

GLOSARIO DE PATOLOGÍAS SOCIALES

ALMI PATOLÓGIA פָּרַיְהֵדְוִי
 PATOLOGIA SPOŁECZNA ֶקֹ אֲ
 KOINONIKH PAΘOLOGIЯ
 PATOLOGIA COSENIALNAYA PATO
 תִּיתְרָבּוּ KOINONIKH PAΘ
 AWUJO ֶלְגָוִיה
 TOLOJI SOSYAL
 SOZIALE PATHOLOGIE
 SOCIA PATOLOG
 ԸՆ ԿԱՇՎԱՐ
 KOINONIKH PAΘOLOGIЯ
 PATOLOGIA COSENIALNAYA PATO
 ԸՆ ԿԱՇՎԱՐ
 KOINONIKH PAΘ
 ZOMPHAKATHI
 EKO AISAN ARA A
 SOZIALE PATHOLOGIE
 ԸՆ ԿԱՇՎԱՐ
 RSADALMI PATOLÓGI/
 N ARA AWUJO
 SOLOJI SOSYAL
 ֶקֹ AISAN ARA AWUJO
 PATOLOGIA SPOŁECZNA
 ֶלְגָוִיה
 IZIFO ZOMPHAKATHI
 GIE SOCIALE SOZI
 OGIO PATHOLOGIE SOCIA
 ԸՆ ԿԱՇՎԱՐ
 LOGJI SOCIALE ֶלְגָוִיה
 HI 社会病理学 ֶלְגָוִיה
 KOINONIKH PAΘOLOGIЯ
 ֶלְגָוִיה
 IA PATOLOGIO 社會病
 PATHOLOGIE SOCI
 ֶלְגָוִיה

SPOŁECZNA
 PATHOLOGIE
 היגיינה פאולוגיה
 PATOLOGIJA SOSYAL
 SOCIA PATOLOGIA
 PAΘOLOGIA
 NIKH PAΘOLOGIЯ
 SOCIALE
 EKO AISAN ARA AWUJO
 社會病理學

**Jovino Pizzi
 Maximiliano Sérgio Cenci (Orgs.)**

GLOSARIO DE PATOLOGÍAS SOCIALES



Reitoria

Reitora: *Isabela Fernandes Andrade*

Vice-Reitora: *Ursula Rosa da Silva*

Chefe de Gabinete: *Aline Ribeiro Paliga*

Pró-Reitora de Ensino: *Maria de Fátima Cossio*

Pró-Reitor de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação: *Flávio Fernando Demarco*

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: *Eraldo dos Santos Pinheiro*

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: *Paulo Roberto Ferreira Júnior*

Pró-Reitor Administrativo: *Ricardo Hartlebem Peter*

Pró-Reitor de Gestão da Informação e Comunicação: *Julio Carlos Balzano de Mattos*

Pró-Reitora de Assuntos Estudantis: *Fabiane Tejada da Silveira*

Pró-Reitora de Gestão de Pessoas: *Taís Ullrich Fonseca*

Conselho Editorial

Presidente do Conselho Editorial: *Ana da Rosa Bandeira*

Representantes das Ciências Agrárias: *Victor Fernando Büttow Roll (TITULAR)* e *Sandra Mara da Encarnação Fiala Rechsteiner*

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: *Eder João Lenardão (TITULAR)*, *Daniela Hartwig de Oliveira* e *Aline Joana Rolina Wohlmuth Alves dos Santos*

Representantes da Área das Ciências Biológicas: *Rosangela Ferreira Rodrigues (TITULAR)* e *Francieli Moro Stefanello*

Representantes da Área das Engenharias: *Reginaldo da Nóbrega Tavares (TITULAR)*, *Walter Ruben Iriondo Otero* e *Rafael de Avila Delucis*

Representantes da Área das Ciências da Saúde: *Fernanda Capella Rugno (TITULAR)*, *Tatiane Kuka Valente Gandra* e *Jucimara Baldissarelli*

Representantes da Área das Ciências Sociais Aplicadas: *Daniel Lena Marchiori Neto (TITULAR)*, *Eduardo Grala da Cunha* e *Maria das Graças Pinto de Britto*

Representantes da Área das Ciências Humanas: *Charles Pereira Pennaforte (TITULAR)* e *Lucia Maria Vaz Peres*

Representantes da Área das Linguagens e Artes: *Lívia Bergamaschi Costa Weymar (TITULAR)*, *Chris de Azevedo Ramil* e *João Fernando Igansi Nunes*

GLOSARIO DE PATOLOGÍAS SOCIALES

**Jovino Pizzi
Maximiliano Sérgio Cenci (Orgs.)**

Pelotas, 2021





Filiada à A.B.E.U.

Rua Benjamin Constant, 1071 - Porto
Pelotas, RS - Brasil
Fone +55 (53)3284 1684
editora.ufpel@gmail.com

Chefia

Ana da Rosa Bandeira
Editora-Chefe

Seção de Pré-Produção

Isabel Cochrane
Administrativo

Seção de Produção

Suelen Aires Böettge
Administrativo

Anelise Heidrich

Assistente de Revisão

Alana Machado Kusma (Bolsista)

Angélica Knuth (Bolsista)

Design Editorial

Seção de Pós-Produção

Morgana Riva

Assessoria

Madelon Schimmelpennig Lopes

Eliana Peter Braz

Administrativo

Revisão Técnica

Ana da Rosa Bandeira

Revisão Ortográfica

Traduzca (Porto Alegre)

Projeto Gráfico & Capa

Alana Machado Kusma

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação
Elaborada por Leda Lopes CRB: 10/2064

G563 Glosario de patologías sociales [recurso eletrônico] / organizadores Jovino Pizzi e Maximiliano Sérgio Cenci. - Pelotas : Ed. UFPel , 2021.
319 p. : il.

E-book (PDF) ; 3,34 MB
ISBN: 978-65-86440-62-1

1. Sociología. 2. Patologías sociales. 3. Convivencia social. 4. Comportamiento social. I. Pizzi, Jovino, org. II. Cenci, Maximiliano Sérgio, org. III. Título.

CDD: 301.153

ÍNDICE

8 PRESENTACIÓN

Jovino Pizzi

Maximiliano Sérgio Cenci

12 AUTOINMUNIDAD

Edward Demenchonok

20 DOLOR SOCIAL CRÓNICO

Cristián Valdés Norambuena

36 BOVARISMO (EL)

Raphael F. Alvarenga

52 EDUCACIÓN SUJETA A RENDIMIENTO (LA)

Andrea Díaz Genis

61 EPIDEMIA DEL NEURONEOLIBERALISMO

PEDAGÓGICO

Miguel Andrés Brenner

84 ETIFICACIÓN

Patrici Calvo

95 GERONTOFOBIA

Elsa González Esteban

104 GRUPOS VULNERABLES

Juan Jorge Faundes Peñafiel

Patricia Perrone Campos Mello

116 HOSTILIDAD NECRÓFILA O MALIGNA

Jovino Pizzi

124 INTOLERANCIA INTERCULTURAL

Mauricio Langon

144 MASCULINIDAD HEGEMÓNICA

*Maximiliano Sérgio Cenci
Marina Christ Franco*

152 NO RESILIENCIA

Noéli Boscato

162 OVERLAPPING MALICIOUS

Jovino Pizzi

169 PANDEMIA DE LAS CIENCIAS DESARROLLISTAS

Noelia Carrasco

183 PENTECOSTALISMO: ¿Una expresión religiosa-

espiritual o un trastorno/una patología social?

Ulrike Sallandt

199 POSVERDAD

Domingo García-Marzá

212 RIGIDEZ IDENTITARIA

Nicolas Cuneen

230 SINECUROSIS SACRIPÁNTICA

*Álvaro Veiga Júnior
Aline Accorssi*

241 STALKING

Rafael Guerra Lund

250 TEOLOGIA/FILOSOFIA DEL SUFRIMIENTO

Ricardo Salas Astrain

262 TORTURA

Delamar José Volpato Dutra

280 TOTALITARIANISMO

Edward Demenchonok

317 LOS AUTORES

PRESENTACIÓN

Jovino Pizzi | Maximiliano Sérgio Cenci | Organizadores

Esta obra es una compilación de algunas categorías relacionadas a patologías sociales. Por sus características y diversidad, se trata de una especie de glosario, señalando distintas patologías sociales que hoy día generan sufrimiento y, por lo tanto, afectan la convivencia social. Las expresiones hacen referencia a situaciones típicas de anomías de nuestro tiempo y, por esta razón, pueden contribuir para el análisis de los déficits sociales. Las consideraciones patológicas se relacionan al desarrollo deficitario y, por lo tanto, afectan tanto la autorrealización como la convivencia social. Las anomías pueden ser manifestaciones que ocurren a través de la utilización de expresiones y especialmente de actitudes nocivas, es decir, con una carga de intoxicación que afecta la convivencia social.

Esta propuesta nace del Observatorio Global de Patologías Sociales, proyecto ligado a investigadores de la Universidad Federal de Pelotas. En él, están involucrados profesores del área de la salud, de ciencias sociales, de filosofía y de otras áreas. Esa experiencia de interdisciplinariedad rompe el encastillamiento monolingüe para construir puentes entre distintas áreas del conocimiento.

Los objetivos del proyecto de investigación están volcados a estudiar la noción de patología social, los orígenes y las consecuencias para las ciencias en general y, además, poder diseñar una fundamentación crítico-filosófica capaz de indicar posibles alternativas saludables a los diagnósticos de nuestro tiempo. Para desarrollar el tema, han sido necesarias dos líneas de trabajo. Por un lado, la invitación de investigadores de diferentes países e instituciones con el fin de hacer una especie de glosario, con lo cual se espera aclarar las diferentes patologías sociales que intoxican la convivencia social. Por otro, se buscaba aclarar la gramática de las patologías sociales, no propiamente las enfermedades como tales, sino las concepciones de anomía, normalidad y anormalidad, de forma a entender los “estados anormales como tal”.

Aunque con su raigambre en la medicina, los términos diagnóstico y patología se vinculan también a comportamientos sociales que impiden una convivencia saludable. La manifestación anormal hace referencia a la noción clínica de salud, pues trata de la capacidad del sujeto para responder de forma positiva. Es decir, se trata de la disposición para colaborar y, de forma objetiva y práctica, contribuir para garantizar una convivencia con base en valores, principios y determinaciones que alimentan la hospitalidad social. La consideración patológica hace referencia al desarrollo de relaciones deficientes, o sea, que generan malestar y dolor social, las cuales pueden ser aclaradas a través de diagnósticos a situaciones sociales deficitarias.

La dinámica del Observatorio se estructura en dos líneas diferentes: a) de una parte, una perspectiva basada en la recolección y análisis de datos sobre patologías sociales de diferentes grupos de población, con el fin de organizar el seguimiento y observación de estas patologías en el tiempo, y quizás, proponer algunas intervenciones para combatirlas; b) la otra parte subraya el aspecto teórico-normativo, volcada a ofrecer una comprensión sobre expresiones patológicas, en donde se podrá señalar también las posibles alternativas.

Como guion para orientar las contribuciones en este glosario, han sido propuestos cinco pasos esenciales: a) etimología de la o

de las palabras; b) topología, o sea, su prevalencia; c) sus síntomas y manifestaciones sociales; d) las posibles mutaciones que pueden ocurrir, es decir, la etiología; e) en el último aspecto, señalar los pronósticos para posibles intervenciones. En otras palabras, además de aclarar el significado y la topología y sus síntomas y manifestaciones, la pretensión no se detiene solamente a diagnósticos de nuestro tiempo, pues hemos subrayado también la necesidad de indicar alternativas saludables.

Esta edición del glosario contribuye con categorías y expresiones de investigadores de distintos países. Hay textos que son verdaderos tratados, una exposición detallada de la cuestión. La idea inicial era conseguir un listado más amplio de patologías, pero no ha sido así porque la explicación ha ido más allá de lo esperado. De todos modos, lo que tenemos refleja perspectivas distintas de lo que significa hoy día una patología social. Son distintas miradas que, de una forma o de otra, dibujan un cuadro actual de distopías, anomías y situaciones que necesitan un cuidado especial y, por lo tanto, caminan *pari passu* con argumentaciones optimistas de un mundo en transformación.

Esta primera edición reúne textos de investigadores de diversos países, más exactamente de América Latina, Europa y de Estados Unidos. En su estructura, no existe uniformidad según los pasos señalados. Algunos autores han ido más allá de lo propuesto, aspecto que consideramos un añadido más. Por eso, esta primera edición significa un paso inicial para otras posibles versiones. A los autores que han contribuido, las gracias. A los lectores, esperamos que aprecien las ideas y nos alimenten con sugerencias y críticas para las próximas ediciones.

De una forma o de otra, las contribuciones indican vínculos que reflejan trayectorias y acercamientos ya existentes. En este sentido, la oportunidad de haber estado en la Universidad Jaume I ha permitido un aporte importante de investigadores de aquella institución.

También deseamos agradecer el apoyo de la Universidad Federal de Pelotas y al Brazilian Federal Foundation for Support and Evaluation of Graduate Education (CAPES), proceso CAPES-PRINT

(Programa Institucional de Internacionalización) de números
23038.016333/2017-85 y 88881.310626/2018-01.

Ciudad de Pelotas, marzo de 2021.

AUTOINMUNIDAD

Edward Demenchonok

Autoinmunidad, en biología, es el sistema de respuestas inmunes de un organismo en contra sus propias células y tejidos sanos, lo que se denomina “enfermedad autoinmune”. En inmunología, la autoinmunidad se ve como un tipo de inmunopatología, como una desviación de la función protectora normal, incluido el reconocimiento erróneo de uno mismo como extraño. La autoinmunidad es la inmunización contra uno mismo, cuando un sistema inmunológico no distingue entre tejido sano y antígenos potencialmente dañinos, y el cuerpo desencadena una reacción destructiva contra los tejidos normales.

El término “autoinmunidad” se utiliza recientemente como metáfora en las ciencias políticas, refiriéndose a las patologías sociales. Varios filósofos políticos están utilizando nociones inmunológicas como pureza, contagio o infección, para comprender las tendencias polarizantes en las sociedades contemporáneas, y afirman que la cultura política puede caracterizarse por el llamado “paradigma de inmunización” (Mutsners, 2016). Roberto Esposito articula “el paradigma de la inmunidad” a través del análisis de la soberanía, la propiedad y la libertad (Esposito, 2008, capítulo 2). A la actual biopolítica de dominio y negación de la vida, Esposito opone la búsqueda de posibilidades de los elemen-

tos de una biopolítica afirmativa como política de vida. Por ejemplo, así como el sistema inmunológico del cuerpo humano protege al organismo de virus y otras amenazas, la ley también protege la supervivencia de la comunidad. A riesgo de ser infiltrado por elementos extraños, la vida del individuo y la sociedad se cierra dentro de sus límites protectores, pero esto puede tener efectos de autoinmunidad. Así, esto nos obliga a elegir entre un desenlace autodestructivo y una alternativa más radical basada en una nueva concepción de comunidad (Esposito, 2011).

Peter Sloterdijk establece un paralelo entre el sistema inmunológico a nivel biológico y el sistema inmunológico a nivel sociopolítico y cultural. Él muestra cómo las medidas defensivas de bioseguridad, feroces a veces, corren el riesgo de convertirse en respuestas “autoinmunes” que realmente destruyen el cuerpo político que deben proteger. La autoinmunidad, utilizada como metáfora para las respuestas sociopolíticas, se refiere a una situación en la que la lucha por la inmunización o la autoprotección se vuelve más dañina para la vida de la sociedad que las propias amenazas originales. El intento obsesivo, de excluir cualquier intrusión del exterior, puede correr el peligro de destruir no solo a un supuesto enemigo, sino a la sociedad misma. Esto muestra la dependencia de los humanos de las interrelaciones con los demás, de la coexistencia como base de nuestra existencia (Sloterdijk, 2016).

Entre los filósofos que utilizan este término, Jacques Derrida ha sido quien desarrolló la autoinmunidad en un concepto político completo. Durante la última década de su vida, usó el tropo de autoinmunidad con más frecuencia, y ha sido la última interacción de lo que llamó deconstrucción. Derrida comenzó a escribir sobre autoinmunidad a principios de la década de 1990, lo que reorientó algunos de sus conceptos anteriores, como *différance*, aporía, antinomia y doble enlace. Primero mencionó este término brevemente en *Specters of Marx* (1994), y luego ofreció discusiones más sostenidas sobre la autoinmunidad en “La fe y el conocimiento como dos fuentes de ‘religión’ y los límites de la

simple razón” (1998); en “Autoinmunity: Real and Symbolic Suicides” (2003), y en Rogues (2005).

Derrida escribió sobre una “lógica de la autoinmunidad” que se refiere a “ese comportamiento extraño con el que un ser vivo, de una manera casi suicida”, trabaja para destruir su propia protección (Autoinmunity, 2003, p. 94). Esta “lógica de la autoinmunidad” a la vez sostiene y socava internamente los sistemas culturales, políticos y legales, como las religiones, la democracia y el estado-nación.

La “autoinmunidad” es un principio clave en el trabajo posterior de Derrida sobre la democracia. Él hace un análisis de la autoinmunidad democrática y de su “pervertibilidad” implícita. En este sentido, hace referencia a sets paradójicos de dualidades o aporías que son constitutivos de la democracia, como los que hay entre libertad e igualdad, soberanía y democracia, heterogeneidad y homogeneidad, y autodeterminación y participación.

Derrida hacen un examen de la aporía de la libertad y la igualdad. Según él, la idea de democracia adolece de una “autoinmunidad” fatal: sus exigencias de libertad e igualdad se anulan mutuamente. Por un lado, las libertades democráticas, como la libertad de expresión y de prensa, son indispensables para una sociedad democrática. Esto asegura interpretaciones libres del concepto de democracia en sí y permite la apertura a la superación personal y la transformación. Por otro lado, debido a su compromiso con la igualdad, las democracias se caracterizan por un reparto equitativo del poder entre las personas. Para que una democracia se mantenga fiel a sí misma, debe garantizar que todas las personas tengan las mismas oportunidades para representar y ser representadas y, también, para gobernar, así como para ser gobernadas. En este sentido, la libertad implica pensar en el yo como incommensurable, mientras que la igualdad implica que el yo sea entendido de manera equitativa y mensurable. La democracia respeta al ciudadano o al sujeto político como un individuo singular a considerar. Al mismo tiempo, existe la universalidad del cálculo racional, la igualdad de los ciudadanos ante la ley.

Como afirma Derrida, la democracia abre la cuestión del ciudadano o del sujeto como una singularidad contable. Las democracias se consumen con el recuento de votos y el cálculo de mayorías. Las mayorías calculadas prevalecen siempre en la democracia, lo que borra la singularidad de los contados. Al ser más grande que la minoría, la mayoría puede imponer su voluntad a la minoría. Irónicamente, debido a que la democracia está intrínsecamente relacionada con el conteo y el cálculo de votos, es posible que los enemigos de la democracia, mediante un simulacro retórico, se presenten como demócratas acérrimos, acumulen una mayoría numérica de votos para llegar al poder mediante procesos electorales formalmente democráticos y, a través de ello, diseñar la disolución de la democracia misma.

Derrida sostiene que “la democracia siempre ha sido suicida”, porque siempre hay algunos que no forman parte de la mayoría electoral y que son excluidos o expulsados (Rogues, 2005, p. 33). Un estado democrático puede permitir la toma del poder mediante elecciones formalmente democráticas o, entonces, puede tratar de evitarlo suspendiendo los procedimientos democráticos. Mientras tanto, cualquier resultado es riesgoso para la democracia. La aporía de la libertad y la igualdad tiene que ver con la libertad en juego en el concepto de democracia. Derrida plantea la pregunta:

¿debe una democracia dejar libres y en condiciones de ejercer el poder a quienes corren el riesgo de armar un asalto a las libertades democráticas y poner fin a la libertad democrática en nombre de la democracia y de la mayoría que realmente podrían unirse a su causa? (ibíd., p. 34).

Otra aporía, discutida por Derrida, trata de la relación entre democracia y soberanía. La democracia y la soberanía son inseparables, pero existe tensión en sus relaciones. Por un lado, la soberanía es necesaria para la democracia, porque sin soberanía el pueblo estaría dominado por algún otro poder y no podría expresar libremente su voluntad y gobernar eficazmente. Por otro lado, en una comunidad soberana se restringe la pluralidad de personas y esto implica exclusiones para contener una unidad más homogénea de comunidad como “pueblo” o “nación”. Esto

resulta en una aporía entre la democracia y sus intentos inmunes de protegerse como unidad de la diferencia unificando y esencialista de la multiplicidad. Sin embargo, la diversidad permite la formación de la democracia en primer lugar. Así, la democracia, que se esfuerza por protegerse a sí misma y su dominio mediante una cooptación de la soberanía, que se ve afectada por una auto-destrucción autoinmune.

Derrida muestra la tensión entre democracia y soberanía en las relaciones internacionales. En la política de poder, en la que “la razón del más fuerte sea siempre mejor”, las relaciones de fuerza militar y económica terminan determinando la efectividad (o más bien limitaciones) del derecho e instituciones internacionales, como las Naciones Unidas, con los “teoremas políticos occidentales” de soberanía y democracia. Sin embargo, escribe, “estos dos principios, democracia y soberanía, son al mismo tiempo, y también por turnos, inseparables y en contradicción entre sí” (Rogues, 2005, p. 100). Por un lado, para ser soberano hay que asumir la responsabilidad para ejercer el poder por sí mismo, indivisiblemente, y no compartirlo. Por otro lado, la democracia llama al soberano a compartir el poder, a la universalización (dar razones en una asamblea). Derrida subraya la paradoja de que, a pesar de las pretensiones de soberanía de representar el concepto de derecho internacional y, por lo tanto, universal y democrático, “la soberanía es incompatible con la universalidad”. De hecho, “no hay soberanía sin fuerza, sin la fuerza del más fuerte, cuya razón, la razón del más fuerte, es vencer a todo” (*ibid.*, p. 101). Por lo tanto, “si se supone, en principio, que la constitución de esta fuerza representa y protege esta democracia mundial, en efecto la traiciona y amenaza desde el principio, de forma autoinmune” (*ibid.*, p. 100).

Al mismo tiempo, sostiene que sería imprudente e irrazonable oponerse incondicionalmente a cualquier soberanía, sin amenazar “los principios clásicos de libertad y autodeterminación”. Estos principios deben ser preservados, porque

como la tradición clásica del derecho (y la fuerza que presupone), estos principios clásicos siguen siendo inseparables de una soberanía a la vez indivisible y, sin embargo, capaz de ser compartida” (Derrida 2005, p. 158).

Ella favorece la soberanía divisible o compartida. De ahí, la soberanía puede verse afectada en la autoinmunidad por el yo. De este modo, se hace necesario “la heteronimia, el evento, el tiempo y el otro” (*ibid.*, p. 109).

Las ambiciones hegemónicas globales de Estados Unidos y la “expansión de la democracia” forzada amenazan la soberanía de otras naciones-estado. En esta situación, pasó a primer plano el papel de la soberanía del estado-nación como defensa contra el dominio extranjero. Derrida apoya este papel defensivo de la soberanía, como “un baluarte indispensable contra ciertos poderes internacionales, determinadas hegemonías ideológicas, religiosas o capitalistas, e incluso lingüísticas” (2005, p. 158). Él respalda en el derecho y las instituciones internacionales, como las Naciones Unidas, que buscan proteger eficazmente la igualdad de los estados soberanos contra las depredaciones imperiales de las superpotencias. La Declaración de Derechos Humanos asegura otra soberanía: los derechos humanos presuponen al ser humano (que es igual, libre, autodeterminado) como soberano (*ibid.*, p. 88). Derrida alzó su voz en defensa de los derechos humanos y avanzó en el caso de un derecho de inmigración para quienes buscan asilo.

Estas aporías muestran la susceptibilidad de la democracia a la autoinmunidad casi suicida. Entre los síntomas de la autoinmunidad se encuentran “la Guerra Fría como principal”, el “equilibrio nuclear del terror” y la “guerra global contra el terrorismo” (“Autoinmunidad”, 2003, p. 94-100). Derrida habla de autoinmunidad con respecto a la política exterior estadounidense. Utiliza como ejemplo la “guerra contra el terrorismo” global, declarada por el presidente George Bush después del 11 de septiembre de 2001, que fue una reacción autoinmune a la política anterior durante la guerra fría en Afganistán en la década de 1980 que armó a los llamados “luchadores por la libertad”. ”Y de hecho se convir-

tió en cómplice de la formación de lo que ahora se reconoce como una red internacional de terroristas. Esta política y las guerras en Irak y Afganistán han tenido su impacto negativo dentro de los Estados Unidos con el fuerte retroceso de los derechos civiles democráticos en nombre de la seguridad nacional, lo que también demuestra la pervertibilidad inherente de su democracia.

