. Con el desarrolló de la *tercera naturaleza* —patrón de autocontroles más dominados por el ego— particularmente en el campo de la imaginación y la diversión, hubo una tendencia significativa a no ocultar expresiones de insubordinación, sexo y violencia.

El precursor de estos cambios es el ensayo de George Orwell *Raffles and Miss Blandish*, en el cual compara dos tipos de novelas de detectives. La primera es una serie de historias, escritas a comienzos del siglo XX, sobre un caballero jorobado, Raffles, para quien «ciertas cosas —no están hechas— y la idea de hacerlas surge con fuerza». (1994: 66) «Raffles... no tiene un código moral real, no tiene religión, y ciertamente tampoco tiene conciencia social. Todo lo que tiene es una serie de actos-reflejo, el sistema nervioso de un caballero tal y como fue. Al darle un golpe agudo en este o aquel reflejo (estos son *deporte, amigo, mujer, rey del país* y así sucesivamente) se obtendrá una reacción predecible» (1944: 79). Hay «muy pocos cadáveres, mal y sangre; no hay crímenes sexuales, no hay sadismo ni perversión de ninguna clase» (1944: 67). Sin embargo, todo esto es central para la novela sobre un tipo de detective americano, *Miss Blandish (No Orchids for)* publicada en 1939. En este libro, la pretensión de poder es un motivo persuasivo, y «si uno finalmente se declara con la policía en contra de los *gangsters*, es solamente... porque, de he-

⁸ Después de la unificación alemana, muchos artistas de la antigua Alemania del Este han expresado su sensación de que en las nuevas condiciones se encuentran de frente con la indiferencia, mientras que bajo el régimen anterior eran tomados mucho más en serio. Una afirmación como «Claro, una dictadura es más colorida que la democracia» (Heiner Müller) es reflejo de esta nostalgia.

cho, la ley es una confusión más grande que el crimen». (1944: 71) «En *No Orchids* todo está *hecho* desde hace mucho tiempo, todas las barreras han caído, todos los motivos están a la luz y abiertos... no hay caballeros y no hay tabúes. La emancipación es completa. Freud y Machiavelli han llegado a los suburbios exteriores» (1944: 75, 79).

Desde que Orwell escribió su análisis, de hecho ha continuado la emancipación a la que él se refería como completa. En los años setenta, un escritor y agudo observador describió la continuación como la gestación de una nueva forma de pornografía; la *pornoviolencia*:

La violencia es simple, la solución radical a los problemas de competencia por el estatus, y al igual que los juegos de azar, la solución radical para la competencia económica. La vieja pornografía era la fantasía de los deleites sexuales fáciles en un mundo en donde el sexo era inasequible. La nueva pornografía es la fantasía del triunfo seguro en un mundo en donde el estatus de competencia ha llegado a ser muy complicado y frustrante. (Wolfe 1976: 162)

Unos ejemplos recientes de *pornoviolencia* son *best-sellers*, como el libro *American Psycho* (de Bret Easton Ellis); películas como *Natural Born Killers* y *Pulp Fiction*; o el *Nintendo* y otras expresiones de violencia y sexo en la realidad virtual. De la popularidad de esta clase de imaginación se puede deducir que *la búsqueda de la felicidad* se ha tornado en una búsqueda de poder.

En general, este desarrollo implica que el temor inevitable de *dejar llevarse a las profundidades de la maldad* puede ser enfrentado y controlado dando rienda suelta en estas imaginaciones *peligrosas*. De hecho, muchos de los estímulos placenteros como leer o mirar estos productos se derivan precisamente del enfrentar y controlar dichos peli-

gros.⁹ Esto también significa que las líneas divisorias, así como la creciente complejidad y las conexiones sutiles entre la imaginación y la realidad, han llegado a ser percibidas de manera más aguda.

Pero hay algo más. Se percibe mucho menos que esta búsqueda imaginada del poder también permite la expresión de emociones que han llegado a ser tabú en la vida social actual, como los sentimientos de superioridad e inferioridad. A estos sentimientos solamente se les permite salir a la superficie en el dominio de la imaginación (y menos extensamente, en el deporte), es decir, en forma *sublimada*. En los triunfos miméticos y en las derrotas, ya sea en el mundo del sexo o del dinero, se comprenden las presiones diarias que se enfrentan para reprimir y ocultar estas emociones. Aquí, en el dominio de la imaginación y la fantasía, la atracción por esta clase de *extrañezas* llega a dominar la repulsión que esta provoca. Esto nos conduce a la pregunta, ¿qué tan extrañas son estas emociones hoy en día?