La elaboración de Derrida del fenómeno de la autoinmunidad democrática sostiene que la democracia circunscribe una promesa que “siempre corre el riesgo de pervertirse en una amenaza” (2003, p. 120). Esto plantea un desafío a la democracia y requiere su constante superación personal:

el concepto heredado de democracia es el único que acoge con beneplácito la posibilidad de ser impugnado, de cuestionarse, de criticarse y de mejorarse indefinidamente (ibid., p. 121).

El análisis de Derrida revela que el reconocimiento de las limitaciones inherentes de la autoinmunidad podría ayudar a contrarrestar las políticas dañinas llevadas a cabo con arrogancia en nombre de la democracia. También revela que un intento de lograr una protección absoluta está plagado de destrucción, y si la democracia fuera absolutamente inmune al compromiso, sería inmutable y sin vida. Así, paradójicamente, la autoinmunidad implica en una apertura de la democracia a la posibilidad de ruptura y transformación, a lo que está “por venir”. Una autocrítica autoinmunitaria del régimen existente lleva a Derrida a la concepción de la “democracia venidera”. Se trata de una noción transformadora, “indisolublemente ligado a la justicia” y presupone “una extensión de lo democrático más allá de la soberanía del estado-nación, más allá de la ciudadanía” (Rogue, 2005, p. 87-88).

REFERENCIAS

DERRIDA, Jacques. *Specters of Marx, the State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Translated by Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994.

- DERRIDA, Jacques. *Faith and Knowledge: The Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone*. En: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (ed.). *Religion*. Stanford: Stanford University Press, 1998. 1–78.
- DERRIDA, Jacques. *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A Dialogue with Jacques Derrida*. En: BORRADORI, Giovanna (ed.). *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2003. p. 85–136.
- DERRIDA, Jacques. *Rogues: Two Essays on Reason*. Translated by Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Translated by Timothy Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Translated by Z. Hanafi. Malden, MA: Polity, 2011.
- MUTSNERS, Inge. *Immunological Discourse in Political Philosophy: Immunisation and its Discontents*. New York: Routledge, 2016.
- SLOTERDIJK, Peter. *Foams: Spheres Volume III: Plural Spherology*. Translation by Wieland Hoban. Los Angeles: Semiotext (e), 2016.

DOLOR SOCIAL CRÓNICO

Cristián Valdés Norambuena

INTRODUCCIÓN

La noción de *dolor social crónico* ensaya una articulación reflexiva a partir de diferentes fenómenos sociales complejos, que comparten determinadas características comunes, pero en los cuales la interpretación tiende a desarrollarse de manera paralela y centrada en su propio eje problemático.

De este modo temas tales como el racismo, el machismo, la explotación, la desigualdad, la injusticia, la exclusión, la dominación, la corrupción, etcétera —por nombrar algunas problemáticas relevantes y conocidas—, se disgregan en diferentes perspectivas disciplinarias en razón de su misma complejidad y particularidad. En efecto, si bien existen numerosos cruces conceptuales y temáticos tremadamente significativos, estos se caracterizan más bien por la búsqueda de una sinergia crítica y una clarificación mutua, que permiten una ampliación conceptual y reflexiva en cada una de ellas.

Sin embargo nos parece que es posible abordar desde otra perspectiva, orientando la reflexión en torno a los vasos comunicantes a través de los cuales se posibilitan estos encuentros y cruces, con base en la hipótesis que no solo se responde a un

trasfondo de diálogo interdisciplinario y sus aspectos epistemológicos, sino más bien a su estructuración problemática y los elementos interpretativos asociados.

En este sentido la propuesta del dolor social crónico apunta hacia una generalización nominativa y problemática de diferentes fenómenos sociales patológicos, que bajo determinadas características configuran un cuadro reflexivo diferenciado con base en la explicitación de dichos aspectos. Es por ello que no configura un concepto en sí mismo que defina, sino más bien una noción que orienta y permite explicitar un determinado plan meta-teórico compartido, bajo la consideración de las graves problemáticas que afectan estructuralmente a nuestras sociedades complejas. En razón de ello esta noción apunta hacia relevar esos elementos de modo analítico-interpretativo, a partir del enunciado que articula significativa y críticamente tres ejes fundamentales; dolor, sociedad y cronicidad.

Empero, dentro de esta noción, la idea del dolor crónico resulta predominante, puesto que constituye el prisma a través del cual se comprenden estos fenómenos, respondiendo a la requerida profundización patológica del mismo y configurando una denominación que permite circunscribir un área de reflexión más específica. Por este motivo focalizaremos nuestros primeros esfuerzos en una precisión terminológica y semántica del dolor crónico, que permita la articulación nocional de esta categoría, luego realizaremos algunas derivaciones conceptuales que permitan situarnos en un plano teórico-crítico de reflexión, para terminar con algunas consideraciones sobre el desafío ético-pragmático a partir del filósofo Marc Maesschalck.

SENTIDO TERMINOLÓGICO

En sí misma la cuestión del dolor es compleja, imbricada y polisémica. Dependiendo de la época y la cultura, va cobrando determinados acentos y significados, del mismo modo que desde diferentes disciplinas no aparecen características definitivas y unívocas.

Desde la etimología, en español el término refiere al latín en su forma verbal *dolere* (Corominas & Pascal, 1984), y a su forma sustantivada *dolor-is*, que se asocia a términos como “duelo”, “dolencia”, etcétera (S/a, 1982). En inglés el término *Pain* toma la raíz del griego ποινή (Steak, M.A., & Walter, W., 1888), nombre del espíritu de la “venganza”, la “retribución” y el “castigo”,¹ que en la tradición grecorromana aparece bajo el término *poena-ae* con el mismo significado (S/a, 1982). A partir de ello es posible apreciar que en términos etimológicos el español *dolor* y el inglés *pain*, permiten relevar elementos tales como “pena”, “aflicción”, “pesadumbre”, incluso como “emoción” y “sensibilidad” (S/a, 1982), además del aspecto más punitivo del inglés a través de términos como “punishment”, “penalty” (Hoad, 1996), etcétera.

En las acepciones españolas contemporáneas pueden hallarse definiciones tales como “sensación molesta y afflictiva de una parte del cuerpo por causa interior o exterior”, “sentimiento de pena y congoja” (R.A.E.), “sensación afflictiva de una parte del cuerpo”, “pesar, tristeza, pena, sufrimiento” (Wordreference), “pesar y arrepentimiento de haber hecho u omitido algo” y “aflicción, sentimiento de haber ofendido a alguien” (Salvat), etcétera. En inglés se destacan acepciones tales como “a bad feeling in a part of your body when you are sick or hurt”, “hurt or suffering of the body or mind”, “to cause suffering or upset” (Cambridge), “physical suffering; great discomfort”, “an instance of such suffering”, o “severe mental or emotional distress” (Wordreference).

Sin embargo bajo el influjo del desarrollo tecnocientífico, hoy en día las ciencias médicas han tomado un rol preponderante en su definición, en donde el término *Pain*, resultado del dominio anglófono en la difusión del conocimiento, prácticamente ha

1. Pausanias en el Libro I, nº 43, 7 y 8, refiere a Poine como un “monstruo vengativo” enviado por Apolo para vengar la muerte de Psámate y su hijo común. Fue asesinado por Corebo. Según el autor en Megara se erigió una escultura representando a Corebo matando a Poine. En su relato se cuenta además que “de las estatuas de piedra que he visto en Grecia, creo que esta es la tumba más antigua” (Pausanias, 1994).

monopolizado su uso de estudio. Esto se refleja por ejemplo en el sentido que se le da en la Enciclopedia Británica o en la Encyclopédie Larousse, en donde hay referencia inmediata a su sentido clínico, del mismo en que aparece en el popular portal Wikipedia o en los diferentes sitios de divulgación y revistas especializadas. Por lo mismo, su sentido actual y dominante, responde a un momento y cultura específica, desplazando otros tipos de acercamientos ya sean tradicionales o bien provenientes de otras culturas.

Dentro de este cuadro de interpretación, la International Association for the Study of Pain (IASP) define el dolor en general como “una experiencia sensitiva y emocional desagradable, asociada a una lesión tisular real o potencial”, pudiendo clasificarse desde diversas perspectivas según su patogenia, su localización, su curso, su intensidad, su farmacología y su duración (Puebla, 2005); esta última es la que abarca su carácter crónico. Dentro de este marco, el dolor es aquel que su duración superaría una determinada cantidad de tiempo preestablecido.

Respecto a esta clasificación, el marco clínico de definición instala unidades de tiempo arbitrario (por ejemplo más de 6 meses), bajo unidades de medida de intensidad estándar y en razón de la indicación del paciente, que en los niños, por ejemplo, se realiza a través de figuras didácticas que expresen distintas sensaciones, etcétera. Por ello, el dolor entendido como “experiencia sensitiva y emocional desagradable”, es siempre una cuestión subjetiva e interpretable, que pone en tensión permanente los estudios cualitativos y cuantitativos al respecto (Robinson et al., 2015).

También los cuadros clínicos que producen dolor crónico están divididos en físicos y/o psicológicos, pudiendo haber interacciones, por ejemplo, con cuadros depresivos producto de una enfermedad dolorosa invalidante, etcétera. Dentro de ello el cáncer ocupa un lugar preponderante en razón de la intensidad y la duración del dolor. En términos de abordaje médico la analgesia y los tratamientos paliativos ocupan un lugar central, estructurando una determinada definición en términos de su padeci-

miento, en el cual los esfuerzos están focalizados en su alivio y elusión a través de analgésicos u opioides en los casos más severos.

DERIVACIONES CONCEPTUALES

La hegemonía de la interpretación clínica no implica que se anulen otros posibles abordajes reflexivos sobre el dolor crónico, al contrario, dentro del cuadro de las ciencias médicas actuales no solo no es un tema zanjado, sino que no posee un carácter restrictivo respecto a otras concepciones posibles. Quizá en esto el elemento subjetivo sea una variable decisiva que abre el abanico de posibilidades problemáticas más allá del objetivismo, introduciendo aspectos inesperados incluso dentro de la misma atención médica del dolor (Green et al., 2003). Por ello es posible también referir a una relativa cohabitación de diferentes interpretaciones,² en donde esta perspectiva dominante no excluye ni se excluye de otras.

Empero un elemento que nos parece fundamental, y que es posible hallar desde sus diversas aproximaciones, refiere a su carácter eminentemente relativo, siempre como consecuencia de... Así es como desde su vinculación con la mitología grecorromana, pasando por su acepción terminológica hasta la interpretación clínica, en todos los casos el dolor es algo que sobreviene de algo previo, ya sea por algo realizado que despierta la venganza, como algo que provoca el pesar o la aflicción, o la misma “lesión tisular” en la perspectiva clínica. Por ello, es claro que analíticamente, su interpretación es siempre relativa a algo previo que la define, en el sentido que siempre va cobrando un significado derivado de algo. Por lo tanto hablar de un dolor social crónico no puede reducirse a una extrapolación o transformarse en una mera

2. Dentro de estos aspectos diferenciados se destaca por su extensión e impacto cultural desde el sentido religioso cristiano hasta el sadomasoquismo, etcétera. Es decir que puede poseer cargas axiológicas muy diferentes e incluso opuestas.

analogía de una interpretación clínica dominante, sino más bien en una instalación categorial que se va definiendo flexiblemente a partir de las características sociales que buscan ser interpretadas, cobrando así nuevos significados y posibilidades. Por lo mismo esta terminología no es una mera extrapolación semántica o el desplazamiento de una reflexión clínica a un plano de crítica social, sino más bien a un tipo de lectura que busca relevar un determinado tipo de dinámica social.

Por ello entendemos que el dolor social crónico es una noción crítica de comprensión y articulación de diversos fenómenos sociales problemáticos, a partir de una lectura de dichas situaciones como causantes de un efecto “doloroso” en la sociedad, pero dentro del marco de una temporalidad determinada. Por lo mismo no puede predicarse este carácter crónico a toda problemática social, por más dolorosa que esta sea, puesto que no conformaría parte integral de la organización social en sí misma. Por ejemplo desastres naturales o una pandemia son cuestiones complejas y que pueden marcar fuertemente y para siempre a una sociedad, sin embargo, su carácter acotado y advenedizo poseen características propias que no hacen de ellas una parte constitutiva, pero bien podrían contribuir a la explicitación crítica de algunas de dichas problemáticas, tal como ha quedado de manifiesto con el coronavirus y la patente que ha resultado en la desigualdad en las condiciones de acceso a la salud, los intereses comerciales, la falta de solidaridad, la corrupción, etcétera.

Ahora bien, si hacemos un paralelo con la idea de cronicidad que se esgrime desde la interpretación médica, esta responde a unidades de tiempo que no solo son estándar y mediadas por la subjetividad de quien padece el dolor, sino que está fundamentalmente bajo el marco de un tiempo cronológico, vale decir, medible y explicitable. En el caso del dolor social crónico no se trata de una medición temporal estándar, sino de una temporalidad propia de la historicidad social. Por cierto, las problemáticas con las cuales hemos ejemplificado estos casos, sería tremadamente limitado considerarlas dentro de marcos temporales medibles y cuantificables, o sea, siempre es posible un tipo de abordaje

que releva ciertas determinaciones de este tipo, sin duda, pero en cuanto a su estructuración y vinculación radical con las sociedades, son más bien parte de su propia constitución y dinámica, vale decir que se releva al mismo tiempo su posicionamiento en la producción social como tal. En este sentido cabe afirmar que son problemáticas orgánicas y propias de la historicidad social, incluso al punto que, en gran parte, no podrían comprenderse apropiadamente si no fuera por su consideración.

Sin embargo, en esto último, cabe hacer una diferenciación ética importante, en donde dicha consideración no surge necesariamente de una perspectiva crítica, al contrario, pueden surgir desde consideraciones abiertamente defensoras de ciertas condiciones sociales, o de modo subrepticio a través de la defensa de intereses de grupos concernientes y los beneficios asociados a esas condiciones. De este modo, en algunas perspectivas la desigualdad o la diferenciación estructural en el acceso a la salud o la educación, por ejemplo, son explícitamente defendidas y argumentadas en el espacio público por actores sociales relevantes, incluso dentro de marcos de convivencia democrática, sobre todo en casos en donde la mercantilización de las relaciones sociales están por distintos motivos, fuertemente naturalizadas y aceptadas por gran parte de la ciudadanía.

Esto muestra que, al menos en estos casos, la consideración crítica no se enfrenta a una entelequia social, sino, en muchos casos, a una cuestión intencionada y guiada por un tipo de racionalidad específica que integra eso que denominamos, críticamente, “problematicidad”, como un componente propio de su despliegue, en donde elementos como la citada desigualdad es un elemento necesario y funcional a un determinado concepto de sociedad. En otros casos responden a factores culturales más complejos de explicitar, como el machismo, en donde su fundamentación no se levanta primeramente en marcos teórico-conceptuales, sino en costumbres y tradiciones centenarias tremadamente resistentes y anquilosadas. Por ello si el asunto es el dolor social crónico como efecto de una dinámica determinada, ese dolor y esa cronicidad paradójicamente no poseen una carga negativa

per se, sino que es relativa a diversos planos de justificación y a diferentes actores sociales que contravienen perspectivas éticas respecto a esas situaciones radicales. Sin embargo, esa tensión abre la posibilidad de una transformación de la dinámica social, en la medida que está sujeta a la historicidad, a la discusión y al eventual aprendizaje colectivo y la creación normativa, instalando la necesidad de una reflexión estratégica y comprometida que se integre activamente en la acción transformadora, no como mera interpretación o comentario, sino a partir de diferentes insumos conceptuales que aporten a su consolidación y lucidez a través de lo que denominaríamos el “desafío pragmático”.

En este sentido reconocemos la problemática de estas estructuras, en la medida que somos capaces de explicitar en ellas el dolor social y su implicación radical en el mismo, empero, también se hace necesario ajustar el sentido de esta nomenclatura en términos pragmáticos, en cuanto predispone a una intervención ética multifocal y multidisciplinaria. En efecto, existen distintas perspectiva crítico-teóricas a través de las cuales es posible abordarlas (trabajo social, economía, derecho, etcétera), pero son más significativas aquellas surgidas directamente del contexto social en el cual se viven esas problemáticas a diario, por ejemplo las agrupaciones de mujeres, de indígenas, de negros, de homosexuales, comunidades de base, sindicatos, juntas de vecinos y colectivos de todo tipo, etcétera, vale decir que poseen un enorme valor agregado en términos de explicitar ese dolor en carne propia, y un enorme potencial de orientación teórica en el plan de la discusión argumentada.

Por ello la noción propuesta no constituye una mera terminología que busque explicitar el trasfondo histórico de problemáticas sociales con estas características, sino al mismo tiempo apunta hacia las posibilidades de su transformación en la medida en que se levanta y orienta, con base en los grupos sociales concernientes desde los cuales se explicita ese dolor, de lo contrario carecería de sentido ético-crítico como enunciado vacío.

DESAFÍOS PRAGMÁTICOS

En la Escuela de Lovaina la cuestión de la pragmática se esgrime con acentos diferenciadores que la distinguen significativamente de otras líneas de trabajo, sobre todo aquellas provienen de las discusiones del mundo anglófono que han tenido un fuerte impacto en el debate internacional de los últimos 40 años. En razón de ello, las propuestas lovainenses se caracterizan, en general, por una fuerte crítica a la ética del discurso de Habermas, una lectura atenta de la tradición del idealismo alemán, la idea de la intervención intelectual en la acción transformadora bajo la figura del eticista (*éthicien*), el anclaje significativo y cognitivo-argumentado de la normatividad en los mundos de vida, con la consecuente atención a los contextos en tensión con los formalismos, y la apertura dialógica con otras tradiciones de pensamiento crítico como el caribeño y el latinoamericano, que abren el espectro de discusión a espacios reflexivos y categoriales prácticamente inéditos en el debate europeo, estructurando una ética-filosófica construida fundamentalmente sobre un sustento epistemológico diverso, crítico y dialógico.

Este último elemento es decisivo, no solo en perspectiva de su originalidad y su constitución como escuela de pensamiento, sino porque en atención a estas reflexiones venidas desde la “periferia”, por una parte se integra una limitación contextual intrínseca de la tradición occidental y su aparato teórico, al mismo tiempo que las reflexiones se van relevando desde sus propios espacios problemáticos. En este sentido, algunas propuestas del filósofo Marc Maesschalck resultan muy significativas, en la medida que atiende situaciones sociales tremadamente complejas como la de Haití, a la cual ha dedicado numerosos trabajos, la influencia de sus lecturas de F. Fanon y É. Glissant que lo acercan a la tradición afro-caribeña, pero, sobre todo, la influencia de la teología-filosofía de la liberación de K. Lévêque y, más recientemente, sus lecturas de E. Dussel, configurando un cuadro reflexivo en donde el sufrimiento social (*souffrance sociale*) ocupa un lugar preponderante. De esto tomaremos sucintamente algunas orientaciones

que puedan aportar a relevar desafíos para el pragmatismo, en el contexto de discusión que se da desde la Escuela de Lovaina y particularmente en este autor.

En la perspectiva de este filósofo resulta fundamental, en un primer momento, el reconocimiento de la existencia de ese sufrimiento (2004, p. 15), pero desde una perspectiva ética en sentido estricto, “en la medida que pone en cuestión las condiciones de una forma de vida justa para las personas concernientes” (p. 16). De ahí que su preocupación permanente por el sufrimiento en el trabajo y su lugar en las instituciones lo hayan acercado a los movimientos sindicales, preocupado de una intervención intelectual que vaya más allá de la negociación o de los parlamentos, abriéndose a las potencialidades de transformación del sujeto implicado en un marco de experimentalismo democrático (2012, p. 1). Por ello, en su perspectiva existe una vinculación esencial, con determinadas condiciones de injusticia, en la medida que un “alivio” de ese sufrimiento derivaría de su restitución, pero no desde una determinación extrínseca, sino desde “la capacidad de las personas concernientes de expresar su insatisfacción de manera de formular [esas] exigencias” (2004, p. 16).

Esta idea, en general, es constante en los trabajos de Maesschalck y configura uno de los ejes fundamentales de sus propuestas, sin embargo, no corresponde a una reflexión focalizada únicamente en temáticas tan precisas como el sufrimiento en el ámbito laboral, sino que asimilando la idea dusseliana de “comunidad de víctimas” (2014), apunta a una interpretación más amplia de la cuestión del sufrimiento a partir de la “vida desnuda”, como “vivientes-víctimas” (2012, p. 5). Por ello, la cuestión que inicia con el necesario reconocimiento del sufrimiento y la exigencia de justicia, decantará en la consideración del sujeto como una fuerza (*puissance*) capaz de sus propias reivindicaciones (2014), más allá de la tendencia a la histeria (*hystériser*) y la subestimación de nuestros sistemas de apoyo (2012, p. 4). Empero es importante señalar que su propuesta se levantará desde una perspectiva crítica a los planteamientos marxistas, los que han tendido a monopolizar el pensamiento emancipador, omitiendo la necesidad de integrar

nuevas disciplinas y el avance de la discusión teórica, bajo parámetros históricos y sociales ajustados a los desafíos del presente (Valdés, 2020).

Ahora bien, estos insumos que tomamos de Maesschalck, en primer lugar nos obligan a una tesis terminológica, en la medida que suponemos habría una diferencia de tono entre “sufrimiento” y “dolor”, pues si bien son términos que se entrelazan permanentemente, incluso en una relación de sinonimia, consideramos importante precisarla para revelar diferentes niveles del asunto.

En Maesschalck la cuestión del sufrimiento no solo pasa por la idea dusseliana de una “comunidad de víctimas”, sino también por ajustes críticos desde la perspectiva hermenéutica de Ricoeur y la perspectiva neo-pragmatista de Rorty (2008). Por cierto, Maesschalck está preocupado en insistir en la fuerza (*pissance*) del sujeto por su propia emancipación, en detrimento del recubrimiento gatillado por la histeria y los sistemas de apoyo, en donde se instrumentaliza, desposee y sobre todo en donde se ve de-subjetivado (2012, p. 5). Por ello, el aporte de la vía hermenéutica, se toma en perspectiva de la recuperación del sujeto, a partir de la “desproporción del mal y el origen de esa fragilidad en la finitud humana” en respuesta al recubrimiento producido por un cierto tipo de victimismo (2008, p. 284). Sin embargo, en esta interpretación, si bien se apuesta por esa recuperación, la clave está en el rol que juega la victimización que oblitera su fuerza como sujeto político y agente de cambio. Es decir que una reflexión en esta clave está más preocupada de la problemática político-histórica de la acción del sujeto-víctima, antes que una explicitación de las condiciones sociales que estructuran un tipo de dominación y asimetría social determinada. Es por ello que consideramos que la noción de un dolor social crónico se integra con esta disquisición pragmática, puesto que no intenta renombrar o reorientar un aspecto problemático, sino aportar con la indicación de patologías con ciertas características insertadas en la dinámica social. En este sentido levantamos la hipótesis que, éticamente, el sufrimiento apuntaría hacia una condición

antropológica, en clave de “víctimas-vivientes”, mientras que el dolor apuntaría hacia las estructuras sociales problemáticas que generan ese sufrimiento.

Sin embargo, todo este proceso pragmático puede verse fuertemente tensionado si no se cumple el primer elemento que destaca Maesschalck; el reconocimiento de la existencia de ese sufrimiento. En efecto, la postura teórica de este autor y muchos otros que abordan temáticas ético-normativas de transformación social, tiende a levantarse sobre ciertas condiciones dadas que posibilitan previamente el trabajo propio de la resolución de problemas. Sin embargo, profundizando reflexivamente en la patología social, no solo es posible mostrar las enormes complejidades que implica el abordaje de tensiones sociales estructurales, pues no solo implican un avance en condiciones de justicia, sino transformaciones sociales complejas que provocarían tremendos espacios de crisis, y la resistencia enconada de los grupos de interés y el conservadurismo socio-cultural.

Por lo demás, la cantidad de fracasos que podrían contarse en muchos intentos de resolución y diálogo, hacen pensar que, o son más complejos de lo que parecen, que las herramientas de diagnóstico son inadecuadas, o que los insumos reflexivos están dados para condiciones menos profundas de resistencia. De esto Maesschalck es consciente y desarrolla una perspectiva genética en donde se asimilan este tipo de fracasos (2001) en perspectiva de limar concepciones identitarias rígidas y desatascar los procesos, sin embargo, consideramos que falta asumir no solo la complejidad del diálogo y las asperezas que lo dificultan o imposibilitan, sino un elemento intermedio en los cuales los grupos de interés concernientes, por motivos diversos, participan, se suman y aportan, pero con el objetivo de suspender indefinidamente las transformaciones necesarias, esgrimiendo con astucia sobre todo la comunicación estratégica y el lobby.

De ahí que es importante considerar que ni siquiera dándose todas las condiciones previas para iniciar un proceso de aprendizaje colectivo, eso implique que necesariamente se llegue a buen puerto, puesto que esos espacios de diálogo y de “reconocimiento”

de la existencia del sufrimiento, son también espacio para su eternización, el lavado de imagen, e incluso el incremento de la dominación, en la medida que el otro-sufriente se expone en su intimidad y abre un flanco para su profundización.