¿QUÉ TAN EXTRAÑOS SON ESTOS SENTIMIENTOS?

La descolonización, la emancipación y la democratización caracterizan el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Es un periodo de expansión de las interdependencias y de incremento en los niveles de mutua identificación, en los que los ideales de igualdad y mutua condescendencia se expanden y adquieren fuerza. Sobre esta base, la evasión de comportamientos viene a estar cada vez

⁹ Por otra parte, el rechazo a esos sentimientos y a los comportamientos que pueden significar traición funciona como una condición necesaria para que ocurran todas las formas de emancipación e informalización.

menos dirigida de manera rígida a los *extraños*, a la gente de las clases *más bajas* y a las emociones *más bajas*. En general, las alternativas de lo emocional y del comportamiento se expandieron en la mayoría de los países occidentales. Hubo una excepción importante: los códigos sociales dictaron un rechazo a los sentimientos de inferioridad y superioridad. Así, hubo un refrenamiento adicional de las emociones en relación con la exhibición de la arrogancia o el autoengrandecimiento y la autohumillación. Ambos fueron proscritos del dominio de la imaginación y de los deportes, o colocados detrás de las escenas sociales y físicas. Exhibir tales sentimientos podría provocar cada vez más indignación moral y vergüenza, y así dañar seriamente el propio estatus y la autoestima.¹⁰ Esta negación puede realizarse manteniéndola en secreto o haciéndola inconsciente y automática, es decir, convirtiéndola en un producto de la *segunda naturaleza*. Sin embargo, en el proceso de prohibición, está relacionado con el desarrollo de tal *naturaleza* la idea de que los sentimientos de superioridad e inferioridad son provocados por algún estatus de competición, tendió igualmente a ser proscrita, y lo mismo sucedió con la idea de que cualquier encuentro o agrupación es *un tanteo de fuerzas*, un poder y estatus de competición. De esta forma, durante el periodo en el que muchas emociones pudieron volver a emerger en la conciencia y en la vida pública, y en las que los hábitos de la *segunda naturaleza* fueron descubiertos y luego abandonados a nombre de la *tercera naturaleza*, las emociones conectadas con los triunfos y las derrotas se convirtieron en algo *extraño* para el yo (cf. Wouters 1992).

¹⁰ La discusión moral sobre las figuras de MTV *Beavis & Butt-Head*, por ejemplo, demuestra que algunas de las exigencias de autorregulación, característica de sociedades informalizadas, son aceptadas por principio por los televidentes jóvenes de MTV.

La proscripción de estas emociones de la vida social y de la escena física pueden ayudar a explicar por qué las fases de desarrollo discutidas y las diferencias en el nivel de civilización entre las personas y los grupos provocan fácilmente reacciones negativas. En el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, fue aceptable pensar en términos de fases en el proceso de la civilización (individual) en relación con los niños, al igual que las consideraciones sobre las fases de desarrollo como las conciben Kohlberg o Piaget. En otros contextos, estas concepciones fueron (y son) rápidamente condenadas como una demostración de sentimientos de superioridad, como etnocentrismo y como racismo. Estas palabras, etnocentrismo y racismo, sugieren que las reacciones se disparan, por lo menos en parte, pues hablar en términos de fases y niveles de desarrollo está asociado con la última guerra, particularmente con el holocausto, y tal vez —e incluso más importante aún— está asociado con la era colonial. Sin embargo, hay niveles anteriores y profundos en los que se basan estas asociaciones y reacciones: pensar y escribir en términos de fases para procesos sociales y psíquicos es también una fuerte reminiscencia del hábito de igualar las relativas diferencias de poder con las diferencias sobre el valor humano (Elias y Scotson 1994a: xv). Dentro del espectro de la primera naturaleza y de la segunda naturaleza, este viejo hábito puede incluso estar más cerca de la primera naturaleza que de la segunda, porque se manifiesta tanto en la historia de la humanidad como en la historia de cada ser humano. Hasta cierta edad, los niños parecen aceptar por principio que los más pequeños y menos fuertes son de valor secundario: el poder *vae victis* es correcto y las personas con más poder son mejores personas. Para hablar de su *lógica de las emociones* habría que identificarlos con personas más fuertes y establecidas, y no con los débiles y subordinados. Hoy, en el crecimiento, la gran mayoría de los niños desarrollarán un tipo de segunda naturaleza de

contrahábito, y así como este contrahábito se desarrolla, este antiguo hábito puede llegar a ser algo *extraño* para el yo. Sin embargo, a lo largo de todos los siglos de la fase de formalización de largo plazo, en todos los periodos de los grupos prevalece el supuesto de que los más débiles socialmente, también tienen necesariamente las características más débiles; que los ciudadanos de segunda categoría son personas de segunda categoría. Sin embargo, en todos los movimientos de emancipación este supuesto es atacado, y fue solamente en la Segunda Guerra Mundial que perdió su predominio. Esto ocurrió en un periodo de acelerada democratización (incluyendo la descolonización) e informalización, un periodo en el cual muchos desvergonzados se dieron cuenta de que la superioridad de los sentimientos inherentes en su vieja suposición habitual había sido la base y un motivo para el aniquilamiento masivo bajo Stalin y Hitler, tales como la explotación, aniquilación y humillación de regímenes coloniales como el de Churchill (Goudsblom 1992: 184/5; Lindqvist 1997). Esto fue un buen motivo para amonestarlos duramente, y hacer descender estos sentimientos a capas más profundas de la personalidad. Así, se fueron transformando en temores interiores más o menos dirigidos automáticamente por la conciencia de una persona, como la vergüenza y el miedo. En el desarrollo de este contrahábito, el antiguo hábito de igualar el poder social con el valor humano se fue tornando en algo *extraño* al yo, así como toda reminiscencia suya llegó a ser rechazada con un rigor similar al requerido en el proceso original de eliminación. En Holanda, por ejemplo, hasta los años ochenta, fue virtualmente proscrito discutir abiertamente los problemas que rodeaban la integración de los inmigrantes de Surinam, Turquía y Marruecos. Los pocos que lo hicieron fueron tildados inmediatamente de racistas, a menudo con justa razón. Sólo en la segunda mitad de los años ochenta este tabú fue gradualmente ignorado por las personas que no pertenecían

al bando derechista. En 1986, un conocido periodista de izquierda publicó el libro *Ethnic Difference as a Dutch Taboo* (Vuijsje 1986), y unos años después, un líder político comenzó a referirse a estos problemas. Luego se convirtió en un tema político en los años noventa. Sin embargo, hasta nuestros días no está permitido registrar los actos criminales en relación al grupo étnico; se trata de una mera estigmatización. En esta clase de actitud y reacción salen a la luz los temores internos de una conciencia autoritaria y los sentimientos de superioridad e inferioridad.

Hasta nuestros días, este tabú y los miedos interconectados a menudo conducen a acalorados ataques contra el racismo, el etnocentrismo o lo *políticamente incorrecto*. En estas instancias, la fuerza engeguada de tales ataques parece indicar que la lucha en contra del *nosotros somos mejores, ellos son personas inferiores* no solamente se lleva a cabo en el campo social sino también en el psíquico, en contra de una parte de uno mismo. La continuación de la batalla psíquica de los individuos en esta fase particular de disciplinización en la civilización de las emociones, evita que cualquier discusión sobre sus relaciones con *extraños* —ya sea de nacionalidad, color de piel, clase o sexo diferente— vaya más allá de argumentos banales sobre multiculturalidad como «ellos son simplemente diferentes, nosotros no somos mejores». En estas instancias, las discusiones en términos de fases en los procesos sociales y psíquicos pronto llegarán a ser tensas y terminarán en una disputa de evaluación sobre los puntos ganadores y perdedores. Por supuesto, el estudio del desarrollo y las fases de desarrollo no está dirigido a extender o balancear las desventajas de cualquier primacía en contra de las ventajas de cualquier soporte (cf. Goudsblom 1996). Tal pretensión podría confundir el análisis con la evaluación. Sin embargo, esta clase de confusión en particular resulta muy a menudo de los trabajos de formaciones conscientes bastante autoritarias observando estas emociones. Parece tí-

pico de un tipo de *segunda naturaleza*, de contrahábito, funcionar para combatir el antiguo hábito de igualar las diferencias de poder, cultura o manejo emocional con diferencias sobre el valor humano. Mi hipótesis es que en décadas recientes este tipo de formación de la conciencia ha sido más la regla que la excepción en países occidentales, y que el proceso de desarrollo en el que el contrahábito llega a ser dominante parece ser característico de este periodo desde los años cincuenta.

Muy temprano en este periodo, en 1976, Tom Wolfe observó que la emancipación de algunas emociones coincidía con la continua proscripción de otras:

Estamos en la era en que las personas confiesan más tempranamente sus secretos sexuales —mucho más temprano en algunos casos— que el estatus de sus secretos, ya sea en el sentido de las ansiedades y los triunfos o las humillaciones y la derrotas (Wolfe 1976: 1989).