Por ello que este reconocimiento se muestra más bien como un postulado, como una condición ideal de compromiso ético general, pero, es claro que aquello y ni siquiera la explicitación del dolor social ha sido suficiente (documentales, películas, reportajes, libros, investigación, sensibilización, etcétera), ni menos aún moviliza por sí mismo un proceso de transformación. En consecuencia, es necesario plantear la hipótesis que el reconocimiento también posee determinados matices de entrada, que no siempre poseen un elemento ético esperable, que el interés o la resistencia sean más fuertes que ese reconocimiento, o bien, simplemente, que no se quiera cambiar nada y que ese dolor sea tolerado o incluso promovido, porque es necesario, no importa o no existe... En este sentido habría que hablar de reconocimientos, en plural, y de aspectos del mismo.

En fin, observamos que la focalización en el sufrimiento de la víctima-viviente, enmarcado en condiciones sociales crónicas —no solo solo en Maesschalck—, desplaza reflexivamente la importancia del victimario-viviente en la estrategia de intervención ética. Basta recordar que la “pedagogía del oprimido” de P. Freire, orientada a la concientización del pueblo y su consecuente liberación, omitió casi por completo una “pedagogía del opresor”, vale decir, la contraparte fundamental de la dinámica social problemática, que tampoco estaba concientizada en su calidad, menos aún de su rol social en la transformación de las profundas condiciones de injusticia, y la urgencia de hacer historia en conjunto a partir de todos los actores concernientes. En este sentido, la noción dolor social crónico también constituye una exhortación ética, en la medida que nombra una dimensión crítica de nuestras sociedades, que podría tender a movilizar política e históricamente a los sujetos.

CONCLUSIONES

La noción dolor social crónico es indicativa y ensaya articular diferentes patologías sociales (racismo, desigualdad, pobreza, machismo, etcétera), con base en el trasfondo epistemológico que posibilita sus interacciones conceptuales en términos de diálogo y enriquecimiento mutuo, en perspectiva de explicitar una dimensión problemática bajo la característica del dolor y la cronicidad.

Se ha mostrado también que esta propuesta no es la mera extrapolación de la interpretación clínica dominante, sino más bien la utilización reflexivo-crítica de las posibilidades de significación del dolor, del mismo modo que la cronicidad clínica objetivista que tensiona la interpretación con sus aspectos subjetivos, abre el espectro hacia una consideración no-cronológica que sitúa esta condición como un elemento propio de la dinámica social. Por ello, el dolor social crónico es también la indicación de una problemática estructural y profundamente arraigada, empero también posee ciertas características críticas, en la medida en que el dolor no se muestra como un aspecto esperable o perpetuatable, sino más bien como una llamada de atención y la exhortación a la transformación de esas condiciones explicitadas.

En este sentido, desde una interpretación de los insumos conceptuales tomados de las propuestas de Marc Maesschalck, se revela también el aspecto pragmático en términos de una resolución de esas condiciones de injusticia. Empero se hace relevante explicitar que el reconocimiento de ese dolor, como un punto de partida de su restitución, desplaza una serie de elementos factuales en donde los actores concernientes ya imbuidos en ese proceso, podrían de la misma forma esgrimir la simulación y el posicionamiento de estrategias tremadamente sofisticadas para perpetuar intereses y condiciones favorables (en conflictos ambientales, territoriales, etcétera), en un plano discursivo que se ha pensado con ciertos resguardos dialógicos a través de la instalación de imperativos, pero que eventualmente pueden transformarse, también, en puntos de referencia para maniobras de elusión y eternización del conflicto... sin faltar a ninguno de ellos.

Como sea el caso, una perspectiva crítica que busque relevar esos elementos estructurales, no basta con que se levante a través de una mera indicación nominal, sino bajo los parámetros de un análisis detallado de esas condiciones sociales, y las posibilidades de cambio a partir de sus propias estructuras de autotransformación, que integren elementos tales como la solidaridad y la democracia, a través de un proceso de aprendizaje colectivo y de experimentación democrática tremadamente complejo y con permanentes posibilidades de fracasar, del mismo modo que se arriesga su negación o instrumentalización por grupos dominantes.

BIBLIOGRAFÍA

- COROMINAS, J., & PASCUAL, J. Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico. Madrid: Gredos, 1984.
- GREEN, C., et al. The Unequal Burden of Pain: Confronting Racial and Ethnic Disparities in Pain. En: *Pain Medicine* v. 4, n. 3, 2003, p. 277–294.
- HOAD, T. F (ed.). Oxford Concise Dictionary of English Etymology. Oxford: Oxford, 1996.
- MAESSCHALCK, M. Normes et contextes: Les fondements d'une pragmatique contextuelle. Hildesheim, New York: OLMS, 2001.
- MAESSCHALCK, M. La cause du sujet. Peter-Lang: Bruxelles, 2014.
- MAESSCHALCK, M. Souffrance au travail et institution. En: *Ethica Clinica*, n. 35, sept. 2004. p. 15–23
- MAESSCHALCK, M. Communauté sacrificielle et communauté des victimes. Les critiques herméneutique et néo-pragmatiste de l'universalisme moral. En: *Archivo di filosofía*, LXXVI, v. 76, n. 1/2, p. 283–295, 2008.
- MAESSCHALCK, M. Le sens de la “vie nue” pour une éthique publique. Conferencia dada en la Université Saint-Paul, Canada, el 27 de marzo de 2012.

PAUSANIAS. *Descripción de Grecia: Libros I-II.* Madrid: Gredos, 1995.

PUEBLA DIAZ, F. Tipos de dolor y escala terapéutica de la O. M. S. En: *Oncología*, v. 28, n. 3, 2005, p. 139-143.

ROBINSON, J. et al. Barriers to Chronic Pain Measurement: A Qualitative Study of Patient Perspectives. En: VOX: Diccionario ilustrado latino-español, español-latino. Barcelona: Bibliograf, 1982.

STEAK, M.A., & WALTER, W. *An Etymological Dictionary of the English Language*. Oxford: Clarendon, 1888.

VALDÉS, C. La transformación social emancipadora y la “lucha legal” en la filosofía política de Marc Maesschalck. En: *Izquierdas*, n. 49, p. 2050–2065, dic. 2020.

BOVARISMO (EL)

Raphael F. Alvarenga

Acuñado por Jules de Gautier en 1892, el término “bovarismo” originalmente tenía por objeto describir y explicar un fenómeno psicosocial del que Emma Bovary, la heroína más famosa de Flaubert, en su propensión a concebirse a sí misma de manera distinta a la que en verdad era, le parecía un caso paradigmático, y cuyo alcance iba más allá de la esfera literaria. El bovarismo sería un idealismo exacerbado, que puede entrar en atrito con la prosa del mundo o dar lugar a operaciones que se pierden en el vacío. En vez de considerarlo sin más una patología —aunque no descartara la eventualidad de un bovarismo propiamente patológico, en que la conciencia se queda plenamente atrapada en sí misma, tergi-versando completamente el sentido de la realidad—, el filósofo francés asociaba la tendencia a la sublimación bovarística a la condición humana en general, algo “inherente a toda existencia consciente de sí misma” (Gautier, 2006, p. 104). Siempre en devenir, tal tendencia sin embargo se acentuaría con el desarrollo de la civilización, y particularmente en los tiempos modernos, cuando recoge contornos más claros.

Presunción manifestándose en ilusiones de libre albedrío (ser “artífice de su ventura”, como se lee en la segunda parte del Quijote), así como en quimeras amorosas (tendencia crónica al ena-

moramiento) o desvaríos de conocimiento (estimarse brillante o de inteligencia superior a la media), el bovarismo no se limita en ser una patología de la lectura novelística, sino que deriva, según la literatura psiquiátrica clásica, antes que nada de la inconformidad quasi natural de uno frente a las condiciones (sociales, sexuales, profesionales) que le fueran dadas vivir y que no parecen pasibles de cambio sino en imaginación. Eso explica que la ofuscación bovarítica, que impide ver la realidad como de fato es, pudo ser identificada con determinados tipos sociológicos confinados en situaciones de las que buscan escapar a través de estrategias imaginarias, como mozas ejerciendo actividad profesional, mujeres solteras de provincia, o autodidactas ambiciosos de origen obrera (Cf. Kretschner, 2000, p. 466; Kehl, 2018, p. 22-3). Dicho esto, fue en el campo literario que el bovarismo recibió, sobre todo en el siglo XIX e comienzo del XX, sondeos más en profundidad, desplegando síntomas de la patología de un tiempo cuya civilización contenía gérmenes de una crisis descomunal. Por lo que es allí, a través de ejemplos recogidos en algunas importantes obras de aquel tiempo, donde basaremos nuestro examen y exposición de la cuestión.

Incapacidad de vivir el tiempo presente y obcecación por un pasado que no pasó, ambición desmesurada y fijación de metas imposibles, pavura feroz de tornarse ridículo, escapismo y evitación de situaciones conflictivas, complejo de no gratulación (reclamar el reconocimiento y no luchar por ello), espera de una gran ocasión o de un lance grandioso y definitivo que cambiara todo (“de su fantasía enfermiza se iba adueñando gradualmente la ilusión de que debía abandonar su vida retirada y dar una última batalla”, dice de un lastimero personaje el narrador de *Los demonios*, de Dostoievski)... En sus variadas modalidades, las manifestaciones de bovarismo exploradas en grandes obras de la literatura universal no dejan de expresar impases objetivos, tocantes a las formas de vida modernas. Desde este punto de vista,

varias otras expresiones del fenómeno o asociadas a él — como la obsesión genealógica (tentativa de establecer un linaje noble, como se puede ver en el pobre hidalgo Alonso Quijano, que se dice descendiente de una ilustre familia de caballeros), la saña adquisitiva, el esnobismo, la autodepreciación, la pasión de la indeterminación...—, dispersas y recurrentes en toda la literatura moderna, adquieran especial relevancia para su estudio y el entendimiento de su alcance crítico.

No olvidemos que fue en el momento preciso en que en España la épica caballerescas era reemplazada de arriba abajo por la aventura comercial ultramarina que Cervantes escribió *Don Quijote*, que pone en cena justamente, a través de la figura del vetusto hidalgo, el conflicto entre los nobles ideales y valores de un tiempo no muy remoto —los ideales y valores de una clase que había perdido su función— y la insipidez del pragmatismo de los nuevos tiempos. Al hacerlo, parodiando y polemizando con las novelas de caballería y las convenciones de la adoración trovaresca mientras reproduce, sin juzgarla, la superficialidad trivial de la civilización mercantil incipiente, un mundo desprovisto de cualquier orientación trascendental (Cf. Lukács, 2010), Cervantes de cierta manera nos permite revisar críticamente a las dos partes: las virtudes caballerescas como el amor cortés, la fidelidad indefectible, la disposición al sacrificio y el coraje intrépido se muestran ya algo desplazadas, ridículas mismo cuando confrontadas a la nueva situación, lo que no impide que, con toda su locura y comicidad, don Quijote nos parezca “a menudo superior a sus contrarios racionalistas por su sentido moral y por su espíritu” (Auerbach, 1996, p. 313).

De forma similar, *Madame Bovary*, para retomar la obra que da nombre al malestar, acompaña los continuos deslizamientos vividos por una soñadora pequeñoburguesa provinciana, encerrada en un mundo falso, saturado de tontería y clichés. Criada en un convento, insaciable lectora de novelas cursi, anhelando la belleza, la pasión, la riqueza, todas las cosas que asocia con la alta sociedad, a la cual envidia “la vida agitada, los bailes de disfraces, los placeres con todos los arrebatos que desconocía y

que debían dar”, la joven Emma se casa con un tipo trivial y sin ambiciones, un filisteo. Para escapar a la mezquina y aburrida realidad de la vida conyugal, es como que llevada a ingeniar e incorporar diversos personajes: después del fervor místico de su adolescencia, encarna sucesivamente la esposa virtuosa, la mujer casada que se deja seducir, la seductora experimentada, la consumista voraz y, al final, habiendo fallado en cambiar su destino, la suicida. Mientras pase de una posición pasiva a una más activa —muchos, como Baudelaire en su tiempo, no dejaron de notar el alma viril en un cuerpo de mujer—, no abandona jamás la posición histérica, siempre dependiente del Otro, más precisamente de un hombre: la figura de Jesús en su juventud, en seguida el marido y, claro, los amantes (Cf. Kehl, 2016; Chauí, 2016). Así, detrás de la ambición típicamente moderna de —frente a la mediocre situación a que parecía predestinada— convertirse en otra, el caso de Madame Bovary pone de manifiesto

la desigualdad de condiciones entre hombres y mujeres con respecto al proyecto de emancipación (supuestamente universal) que integró el campo de las ideas, los valores y también las transformaciones sociales efectivas durante el período de consolidación de la modernidad (Kehl, 2018, p. 21).

Como en las novelas de Cervantes y Flaubert, en *Lord Jim*, de Conrad, el protagonista, un joven oficial de marina británico, tiene la imaginación inflada por livianos relatos de aventura consumidos en el curso de su educación: a todo momento vislumbra a sí mismo “salvando a personas de barcos hundidos, cortando mástiles en medio de un huracán, nadando a través de una rompiente con una cuerda”, enfrentando “a los salvajes en playas tropicales”, aplastando “motines en alta mar”... “amaba esos sueños y los éxitos de sus hazañas imaginarias. Eran las mejores partes de la vida, su verdad secreta, su realidad oculta. Poseían una encantadora virilidad, el hechizo de la vaguedad.” Sin embargo, cuando la situación de hecho lo exige, la noción distorsionada de sí mismo es precisamente lo que le impide portarse como se espera de él, y peor aún, como él hubiera querido. Es digno de mención

que los propios efectos de la ilusión bovarística, Conrad los traspone literariamente por medio de una *decodificación retrasada*, que permite al lector aprehender más intensamente el desfase entre la impresión sensorial del personaje y su comprensión de lo que le sucede (Cf. Watt, 1975). Desacreditado públicamente por un episodio de abandono del deber —escapa de una nave en peligro, dejando atrás a sus pasajeros—, Jim pasa el resto de sus días errando a la espera de una oportunidad de mostrar su valor, un acto definitivo, capaz de redimir su vida y traer a los ojos del mundo su “verdadero ser”. El bovarismo es la raíz de su malogro, ya que hace con que evite “comprometerse con la acción ordinaria a fin de conservar un estado de virginidad para el acto brillante, puro, despojado de la ganga diaria”, le impide ver, en suma, “que la circunstancia impura e imperfecta es el dato que la realidad ofrece y que nos incumbe en cada momento afrontar” (Candido, 2006a, p. 67).

La singular historia de la lucha de un individuo con sus propios demonios —el fracaso de un personaje particular debido a su bovarismo— contiene todavía, aquí también, una dimensión más ancha. En la forma misma con que la elabora Conrad— es decir, la narrativa “despedazada, llena de flashbacks, aplazamientos y múltiples perspectivas” (Eagleton, 2005, p. 246)—, la anécdota de Jim aleja (en sentido brechtiano) y desacredita la mitología aristocrática que permitía “a una clase gobernante funcionar y afirmar su unidad y legitimidad”, “la clase dominante del Imperio Británico, la heroica burocracia del capitalismo imperial”, penetrando “en las zonas precapitalistas periféricas del globo” (Jameson, 1981, p. 254; 200-1). En la misma línea, comentando la descripción que hace Orwell del bovarismo de sus personajes británicos en *Los días de Birmania*, un crítico sostiene que,

consignados al uso de técnicas de poder altamente teatrales para la dominación de sus colonias, los británicos eran simultáneamente incapaces de ver la realidad colonial excepto a través de la lente distorsionante de sus propios preconceptos bovarísticos acerca del imperialismo como una aventura grandiosa y, en última instancia, literaria” (Booker, 1997, p. 83).

Tales prejuicios, Conrad ya los ponía abajo en *El corazón de las tinieblas*, compuesto concomitantemente a *Lord Jim*.

Aunque no agotan el tema, estos ejemplos señalan cómo el tratamiento literario del bovarismo considerado desde la perspectiva de un individuo — don Quijote, Emma Bovary, Jim — posibilita destacar *impasses reales*, y que trascienden el plan individual. Cabría aún añadir que, no obstante Flaubert sea el modelo para la conexión establecida por Gautier entre sueño bovarístico y fracaso práctico, esta, así como la profunda necesidad de sentirse libre, ya había tomado plena forma algunas décadas antes con los héroes de Stendhal. Comentando las desventuras de Julien Sorel y Fabrice del Dongo, Franco Moretti señala que la posibilidad de mantener una imagen fuertemente idealizada de uno mismo y simultáneamente llevar una existencia que la desmiente se explica gracias a lo que Freud llamó *Verleugnung* (“denegación”), un mecanismo de defensa no tanto contra la realidad ella misma sino contra todo lo que en esta objeta a la fantasía de una vida imaginaria paralela. Tendríamos ahí la ideología en su grado más elemental: “Lo sé, pero sin embargo...” Todavía la situación se complicaba en la Europa posnapoleónica, en que era necesario al mismo tiempo creer en algunos valores consagrados y resignarse a la imposibilidad de su realización en esta vida. Pero como no hay otra, ¿qué hacer? La solución encontrada por la generación de Stendhal consistirá en asociar las exigencias a la vida auténtica a la juventud, que luego se convierte en la edad de los ideales precisamente porque no dura mucho. La adultez pasa así a ser la edad de las ilusiones perdidas. Lo que se devalúa y finalmente se pierde con tal solución de compromiso es la idea misma de la experiencia, es decir, la posibilidad de un choque formativo con la alteridad, que permitiera la asimilación del nuevo y la reorganización continua de una personalidad en desarrollo (Cf. Moretti, 2020, p. 121-7).

El bovarismo, tal como lo vimos a partir de Cervantes, Flaubert y Stendhal, tiene su génesis en la dinámica contradictoria de la sociedad moderna, exponiendo ante todo dificultades relativas a sus modos predominantes de subjetivación. Todavía la sociedad moderna no es una, sino múltiple. Los ejemplos tomados de Conrad y Orwell resaltaran una forma de bovarismo vivida colectivamente por toda una nación: la Inglaterra imperial pretendiendo ser una potencia civilizadora, llevando las Luces a los rincones tenebrosos de la Tierra. Basándose en Gautier, que discernía ya un *bovarismo de las colectividades*, en fines de los años 1920 el haitiano Jean Price-Mars empleó el término *bovarismo colectivo* (1968, p. xxxiv) para describir la alienación cultural de la élite de su país, es decir, el rechazo de las tradiciones autóctonas y la identificación con la parte europea de su ascendencia, como se fueran “franceses de color”. Tal actitud es un rasgo estructural de sociedades reflejas y dependientes, en que la sensación de incongruencia entre los ideales de las sociedades que les sirven de modelo y la mezquindad, estrechez e insignificancia de la realidad local se vuelve particularmente aguda. El bovarismo toma ahí la forma de una oscilación incesante “entre el no ser y el ser otro” (Salles Gomes, 2000), la cual inhibe y oscurece la búsqueda de caminos propios en la resolución de las contradicciones ligadas a una posición de dependencia en la escena internacional (Cf. Kehl, 2018, p. 30-1).

La infiltración de las formas de vida y los sistemas de pensamiento de la burguesía europea siempre se topó en la periferia con una realidad refractaria, con otros presupuestos sociales. El bovarismo periférico tiene que ver con el desacuerdo entre el pensamiento ilustrado que se impone a todo ciudadano de una sociedad que se pretende moderna y, en el plano interno, una práctica social basada efectivamente en la dependencia patriarcal y la servidumbre (Cf. Schwarz, 2014). Por eso, cuando buceamos en las mediaciones específicas de la realidad periférica, nos encontramos ante un campo fértil para todo tipo de disfunción, que no raro propicia vivir en la psicosis, favorece la perversión, el gozo de la destrucción del otro, la lucha a muerte —fenómenos a los

cuales está familiarizado cada lector de Dostoievski o Machado de Assis, escritores que supieron dar forma a un sistema de violentas ambigüedades ligadas al uso local del ideario burgués. Veamos cómo sucede esto con algunos ejemplos concretos.

Acompañando Roberto Schwarz en su ensayo sobre *El doble*, de Dostoievski, podemos decir genéricamente que no hay en sí nada malo en la insatisfacción con la propia condición, o en el deseo de transformación, en la aspiración por una vida más auténtica; el problema es más bien la incapacidad de vislumbrar un puente entre la existencia real y la vida planeada, empezar con una para llegar a la otra, y vincular una y otra a través de actos. Se produce entonces una disociación: para que el peso del entono no aplaste la vida soñada, el sueño debe seguir siendo sueño, aparte de la realidad; a la realización personal, por lo tanto, se la expulsa de la vida práctica, transpuesta al universo fluido de la fantasía. La molestia bovarística toma forma desde el momento en que la sustitución del existente por el sueño se convierte en una actitud constante. Fuera de los vínculos prácticos, el mundo no revalida su objetividad, y la pérdida de la objetividad práctica da paso a un mundo puramente imaginario y arbitrario, que se mueve al gusto de los sentimientos o de acuerdo con ideas fijas. El sujeto bovarista se entrega así a aventuras irreales y da soluciones imaginarias a sus problemas prácticos, tratando de deshacerse a todo momento de su imperfecta imagen habitual. A sus ojos, la vida real —aunque fuente permanente de frustración, o por eso mismo— es mera ilusión, la verdadera realidad es la soñada, el verdadero yo está en otra parte, no allí donde de hecho actúa. Por eso, el alineamiento con la fantasía no solo ya no apunta a la realidad, sino que debe evitarla a toda costa. Sin embargo, como sigue viviendo en el mundo real, y no en el ideal, sus actos no serán juzgados por la intención imaginada, sino por las consecuencias reales que tengan entre aquellos con quién interactúe. Aunque no los reconoce como propios, siempre existe el peligro de que sea responsabilizado por sus hechos; y los fracasos se acumulan (Cf. Schwarz, 1981b, p. 83-6).

Componente propia de la existencia moderna —de una subjetividad emancipada de su destino natural, descolada de la comunidad e insumisa ante la autoridad—, la discordancia entre el designio personal y las instituciones sociales que lo coartan no deja de contener una perspectiva crítica e incluso utópica: la verdad de la disensión subjetiva apunta hacia la falsedad de las convenciones sociales que restringen el libre desarrollo del individuo, lo que insinuaría una situación en que el colectivo no fuera enemigo de las aspiraciones individuales. Ahí está, según Lukács, la vocación del género novelístico: “medir y sostener la distancia entre el imperativo de la vida auténtica y la realidad degradada” (Pasta, 2000, p. 25). Bueno, esa lógica —actuante en el gran realismo europeo— Dostoievski la pone patas arriba. Cuando estalla la crisis de la ofuscación bovarística, quedarían solo dos posibilidades: la pérdida completa del sentido de realidad o el oportunismo más desvergonzado. Esta es la curva de comportamiento delineada con el personaje de Goliadkin, que termina despreciándose a sí mismo, a sus propios designios, y aceptando el curso del mundo que iba en contra de ellos, adhiriéndose al mecanismo mismo que los aplasta:

Deseos, la vida interior, todo es superfluo y mentiroso cuando se compara con las relaciones de poder que regulan la vida en la sociedad [...] el todo social no se ve desde la perspectiva del esfuerzo individual, que quiere modificarlo, sino que es el propósito individual lo que se juzga desde el todo” (Schwarz, 1981b, p. 95).

En este sentido, el bovarismo y sus derivaciones, el oportunismo, la destrucción de la razón y finalmente el deseo de catástrofe, son especialidades de Dostoievski, que nos presenta, a lo largo de su obra, una galería de

hombres tímidos, vanidosos, hipercríticos, fascinados por la vida e incapaces de vivirla, desarrollando un modo de ser de animal perseguido. Como todo les parece que se vuelve contra ellos (y todo en ellos les parece insatisfactorio, mezquino), sienten un profundo deseo de aniquilación, de abyección, de catástrofe; una especie de sorda aspiración a la animalidad, a la inconsciencia de las bestias, que les liberaría del mal de pensar y, al mismo tiempo, llevaría al límite posible el sentimiento de autoabyección” (Candido, 2006b, p. 102).

A fin de demostrar la reversibilidad del bovarismo en oportunismo y nihilismo, Dostoievski privilegia las situaciones asombrosas, los escándalos y humillaciones públicos, las confrontaciones agudas de diversos puntos de vista sobre una idea o posición cualquiera y el traspasamiento de fronteras prohibidas, los puntos de crisis y de inopinada ruptura, donde los personajes se renuevan o perecen (Cf. Bajtín, 2005, p. 111; 219; 230; 250). Un perspicaz lector europeo no dejó de subrayar que en Dostoievski la selección y el tratamiento de las ideas tienen así mismo algo de superficial y arbitrario; solo se extrae de ellas el resultado, tomado como absolutamente verdadero o falso, relumbrante o demoníaco; “la pasión radical del ‘todo o nada’ se infiltra en el pensamiento”: en casi todos los personajes las acciones, los razonamientos y las sensaciones oscilan como un péndulo,

del amor al odio, de la entrega humilde a la rudeza animal, del apasionado amor a la verdad al vulgar afán de placeres, de la simplicidad creyente al cinismo más espantoso [...] casi sin transición, en fluctuaciones violentas e imprevisibles” (Auerbach, 1996, p. 492; 490-1).

En los diálogos —fascinantes sin duda— las cuestiones, además de mal colocadas, no se resuelven, sino que se disuelven en deducciones abruptas y hoscas, declaraciones grandilocuentes, juicios perentorios y contradictorios: partiendo de la libertad ilimitada se llega al despotismo ilimitado; “si Dios no existe, todo está permitido”... Nada se mantiene en pie. Incluso los renacimientos, la transformación total de uno mismo, nada garantiza que no sean mera apariencia.

Dostoievski parece experimentar la total denudación de las relaciones humanas como una mayor proximidad al Reino de los Cielos; el nihilismo sería como la antesala de la verdadera fe, condición de la comunidad utópica de los estropeados: una vez que se demuestra la falsedad y veleidad de las ideas (sobre todo las progresistas), las relaciones de poder encubiertas por ellas pierden su razón de ser. Lo que falta ahí, según Schwarz, es la perspectiva de clase, porque los verdaderos destinatarios de las ideas desenmascaradas no están presentes en ninguna parte. Una novela como *Los demonios*, por ejemplo, cuyo asunto es precisamente la desmoralización de todos los propósitos, no tiene cuenta que las ideas relativas a la emancipación de los oprimidos no son nulas o absurdas sino para aquellos que no las necesitan y cuya orientación en una sociedad antagónica no dependen de ellas. Los personajes que tienen la vida arruinada por la destrucción de la razón no representan por lo tanto la totalidad de los puntos de vista que la integridad de significado de la novela requeriría: solo frente a un horizonte de una posible vida correcta y exitosa se puede presentar la injusticia y el fracaso con tal riqueza de detalles, de modo que la posibilidad de la razón es lo que ilumina la limitación de los intentos de realizarla por parte de los individuos que no aceptan sus implicaciones, las cuales van en contra de sus propios privilegios y prejuicios (Cf. Schwarz, 1981a, p. 79). Sin ese horizonte presupuesto de una alianza entre el valor cognitivo del pensamiento y la esfera práctica de su realización socialmente interesada, las ideas ilustradas no son finalmente más que fantasmagorías de hombres extravagantes (Cf. Arantes, 1992, p. 104).

Para concluir, una breve comparación entre Dostoievski y Machado de Assis puede ser instructiva. Como visto, en países de cultura refleja, la dificultad de reconciliar moralmente las ventajas del progreso con las del patriarcado es ante todo un malestar de las clases dominantes, y no debería serlo para aquellos que están excluidos del ámbito de la cultura contemporánea. Esta

es, digamos en la estela de Schwarz, la *matriz práctica* del bovarismo periférico, de la negación de la realidad por compensaciones imaginarias. Es lo que explica la constante oscilación de puntos de vista, el dialogismo de Dostoievski y la volubilidad de los narradores de Machado, que cambian y se desdicen a cada frase. De ahí también, en medio de una metamorfosis frenética, el apego a las ideas fijas, la pasión de lo absoluto, que debe presentarse inmediatamente, en forma de una panacea, que lo resolviera todo, permitiera poseerlo todo, desde las cosas hasta el sexo, sin la mediación del trabajo (Cf. Pasta, 2010).

Como ha mostrado Schwarz, la especialidad de Machado no estaba meramente en denunciar la insuficiencia de los ideales extranjeros frente a la realidad periférica, sino en observar y sacar consecuencias de la idoneidad social del uso inadecuado de las formas hegemónicas modernas, las modalidades con que la desviación se ponía al servicio de los intereses locales:

lejos de cambiar un pequeño mundo irrelevante (sin embargo nuestro) por la prestigiosa (pero falsificada) universalidad del ser-o-no-ser de las formas, Machado asociaba los dos planos, para desbloquear, *en espíritu de exposición crítica*, el universo secuestrado que había sido su punto de partida” (Schwarz, 2012, p. 253).

Frente al individualismo europeo racional y universalista, la clase propietaria brasileña, debido a las prácticas sistemáticas de la esclavatura y del clientelismo, hacía figura de provinciana y bárbara, además de ser obviamente ridícula en su pretensión de ser civilizada. Sin embargo, aún según Schwarz, la dimensión crítica de la obra de Machado no se detiene ante tal evidencia. Discrepando sistemáticamente de la norma moderna, y por lo tanto indecorosas, tales prácticas, sardónicamente contendidas por Machado, expresan también la renuncia a la propia experiencia social y la subordinación a la hegemonía intelectual de los países avanzados.

Además de una expresión de atraso, tal forma de bovarismo no es a pesar de todo simple disparate, sino una realidad que, aunque insólita, no deja de tener relaciones con el progreso. En

vez de insistir —como lo hace Dostoievski— en la sandez moral de sus conterráneos, Machado busca examinar su realidad y su significado histórico. El efecto de tal desplazamiento es que la concomitancia regular de rasgos modernos y coloniales (la persistencia del Antiguo Régimen colonial) aparece menos como retraso y sinsentido que, como el resultado lógico de las formas que toma el progreso capitalista en la periferia, lo cual supone para realizarse la reposición permanente de formas arcaicas. Mientras que Dostoievski parece contentarse en exponer el lugar común de la *incompatibilidad* de las ideas liberales en Rusia, y así su ineludible desmoralización, que él presenta eufóricamente como una especie de triunfo, Machado, a través de la primorosa composición, fraguada con veneno, articula una crítica mordaz del bovarismo nacional, al mismo tiempo que expone el formalismo de la civilización europea. En otras palabras, la audaz construcción de las situaciones narrativas machadianas logra exponer la *compatibilidad* de la efervescencia del progreso y la barbarie del trabajo esclavo (Cf. Schwarz, 1990, p. 120). El profundo arraigo de las prácticas y relaciones locales en la esclavitud y el clientelismo descalificaba constantemente la cultura, el civismo y el progreso presumidos por la clase propietaria brasileña. El carácter formal de estos signos de la modernidad, incompatible con las heridas abiertas de la excolonia, se pone de relieve por la ecuación machadiana de la especificidad del caso brasileño, que residía, aún reside, en una dinámica social vinculada a la continua refundición moderna de la herencia colonial (Cf. Schwarz, 1998).

De pasada, cabe señalar que el bovarismo brasileño cesó brevemente de ser endémico, por así decir, en el momento en que el proyecto de desarrollo nacional, fijado como objetivo práctico en los años que precedieran al golpe militar de 1964, reorganizó tanto el campo de lo imaginario como el pensamiento crítico alrededor de un *eje interno*, haciendo con eso que la relación entre las aspiraciones modernas y la experiencia efectiva del país se convirtiera en una cuestión ineludible —aunque llena de dificultades— para la reflexión, que era invitada a tocar tierra (Cf. Schwarz, 1994). Desde entonces mucho ha cambiado, pero permanece el

problema. No pudiéndose descartar los sistemas conceptuales extranjeros, ¿cómo nos vemos? Observamos que en Machado la “nota disonante, sin solución a la vista”, daba origen a una mordaz “caricatura del mundo presente, en el que las experiencias locales avergüenzan a la cultura autorizada, y viceversa, en un proceso de desprecio mutuo de gran alcance” (Schwarz, 2008, p. 96). No se trataba solo, para él, de manejar libremente y sin supersticiones, con irreverencia y distanciamiento, los modelos y tradiciones hegemónicos, sino también de la posibilidad de poner a prueba sus términos y formas a la luz de la experiencia periférica, de excolonia y país subdesarrollado, de manera que esta tenga voz en capítulo, relativizando e imponiendo inflexiones de una historia particular a las ideas y formas dominantes (Cf. Schwarz, 2017, p. 58).

BIBLIOGRAFÍA

- ARANTES, P. E. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- AUERBACH, E. *Mimesis: La representacion de la realidad en la literatura occidental* [1947]. Trad. I. Villanueva y E. Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BAJTÍN, M. *Problemas de la poética de Dostoievski* [1963]. Trad. T. Bubnova. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- BOOKER, M. K. *Colonial Power, Colonial Texts. India in the Modern British Novel*. Ann Arbor: The University of Michigan, 1997.
- CANDIDO, A. *Catástrofe e sobrevivência*. En: *Tese e antítese* [1964]. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006a, p. 61–91.
- CANDIDO, A. *Os bichos do subterrâneo*. En: *Tese e antítese* [1964]. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006b, p. 93–110.
- CHAUÍ, M. Presentación: Como surgiu a “mulher freudiana”? En: M. R. Kehl, *Deslocamentos do feminino*. São Paulo: Boitempo, 2016. Solapa.

- EAGLETON, T. *The English Novel: An Introduction*. Malden/Oxford: Blackwell, 2005.
- GAULTIER, J. *De Le Bovarysme [1902]*. Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2006.
- GAULTIER, J. *De Le Bovarysme: La psychologie dans l'œuvre de Flaubert [1892]*. Paris: Éds. du Sandre, 2007.
- JAMESON, F. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act [1981]*. London/New York: Routledge, 2006.
- KEHL, M. R. *Deslocamentos do feminino: A mulher freudiana na passagem para a modernidade [1998]*, São Paulo: Boitempo, 2016.
- KEHL, M. R. *Bovarismo brasileiro*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- KRETSCHMER, E. *El delirio de relación sensitivo [1918]*. Trad. J. M. A. En: *Revista de Historia de la Psiquiatría*, 2000, p. 462–468.
- LUKÁCS, G. *Teoría de la novela: Un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica [1916]*. Trad. M. Ortelli. Buenos Aires: Godot, 2010.
- MORETTI, F. *O romance de formação [1986]*. Trad. N. B. Palmeira. São Paulo: Todavia, 2020.
- PASTA, J. A. A forma angustiada de Lukács. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 13 ago. 2000. Mais!, p. 25.
- PASTA, J. A. “Volubilidade e idéia fixa: o outro no romance brasileiro” [1999]. Trad. C. R. Duarte. *Sinal de Menos*, n. 4, 2010, p. 13–25.
- PRICE-MARS, J. *Así habló el Tío [1928]*. Trad. V. Piñera. La Habana: Casa de las Américas, 1968.
- SALLES GOMES, P. E. *Trayectoria en el subdesarrollo [1973]*. En: *Revista de estudios históricos sobre la imagen*, n. 36, 2000, p. 20–37.
- SCHWARZ, R. Para a fisionomia de Os demônios [1961]. En: *A seria e o desconfiado: Ensaios críticos*. São Paulo: Paz e Terra, 1981a. p. 73–80.

- SCHWARZ, R. O mano capeta do liberalismo: O sósia [1961]. En: *A sereia e o desconfiado: Ensaios críticos*. São Paulo: Paz e Terra, 1981b. p. 81–96.
- SCHWARZ, R. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades, 1990.
- SCHWARZ, R. La referencia nacional: ¿olvidarla o criticarla? En: LUDMER, J. (coord.). *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Rosario: Beatriz Viterbo, 1994. p. 27–33.
- SCHWARZ, R. Le Brésil intérieur. Trad. R. A. Prado. *Le Monde*, 20 marzo 1998. p. I.
- SCHWARZ, R. Lecturas opuestas de la Literatura mundial. *New Left Review*, N. 48, 2008. p. 77–96.
- SCHWARZ, R. A viravolta machadiana. En: *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 247–279.
- SCHWARZ, R. Las ideas fuera de lugar [1972]. Trad. E. Vergara Torres. *Meridional: Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, n. 3, p. 183–199, 2014.
- SCHWARZ, R. Mimesis e irreverencia: Antonio Candido, 1918–2017. *New Left Review*, n. 107, p. 51–59, 2017.
- WATT, I. Pink Toads and Yellow Curs: An Impressionist Narrative Device in *Lord Jim*. En: JABŁKOWSKA, R. (coord.). *Joseph Conrad Colloquy in Poland, 5-12 September 1972*. Varsovia: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1975. p. 11–31.

EDUCACIÓN SUJETA A RENDIMIENTO (LA)

Andrea Díaz Genis

INTRODUCCIÓN Y ETIMOLOGÍAS

Para pensar la patología social en el momento contemporáneo, partimos de la base del predominio y colonización de una perspectiva y lógica neoliberal económica que se traslada a todas las esferas del “mundo de la vida” (como Habermas dice) y se torna dominante. El punto que voy a desarrollar (de ahí lo patológico de la cuestión), es que la educación no puede ni debe someterse desde esta lógica “productivista”, a riesgo de perderse a sí misma, y entrar en un proceso de desescolarización. Como bien dice Recalcati,

el principio de rendimiento hace del aprendizaje una competición, una “carrera de obstáculos”, en la que no puede dedicarse el tiempo suficiente a la reflexión crítica, a la necesidad de aprender, a la posibilidad misma de aprender (2014, p. 24).

La etimología de la palabra educar, del latín *educare*, está emparentada con *ducere*, conducir, y *educere*, sacar fuera. La primera acepción de la etimología nos lleva a considerar una explicación guiada por potencialidades que un individuo ya tiene y debe poder desarrollar. La educación es la que lo habilita a ese

despliegue. La segunda acepción, tiene que ver justamente con un viaje, que habilita al sujeto a divergir de un camino ya trazado. Allí, según Recalcati, en la palabra *educere*, tan parecida a *seducere*, la educación se vincula con el amor que nos arrastra lejos en una relación con el saber como una cuestión erótica u objeto del deseo. Un deseo supuesto que nos saca afuera, más allá y nos coloca frente a lo nuevo (2014, p. 24).

Por otro lado, la etimología de la palabra “rendir”, del latin *reddere*, habla de devolver y entregar. Se deriva rendimiento, es decir renta.³ Obviamente, una palabra que, en este sentido y aplicada al contexto educativo, no tiene ningún brillo, es totalmente inoportuna y totalmente disímil. Si conjuntamos educar con la cuestión de “dar cuenta o rendir”, “mostrar la renta”, esto termina conduciendo, en el caso de la educación privada, pero también en la pública (que es peor), a los profesores o maestros y a los alumnos a asimilar educación con dar un resultado de aprendizaje y esto es, una de las formas dominantes de evaluar y entender la educación contemporáneamente. Otra forma de verlo, es que los profesores, sobre todo los de nivel universitario, asimilen su carrea de investigadores como el resultado de dar cuenta, o mostrar resultados en términos de producción académica, artículos científicos, publicación de artículos en las llamadas revista arbitradas de “alto impacto”, o en su defecto dar resultados evaluables y objetivables de sus trayectos de investigación, con proyectos financiados, becarios de posgrados, etc. En otros términos, lo que Jorge Larrosa menciona como “capitalismo cognitivo”, es decir, mostrar productividad en términos de rendimientos de aprendizaje, o productos científicos o académicos, como la forma dominante que penetra el capitalismo en la educación. Según Larrosa (2018), los alumnos deberían convertirse en verdad en estudiantes, pues el alumno alude a una palabra que es una condición obligatoria y administrativa, y de lo que se trata, cuando

3. Joan Corominas, **Breve Diccionario etimológico de la Lengua Castellana**, Barcelona, Gredos, 2017.

se habla de educación, es de superar la relación clientizada con el alumno e introducir a los estudiantes en una relación con el saber a partir del deseo, ponerse, como bien interpretaba Foucault a partir del Eros pedagógico de la antigüedad,⁴ en relación activa con la falta.

SÍNTOMAS Y MANIFESTACIONES SOCIALES DE LA EDUCACIÓN SUJETA A RENDIMIENTO

En un mundo en el que el mismo sujeto y la vida toda están sometidos a la lógica del rendimiento, debido a la prevalencia del capitalismo sobre todas las esferas de la vida, la educación no solo no es la excepción, sino que es uno de sus puntos fundamentales en tanto existe una relación privilegiada entre saber, poder y dinero. Es así como la propia educación se somete a su propia desescolarización,⁵ que no es otra cosa que el resultado de la aplicación exterior de las reglas del rendimiento económico a la escuela. Pero ocurre que la escuela tiene un valor en sí misma, se auto-justifica por su relación privilegiada con el saber y la cultura, y por su importancia central como recibimiento y hospitalidad de los “nuevos” y por su lugar privilegiado con la “preparación para el mundo”.⁶ La escuela debe ser pensada como el lugar de lo público, es decir el lugar de lo común en la diferencia, es decir, un espacio de todos, donde nos encontramos con la alteridad del otro, también como lugar de experimentación y de “profanación”.⁷ Sin embargo, la escuela, desde su efectuación patológica

4. Como bien menciona Foucault en su libro **Historia de la Sexualidad El uso de los Placeres**. Tomo II, 2019.

5. Como bien mencionan en su libro **Defensa a la Escuela**, Masschelein y Simons (2014).

6. Elemento central que plantea Hanna Arendt y retoman Masschelein y Simons.

7. Mascchelein y Simmons, Ibidem. Lo profano se entiende como lo contrario a lo sagrado, lo que es intocable e inmodificable y por ende solo puede rendírsele culto. La escuela como el lugar de la experimentación, de crítica, del poder aprender las cosas, apartándolas de su uso estipulado.

en tanto “escuela sometida al rendimiento” debe ser entendida y medible en términos de resultados de aprendizaje y no como un proceso que tiene valor por sí mismo. En este contexto, educar se ha vuelto sinónimo de “evaluar”, pues a la escuela se le exige resultados en términos de una “calidad” supuestamente objetiva y universal (que en realidad es una imposición de un estándar cultural colonial, arbitrario y selectivo impuesto a otros), que debe asimilarse en términos de sus resultados a la preparación de un sujeto adaptable al mercado que evoluciona y exige determinados aprendizajes y “competencias”.⁸ Esto termina en un vaciamiento del saber, donde no importan tanto los contenidos de una cultura a transmitir, sino las formas flexibles que adquiere un sujeto de aprendizaje, para prepararse para una realidad fluida, competitiva y cambiante, donde no todos caben y solo algunos pueden sobresalir. Una educación patologizada donde tanto los profesores y los alumnos como la institución existen o tiene posibilidad de “sobre existir” solo en función de crear determinados resultados. Una educación que emula ser educativa.

Que se somete continuamente a una evaluación externa, medible en base a criterios exógenos impuestos de lo que es esperable, en términos de calidad y de resultados óptimos y estandarizados, que coloca a las personas y a las instituciones en un ranking que les permite compararse con otras instituciones, o personas y entrar así en el plano de competencia por determinados lugares que redundan en beneficios económicos y de prestigio.⁹

Esa forma de entender la “calidad” tiene su fundamento o sentido último, en la adaptación del sujeto al mercado.¹⁰ La calidad de una institución, la mide otra institución y así ad infinitum

8. Aquí nos referimos al tan mentado “saber por competencias” que predomina en la lógica pedagógica dominante.

9. Existe un ranking de instituciones sometidas a un mercado internacional trasnacional. Nos encontramos con el Academic Ranking of World Universities o índice Shanghái y los Quacquarelli Symons o Qs World University Rankings, por ejemplo.

10. Hay una relación calidad precio a cambio del gasto público en educación.

(como decía un viejo profesor ya cansado de tal sin sentido “se gasta más en evaluar la calidad, que en la calidad misma”). Es así que en medio de un mundo lleno de estándares y puntajes, donde se crea un sujeto educador y educando en función y para estos resultados, se va empobreciendo o eliminando la importancia de la verdadera calidad de lo educativo entendida para nosotros como tiempo libre no utilitario, importancia del estudio, de la pluralidad y riqueza de las fuentes culturales de las que se parte, del deseo de saber y la profundidad del conocimiento del que se nutre y al que se llega, del proceso de encuentro con lo nuevo y con el otro y la preparación efectiva para el mundo, etc.

En definitiva, nos encontramos con “la irracionalidad de lo racionalizado” como decía Franz Hinkelammert cuando hablaba del “capitalismo¹¹ de la rentabilidad”. Vale la pena aquí citar al maestro:

Al reducir la racionalidad a la rentabilidad, el sistema económico actual se transforma en irracional. Desata procesos destructores que no puede controlar a partir de los parámetros de racionalidad que ha escogido. La exclusión de un número creciente de personas del sistema económico, la destrucción de las bases naturales de la vida, la distorsión de todas las relaciones sociales, y, por consiguiente, de las relaciones mercantiles mismas, son el resultado no intencional de esta reducción de la racionalidad a la rentabilidad (Hinkelammert, en Duque José, San José de Costa Rica, DEI, 1996).

La irracionalidad de lo racionalizado es también la educación bajo rendimiento que elimina, contradiciéndose, lo educativo en la educación.

El académico que tiene por imperativo publicar en revistas de alto impacto, generalmente escritas en inglés, no se cuestiona por qué en inglés, por qué esa revista tiene la mejor categoría, si está

11. “La irracionalidad de lo racionalizado”, está dada por el capitalismo en la búsqueda de la optimización de resultados, que destruye la fuente de la riqueza al procurarla sin límites: el ser humano y la naturaleza, algo parecido a la metáfora de aquel que corta la rama donde está sentado, por lo que termina así autodestruyéndose. Ver, Hinkelammert, 1996.

o no de acuerdo con los criterios, qué hay detrás de esos criterios, entiende que debe publicar para mantener los estándares de su producción, así no lo lea nadie. Entiende, por ejemplo, que debe publicar artículos y no libros, pues los artículos le dan puntos y los libros no, o no tanto, etc.¹² A partir de esta inconciencia o de esta falta de crítica, ocurre que el lugar de la supuesta inteligencia, la Universidad, se torna el lugar de la estupidez. La calidad de la revista las miden agencias evaluadoras, que a su vez, son medidas por agencias evaluadoras, en base a parámetros externos, derivados de alguna forma dominante de hacer ciencia y de determinados campos científicos a partir de los cuales se subsumen otros campos científicos (de las ciencias naturales a las sociales y humanas, por ejemplo). Es el imperio de las ciencias duras, y de la cultura anglosajona trasladada a todas las culturas como parámetro de calidad.

Hacer carrera no implica estar interpelado íntimamente por una pasión por saber (esto en realidad puede o no estar, no importa) sino estar atento a la productividad y a las exigencias de lo que otros determinan que es calidad y adaptarse a ciertos estándares de productividad que el imperio cultural y científico legitimado impone.

El saber ha perdido su estatus e importancia y no importa tanto que el sujeto sepa, sino que sepa hacer, que sepa adaptarse, que sepa cambiar. Esto nos hace pensar en ¿Qué es realmente lo educativo en lo escolar?, ¿Qué hace de la escuela una escuela? (sea universidad, enseñanza media o básica escolar), ¿Cuál es su sustancia y materialidad?, ¿Qué tipo humano se espera de ella?, ¿Cómo encontrar el antídoto de tal patología?

12. Como bien dice Bruce Macfarlane, en la investigación a nivel universitario se da un distanciamiento de cierto tipo de publicación como libros o capítulos de libros en favor de publicaciones arbitradas en revistas científicas o académicas, pero también un alejamiento o desvalorización de las actividades de extensión en beneficio de toda la sociedad. Lo que pasa es que los que se niegan a “jugar el juego” y no ajustan su comportamiento a las reglas establecidas de antemano se les castiga negando promociones, desplazándolos de contratos, perjudicándolos en formas más sutiles, etc. (2018).

LOS ANTÍDOTOS EN LO QUE HACE DE UNA ESCUELA UNA ESCUELA

Nosotros encontramos la respuesta en el fomento de la relación con el saber por el saber mismo y en la defensa de lo supuestamente inútil como forma de cura, en la resistencia a partir del amor al saber y estudio (más que del aprendizaje o las competencias que se buscan en términos de resultados), y en la prevalencia y el destaque de lo social en la escuela, entendida como el lugar de la preparación para la vida, como el lugar de lo “común a todos” en su pluralidad y diferencia, en el encuentro de calidad con el otro y su cultura.

En definitiva: defensa del amor al saber, la defensa de lo público y de interculturalidad, la crítica de la inutilidad de lo supuestamente útil desde una perspectiva desescolarizada, y de la utilidad de lo inútil desde una perspectiva escolar.¹³ Rescatamos las ideas de Masschelein y Simons sobre la escuela como tiempo de ocio (la escuela como *skholé*, que en el griego significa tiempo de ocio, tiempo libre), como el lugar que se resiste a la lógica económica donde el tiempo se mide en términos de dinero, la escuela frente a ello, brinda un tiempo para perderse en lo inútil. También es un lugar de “profanación” y de encuentro entre lo viejo y lo nuevo desde una perspectiva de Hanna Arendt. Un lugar, pues, desde donde renovar el mundo sin tirar lo viejo, dialogando con las tradiciones (lo viejo y lo nuevo, la conservación y renovación deben encontrarse en la escuela). Allí la lectura, la escritura, el pensamiento, la cultura ocupan un lugar central. La escuela debe pelear por la atención que se desatiende de lo valioso en la escuela (frente a los medios masivos de comunicación, frente a la Internet, etc.) Hay que aprender a saber, y no aprender a aprender, hay que saber perder el tiempo en el sentido del tiempo útil del rendimiento económico y hay que desear o amar el saber inútil (Recalcati, Ordine). Lo escolar en la escuela como un espacio de resistencia del rendimiento en términos capitalistas. La escuela

13. Ver el libro **La utilidad de lo inútil** de Nuccio Ordine (2013).

tomada como escuela en sí misma y como valor es el antídoto para la patología social que pretende someterlo todo al rendimiento y así comerse el mundo hasta que no haya mundo. Una escuela que deberá mantenerse incluso frente a una escuela vaciada,¹⁴ en época de Pandemia, que deberá mantenerse en su espíritu mientras estamos virtualmente, mientras esperamos el encuentro en la presencialidad.