Esta observación está relacionada con una extendida brecha del discurso público. Al igual que el principio de procedimiento de mutuo consentimiento, las posibilidades de discutir sobre los impulsos sexuales y las emociones han crecido también, haciendo estas discusiones más abiertas y distanciadas. Las posibilidades de discutir sobre los impulsos y las emociones conectadas con los triunfos y las derrotas han llegado a ser más estrechas, más restrictivas y más valorativas. Así como disminuyen las diferencias de poder, se intensifica la competencia por el poder y el estatus, y crece la sensibilidad a la desigualdad social, las demostraciones de la propia distinción se vuelven más indirectas, sutiles y encubiertas. Incluso escribir y pensar sobre los sentimientos de superioridad e inferioridad —incluso sobre su sociogénesis y psicogénesis, particularmente sobre la conexión entre los desarrollos de las relaciones de poder y estatus, en los desarrollos de los hábitos

y la civilización— tienden a ser experimentados negativamente y —por lo tanto— moralmente condenables.

En su máxima expresión, los sentimientos de superioridad e inferioridad llevan a la violencia. Hasta cierto punto, los impulsos agresivos han llegado a ser reorganizados como aspectos normales de la vida emocional y cada vez más personas se toman también la libertad de ventilarlos, llamándose entre sí con toda clase de nombres, y haciendo alusiones a la violencia, en lo que podría ser denominado *la enemistad instantánea*. Sin embargo, la expansión de las alusiones a la sexualidad y a la *intimidación instantánea* parece ser más amplia. Siguiendo el hecho de que a través del psicoanálisis y otras formas de psicoterapia, una rica tradición hacia red denominar e interpretar los impulsos sexuales y las emociones ha llegado a la existencia y a esparcirse sobre todos los caminos de la vida. En comparación, a duras penas hay una tradición de análisis e interpretación de las emociones y los impulsos conectados con las luchas de poder y estatus, particularmente los sentimientos de inferioridad y superioridad.

Como es muy improbable que vayan a desaparecer de la vida social o emocional las emociones conectadas con los deseos y los triunfos, las humillaciones y derrotas (así como es improbable que desaparezcan los impulsos sexuales y las emociones), el grado de aniquilación al cual van a llevar estas emociones dependerá —por lo menos en parte— del nivel de control social e individual sobre ellas. Por consiguiente, tiene sentido explicar la labor de «trabajar a través de los sentimientos de extrañeza», como Waldhoff lo ha denominado, y particularmente dirigir este trabajo a través de los sentimientos de inferioridad y superioridad. En este contexto puede ayudar la incorporación del racismo, el sexismo, la marginación generacional, el nacionalismo, el etnocentrismo, etc., a un nuevo marco conceptual de *superiorismo*, pues este concepto estudia todos los *ismos* en un alto nivel de generalización, dilucidando sus

características comunes: igualar la superioridad de poder con la superioridad como seres humanos.

En los años ochenta y noventa, el nivel de control social e individual sobre los sentimientos de inferioridad y superioridad ha adquirido importancia porque en la mayoría de las sociedades alrededor del mundo se han intensificado las tensiones en torno a los *extraños* y a esta particular *extrañeza*. Esta intensificación parece estar relacionada con los cambios en el clima social y económico, los cuales ejercen presiones hacia toda clase de cortes presupuestales. Así como el auge social y colectivo de grupos enteros termina, la identificación colectiva con los grupos sociales que se encontraban en auge se transforma en una nueva identificación colectiva con los establecidos. Este cambio fue reforzado en los años noventa por las tensiones, conflictos e inseguridades asociadas con el colapso de la cortina de hierro. En efecto, las protestas sociales no serán dirigidas principalmente a los establecidos, como fue el caso en los años sesenta y setenta, sino hacia cualquier cosa que sea percibida como amenaza al orden establecido, incluidos los *extraños* y lo *extraño*. Es en este clima social que ha crecido en los países más ricos la tensión alrededor de los inmigrantes y otros *extraños*. Esto puede llevar a un temor encubierto y endurecido de los sentimientos de superioridad, que incrementaría los peligros de aniquilación y humillación. En ese caso, el nivel de civilización reflexiva de las autoridades sociales y físicas también continuará aumentando y reforzando el desarrollo de un tipo de personalidad de *tercera naturaleza*. Podría implicar que los sentimientos de inferioridad y superioridad serían además admitidos en la conciencia, mientras que, al mismo tiempo, vendrían a estar bajo control más fuerte (del ego), más estable y sutil.