En tiempos de “Escuela sin Partido”, o de “Homeshooling” rescatamos la idea de que la escuela abre mundos, implica compartir con el otro, y ponerse en lugar del otro. Es el lugar de lo común que respeta las diferencias, no es la escuela apolítica, una escuela sin partido, es una escuela que se sabe no neutra, que se sabe política. Una escuela laica, que busca la autonomía, que defiende derechos y que respeta libertades. Una escuela que rompe con la lógica del mundo de lo privado en lo público, solo reservada para algunos, para encontrarnos con todos y entre todos.

En definitiva, una escuela contracultural e intempestiva,¹⁵ una escuela de resistencia a los valores vigentes que defiende lo humano más allá de lo humano, integrando y respetando la naturaleza y a los otros seres y a las otras culturas.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T. *Educación para la emancipación*. Madrid: Morata, 1998.

ARENKT, H. *Entre el Pasado y el Futuro: Ocho ejercicios sobre la Reflexión Política*. Madrid: Península, 2018

BERTONI, F. y Otros. *La escuela vaciada: la enseñanza en la época pospandémica*. Madrid: Altamera, 2020.

14. Bertonia y otros: *La escuela vaciada. La enseñanza en la época pospandémica*. Madrid, Altamera, 2020.

15. Como defendió en su momento Nietzsche, una institución que lucha contra los ídolos de su tiempo.

- DERRIDA, J. *La Universidad sin Condición*. España: Trotta, 2010.
- DIAZ GENIS, A.; PUCHET, E. (Org): *Inquietud de sí y educación: hacia un replanteo de la Filosofía de la educación I*. Montevideo: Magró, 2010.
- DÍAZ GENIS, A. *La formación humana desde una perspectiva filosófica: cuidado e Inquietud de Sí, Autoconocimiento*. Buenos Aires: Biblos, 2016.
- DÍAZ GENIS, A. *La idea de Maestro en la tradición filosófica y educativa*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2019.
- LARROSA, J. *P de Profesor*. Buenos Aires: Noveduc, 2018.
- HIKELAMMERT, F. *La teología de la liberación en el contexto económico y social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado*. En: LUQUE, José. *Por una sociedad donde todos quepan*. San José de Costa Rica: DEI, 1996.
- MACAFARLANE, B. *La libertad académica del estudiante en contextos de educación superior*. Madrid: Narcea SA, 2018.
- MASSCHELEIN JAN, S. M. *Defensa de la escuela: una cuestión pública*. Madrid: Miño y Dávila, 2014.
- NUSSBAUM, M. *El Cultivo de la Humanidad. Una defensa clásica de la Reforma en la Educación Liberal*. España: Paidós, Ibérica, 2005.
- NUSSBAUM, M. *Humanidades sin Fines de Lucro*. España: Editorial Katz, 2010.
- ORDINE, N. *La utilidad de lo inútil: manifiesto*. Barcelona: Acan-tilad, 2013.
- RECALCATI, M. *La hora de clase: por una erótica de la enseñanza*. Madrid: Anagrama, 2016.

EPIDEMIA DEL NEURONEOLIBERALISMO PEDAGÓGICO

Miguel Andrés Brenner

ETIMOLOGÍA DE LA PALABRA NEURONEOLIBERALISMO

Neuroneoliberalismo se propone a partir del término “neoliberalismo” acuñado por Biagini, Hugo y Fernández Peychaux, Diego (2015) que consideran el individualismo en un sentido consumista con la impronta de una neurosis donde ni el disfrute acaece realmente, mientras se asocia la libertad a una moral semejante al código de los gladiadores: el mérito propio.

Contextualizamos aquí el significado que damos a la noción de neuroneoliberalismo en el marco de una perspectiva más bien pedagógica, o mejor dicho pedagógico-política: neuro a raíz de la llamada neurociencia en materia educativa, neoliberalismo a raíz de las formas vigentes del liberalismo económico originado en el siglo XVIII. No hay una historia etimológica más lejana.

En cuanto a la categoría neoliberalismo, mucho se ha escrito y hablado, algo similar, en particular durante los últimos años, en referencia a la neurociencia. En este tramo, nos centraremos en el segundo término.

Valga aclarar que innumerables áreas se proponen en tal sentido, a saber, por ejemplo: Neurofisiología, Paleoneurología, Neurociencia social, Neurociencia de sistemas, Neuropedia-

tría, Neuropolítica, Neuroética, Neuroecologismo, Neuroguerra, Neuroaprendizaje, Neuroantropología, Neuroemocional, Neurohistoria, Neuroambiental, Neurofisiología, Neurofinanzas, Neuroanatomía, Neurofarmacología, Neuroendocrinología, Psiconeuroinmunología, Neurotecnología, Neurolingüística, Neurosexualidad, Neurohipnosis, Neurogimnasia, Neurociencia del deporte, Neurofeminismo, Neurodesarrollo, Neurociencia computacional, Neuropsiquiatría, Neuropsicología, Neurogenética, Neurociencia cognitiva, Neurofarmacología, Neurotecnología, Neuromarketing, Neurociencia afectiva, Neurociencia forense, Neurociencia y negocios o Neurobusiness, Neurociencia empresarial, Neurociencia y meditación, Neurociencia y ocio, Neurociencia del amor, Neuroliderazgo, Neurocoaching, Neuroteología, Neuromanagement, Neurofilosofía, Neuroquímica, Neurociencia y gastronomía, Neurociencia de la música, Neurociencia de la moda, Neurociencia del vino, Neurociencia del humor, Neurociencia del sueño, Neurociencia de la pobreza, Neurociencia del éxito, Neurociencia de la obesidad, Neurociencia de la felicidad, Neurociencia de la cultura, Neurociencia aplicada al calzado, Neurociencia de la magia, Neurociencia de la adicción, Neurogeografía, Neuromatemáticas, Neurociencia de los hábitos, Neurociencia de los sentidos, Neurociencia de los colores, Neurociencia del racismo, etc.

Las neurociencias, como discursos predicados de apolíticos, aparentemente incuestionables por identificarse con “la ciencia”, consideran que todos los procesos mentales están causados por el funcionamiento cerebral (neurotransmisores, neuronas y circuitos). El programa de las neurociencias se apoya en la ficción del hombre neuronal, esto es un humano definido fundamentalmente por un sistema de neuronas interconectadas. El ser humano se encontraría casi totalmente determinado por la máquina orgánica, neuronal, hormonal y genética, incurriendo en un reduccionismo epistemológico y la producción de una subjetividad conformada como masa uniformada, calculada, disciplinada, funcional al control de la subjetividad. Es una subjetividad confrontada con la posibilidad del déficit respecto de una

normalidad establecida, constituyendo un campo propicio para la instalación y proliferación de trastornos que indican falta o exceso. Empero, cuando se intenta establecer verdades universales, útiles para las máquinas pero no para los sujetos, se ingresa fácilmente en el totalitarismo de la normalidad. Se borran las historias, las diferentes variables que condicionan la existencia humana (política, social, económica, cultural, psicológica, ambiental, etc.), y en esa consideración lo universal oculta el perfil colonizador/ europeizante/ clasista/ racial/ depredador/ patriarcal (MERLÍN, 2017).

José Antonio Castorina (2016), en cuanto a lo que hace a las neurociencias, diferencia entre los estudios serios, como aporte a la investigación, de los “mitos”; cabría decir, de los discursos con aire de científicos, aunque espurios, en tanto vacíos epistemológicamente y cargados de ideología como falsa conciencia. Así, v.gr., desde el punto de vista pedagógico, hay una

confusión intelectual [...] al afirmar que los procesos neurológicos serían condiciones necesarias y suficientes para el aprendizaje. Ellos son necesarios, pero nunca suficientes para el logro del aprendizaje y la enseñanza, porque no impiden que haya otras condiciones necesarias, como los contextos institucionales de la actividad educativa, y que estos se extiendan más allá del aula. Pensar que el impacto de la desigualdad social o simbólica sobre el desarrollo depende de una inherente inutilidad neurológica es una equivocación, provocada por la aversión de tantos científicos ‘naturalistas’ a las condiciones sociales y se debe a una manera circular de pensar, cuando se interpreta el alcance de los datos (CASTORINA, 2016, p. 35).

Se supone que las personas deciden con las emociones, en tanto que la toma de decisiones es un proceso que depende de áreas cerebrales involucradas en el control de esas emociones. Las sustancias químicas que el cerebro produce son responsables de las mismas; quien las domine, dominará las conductas sociales. Aparece una neurociencia que explica las leyes de la “naturaleza biológica”, donde se imponen investigaciones de laboratorio, bajo la lógica del costo-beneficio (KIEL, 2017).

Históricamente Santiago Ramón y Cajal¹⁶ puede denominarse padre de la neurociencia. Es el neurocientífico más citado, presentándose como uno de los mejores científicos de todos los tiempos. Sintetizando sus afirmaciones: 1) establece que las neuronas son células individuales y no un continuo, 2) propone que las neuronas se comunican entre sí en sitios concretos (llamados sinapsis), 3) introduce el principio de la especificidad de las conexiones que estipula que las neuronas no se conectan indiscriminadamente sino que forman conexiones específicas unas con otras y que estas conexiones son fijas y definidas para cada especie, 4) desarrolla el principio de la polarización dinámica según el cual el flujo de corriente va desde las dendritas (entrada) hasta el axón (salida), lo que ha conducido a considerar una arquitectura de conexiones cerebrales basada en la existencia de un centro denso altamente interconectado (*richclub*), que permitiría un amplio repertorio de funciones y una mayor flexibilidad de acceso. Mediante simulación computacional se ha observado que estos núcleos altamente interconectados hacen que aumente el conjunto de atractores y, por lo tanto, la diversidad del repertorio funcional, la plasticidad y la flexibilidad funcional del cerebro, más allá de los efectos producidos. Un atractor constituye una red neuronal que tiende a presentar algún tipo de actividad. En redes neuronales, diferentes tipos de atractores se han relacionado con distintas funciones cognitivas (EL ESTUDIO..., 2014; ORBE, 2011).

Preferimos no ahondar en esta cuestión por cuanto el sentido que damos al término cuyo prefijo es “neuro” se orienta hacia lo pedagógico/político.

16. Médico español. Nace en 1852 y fallece en 1934.

SU INCIDENCIA: VIVIR EN UNA ESCUELA QUE NO SIRVE

Pero encaremos ahora, antes de enfocarnos en el neoliberalismo, la cuestión del liberalismo económico.¹⁷ Mucho se ha dicho al respecto, por lo que puntualizaremos en los aspectos que, al efecto del presente trabajo, nos resulten pertinentes. A su vez, en la consideración de que la pedagogía tiene crucial importancia en la constitución de la subjetividad, conjuntamente con otras variables, haremos hincapié en aquella.

¿Quién es el sujeto del liberalismo y el sujeto de la educación liberal?

Abordamos propiamente al liberalismo económico desde los enunciados de Adam Smith (1776) en su obra “Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones” (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*). A partir de aquí nos preguntamos ¿cuál es el sujeto prioritario de la historia? Ante todo, Smith (1776) valora al “individuo” que pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigida a la consecución del producto que rinde más valor, colaborando de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad, sin proponerse promover el interés público, pues solo piensa en su ganancia propia. Es un sujeto excluyente de otros. Por ende, no importa tanto el pobre como sí importa el rico. El pobre es causante de su propio estado de desprovisión, puede ayudársele, sin resolver su situación,¹⁸ correspondiéndole al Estado guardar el orden social que podría ser dañado debido a las desigualdades sociales. Las palabras de Adam Smith son prístinas, claras, no hay ocultamiento en el nivel discursivo. O sea, niega desde el vamos al ser humano en su sentido relacional: es que el individuo no existe, es una construcción

17. El antecedente histórico más lejano del neoliberalismo no es el liberalismo político, sino el liberalismo económico.

18. SMITH, Adam (1759). Teoría de los sentimientos morales.

teórico-ideológica, pues somos en relación y desde el otro, lo que existe es la relación entre seres humanos donde el otro adquiere un significado primordial. La perspectiva del individualismo político se denota, además, en el autor de “Emilio o De la educación”, siglo XVIII.

Nos referimos a otro encuadre, diferente del liberalismo económico, aunque coincidente en cuanto a la consideración del sujeto individuo. Así, Juan Jacobo Rousseau centra la posibilidad de la educación en el niño “rico”, ese es el sujeto de la educación. Discrimina negativamente al pobre, pues no le cabría educación alguna. Rousseau (2003, p. 54) afirma en el “Emilio” que:

El pobre no tiene necesidad de educación; la de su estado es forzada y él no sabría alcanzar otra [...] Escojamos, pues, a un rico; estaremos seguros al menos de haber hecho un hombre más, en lugar de que un pobre pueda llegar a ser hombre. [...] no me pesa que Emilio tenga linaje.

Es decir, el Estado y la educación deben garantizarse para el rico y que el pobre siga siendo pobre.

¿Quién es el sujeto del neoliberalismo y el sujeto de la educación neoliberal?

Abordamos el neoliberalismo en el marco de un capitalismo de base financiera-especulativa-parasitaria. Si consideramos la obra “El Capital” de Carlos Marx¹⁹ –Tomo III, capítulo V– la especulación financiera tiene un capítulo, “El crédito y el capital ficticio”. En el siglo XIX no era esta la forma principal de la explotación capitalista, pero existía, y Marx la explica, sintetizándola como la “circulación imaginaria del capital”. Desde aquí entrevemos, hoy, un sujeto virtual o sujeto imaginado o “sujeto ficticio”: el Mercado. O sea, el Mercado (o los Mercados) es un sujeto ficcional, aunque paradójicamente con las mismas cualidades de un hombre carnal, de carne y hueso, que piensa, no es tonto, por

19. El tomo III fue publicado por primera vez en 1864, después de la muerte de su autor en 1883.

ende es crítico-prudente-sagaz, tiene creencias, afectos (es optimista, padece y se angustia, es impaciente y nervioso, etc.), con rasgos biológicos (digiere, tiene apetito, duerme y se despierta), amén de condiciones de salud y enfermedad (síntomas de fiebre, locura, esquizofrenia), participa política (vota, es democrático) y ambientalmente (sufre turbulencias), tiene vida comunitaria (está de fiesta), plantea acciones en vista a fines (apunta hacia, con expectativas, huye, ataca, etc.). Si consideramos que un término significa según se lo usa dentro de un determinado juego de lenguaje, en la explicación de Ludwig Wittgenstein (1998: 7, 30-32, 38, 79, 90-96, 345-355) dentro de su magna obra “Investigaciones Filosóficas”, el Mercado imaginariamente es un sujeto, y sujeto prioritario supuestamente homogéneo²⁰ al que habría que integrarse, “integrarse al mundo”. Sujeto tal es base de la explotación capitalista de índole financiera especulativa/parasitaria, que produce hiper escasez, pues la mayor parte de las tasas de ganancias provienen de los movimientos financieros negando hasta la producción de plusvalía dentro de la producción de bienes. Así, aparece el fenómeno de la exclusión social. La “circulación imaginaria del capital” implica un “sujeto ficticio” cuyo imaginario presiona en la constitución de sujetos nulos o sobrantes, que redundan en la exclusión social (BRENNER, 2018; MARX, 1864; WITTGENSTEIN, 1998).

Esa exclusión tiene como contrapartida a la inclusión. El binomio inclusión/exclusión se comprende meramente desde un parámetro espacial. El Diccionario de la Real Academia Española define “incluir” como “lo que está adentro” y “excluir” como “lo que está afuera”. No hay relaciones dialécticas, sí existe una especie de hiato irreductible entre el uno y el otro, al modo de una casi casta. Desaparece el parámetro temporal/histórico. La historia permite al menos imaginar un futuro diferente. Pero no, pues lo que está adentro está adentro porque está adentro, mientras que

20. No es homogéneo en la praxis de la historia presente de las relaciones económicas internacionales, pero así se “usa” dicho término.

lo que está afuera está afuera porque está afuera. Dicho binomio se constituye a modo de una especie de lente desde la que se congela la realidad de la vida humana, se la esclerosa en función de un posicionamiento político para la producción y la reproducción de la vida. El liberalismo económico clásico “prometía” la riqueza de las naciones “a futuro”. El neoliberalismo sigue prometiendo lo mismo a condición de “integrarse al mundo”, un mundo supuestamente único, globalizado, aunque sus principios sean concubados de hecho por las grandes potencias según sus criterios pragmáticos. Mundo tal es aquel cuya explotación capitalista caracterizamos como de base financiera/especulativa/parasitaria, globalizado y neoliberal, de distanciamiento social, colonial y distópico con alta tecnología, depredador, racista y patriarcal.²¹

VIVIR EN UNA ESCUELA QUE NO SIRVE

Las hiper ganancias requieren de un “sujeto ficticio”, carnalmente invisibilizado,²² el Mercado y la concomitante contrapartida de la exclusión en la praxis pedagógica del aula de la escuela pública del aprendizaje escolar hasta de la propia lengua, en el espectro de una hipermanipulación que se perfila a partir de los usos espurios de la neurociencia. Dichos usos sostienen que es el cerebro quien piensa. Empero, desconsideran u olvidan que no es el cerebro quien piensa, más bien es el ser humano en comunidades contextualizadas quien piensa, aunque dichas comunidades en la actualidad se hallen tensionadas bajo el imperio de la fragmentación

21. He aquí una caracterización más precisa que la dada al inicio del presente trabajo.

22. Si consideramos la deuda externa global, el dinero excede sobremanera como virtual con relación al papel moneda, dinero en calidad de “deuda”, o sea “a futuro” e imposible de amortizarse. Sin embargo el sujeto ficticio “cree” que sí, que puede amortizarse, aunque “sabe” que no es posible de hecho. Es un sujeto fantaseado, contradictorio, aunque funcional a fin de la hiper acumulación de tasas de ganancias en un mercado turbulento autoproducido.

y la manipulación, bajo el imperio de la amenaza de un futuro laboral excluyente, mientras supuestamente no haya un aprendizaje escolar cuyo núcleo debiera ser el de una “innovación educativa”, identificada con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación que se ofrecen en el mercado. Consideremos que el presente laboral ya es excluidor, dentro de un perfil en el que no se beneficia la mayor parte de los trabajadores del mundo, quienes tienen serias dificultades de poner sus condiciones de vida en palabra (en el sentido otorgado por Paulo Freire) palabra como diálogo que impulse a una praxis de más justicia.

De tal manera, se profundiza con más fuerza la desaparición del alumno, en lo que puede denominarse “alumnicidio o destrucción pedagógica de la infancia” (BRENNER, 2016). Es así que se cualifica de bondadosa a una escuela que “prepare para el futuro”, mientras la actual ya no serviría, ocultando que ese “no servir” utilitario impacta en el presente sobre la vida de niños y adolescentes de los grandes sectores populares. Si la escuela actual no sirve desde los criterios de la denominada “innovación educativa”, esos sectores conviven en desechos que no son rampa de despegue para que los desheredados de la tierra puedan comunitariamente reconocerse en la praxis de sus propias condiciones de existencia, asumirse como tales y promover modificaciones a fin de lograr la “buena vida”. La consideración de la escuela actual como “deshecho” subsume la condición humana en miseria que se esclerosa. De ahí surgen afirmaciones tales como la de Carbonell Sebarroja, Jaume (2015, p. 26) “si la escuela actual no sirve, no hay que molestarse en cambiarla, hay que suprimirla”, o de Esteban Bullrich, exministro de educación de la nación Argentina (2015-2017), “el sistema educativo argentino no sirve más”.²³ El interrogante que se plantea es que alumnos y docentes, pretendida e intencionalmente, se hallan en aquello que “no sirve”, con

23. Esteban Bullrich: El sistema educativo argentino no sirve más. Nuevos papeles, Política, 13 oct. 2016. Disponible en: <https://www.nuevospapeles.com/nota/566-esteban-bullrich-el-sistema-educativo-argentino-no-sirve-mas>. Acceso: 4 oct. 2019.

una impronta radicalmente utilitarista que habría que suprimir, mientras tanto, lo que debiera nacer no nace, en una escuela que padece la precariedad económico-política del capitalismo y, en dicho plexo, en el ámbito de la escuela pública, las subjetividades **desaparecen** en lo que se refiere a una alfabetización integral.

Valga aclarar que la denominada “innovación educativa” es comprendida desde la también denominada “educación disruptiva”, la transformación “radical” de la educación centrada en los aprendizajes mediados por la tecnología. Ello apunta a una “reingeniería”, que significa rediseño radical en la concepción de los negocios para lograr mejoras significativas en costos, calidad, servicio y rapidez, especie de reinicio o reseteo. En la reingeniería la cuestión no es hacer mejoras marginales, sino provocar saltos gigantescos en rendimiento. La reingeniería tiene como soporte la propia ingeniería, y esta convoca a la tecnología aplicada desde un modelo de referencia físico. El modelo físico implica, a su vez, la observación, la manipulación, el control, la predicción, la medición de variables de un mundo de objetos externalizados que no guardan identidad con el sujeto humano. Se deben reducir las conjeturas al mínimo, entendiendo dicho concepto como reducción de presunción fundada en probabilidades. Ni lo incógnito ni lo imprevisible del sujeto entraría en juego, pero desde el modelo señalado se presiona hacia la adecuación dentro de parámetros estandarización, bajo criterios de medición y previsión (BRENNER, 2001).

Contradicoriamente, tengamos en cuenta que proponer la “disrupción”, dentro de los esquemas organizativos y administrativos tan rígidos del actual sistema escuela, resulta una flagrante incongruencia.

En tal contexto, las versiones espurias de la neurociencia pretenden tomar fuerte posición desde el punto de vista pedagógico/ sociopolítico.

SUS MANIFESTACIONES PEDAGÓGICAS/SOCIOPOLÍTICAS

Importa la consideración sociopolítica de la pedagogía, en virtud que la misma escuela es una práctica política (Brenner, 2011). En dicho sentido, y como se enuncia reiteradamente en tantos discursos del neoliberalismo pedagógico, lo que importa para el aprendizaje son las “habilidades”²⁴ — considerando prioritarias, en tal sentido, las investigaciones de las neurociencias cognitivas²⁵ — y no tanto los contenidos, bajo el argumento de que esos contenidos en un mundo cambiante dejan de ser “útiles” al poco tiempo. Es el imperio de la utilidad en la consideración de las “habilidades del siglo XXI”. Sin embargo, el problema radica en que el “solo ejercitar es ciego”, mientras que las finalidades se imponen desde los intereses mercantiles que establecen los contenidos, supuestamente neutros valorativamente, a partir de plataformas digitales mercantilizadas. Parafraseando libremente una expresión kantiana, podemos decir que “el solo ejercitar es ciego, y los meros contenidos son vacíos”. Se disocian las habilidades de los contenidos. Habría una especie de habilidades universales — ahistóricas, no situadas, independiente de toda valoración humana—, con lo que desaparece el perfil ético político de la educación, marcando un sesgo meramente instrumentalista.²⁶ Se construye una pedagogía ajena a todo tipo de participación democrática, en virtud de subsumirse el sujeto de la educación en un objeto insumo del mercado. A tal efecto, ciertos discursos de

24. Al respecto puede verse, entre otros, el trabajo de Donolo, Darío y De La Barrera, María Laura (2009). *Neurociencias y su importancia en contextos de aprendizaje.*”

25. La neurociencia cognitiva tiene como objetivo principal la comprensión de la mente humana; en particular, desde esta disciplina se pretende identificar la relación entre los fenómenos cognitivos (así como sus manifestaciones observables) y las estructuras cerebrales en las que se asientan. Dicho de otro modo, esta ciencia busca las bases biológicas de la cognición (FIGUEROBA, 2017).

26. También hay que considerar que se disocian las emociones de la ética, supuestamente universales, también con carácter instrumental. Ver al respecto: Brenner, Miguel Andrés (2019). *De la educación emocional.*

la neurociencia —caracterizados enfáticamente de “ciencia” a fin de evitar cualquier tipo de cuestionamiento, mientras presionan hacia una posición acrítica reverencial respecto la misma— son funcionales a la exacerbación de la biopolítica, a la exacerbación de las tecnologías del yo, en lo que damos en llamar el “panóptico empírico neuroético” (término en apariencia contradictorio que explicitaremos más abajo). Las habilidades “universales”, en la significación de un “cerebro que piensa”, se sostienen en unas “emociones universales” que, precisamente, son las que facilitan el pensar, serían como la plataforma del pensamiento. Daniel Goleman nos explica que el control de las emociones es la clave para el éxito personal y profesional, donde todo problema, reiterando “todo problema”, se resolvería solamente en la “gestión de las emociones”.

Daniel Goleman (1996) en su obra “Inteligencia emocional”, centralizada en el ámbito de la empresa, también dedica algunos párrafos a la educación y con un tratamiento estrictamente de base neurocientífica, al modo de:

Las conexiones existentes en el sistema órbitofrontal y el sistema límbico son tan cuantiosas que algunos neurocientíficos han bautizado este sistema de “córtex límbico”, la parte pensante del cerebro emocional.[...] Pero no solo existe una conexión estructural entre la amígdala y el córtex prefrontal sino que, como suele ocurrir, puede hablarse también de un auténtico puente bioquímico, puesto que la sección ventromedial del córtex prefrontal y la amígdala presentan una elevada concentración de receptores químicos sensibles a la acción de la serotonina.

La educación, por ende, se sustentaría a partir de la autorregulación de las propias emociones cuya base sería fundamentalmente neuronal sin la consideración de contextos históricos, culturales, económicos, políticos y demás variables intervenientes, reduciendo todo conflicto a la “gestión” de las propias emociones y a la meritocracia implicada.

¿Y qué es eso del “panóptico empírico neuroético” recién citado?

POSIBLES MUTACIONES: NEUROÉTICA O EL LEVIATÁN²⁷ INVISIBILIZADO

Durante el gobierno de Obama se inició el Proyecto Brain²⁸ —The Human Brain Project (HBP)— para intentar percibir cómo el ser humano piensa, lo que implica, gracias a cierto tipo de neurociencia, indagar en el pensamiento con la posibilidad de su manipulación. Hay dos proyectos independientes aunque en la misma trama, el estadounidense y el europeo.²⁹ Obvio, los objetivos que se exponen de ese Proyecto son bondadosos, pero en manos de quienes manejan los hilos del ejercicio del poder son muy peligrosos para la condición humana. Entonces, el panóptico de Bentham (Foucault) y el panóptico digital (Byung-Chul Han) quedarían superados en tanto panópticos con la aparición de un nuevo panóptico, el panóptico empírico neuroético (leer el cerebro, manipular su forma de pensar y hacer), en tanto base para un **neurofascismo** novedoso y dramático a la vez. Se consigna la cualidad de empírico por cuanto las investigaciones se adecuan a las prácticas de las ciencias experimentales, donde las técnicas de laboratorio y de observación son claves en el intento de cuantificar toda variable cualitativa, cuantificar todo lo humano bajo el signo de lo universal. Pareciera una incongruencia la simbiosis entre empiria y ética, entre experimento singular de laboratorio y principios éticos. Sin embargo, existen investigaciones cuya tendencia es la de “gestionar las conductas éticas” de los

27. Leviatán es un monstruo marino fabuloso descrito en la Biblia como inhumano y destructor y que se toma como representación de demonio. Se describe en el libro de Job del Antiguo Testamento. También aparece en la obra de Thomas Hobbes, *El Leviatán* en el siglo XVIII.

28. El científico español que convenció a Obama de descifrar el cerebro humano. BBC News, Mundo, 4 abril 2013. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/04/130404_cerebro_proyecto_cientifico_espanol_jgc. Acceso: 4 oct. 2019.

29. SALAS, Javier. Europa y EEUU lanzan una colosal carrera para apoderarse de los secretos del cerebro. Materia, 07 marzo 2013. Disponible en: <http://esmateria.com/2013/03/07/europa-y-eeuu-lanzan-una-colosal-carrera-para-apoderarse-de-los-secretos-del-cerebro/>. Acceso: 15 oct. 2019.

seres humanos, y de ahí el término panóptico empírico neuroético. Sin embargo, independientemente de sus logros efectivos en el tiempo, lo que importa es la “tendencia hacia la apoteosis de la manipulación”, propia de un sistema cuyo “espíritu” es el Mercado dentro del neuroneoliberalismo, que incide en todos los ámbitos y también, por ende, en el pedagógico, por lo que en un reciente trabajo hemos mentado el concepto “neuroneoliberalismo capitalista fascista” (BRENNER, 2019). Y adoptamos el significado de la neuroética en lo que hace al conocimiento de la arquitectura funcional del cerebro, pretendiendo dar cuenta del pensamiento y el juicio moral, hasta el extremo de manipular este último.³⁰ Según afirma López Moratalla, Natalia (2016): Los procesos neurobiológicos que subyacen al juicio ético es el centro de atención de la neuroética. Importa conocer qué áreas cerebrales se activan y cuáles se silencian mientras las personas deciden cómo actuar ante un dilema moral, a fin de saber cómo está impresa en la dinámica del cerebro la dotación ética de cada hombre y común a todos los hombres, amén del rol central de las emociones en el juicio ético.

Más allá de tener diferencias filosóficas³¹ con Adela Cortina, asumimos su afirmación, al decir:

Pero si tomamos el vocablo en la acepción como neurociencia de la ética, entonces parecemos estar anunciando una auténtica revolución, porque la neurociencia nos proporcionaría el fundamento cerebral para una ética normativa, el conocimiento de los mecanismos cerebrales nos permitiría, por fin, aclarar científicamente qué debemos hacer moralmente. Con lo cual los filósofos quedaríamos condenados al paro (CORTINA, 2010, p. 132).

30. Para una mayor información acerca de la neuroética, recomendamos: Aguilera, Paulina; López Frías, F; Páramo Valero, V; et alter. Bioética, neuroética, libertad y justicia. Granada, España: Editorial Comares. 2013. <http://www.editorialcomares.com>. Acceso: 4 oct. 2019.

31. El texto de Adela Cortina es muy interesante, pero adolece de una limitación, quizá por su formación personal: la del no abordaje explícito del ejercicio del poder hegemónico económico-político como condición de posibilidad del surgimiento de la neuroética.

Existen investigaciones muy concretas sobre seres humanos de carne y hueso que realizan tareas costosas monetariamente, que carecen generalmente de fondos personales a tal efecto, y que son subsidiados, o por gobiernos o por fundaciones o por empresas, las que destinan fondos para fines según sus propios intereses. ¿Serán estos últimos meramente altruistas o para el ejercicio del poder económico? La respuesta es obvia, la segunda alternativa. Europa ha desarrollado el Proyecto Cerebro Humano (*The Human Brain Project -HBP*) cuyos principales promotores son la multinacional estadounidense International Business Machines Corporation (IBM), el gobierno de Suiza y el Dr. Henry Markram, responsable del proyecto, quien anunció públicamente que puede crear el primer cerebro artificial en 2020. Las hipótesis se refuerzan por investigaciones que hacen pensar que IBM, la principal organizadora del Proyecto Cerebro Humano, ha realizado experimentos con humanos en la construcción del chip neuromórfico *TrueNorth*. Según Salinas Flores, David (2016):³² Cada chip tiene 1 millón de neuronas y 256 millones de sinapsis que están interconectadas a través de los circuitos. Además, con esta configuración,

el NS16e demostró ofrecer una gran velocidad de procesamiento de datos con un bajo consumo, así como la capacidad de aprendizaje o la toma de decisiones según unos parámetros al igual que hace el cerebro humano (ADEVA, 2016).

Es una supercomputadora del tamaño de una estampilla o timbre postal (3 cm de ancho) "y el peso de una pluma que con-

32. “La IBM está realizando generosas y extrañas actividades en hospitales de Guadalajara: ha hecho importantes donaciones de computadoras a internos de dichos hospitales y está desarrollando ‘proyectos de aprendizaje’ en coordinación con organismos del sector educación del gobierno de México como ‘Sigamos Aprendiendo en el Hospital’ con módulos de cómputo entregados por la IBM denominados ‘Pequeño Explorador’.” (SALINAS FLORES, 2016). Según Raúl Allain (2018), algo similar ocurre en comunidades rurales del Ecuador. Algo que también reafirma Salinas Flores en el texto citado.

sume lo mismo que un audífono" (RT, 2014), que permite emular la capacidad de sentido de los seres humanos.

El dispositivo se podría incorporar en gafas que permitirían a los no videntes recibir información en tiempo real, o en audífonos para que los que no puedan escuchar. En magnitudes más grandes, el chip sería muy útil para rastrear víctimas en una tragedia (VITALI, 2014).

"El chip consta de 1 millón de neuronas digitales que hablan entre sí a través de 256 millones de sinapsis" (CORDERO, 2014) ("la sinapsis neuronal es la zona de transmisión de impulsos nerviosos eléctricos entre dos células nerviosas -neuronas- o entre una neurona y una glándula o célula muscular") (COLLADO, 2017). Al decir de Salinas Flores, D. (2016) existen experimentaciones con seres humanos:

La ausencia de tecnología apropiada para desarrollar el HBP refuerza la hipótesis de la experimentación ilícita con humanos. Existen varias evidencias que refuerzan esta sospecha antiética y forzada experimentación con seres humanos.

En los Estados Unidos de América, el equipo liderado por el investigador en nanotecnología Robert Freitas Jr. del Institute for Molecular Manufacturing de Palo Alto, California, sugiere que una interfaz cerebro/nube (*Human Brain/Cloud Interface* o B/CI), será posible muy pronto gracias a los inminentes avances en nanorobótica. Según estos investigadores, la próxima generación de nanobots se adentrará en el campo de las neurociencias y navegará por el sistema vascular humano, cruzará la barrera hematoencefálica y se posicionará entre las neuronas e incluso dentro de las células nerviosas. Ese grupo afirma que dicha corteza en la nube permitiría la descarga de información al estilo "Matrix"³³ al cerebro.

33. Nos preguntamos acerca del por qué la película Matrix causa tanta sensación. ¿Acaso su significado más que mera ilusión se intuye como posibilidad?

Un sistema B/CI mediado por neuralnanorobóticos podría permitir a las personas tener acceso instantáneo a todo el conocimiento humano acumulativo disponible en la nube [...] La tecnología B/CI también podría permitirnos crear un futuro “sistema central global” que conectaría redes de cerebros humanos individuales y la Inteligencia Artificial para permitir el pensamiento colectivo (REDACCIÓN21, 2019).

Lo cual también puede enmarcarse en la “Neuroguerra”, ya que se afirma que la Agencia de Proyectos de Investigación Avanzada de la Defensa de Estados Unidos (DARPA, por sus siglas en inglés Defense Advanced Research Projects Agency³⁴) tiene la finalidad “de desarrollar un programa de construcción del ‘guerrero perfecto’ con tecnologías de punta en neurociencias, informática y robótica” (ROJAS OLAYA, 2017).

Hasta nuevos teléfonos móviles, desde una pantalla flexible y el avance de la inteligencia artificial (IA), facilitan el implante de un chip en el propio cuerpo. El objetivo, a corto plazo, es adelantarse al usuario en sus decisiones. Los teléfonos Huawei, que vienen con un chip exclusivo de IA, están intentando detectar las emociones del usuario a través del reconocimiento facial y el tono de voz. Si el software percibe algún signo de tristeza, intentará escoger música que mejore el estado anímico y filtrará cualquier información negativa. A mediano plazo, la intención es que uno pueda conversar con estos asistentes como si fuera un yo digital. Así, se le podrán pedir sugerencias sobre el vestuario apropiado para salir a la calle, consejos sobre un conflicto personal y ayuda para tomar una decisión. La voz metalizada comienza a ser remplazada por una modulación humana con cambios de entonación (BELLUCCI, 2019).

Por demás, existen muy variadas aplicaciones, entre otras, sean empresas que incorporan datos personales a los chips de manera tal que aquellas conozcan más que la propia persona sobre sí misma y las implicancias éticas acerca de la decisión de

34. <https://www.darpa.mil/>

las normas. Incluso existen plataformas digitales mediadoras de los aprendizajes de los alumnos en las escuelas que pueden recoger desde la tierna infancia datos que sirvan para manipularlos en el trayecto de todas sus vidas; arribamos a esta presunción luego del escándalo de Cambridge Analytica acusada de haber obtenido información de millones de usuarios de Facebook sin su permiso para ser usada en campañas políticas, a sabiendas de que toda información que circula por Internet está expuesta a ser utilizada con fines económicos y políticos.³⁵ No por nada un documento de UNICEF (2017, p. 127) alerta sobre el resguardo de la privacidad de los niños cuando usan las plataformas digitales.

En conclusión. Dentro del presente panorama se sitúa la praxis teórico-pedagógica del neoliberalismo. Pero, no nos encontramos en una “jaula de hierro”. La redención proviene de los mismos pueblos que luchan con justicia por su liberación y, mientras el acontecimiento sucede, redimen su pasado. Al decir de Walter Benjamin en su tesis III (1942):

35. Sabemos que la venta de datos personales para ser trabajados desde la inteligencia artificial, en función de la manipulación, no es un secreto en la actualidad, a pesar de las normas que pudieran existir al respecto, como se muestran en el siguiente enlaceenlace: <https://www.net-learning.com.ar/blog/novedades-en-e-learning/buenas-practicas-en-la-proteccion-de-datos-personales-en-plataformas-de-e-learning.html> (Acceso: 2 nov. 2019). En el siguiente enlaceenlace se apuesta a un uso positivo de los datos de los alumnos criticando la manipulación espuria de los mismos. <https://eduliticas.com/2017/02/divulgacion/despectivas-en-la-ciencia-de-los-datos-en-educacion/> (Acceso: 2 nov. 2019). En el siguiente enlaceenlace se alerta sobre la manipulación de las emociones de los alumnos y de la explotación de datos personales, se establece la importancia acerca del uso ético de los datos de los estudiantes y de preservar la privacidad en las analíticas de aprendizaje. https://intef.es/wp-content/uploads/2017/05/Learning-Analytics_JRC_INTEF_Abri2017.pdf (Acceso: 2 nov. 2019). Todos los enlaceenlaces recién citados mencionan las bondades de la analítica del aprendizaje y establecen frenos a usos ajenos a la ética. Por lo que, indirectamente, entendemos que dichos usos pueden darse.

Solo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: solo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en una citation à l'ordre du jour –cita en el orden del día–, día este que es precisamente el día del juicio final.

REFERENCIAS

- ADEVA, Roberto. TrueNorth, el chip de IBM que simula ser un cerebro humano demuestra su capacidad de aprender. *Adsl zone*, 23 sept. 2016. Disponible en: <https://www.adslzone.net/2016/09/23/truenorth-chip-ibm-simula-cerebro-humano-demuestra-capacidad-aprender/>. Acceso: 18 mayo 2019.
- ALLAIN, Raúl. La paradoja de la neurociencia. *Diario Expreso*, Peru, 2 agosto 2018. Cultural, p. 25. Disponible en: <https://www.pressreader.com/peru/diario-expreso-peru/20180802/282123522320959>. Acceso: 18 mayo 2019.
- BELLUCCI, Marcel. Enrollables, emocionales o implantados: así son los celulares que vienen. *Clarín*, 30 oct. 2019. Disponible en: https://www.clarin.com/sociedad/enrollables-emocionales-implantados-celulares-vienen_0_3UAGIGIiS.html. Acceso: 2 nov. 2019.
- BENJAMIN, Walter. Tesis de filosofía de la historia. [S. l.: s. n.], [1942]. Disponible en: <https://circulodepoesia.com/2015/03/walter-benjamin-tesis-sobre-el-concepto-de-historia/>. Acceso: 2 nov. 2019.
- BIAGINI, Hugo; FERNÁNDEZ PEYCHAUX, Diego. *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*. Buenos Aires: Octubre Editorial, 2015.
- BRENNER, Miguel Andrés. La reingeniería educativa. 2001. Disponible en: <http://www.piketes.com.ar/www/latinoamerica/argentina/municipalizacion/9.html>. Acceso: 4 nov. 2019.
- BRENNER, Miguel Andrés. *La escuela como práctica política*. Paraná, Provincia de Entre Ríos, Argentina: AGMER Ediciones, 2011.

BRENNER, Miguel Andrés . Alumnicidio o de la destrucción pedagógica de la infancia. *Otras Voces en Educación*, 4 agosto 2017. Disponible en: <http://otrasvoceseneducacion.org/archivos/196034>. Acceso: 4 oct. 2019.

BRENNER, Miguel Andrés. El pos maestro. Una crítica a la pedagogía neoliberal. *Educación Futura*, 2018. Disponible en: <http://www.educacionfutura.org/el-pos-maestro-una-critica-a-la-pedagogia-neoliberal/>. Acceso: 25 oct. 2019.

BRENNER, Miguel Andrés. De la educación emocional: el neuro-neoliberalismo capitalista fascista. *Alai*, 13 feb. 2019. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/articulo/198131>. Acceso: 5 jun. 2019.

CARBONELL SEBARROJA, Jaume. *Alternativas para la innovación educativa*. Barcelona: Octaedro Editorial, 2015. Disponible en: http://investigacionpedagogicaunam.weebly.com/uploads/1/0/8/8/10888154/pedagog%C3%8Ccas_del_siglo_xxi_alternativas_para_la_innovaci%C3%B3n_educativa__jaume_carbonell_sebarroja_-__2015_.pdf. Acceso: 13 oct. 2019.

CASTORINA, José Antonio. La relación problemática entre Neurociencias y educación. Condiciones y análisis crítico. *Propuesta Educativa*, v. 2, n. 46, p. 26–41, nov. 2016. Disponible en: http://www.propuestaeducativa.flacso.org.ar/archivos/dossier_articulos/103.pdf. Acceso: 30 nov. 2018.

COLLADO, Sergio Muñoz. Qué es la sinapsis neuronal y tipos de sinapsis. *PsicoActiva*, 2017. Disponible en: <https://www.psicoactiva.com/blog/la-sinapsis-neuronal-tipos-sinapsis/>. Acceso: 18 mayo 2019.

CORDERO, José Luis García. Un microchip que imita al cerebro. *Revista C2*, 9 dic. 2014. Disponible en: <https://www.revistac2.com/un-microchip-que-imita-al-cerebro/>. Acceso: 18 mayo 2019.

CORTINA, Adela. Neuroética: ¿las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?. *ISEGORÍA: Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 42, p. 129–148, enero/jun. 2010. Disponible en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/>

- isegoria/article/view/687/689. Acceso: 20 mayo 2019.
- DONOLO, Darío; DE LA BARRERA, María Laura. Neurociencias y su importancia en contextos de aprendizaje. *Revista Digital Universitaria*, Ciudad de México, v. 10, n. 4, p. 1–18, 10 abr. 2009. Disponible en: <http://www.revista.unam.mx/vol.10/num4/art20/art20.pdf>. Acceso: 12 oct. 2019.
- EL ESTUDIO de la funcionalidad cerebral propone la existencia de nodos altamente interconectados. *Neurologia*, 18 jun. 2014. Disponible en: <https://www.neurologia.com/noticia/4652/el-estudio-de-la-funcionalidad-cerebral-propone-la-existencia-de-nodos-altamente-interconectados>. Acceso: 31 oct. 2019.
- ESTEBAN Bullrich: El sistema educativo argentino no sirve más. *Nuevos papeles*, Política, 13 oct. 2016. Disponible en: <https://www.nuevospapeles.com/nota/566-esteban-bullrich-el-sistema-educativo-argentino-no-sirve-mas>. Acceso: 4 oct. 2019.
- FIGUEROBA, Alex. Neurociencia cognitiva: historia y métodos de estudio. *Psicolagía y Mente*, 5 jul. 2017. Disponible en: <https://psicologiaymente.com/neurociencias/neurociencia-cognitiva>. Acceso: 24 oct. 2019.
- GOLEMAN, Daniel. *Inteligencia emocional*. Barcelona: Editorial Kairós, 1996.
- KIEL, Laura. La felicidad al alcance de cualquier cerebro. Página 12, 18 mayo 2017. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/38401-la-felicidad-al-alcance-de-cualquier-cerebro?fbclid=IwAR217tU7v3RvEMEju8aY3MmilheW4yuMeW3WAuvKvN4qFaq55c0Aovw5G4E>. Acceso: 3 nov. 2019.
- LÓPEZ MORATALLA, Natalia. Neuroética: la dotación ética del cerebro humano. *Revista Selecciones de Bioética*, Centro Nacional de Bioética, Cenalbe, Bogotá, D.C., Colombia, n. 23, p. 5–18, oct. 2016. Disponible en: <http://www.cenalbe.org.co/PDF/seleccionesNo.23.pdf>. Acceso: 1 nov. 2019.
- MARX, Carl. *El Capital*. Tomo III, sección V. Capítulo XXV. [S. l.: s. n.], [1864]. Disponible en: <http://www.archivochile.com/Marxismo/Marx%20y%20Engels/kmarx0012.pdf>. Acceso: 22 feb. 2018.

- MERLÍN, Nora. *Neoliberalismo y el auge de las neurociencias. Nuestras voces*. 2017. Disponible en: <http://www.nuestrasvo ces.com.ar/a-vos-te-creo/neurociencias-y-neoliberalismo/>. Acceso: 5 sept. 2019.
- ORBE, Antonio. *Breve Historia de la Neurociencia*. Sinapsis, 11 dic. 2011. Disponible en: <http://sinapsis-aom.blogspot.com/2011/12/breve-historia-de-la-neurociencia.html>. Acceso: 4 oct. 2019.
- REDACCIÓN21. *La Internet del Pensamiento será posible este siglo*. Tendencias 21, 22 abr. 2019. Disponible en: https://tendencias21.levante-env.com/la-internet-del-pensamiento-se-ra-posible-este-siglo_a45210.html. Acceso: 10 mayo 2019.
- ROJAS OLAYA, Alí Ramón. *Neuroguerra*. Alai, 3 mar. 2017. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/articulo/183896>. Acceso: 15 mayo 2019.
- ROUSSEAU, Juan Jacobo. *El Emilio*. Madrid: Biblioteca EDAF, 2003.
- RT. *Crean un chip capaz de imitar el funcionamiento del cerebro humano*. RT, 9 agosto 2014. Disponible en: <https://actualidad.rt.com/ciencias/view/136511-ibm-chip-imitacion-cerebro-hu mano-truenorth>. Acceso: 18 mayo 2019.
- SALINAS FLORES, David. *Proyecto cerebro humano: ¿existen experimentos secretos con humanos en Latinoamérica?* Archivos de Medicina (Col), Universidad de Manizales, Caldas, Colombia, v. 16, n. 1, p. 192–198, enero/jun. 2016. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273846452020>. Acceso: 18 mayo 2019.
- SI LA ESCUELA actual no sirve, no hay que molestarse en cambiarla, hay que suprimirla. Blog *cambio y mejora educativos*, 8 mayo 2017. Disponible en: <http://cambioymejoraeducativos.blogspot.com/2017/05/si-la-escuela-actual-no-sirve-no-hay.html>. Acceso: 15 oct. 2019.
- SMITH, Adam. *La riqueza de las naciones*. Edición de Carlos Rodríguez Braun. [S. l.: s. n.], 1776.
- UNICEF. *Niños en un mundo digital*. Fondo de las Naciones Uni-

- das para la Infancia. 2017. Disponible en: https://www.unicef.org/argentina/sites/unicef.org.argentina/files/2018-04/SOWC_2017_SP.pdf. Acceso: 3 nov. 2019.
- VITALI, Diego. Truenorth, un chip que emula el cerebro humano. DonWeb, 13 agosto 2014. Disponible en: <https://agencia.donweb.com/truenorth-un-chip-que-emula-el-cerebro-humano/>. Acceso: 18 mayo 2019.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. México: UNAM y Barcelona, Editorial Grijalbo, 1998.

ETIFICACIÓN³⁶

Patrici Calvo

El término “etificación” (*ethification*, en inglés), un subconjunto del proceso de *dataficiación*, es un neologismo que emerge durante la segunda década del siglo XXI con el propósito de dar visibilidad a una preocupante tendencia en la Era de la Inteligencia Artificial y sus consecuencias negativas sobre la sociedad digitalmente hiperconectada.

La “etificación” es un subconjunto del actual proceso de “*datafificación*” (*datafication* en inglés) que subyace a la transformación digital. El vocablo “*datafificacion*” fue acuñado por Kenneth Neil Cukier y Victor Mayer-Schöenberger con el propósito de etiquetar el intento de algunas grandes empresas y agencias gubernamentales de transformar la acción social en datos cuantificados en línea que puedan hacer servir para realizar un seguimiento y análisis predictivo en tiempo real y actuar en consecuencia según sus objetivos (Cukier y Mayer-Schöenberger, 2013, p. 73-97). Intrínsecamente relacionado con la convergencia sinérgica de tres ámbi-

36. Este estudio se enmarca en el desarrollo de los objetivos del Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico “Ética aplicada y confiabilidad para una Inteligencia Artificial” [PID2019-109078RB-C21] financiado por el Ministerio español de Ciencia e Innovación.

tos de conocimiento y aplicación tecnológica —la Internet de las Cosas (IoT), el Big Data y la Inteligencia artificial (IA)—, la “datafication” aprovecha los ecosistemas ciberfísicos y la ingente cantidad de metadatos que estos generan para rastrear, segmentar y/o encontrar patrones comportamentales en un ámbito, colectivo o sociedad concreta o general. De este modo, la “datafication” se ha convertido en

[...] un medio legítimo para acceder, comprender y monitorizar el comportamiento de las personas que se está convirtiendo en un principio rector, no solo entre los tecnópatas, sino también entre los académicos que ven la “datafication” como una oportunidad de investigación revolucionaria para investigar la conducta humana (van Dijck, 2014, p. 198).