BIBLIOGRAFÍA

- BENTHEM VAN DEN BERG, Godfried (1986), "*The Improvement of Human Means of Orientation: Towards Synthesis in the Social Sciences*", in: Raymond APHORPE and Andreãs KRÄHL (eds.), *Development Studies: Critique and Renewal*, Leiden: Brill, pp.109-136.
- DEVEREUX, George (1967), *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, The Hague.
- ERDHEIM, Mario (1988), *Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur*, Frankfurt a/M.
- ELIAS, Norbert and Eric DUNNING (1986), *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford: Blackwell.
- ELIAS, Norbert (1991), *The Society of Individuals* (edited by Michael Schröter, translated by Edmund Jephcott), London: Blackwell.
- ELIAS, Norbert (1994), *The Civilizing Process*, London: Blackwell.
- ELIAS, Norbert and John L. Scotson (1994a), *The Established and the Outsiders*, London: Sage.
- GOLEMAN, Daniel (1996), *Emotional Intelligence: why it can matter more than IQ*, London: Bloomsbury.
- GOUDSBLOM, Johan (1992), *Fire and Civilization*, London: Penguin.
- GOUDSBLOM, Johan (1996), "*Human History and Long-Term Processes: Toward a Synthesis of Chronology and Phaseology*", in: Johan GOUDSBLOM, E.L. Jones and Stephen MENNELL, *The Course of Human History. Economic Growth, Social Process, and Civilization*, Armonk, New York: M.E. Sharp, pp.15-30.
- KOHUT, Heinz (1977), *The Restoration of the Self*, New York: International Universities Press.
- LINDQVIST, Sven (1997), *Exterminate all the Brutes*, London: Granta Books.
- MASTENBROEK, W.F.G. (1989), *Negotiate*, Oxford: Blackwell.
- MCCALL Jr., Morgan W. and LOMBARDO, Michael M. (1983), "*What makes a top executive?*" *PSYCHOLOGY TODAY*, 17(2): pp.26-31.
- ORWELL, George (1937)[1979], *The road to Wigan Pier*, *Harmondsworth*: Penguin.

- ORWELL, George (1944), "Raffles and Miss Blandish" in: *Decline of the English Murder and Other Essays*, Harmondsworth: Penguin 1972: pp.63-79.
- OPENNEER, Herman (1995), *Kid Dynamite. De legende leeft*, Amsterdam: Mets.
- Rapport der Regeerings-Commissie inzake het Dansuraagstuk (1931)*, 's-Gravenhage: Algemeene Landsdrukkerij.
- SCHRÖTER, Michael (1997), *Erfahrungen mit Norbert Elias*, Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- STOLK, Bram van, and Cas WOUTERS (1987), *Frauen im Zwiespalt*, Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- SWAAN, Abram de (1988), *In Care of the State: Health Care, Education and welfare in Europe and the USA in the Modern Era*, Oxford/New York: Polity Press/Oxford University Press.
- VUIJSJE, Herman (1986), *Vernoorde onschuld. Etnisch verschil als Hollands taboe*, Amsterdam: Bert Bakker.
- WALDHOFF, Hans-Peter (1995), *Fremde und Zivilisierung. Wissenssoziologische Studien über der Verarbeiten von Gefühlen der Fremdheit. Probleme der modernen Peripherie-Zentrums-Migration am türkisch-deutschen Beispiel*, Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- WOLFE, Tom (1976), *Move Gloves & Madmen, Clutter & Vine*, New York: Farrar, Straus & Girouz.
- WOLFENSTEIN, Martha (1955, orig. 1951), "Fun Morality: An Analysis of Recent American Child Training Literature", En: Margaret MEAD and Martha WOLFENSTEIN (eds.), *Childhood in Contemporary Cultures*, Chicago: University of Chicago Press.
- WOUTERS, Cas (1986), "Formalization and Informalization; Changing Tension Balances in Civilizing Processes", *Theory, Culture & Society* 3(2): pp.1-18.
- WOUTERS, Cas (1992), "On Status Competition and Emotion Management: The Study of Emotions as a New Field", *Theory, Culture & Society* 9/1: pp.229-252.
- WOUTERS, Cas (1995a), "Etiquette Books and Emotion Management in the 20th Century; Part One - The Integration of Social Classes", *Journal of Social History* Vol. 29: pp.107-124.

WOUTERS, Cas (1995b), "*Etiquette Books and Emotion Management in the 20th Century; Part Two - The Integration of the Sexes*"; *Journal of Social History* Vol. 29: pp.325-340.

WOUTERS, Cas (1995c), *Van minnen en sterven. Informatisering van omgangsvormen rond seks en dood*, Amsterdam: Bert Baker.