El potencial estratégico y predictivo que presuntamente subyace a la implementación de procesos de “datafication” de la realidad social en las distintas esferas de relationalidad humana, ha dado pie a un preocupante intento por llevar a cabo una transformación digital del ámbito moral que permita la recopilación, procesamiento y uso de metadatos en línea sobre el comportamiento humano y, de ese modo, precisar mediante algoritmos de IA aquello que es justo y felicitante para la sociedad. Esta tendencia es lo que ha venido a llamarse como “etificación” (Calvo, 2019), la acción de convertir en metadatos en línea las opiniones, preferencias, hábitos y conductas de la ciudadanía digitalmente hiperconectada para desde un criterio de mayorías —el mayor bien para la mayor cantidad de gente posible— establecer mediante modelos matemáticos artificialmente inteligentes qué es moralmente deseable —felicitante— y válido —justo— para la sociedad. Un proceso positivista, consecuencialista, convencional y dilemático que está generando ciertas patologías sociales.

ETIMOLOGÍA DEL NEOLOGISMO “ETIFICACIÓN”

El concepto “etificación” es un neologismo compuesto por el término “ética” por un lado y “cuantificación” por otro cuyo prin-

cipal propósito es intenta visibilizar una tendencia actual y sus consecuencias negativas sobre la sociedad.

Por un lado, etimológicamente la palabra “ética” viene del término griego “ethos”, que significaba “morada” o “carácter” (García-Marzá y González-Estebar, 2016). La “morada” hacía referencia a la casa, al lugar donde se habita y del cual emanan todos los comportamientos y sus orientaciones, mientras que el “carácter” hacía referencia a la manera o forma de ser de las personas, a aquellos valores, normas y costumbres de buen hacer que libremente lo seres humanos van recogiendo a lo largo de su existencia para conformarse una vida plena en relación con los demás. Partiendo de esta doble acepción, actualmente la ética podría identificarse con ese saber práctico que se adentra en el ámbito de las relaciones libres con el propósito de aportar claridad conceptual, dar razón de la validez de las normas, acciones y decisiones en juego y aplicar todo el bagaje alcanzado sobre los distintos espacios de actividad para ayudar a resolver la conflictividad subyacente, orientar su desarrollo en un sentido justo y felicitante, mejorar su credibilidad y aumentar sus impactos positivos sobre la sociedad (Conill, 2006; Cortina, 1986, 1990, 2007; Cortina y Martínez, 1996; García-Marzá, 1992, 2019, García-Marzá y González-Estebar, 2016).

Por otro lado, etimológicamente la palabra “cuantificación” viene del latín medieval “quantificare”, y esta a su vez del latín *quantus* (cuantía) y *-ficāre* (hacer, convertir en, producir), y significa acción o efecto de expresar en números. No obstante, también cabe tener en cuenta la importancia de la palabra “ratificare”, acción o efecto de “ratificar”, del latín *ratus* (confirmado) y *ficar* (hacer, convertir en, producir), que significa “Aprobar o confirmar actos, palabras o escritos dándoles por valederos y ciertos” (Real Academia Española, 2014). De este modo, por “cuantificación” se entiende aquí el proceso de convertir en números una parte de la realidad, ya sea física o comportamental, para dotarla de objetividad, rigurosidad y verdad.

El término “etificación”, aunque parte de los significados que subyacen a “ética”, “ratificación” y “cuantificación”, encierra un

sentido mucho más amplio que la mera expresión numérica de una magnitud moral. Este se halla intrínsecamente relacionado con los distintos procesos que subyacen a la transformación digital —la “datafication”, “hiperconectivización” y “algoritmización”— y su principal objetivo es convertir lo moral en metadatos en línea que puedan ser recopilados, procesados y transformados en información relevante primero y conocimiento aplicable después.

SÍNTOMAS Y MANIFESTACIONES SOCIALES DE LA “ETIFICACIÓN”

Entre los síntomas y manifestaciones de la “etificación” podemos encontrar un aumento significativo de la confianza de la ciencia, la tecnología y la sociedad en las posibilidades de enseñar a las máquinas dotadas de IA a tomar decisiones moralmente válidas mediante procesos de cuantificación, segmentación y asociación de comportamientos y magnitudes morales. Al respecto, cabe destacar experimentos y proyectos de investigación y desarrollo tecnológico como *Moral Machine*, una plataforma desarrollada por el MediaLab (2019) para recabar datos sobre decisiones y opiniones humanas en situaciones moralmente dilemáticas cuando se conduce un vehículo, o *Moral Choice Machine*, un estudio realizado por Jentzsch et al. (2019) para dotar a las máquinas de las competencias necesarias para “[...] aprender a tomar elecciones éticas o incluso morales” mediante la extracción, cuantificación y comparación de fuentes culturales sobre elecciones morales (Jentzsch et al, 2019, p. 1). Tras estos y otros proyectos similares subyace la falsa creencia de que es posible para una máquina dotada de IA establecer qué es justo y deseable en un contexto concreto mediante la cuantificación de opiniones, comportamientos y magnitudes morales.

También es un claro síntoma o manifestación de la “etificación” el alto porcentaje de personas que actualmente dejaría en manos de máquinas de IA el rumbo de sus sociedades. Al respecto,

cabe destacar los resultados del estudio de opinión *European Tech Insights* (2019, 2020). En sus dos ediciones queda patente el alto nivel de confianza que existe en la sociedad hacia las posibilidades de la IA, especialmente para tomar decisiones racionales por el bien común. El nivel de confianza actual es tal, que el 25 % de la ciudadanía europea, mexicana y estadounidense estaría entusiasmada o muy entusiasmada con la posibilidad de utilizar avatares virtuales en lugar de políticos para representar sus intereses y tomar decisiones en los parlamentos nacionales, una cifra que se incrementa hasta el 61 % entre la sociedad china.

Otro claro síntoma o manifestación de la “etificación” son los intentos por incluir algoritmos de IA en los procesos de toma de decisiones y de deliberación moral en el ámbito asistencial. Es significativo el caso de ORACLE, de *Organizer of the Rational Approach in Computational Learning Ethics*, un modelo matemático artificialmente inteligente diseñado para ayudar a los comités de bioética en la resolución de conflictos y la toma de decisiones de carácter ético en la práctica clínica (Motta et al., 2016). Otro ejemplo de esta tendencia es el trabajo “*Investigation of the visual attention role in clinical bioethics decision-making using machine learning algorithms*” (Fernandes et al., 2017), donde se propone el uso de un algoritmo de *machine learning* (ML) y dos técnicas de *data mining* para, utilizando datos de seguimiento ocular, elaborar un modelo predictivo que sirva de ayuda en los procesos de toma de decisiones en bioética clínica, y especialmente en aquellos vinculados con la eutanasia.

POSIBLES MUTACIONES Y SU DIAGNÓSTICO

Actualmente preocupa el cariz y la fuerza que puede tomar la “etificación” en diferentes ámbitos y sus consecuencias para la sociedad digitalmente hiperconectada, especialmente su vinculación con procesos que fomentan la heteronomía, el paternalismo, el convencionalismo y el positivismo digital entre la sociedad.

- Heteronomía digital: Preocupa la promoción de la heteronomía individual y social que subyace a la “etificación”. Este tipo de procesos artificialmente inteligentes puede llegar reducir a la persona a *homo data*, a una mera fuente y expresión individual de datos cuantificables en línea sobre opiniones (doxa)—, hábitos, comportamientos y magnitudes morales, ahogando la capacidad comunicativa del ser humano para entenderse con los demás sobre algo en el mundo a través del diálogo y la relacionalidad (Habermas, 1987). Al dejar en manos de los algoritmos de IA el discernimiento sobre lo justo y deseable para las sociedades, se promueve el atomismo social y la desafección hacia los procesos participativos donde los afectados discuten cómo coordinar y orientar la acción, así como el horizonte de sentido hacia el cual se debería tender.
- Paternalismo digital: Preocupa la tendencia paternalista que subyace a la “etificación”. Conforme va calando en la sociedad la falsa idea de que los algoritmos de IA están más capacitados que las personas para discernir aquello que es válido y deseable, se va generando una peligrosa tendencia hacia la adopción de pautas paternalistas de comportamiento en las cuales la IA detenta todo el poder de decisión y los seres humanos acatan acríticamente sus dictámenes. Esta tendencia promueve un cierto retroceso en el proyecto sociopolítico de la modernidad, donde la mayoría de edad intelectual del ser humano constituye la piedra angular condición de posibilidad para su emergencia y desarrollo. La “etificación” parece promover procesos relacionales donde los algoritmos detentan el poder y marcan el rumbo de la sociedad y las personas obedecen sus designios de forma sumisa y acrítica.
- Convencionalismo digital: Preocupa que lo justo y deseable quede varado en el ámbito de lo convencional. Las máquinas dotadas de IA son incompetentes para poder discernir entre lo vigente y lo válido, y, por lo tanto, incapaces de

criticar lo dado, ya sea el conocimiento o la acción. Esta incapacidad e incompetencia de las máquinas de IA para criticar tanto a su propio diseño interno y sus respuestas como las opiniones, hábitos o conductas de las personas que fagocita para establecer qué es justo y felicitante y tomar decisiones desde un criterio de mayorías —el mayor bien para la mayor cantidad de gente posible— impide establecer y proyectar un mejor mundo posible, así como promueve la continuidad de pautas y comportamientos inaceptables para una sociedad madura con un nivel pos-convencional de desarrollo moral.

- **Positivismo digital:** Preocupa que cale en la sociedad la falsa creencia de que es posible y deseable expresar en magnitudes aquello que es moralmente justo y felicitante. Esta creencia sustituye el interés práctico-emancipatorio que subyace a la generación de conocimiento por parte de las ciencias hermenéuticas y críticas —legitimador y felicitante— por el interés científico-técnico característico de las ciencias empírico-analíticas —estratégico y predictivo—. La consecuencia lógica de este desplazamiento es un desarrollo social atomizado cada vez más determinado por el progreso científico-técnico. De este modo, la “etificación” se convierte en un nuevo intento por reducir la dominación práctica de la historia al control técnico de los procesos objetivados (Habermas, 1984, p. 179).

PRONÓSTICOS PARA POSIBLES INTERVENCIONES

La “dataficción” de la realidad, y con ella subconjuntos como la “etificación”, se está convirtiendo en un proceso disruptor del correcto funcionamiento de las sociedades (Donati, 2019a, b). Ante los problemas derivados del sesgo emocional humano, el cual hace imposible alcanzar acuerdos mediados por el interés general, se promueve su aplicación como solución posible a todos

los males que acechan las sociedades modernas y lastran su desarrollo (Matsumoto, 2018).

No obstante, se trata de una solución falaz basada en una contradicción pragmática. Desde diferentes sectores económicos, políticos y tecnológicos se promueve la “datafificación”, y con ello subconjuntos como la “etificación”, como la mejor solución posible a los problemas perennes que arrastra la humanidad y lastran su desarrollo. Sin embargo, los procesos de transformación digital entrañan un aumento exponencial de la complejidad y del riesgo derivado, generando un aumento de las desigualdades en todas sus dimensiones (Donati, 2019a, b). Por lo tanto, como argumenta Domingo García-Marzá (2016, p. 882-883), “[...] no nos sirve un saber instrumental o estratégico, ni siquiera las certezas de un saber científico directamente vinculado con las mismas tecnologías” como solución posible (García-Marzá, 2016: 882), puesto que las nuevas realidades derivadas de las revoluciones tecnológicas, como las sociedades digitalmente hiperconectadas, aumentan la vulnerabilidad de las personas y, por lo tanto, incrementan proporcionalmente la exigencia de saber moral, cuya función social es precisamente minimizar la vulnerabilidad y sus consecuencias aportando recursos que permiten orientar la praxis para evitar la emergencia de injusticias, pensar y proyectar un mundo más justo y felicitante para todos los afectados y coordinar la acción tendente a la satisfacción de objetivos comunes y la resolución de la conflictividad subyacente. Y todo ello exige decisiones adecuadas, pero sobre todo algo que los procesos de “etificación” son incapaces de asumir: reflexiones hermenéutico-críticas que generen el sentido necesario para poder calificar esas decisiones como moralmente válidas y exigibles (Conill, 2006; 2019).

Por todo ello, se hace necesario mantener un control y escrutinio público sobre este tipo de tendencia y sus consecuencias, así como potenciar los procesos participativos tendentes al entendimiento sobre cosas de este mundo —como diría Habermas (1987)— a través de programas de concienciación y el establecimiento mecanismos y herramientas de comunicación y de monitorización que lo posibiliten. La ética que emana de procesos

socialmente atomizados y tecnológicamente digitalizados es un oxímoron cuyos impactos sobre la sociedad generan patologías que aumenta la vulnerabilidad de las personas.

BIBLIOGRAFÍA

- CALVO, Patrici. Etificación, la transformación digital de lo moral. *Kriterion: Revista de filosofía*, Belo Horizonte, v. 60, n. 144, p. 671–688, 2019.
- CONILL, Jesús. *Ética Hermenéutica: crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos, 2006.
- CONILL, Jesús. *Intimidad corporal y persona humana: de Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos, 2019.
- CORTINA, Adela. *Ética mínima*. Madrid: Tecnos, 1986.
- CORTINA, Adela. *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos, 1990.
- CORTINA, Adela. *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel, 2007.
- CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. *Ética*. Móstoles: Akal, 1996.
- CENTER FOR THE GOVERNANCE OF CHANGE. *European Tech Insights 2019: mapping European Attitudes to Technological Change and its Governance*. Disponible en: <http://docs.ie.edu/cgc/European-Tech-Insights-2019.pdf>. Acceso: 30 oct. 2020.
- CENTER FOR THE GOVERNANCE OF CHANGE. *European Tech Insights 2020: unveiling the technological future that citizens want and their concerns in a changing world*. Disponible en: <https://docs.ie.edu/cgc/CGC-European-Tech-Insights-2020.pdf>. Acceso: 10 nov. 2020.
- DONATI, Pierpaolo. *Sociología relacional de lo humano*. Navarra: Ediciones de la Universidad de Navarra, 2019a.
- DONATI, Pierpaolo. The Digital Matrix and the Hybridization of Society. En: AL-AMOUDI, Ismael; LAZEGA, Emmanuel (ed.). *Post-Human Institutions and Organisations: confronting the*

- Matrix. Abingdon: Routledge, 2019b. p. 67–92.
- FERNANDES, Daniel L.; SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo; GOMES, Andréia P.; SOUZA, CAMILA R.; COSTA, ISRAEL T. da; Cardoso, Felippe da S. L.; Assis, João V. de; Caetano, Gustavo H. L.; Cerqueira; Fabio R. Investigation of the visual attention role in clinical bioethics decision-making using machine learning algorithms. *Procedia Computer Science*, v. 108, p. 1165-1174, 2017.
- GARCÍA MARZÁ, Domingo. *Ética de la justicia: J. Habermas y la ética discursiva*. Madrid: Tecnos, 1992.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingo. Neuroética aplicada: las consecuencias prácticas del neuropositivismo. *Pensamiento*, v. 72, n. 273, p. 881-900, 2016.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingo. Ética y democracia. Notas para una renovada ética del discurso. En: GONZÁLEZ-ESTEBAN, Elsa et al. (coord.). *Ética y democracia desde la razón cordial*. Granada: Comares, 2019.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingo; GONZÁLEZ-ESTEBAN, Elsa. *Ética*. Castellón: Universitat Jaume I, 2016.
- HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987.
- JENTZSCH, Sophie; Schramowsk, Patrick; Rothkopf, Constantin y Kersting, Kristian. The Moral Choice Machine: Semantics Derived Automatically from Language Corpora Contain Human-like Moral Choices. En: *Proceedings of the 2nd AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*. Palo Alto (California): Association for the Advancement of Artificial Intelligence. Disponible en: https://ml-research.github.io/papers/jentzs-ch2019aies_moralChoiceMachine.pdf. Acceso: 3 nov. 2020.
- MATSUMOTO, Tetsuzo. *The Day AI Becomes God: The Singularity will Save Humanity*. Cambridge (NZ): Media Tectonics, 2018.
- MAYER-SCHOENBERGER, Viktor; CUKIER, Kenneth. *Big Data: a*

Revolution that will transform how we live, work, and think.
London: John Murray Publishers, 2013.

MEDIALAB. Moral Machine. MIT. 2019. Disponible en: <https://www.moralmachine.net>. Acceso: 3 oct. 2020.

MOTTA, Luis Claudio de Souza; OLIVEIRA, Lucas Nicolau de; SILVA, Eugenio; SIQUERIA-BATISTA, Rodrigo. Toma de decisiones en (bio)ética clínica: enfoques contemporáneos. *Revista de Bioética*. v. 24, n. 2, p. 304-314, 2016.

RAE (Real Academia de la Lengua Española). *Diccionario de la lengua española* Madrid: Real Academia Española, 2014.

GERONTOFOBIA

Elsa González Esteban

EL ORIGEN ETIMOLÓGICO DE LA PALABRA GERONTOFOBIA

Una de las principales patologías sociales que afecta a la convivencia social, incluso podríamos señalar a la justicia intergeneracional, es lo que se ha venido a denominar como *gerontofobia*, *edadismo* o *ancianismo*. Con este vocablo, no incluido por la Real Academia Española, se apunta al miedo o al temor (fobia) que un individuo o sociedad manifiesta hacia sus ancianos o viejos (gerontos). Las sociedades industriales y postindustriales han potenciado una imagen desvalida, improductiva, inactiva e incluso de rémora social de los mayores. Esta percepción social potencia actitudes que abocan a los mayores de 65 años, pertenecientes a la última etapa del ciclo de la vida, a la exclusión, estigmatización, marginalización, segregación, discriminación, instrumentalización y vaciamiento de su humanidad.

MANIFESTACIONES DE LA GERONTOFOBIA EN SOCIEDADES INDUSTRIALES Y POSTINDUSTRIALES

La gerontofobia se puede apreciar desde el mismo instante en el que para nombrar la vejez o la ancianidad, esa etapa de la vida que

va más allá de la plenitud de la adultez, se suelen utilizar eufemismos: mayores, tercera edad, cuarta edad, entre otros. Es como si al no nombrar el envejecimiento este no fuera a producirse. Porque nombrarlo es reconocerlo y existe miedo y temor frente a él. Pero también se puede producir porque existe poca valoración social de él. Una valoración social negativa que se puede apreciar en diferentes ámbitos como el sanitario, el económico o el mediático.

Situando la mirada en el ámbito sanitario el envejecimiento del ser humano se trata en muchas ocasiones como si fuera un problema que hay que combatir. De este modo se llega a plantear como una enfermedad, pues es lo contrario de esa juventud que la sociedad preconiza y ensalza (Camps, 2001). Este planteamiento lleva a una altísima inversión en estudios y tratamientos que favorezcan que las células no envejezcan. El temor a la vejez hace de la misma un enemigo a eliminar. En lugar de preocuparnos por mejorar la calidad de vida de la vejez, fomentando y formando en hábitos saludables, valorando este periodo por él mismo, los recursos se invierten en su aniquilación. ¡Cómo si eso fuera posible! Pero nuestras sociedades han ido, incluso, más allá, la edad se ha llegado en ocasiones a utilizar como un criterio para la asignación de recursos en la atención socio-sanitaria. Ejemplos de esta manifestación de la gerontofobia es el triaje que se aplica en la medicina de guerra que recientemente también se llegó a plantear, o incluso a utilizar, en algunos países frente a la saturación en las UCIs hospitalarias en la pandemia de la covid-19. La atención médica aplicaba así una discriminación por razón de edad basada en razones de utilidad y valor productivo de las personas (Cortina, 2020).

En el terreno económico-empresarial ante las reestructuraciones de plantillas, bien sean por absorciones, compras o crisis financieras, existe una obsesión por el cambio generacional y el rejuvenecimiento de las plantillas sin valorar lo suficiente la experiencia. Para ello se utilizan argumentos *ad hoc* del tipo: es necesario dejar un hueco a los jóvenes o la adaptación y flexibilidad que estos pueden proporcionar frente al viejo. Pero no es cierto que el viejo se vaya para que su hueco lo cubra un joven,

pues el viejo se va y deja un hueco. Por lo que se da un despilfarro de conocimiento y experiencia basado en un criterio de edad, pero no de aportación y valor. Lamentablemente no es este último el prisma desde el que se aborda el envejecimiento demográfico en los países desarrollados. El aumento de la población mayor de 60 años se aborda, en múltiples ocasiones, como un problema de recursos económicos y financieros, considerando que ellos, los viejos, son una carga y un problema para los sistemas públicos de salud y de pensiones, incluso para los sistemas financieros (Blasco & Pérez Díaz, 2011).

En el terreno mediático la gerontofobia se manifiesta en una infrarrepresentación y estereotipación del viejo o anciano. Los profesionales de los medios de comunicación reconocen que existe una falta de representación de la pluralidad del colectivo que engloba a la vejez, mostrándose la vejez desde la perspectiva del dramatismo, el espectáculo o el sensacionalismo. Y, donde además su voz está poco o nada representada en el tratamiento de temas que afectan a la comunidad y la sociedad (Aznar & Suay-Madrid, 2020).

Son muchos los estudios que muestran que la vejez es percibida individual y socialmente con múltiples asociaciones negativas (Beauvoir, 1983; Bobbio, 1997; Fernández-Alonso, 2020; García Martínez & Escarbajal de Haro, 1997; Latorre Postigo & Montañés Rodríguez, 2005; Sánchez Caro & Ramos, 1982; Vilar, 1981). Se asocia pues al viejo con el declive biológico, con la inactividad social y con la improductividad. Esta valoración social de la última etapa de la vida, cada vez más longeva por otra parte, da lugar a actitudes marginalizadoras o discriminatorias y a desarrollar comportamientos sociales, económicos y políticos donde se reducen considerablemente las oportunidades hacia ellos. En definitiva, no solo se infravalora o desvaloriza la vejez sino que además se le priva de desarrollo y reconocimiento de humanidad. En definitiva, de su dignidad.

MITOS SOBRE LA VEJEZ

La prevalencia de la gerontofobia está sostenida por una serie de mitos y estereotipos sobre la vejez que desde la década de los años 1970 está cada vez más documentada. Conviene poner en evidencia algunos de los mitos que rodean a la vejez, sin ánimo de exhaustividad (Beauvoir, 1983; García Martínez & Escarbajal de Haro, 1997; Latorre Postigo & Montañés Rodríguez, 2005; Sánchez Caro & Ramos, 1982).

El declive biológico impide el aprendizaje e implica la merma de las capacidades cognitivas. Sin embargo, tal y como muestran los estudios neurocientíficos actuales, las estructuras cerebrales implicadas en los procesos mentales “las capacidades mentales, y entre ellas la de la creatividad están reforzadas por el uso continuo de las funciones cerebrales y el interés incesante por lo que nos rodea” (Levi Montalcini, 1999, p. 78). Dado que el aprendizaje es posible, la intervención que debería de realizarse es el desarrollo de estudios acerca de metodologías de enseñanza aprendizaje centradas en pro del mayor desarrollo de la creatividad y específicamente para la etapa de la vejez. Miguel Ángel, Galileo, Russell, Ben Gurion y Picasso son ejemplos paradigmáticos de creadores en la etapa de vejez. Las claves por lo tanto estarán en trabajar con los factores motivacionales y relacionales.

El envejecimiento demográfico es un mal desde el punto de vista de los sistemas de protección pública, así como para el mercado financiero. Este mito se basa en dos supuestos erróneos como demuestra el demógrafo Pérez-Díaz. En primer lugar, por asumir que la edad es un condicionante natural que no está sujeto a cambios históricos, por lo tanto, que la actividad social de los viejos pueda aumentar. En segundo lugar, porque es un error suponer que el cambio de la pirámide no puede suponer un cambio a mejor, si se produce una adecuada integración entre las diferentes generaciones o etapas de la vida (Blasco & Pérez Díaz, 2011, p. 46).

Llegar a la vejez es pasar a la vida improductiva e inactiva. Esta narrativa es bastante sencilla de desmontar, pues en ausencia de enfermedades, dependencias o adversidades los viejos son quienes sostienen en buena parte el cuidado de la infancia, en

ocasiones incluso de la juventud, además de estar implicados y activos en múltiples proyectos comunitarios sin cuyo voluntariado y actividad muchas redes comunitarias se verían abocadas al fracaso.

Los viejos son personas inflexibles con poca capacidad de adaptarse a situaciones nuevas o a aprender. Este discurso está basado en una falta de comprensión de los procesos de adaptación que la persona ha de afrontar en esta etapa de la vida, cambios físicos y pérdidas de papel social, familiar, de personas significativas que si son acompañados no producen inflexibilidad ni falta de adaptación.

Las personas que pasan a la etapa de la vejez son personas sabias y serenas, capaces de mantener el equilibrio y proporcionar la paz de la que carece el mundo de hoy en día. No todas las personas que están en esta etapa pueden ejercer tales virtudes, dependerá de las alforjas con las que hayan llegado a esta etapa pero también de los estímulos, socio-culturales y relacionales de los que puedan disponer y disfrutar.

Todos estos mitos están basados en errores o en imágenes simplificadas y generalizaciones de la vejez que poseemos en nuestras sociedades. La vejez es un constructo social y cultural que está plagado de múltiples estereotipos que cabe afrontar para ser capaces de extirpar la patología social de la gerontofobia.

PRONÓSTICO PARA POSIBLES INTERVENCIONES

Una vejez deshumanizada es un fracaso de la sociedad es de justicia que configuremos una sociedad para todas las edades donde los principios de reconocimiento recíproco y solidaridad guíen las decisiones políticas, culturales, económicas, mediáticas y educativas.

Necesitamos pues construir un nuevo discurso que permita “[...] contemplar la vejez como una etapa más del desarrollo, una etapa fértil en la vida de las personas” (García Martínez & Escarbajal de Haro, 1997, p. 154). Como se ha afirmado no solo es un

estereotipo, generalización falaz, afirmar que la vejez es una etapa de inactividad y de improductividad donde ningún desarrollo cabe esperar. Es fundamental reconocer que la vejez y el envejecimiento no solo es biológico sino también es un constructor social y cultural en el que el reconocimiento de su dignidad y su desarrollo debe seguir siendo potenciado. Al menos por tres motivos, en primer lugar, porque los viejos, los mayores y ancianos como personas siguen teniendo valor y no precio, deben seguir siendo tratados desde el respeto a su autonomía impulsando que esta sea a lo largo de todo su proceso de envejecimiento reconocida y cuidada. En segundo lugar, porque toda persona merece un trato igual independientemente de su origen, raza, religión, género y, también, independientemente de su edad. En tercer lugar, porque además es una cuestión de prudencia, dado que vivir de espaldas socialmente a la vejez es como vivir de espaldas a la proyección que uno mismo va a vivir: su propia vejez. Como señala Cortina (2020) “El autoodio anticipado es realmente suicida y, lo que es peor, es estúpido”. La vejez como una etapa más del Ciclo de la Vida es un fin deseable por sí mismo. La esperanza de vida en el conjunto de la humanidad en la primera década del siglo XXI superaba los 67 años, y los 80 en algunos países avanzados (Blasco & Pérez Díaz, 2011).

Quizás el mejor punto de partida para afrontar la vejez, no con temor sino con esperanza y vitalidad, sea partir de la mirada estoicista. Esta visión reconoce la parte de declive y decrepitud biológica de la vejez al mismo tiempo que subraya sus cualidades de sensatez, tranquilidad, descanso y experiencia tratando de ponerlos al servicio de la sociedad (Cicerón, 2001). Pero este es únicamente un punto de partida, pues si bien Cicerón muestra y subraya el valor de la vejez, se hace necesario cultivarlo socialmente y preparar a los individuos y a las comunidades para vivir un envejecimiento activo desde la autonomía. Potenciar como afirmaba Beauvoir pasiones o fines fuertes en la vejez, se hace imprescindible junto con los hábitos saludables para afrontar en perfectas condiciones esta etapa sin precisar mayores atenciones que en las edades anteriores.

Se hace necesario un discurso que reconozca el valor de la vejez y su fertilidad así como también es esencial fomentar y apoyar aquellas iniciativas en las que los mayores participan individual o colectivamente de modo activo en la vida económica, social y cultural. No hay que pensar que envejecer es un fracaso, lo que hay que hacer es trabajar por la calidad de vida y la muerte (Camps, 2001). El objetivo tiene que ser reconocer la vejez como una parte más del ciclo de la vida y mejorar los procesos de envejecimiento. Parafraseando el texto de Schopenhauer (2010) debemos fomentar el arte de envejecer. La vejez por lo tanto debe plantearse como esa etapa de la vida en la que es necesario seguir realizando proyectos, algunos de ellos que no se pudieron desarrollar en etapas anteriores bien por falta de tiempo o de recursos (Levi Montalcini, 1999).

La predisposición vitalista con la que las personas afrontan la vejez en general, y la suya en particular, depende como argumentaba el filósofo Aranguren de la íntima vivencia del anciano, pues no es lo mismo “sentirse viejo” que “saberse viejo” (Aranguren, 1992). Actitud personal y vivencial frente a la vejez que está modelada por el entorno y la sociedad que te ve o señala de un modo determinado (Mederos & Puente, 1996).

Llegado este punto es vital reivindicar que se potencien políticas públicas que estimulen un envejecimiento activo contando con los propios protagonistas en su diseño, que permita que la imagen de la vejez sea deseable y equilibrada, destacando sus aspectos negativos y positivos, pero potenciando la calidad, la dignidad y la humanización de la vejez. Construir, entre todos, un discurso de gerontofilia que luche contra la gerontofobia y muestre la vejez como una etapa fértil y digna de ser vivida.

REFERENCIAS

ARANGUREN, J. L. L. *La vejez como autorrealización personal y social*. Madrid: INSERSO, 1992.

AZNAR, H.; SUAY-MADRID, A. Tratamiento y participación de

- las personas mayores en los medios de comunicación: opinión cualificada de los periodistas especializados. *El Profesional de La Información*, v. 29, n. 3, 2020, online first.
- BEAUVIOR, S. *La vejez*. Barcelona: Edhasa, 1983.
- BLASCO, M. A., & PÉREZ DÍAZ, J. *Envejecimiento*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2011.
- BOBBIO, N. *De senectute y otros escritos biográficos*. Madrid: Taurus, 1997.
- CAMPS, V. *Una vida de calidad*. Barcelona: Crítica, 2001.
- CICERÓN, M. T. *De Senectute: acerca de la vejez*. Madrid: Triacastela, 2001.
- CORTINA, A. Desenmascarar la gerontofobia. *El País*. 2020. Disponible en: <https://elpais.com/opinion/2020-07-22/desenmascarar-la-gerontofobia.html>. Acceso: 22 jul. 2020.
- FERNÁNDEZ-ALONSO, M. Reflexionando sobre el envejecimiento desde la sociología: estado de la cuestión y perspectivas de futuro. *Research on Ageing and Social Policy*, v. 8, n. 1, p. 86–113, 2020. Disponible en: <https://doi.org/10.17583/rasp.2020.4677>. Acceso: 20 sept. 2020.
- GARCÍA MARTÍNEZ, A.; ESCARBAJAL DE HARO, A. Calidad de vida y vejez : un cambio de perspectiva. *Anales de Pedagogía*, n. 15, p. 141–157, 1997.
- LATORRE POSTIGO, J. M.; MONTAÑÉS RODRÍGUEZ, J. La vejez desde una perspectiva psicosocial. En: GARCÍA GONZÁLEZ, F. (Ed.). *Vejez, envejecimiento y sociedad en España, siglos XVI-XXI*. Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2005. p. 223–262.
- LEVI MONTALCINI, R. *El as en la manga: los dones reservados a la vejez*. Barcelona: Crítica, 1999.
- MEDEROS, A.; PUENTE, A. *La vejez*. Madrid: Acento Editorial, 1996.
- SÁNCHEZ CARO, J.; RAMOS, F. *La vejez y sus mitos*. Madrid: Salvat Editores, S. A, 1982.

SCHOPENHAUER. *El arte de envejecer*. Madrid: Alianza, 2010.

VILAR, E. Viejos: manifiesto de los nuevos viejos. Barcelona: Plaza y Janés, S. A, 1981.

GRUPOS VULNERABLES

Juan Jorge Faundes Peñafiel | Patricia Perrone Campos Mello

VULNERABILIDAD

Etimológicamente, la palabra vulnerable proviene del latín *vulnerabilis*, por *vulnus* que significa “herida” y *abilis*, sufijo indicativo de “posibilidad” o potencialidad. Es decir, una persona es vulnerable (o un grupo en nuestro caso) porque puede ser herido o dañado.

Este acercamiento, desde las raíces latinas, enmarca la vulnerabilidad como una condición humana, dada por los constantes y múltiples riesgos propios de la existencia humana. Dichos riesgos, entre otros, están dados por la vida en sociedad, por los fenómenos de la naturaleza e incluso frente a nuestros propios actos. Luego, para definir la vulnerabilidad de ciertos grupos en un sentido social y normativo, como “patología social”, es necesario circunscribir las ideas, al menos, en dos aspectos: primero, entender la vulnerabilidad como aquella potencialidad que tienen ciertos grupos en particular de ser dañados en mayor medida, frente a la sociedad en su conjunto o frente a otros grupos; segundo, en cuanto al origen y las características particulares de la vulnerabilidad, como “patología social”.

Entonces, primero, definiremos la vulnerabilidad en relación con sectores de la población (más o menos extensos o delimitados) que llamamos “grupo vulnerables”; segundo, exploraremos una condición común a todos estos grupos que determina su vulnerabilidad como “patología social”, la exclusión; tercero, abordaremos el deber de actuación diligente del Estado, como intervención que pueda permitir un cambio en las interacciones sociales que avancen hacia la inclusión social; y, cuarto, dicha intervención, será abordada, en especial, con relación al deber de cautela judicial efectiva.

GRUPOS VULNERABLES

Así, en un primer acercamiento, con la expresión “grupos vulnerables” nos referimos a grupos de personas: (i) cuyos derechos son históricamente objeto de violaciones —“heridos”—; (ii) que gozan de un estatus de hecho inferior o desigual al de los demás integrantes de la sociedad; y finalmente (iii) que no tienen voz o tienen muy poca voz, para hacer valer sus derechos ante los poderes públicos y las instancias políticas mayoritarias, porque no son representados o sufren un déficit de representación (Mello, 2020; Mariño, 2001, p. 21-23).

De esta forma, los grupos vulnerables, si bien integran la sociedad en un sentido numérico, al mismo tiempo, son excluidos dentro de ella por no tener participación decisoria. Así, la exclusión, como “patología social”, es una forma de sufrimiento o de daño social que constituye una imposibilidad de base para la deliberación política y, por lo tanto, para la legitimidad democrática, porque los destinatarios de las normas no participan de su generación o justificación (Forst, 2014, p. 70-73). La vulnerabilidad consiste, desde esta perspectiva, en una desigualdad de poder que es consecuencia de una situación de sometimiento, dominación, discriminación, explotación o exclusión social. La vulnerabilidad deriva, entonces, de una “patología social” de desequilibrio

de poder y ante el poder, que no es conciliable con la igualdad democrática y la propia dignidad humana (Mariño, 2014, p. 22-23).

Asimismo, la inclusión como intervención para superar la patología social de la exclusión contiene dos dimensiones sucesivas. Primero, una íntima, subjetiva, del sufrimiento y el menosprecio que viven los excluidos -que podemos vincular a la idea de la “herida” o del “daño”—antes referida etimológicamente—, en que el reconocimiento, de partida, requiere la autovaloración, el reconocer los propios miedos, como presupuesto necesario para poder valorar, superar el miedo al otro y reconocerlo/la; segundo, desde esta dimensión subjetiva, transitar a la intersubjetiva, colectiva, política, de la deliberación democrática (Honneth, 1997, p. 178; y 2011), arraigada en los contextos históricos, sociales y culturales. Por ejemplo, en el caso de las identidades de género, antes de deliberar políticamente en torno al derecho al matrimonio “igualitario” (de personas del mismo sexo), ha sido necesario que esas personas fueran reconocidas en sus identidades diversas y primero que todo, que ellos se autovaloraran y superasen los prejuicios, para interactuar socialmente desde sus diversidades.

Desde esta descripción, son ejemplos de grupos vulnerables, entre otros,³⁷ las mujeres, los niños y niñas, los ancianos y ancianas, la población LGBT, la población carcelaria, las personas migrantes, los pueblos indígenas, sus comunidades e integrantes, las personas afrodescendientes y, genéricamente, quienes viven en situación de pobreza (Morales, 2016, p. 310-311). Además, las condiciones de vulnerabilidad de estos grupos pueden sumarse. Por ejemplo, las mujeres indígenas presentan, a lo menos, doble situación de vulnerabilidad, hasta triple se sostiene en los casos que se vincula a pobreza y cuando son niñas indígenas (Fernández y Faundes, 2019).

37. Por espacio en esta definición, no podemos ver las características peculiares de cada grupo, al efecto v. BELTRÃO, et al (2014).

LA EXCLUSIÓN COMO PATOLOGÍA SOCIAL

La exclusión, como patología social, refiere a la desigualdad. Se expresa como desigualdad material y política. Material en lo inmediato, pero con causas históricas, sociales, políticas y culturales de desmedro, de discriminación y de sometimiento. En este sentido, es también política y conlleva una dimensión de resistencia que refiere a las luchas por la inclusión democrática y la participación en la deliberación pública. En ese sentido, la inclusión es un factor de avance democrático, aunque no un punto de llegada, porque, al mismo tiempo, en muchos contextos históricos y sociales de asimetría, el menosprecio, la exclusión, son efectos de los procesos de dominación y colonización predominantes que impiden las dinámicas de inclusión y cohesión social (Gandler, 2012, p. 62; Faundes, 2017, p. 315). Con todo, si bien la exclusión tiene la potencia de generar más marginalidad; también, los procesos de resistencia pueden alterar las relaciones de poder potenciando avances democráticos.

Desde la dimensión política descrita los sectores o grupos marginados de la sociedad, aunque son parte de ella, su situación de exclusión los instala en una posición de ausencia de poder o de limitación relevante de poder, que los margina de los procesos decisarios democráticos —parafraseando a Rancière: *suman a la cuenta de las partes contadas, pero no tienen participación en la cuenta misma de tales partes* (RANCIÈRE, 1996, p. 17). Por esta razón, si bien la democracia se suele entender bajo el supuesto de la igualdad, como interacción de los iguales, solo constituye un “horizonte utópico” (Lechner, 1984). Esto es, la democracia, más bien, solo es una búsqueda de la igualdad, determinada por la lucha de los desiguales, los excluidos, por tener parte en la deliberación democrática de aquel orden que los ha dejado fuera (Faundes, 2015a, p. 85-121). En este sentido, la lucha democrática por la inclusión es esencialmente conflictiva, porque busca romper el orden social instituido por quienes tienen el poder histórico hegemónico en la toma de decisiones. Así, deliberación democrática y litigio democrático constituyen una dualidad agonística. Bajo esta mirada, la igualdad instituida, en un sentido hegemónico, es la

“patología social” constitutiva de la exclusión y las diversas luchas sociales intervienen buscando corregir -con mayor o menor éxito según el contexto- la facticidad de dicha *marginalidad igualitaria*.

Con todo, si bien la perspectiva democrática descrita permite explicar el conflicto democrático consustancial asociado al poder, al mismo tiempo, no impide la constante articulación institucional o la forma institucional del poder (Ranciere, 1996, p. 127-128; Mouffe, 1999, p. 14-15). Entonces, la democracia, así vista, sí implica la construcción (siempre limitada) del orden, en que confluyen en la esfera pública aquellos que sustentan el poder con quienes que estaban fuera del escenario, que no tenían parte, que “entran” a disputar el proyecto de orden.

De esta forma, un orden es más o menos democrático, si supera la “patología social” de la exclusión, en cuanto logra procesos de progresiva simetría social (Honneth, 1997, p. 117), de mayores posibilidades de poder de los que eran excluidos en la toma de las decisiones democráticas. El avance democrático (o el retroceso), bajo esta lógica, está dado por la mayor (o no) inclusión y participación social de los diversos grupos (vulnerables) e identidades colectivas que hasta antes eran excluidos. Entonces, referir a la profundización democrática, conduce a un orden de consensos y disensos, configurado por la interacción de las luchas por tal “exclusión/inclusión”.

En consecuencia, el derecho a la igualdad adquiere su sentido esencial, como “justicia mínima”, como derecho fundamental, radicado en la dignidad humana, a la decisión de lo público, de todos los pueblos, de todas las identidades, de todos los grupos excluidos, a reclamar su existencia, a disputar, articular y acordar políticamente sus derechos fundamentales, como justificación de la legitimidad de las normas que ellos mismos deberán observar (Forst, 2014, p. 44-54; Faundes, 2015b, p. 89-90). Asimismo, como principio de justicia basal, impone al Estado el deber de asegurar efectivamente las condiciones de existencia (políticas, económicas, sociales y normativas) de aquellos -excluidos- que no logran romper la vulnerabilidad estructural (Salas y Faundes, 2018).

LA INTERVENCIÓN DEL ESTADO

En la intervención del Estado, al menos, se visualizan dos aspectos: por una parte, cabe al Estado un deber de actuar frente a las causas estructurales de la exclusión (aquellos déficits políticos históricos, sociales y culturales, que han determinado la vulnerabilidad de los grupos excluidos); por otra, asumiendo las condiciones de inequidad y falta de poder estructural que no son posibles de superar, el Estado, conjuntamente, tiene un deber judicial de actuación diligente en concreto.

Bajo el primer deber, atendiendo la vulnerabilidad como “patología social” arraigada en el desequilibrio político de ciertos grupos o sectores de la sociedad, se impone al Estado la obligación de establecer nuevas condiciones de equiparación que permitan superar la condición de vulnerabilidad-exclusión. Al efecto, más allá de las prestaciones asistenciales básicas que el Estado pueda asegurar (en el sentido de la pobreza en concreto), debe generar las condiciones estructurales mínimas de inclusión democrática. Debe adoptar las medidas necesarias para equiparar la capacidad de poder, la falta de representación o subrepresentación, respecto de la sociedad mayoritaria u otros grupos, como punto estructural que ha determinado la exclusión (Morales, 2016, p. 296-298 y 311).

Esta intervención supone avanzar hacia una concepción democrática basada, esencialmente, en la igual valoración de los sujetos y grupos, no solo en derechos nominalmente, sino en su dignidad y posición como actores políticos –en simetría-, con la misma potencia de decir y deliberar por sus derechos, superando los respectivos contextos de exclusión (Faundes, 2019; Salas y Faundes, 2018, p. 701). Así, la inclusión de los vulnerables se constituye en valor democrático fundamental, como categoría ética de la convivencia democrática y nueva matriz política e institucional que altera los presupuestos estructurales de la vulnerabilidad. Esta matriz requiere ser instalada axiológicamente en el ordenamiento positivo, como acuerdo fundamental en torno a la plena inclusión (Salas, 2003, p. 59-61) que permitirá articular los procedimientos y establecer los puentes necesarios para el reconocimiento, como diálogo entre grupos, pueblos, sus identi-

dades y sus culturas (Yrigoyen, 2013), en simetría de poder, como nueva condición ética-política-normativa del Estado de Derecho Democrático.

Entonces, desde esta perspectiva, podemos decir que el principio de igualdad debe entenderse en un sentido amplio, evolutivo, como el derecho humano radicado en la dignidad fundamental de toda persona, grupos y pueblos, a desenvolverse y desarrollar su vida conforme todos los aspectos de su identidad personal y colectiva, lo que comprende su identidad, marco cultural y las formas de vivir y sentir de quienes comparten valores culturales, espirituales, religiosos y normas sociales.

ALCANCES DEL DEBER ESTATAL JUDICIAL DE CAUTELA EFECTIVA

Bajo la segunda perspectiva, en particular frente a las inequidades estructurales subsistentes, en los jueces radica el deber de proteger los grupos vulnerables como, quizás, el único espacio en que existe la posibilidad de que sus derechos sean, primero reconocidos y, luego, respetados en un sentido material.³⁸

Primero, el Estado tiene un deber de actuación diligente en la protección de los derechos fundamentales. Ello supone un marco de garantías que deben asegurarse efectivamente para limitar las posibilidades de disputa o restricción de los derechos a los grupos vulnerables por quienes tienen mayores grados de representación democrática, interviniendo incluso contra las mayorías, en algún momento contingente de la deliberación política.

Segundo, los deberes mínimos del Estado en perspectiva judicial radican en la obligación de garantía efectiva en el aseguramiento de los derechos fundamentales reconocidos constitucionalmente. Esta actuación judicial supone un imperativo

38. Sobre el rol de los jueces en la protección de grupos vulnerables, en Brasil v. MELLO (2020; 2019). En relación con el rol de la Corte IDH en la protección de Grupos Vulnerables v. MORALES (2016).

normativo-hermenéutico, de aplicar los instrumentos internacionales de derechos humanos, en armonía con la legislación nacional, para asegurar y garantizar los derechos fundamentales, bajo la lógica interpretativa que se ha llamado *pro persona*. Entonces, los jueces tendrán que adoptar las medidas necesarias para el efectivo ejercicio y goce de estos derechos, prefiriendo siempre aquella norma o interpretación que asegure de forma más robusta y eficaz los derechos humanos sometidos a la protección judicial. Asimismo, en el caso de presupuestos normativos de limitación a determinados derechos fundamentales, obliga a que las posibles restricciones al derecho se interpreten en sentido estricto.

Se trata de una directriz hermenéutica favor debilis, frente a situaciones de derechos en eventual conflicto, que exige favorecer a quien se halla en situación de inferioridad de condiciones. Ergo, en el sentido explicado, el principio *pro persona* constituye fundamento ontológico del derecho a la tutela jurisdiccional efectiva particularmente de personas y grupos en situación de vulnerabilidad (Aguilar y Nogueira, 2016, p. 16).

Tercero, la intervención del Estado frente a la “patología social” de la vulnerabilidad (por exclusión) supone un particular deber de tutela efectiva (que deviene del Derecho Internacional de los Derechos Humanos.³⁹ Es de un deber complejo que comprende obligaciones para el Estado y derechos de los particulares frente a los jueces, con múltiples alcances, entre otros: el derecho pleno de acceso a la justicia, el derecho al debido proceso y el derecho a la reparación adecuada, efectiva y rápida del daño sufrido, más el derecho a la efectividad en el cumplimiento de la sentencia (García Inela, et al, 2014).

En consecuencia, el deber de actuación diligente supera la mera exigibilidad y declaración judicial, para alcanzar una amplia potencialidad de realización de los derechos fundamentales. Esto es, no se trata solo del derecho de acceso a la justicia para reclamar

39. v. artículos 1, 8 y 25 de la Convención Americana de Derechos Humanos; Resolución 60/147 de la Asamblea General el 16 de diciembre de 2005.

al Estado determinadas acciones o prestaciones, si basta con el reconocimiento nominal en los fallos. Sino que es un mandato al Estado de proactividad en la protección y eficacia de los derechos reconocidos. Los jueces en particular tienen, así, un deber de actuación que implica cumplir con los preceptos constitucionales mediante su concreción por vía hermenéutica, en que están obligados a adoptar medidas eficaces para el amparo del derecho. Incluso gozan de *flexibilidad* o *creatividad* en la construcción de la forma de cumplimiento que favorezca de mejor manera dicha efectividad (De Oliveira, 2009: 192).

En concreto, este mandato exige al órgano jurisdiccional del Estado, no solo resolver sobre la pretensión reclamada de manera ajustada a la ley, conforme el mérito del caso, en tiempo razonable, de manera adecuada y proporcional. Sino que se le exige que el derecho fundamental en disputa o riesgo sea amparado en concreto por la decisión y se logre realizar efectivamente en un sentido material. Entonces, corresponde a una efectividad que permita obtener una decisión del juez que, alejándose de las barreras formales, se centre en la finalidad pretendida por el derecho (De Oliveira, 2009, p. 193-195): que la tutela judicial se adapte a la naturaleza de la afectación, proteja el derecho o bien otorgue una reparación concreta, adecuada y proporcional.

Finalmente, recapitulando, hemos definido la vulnerabilidad como una consecuencia de la patología social de la exclusión, de origen histórico, social y cultural, y cuyas consecuencias son de índole política, porque les impide a grupos o sectores de la sociedad participar de la deliberación sobre las normas que ellos mismos deberán acatar. Todo lo cual, a su vez, limita la progresión democrática. Pero también se estableció que esta patología exige una intervención del Estado en dos aspectos: (i) tanto, en las acciones dirigidas a la equiparación de las condiciones estructurales que determinan la exclusión; (ii) como, un deber proactivo y cautelar, judicial, del Estado, dirigido a lograr —como mínimo democrático— el aseguramiento efectivo de los derechos fundamentales, de quienes no tienen voz ni capacidad de poder frente a la sociedad mayoritaria u otros grupos.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Gonzalo, NOGUEIRA, Humberto. El principio favor persona en el derecho internacional y en el derecho interno como regla de interpretación y de preferencia normativa. *Revista de Derecho Público*, v. 84, n. 1, p. 13-43, 2. sem. 2016.
- BELTRÃO, Jane Felipe, MONTEIRO DE BRITO FILHO, Jose Claudio, GÓMEZ, Itziar, PAJARES, Emilio, PAREDES, Felipe, ZÚÑIGA, Yanira. *Derechos Humanos de los Grupos Vulnerables: guía de prácticas*. Barcelona: DHES, Red de Derechos Humanos y Educación Superior. 2014.
- DE OLIVEIRA, Alvaro, El derecho a la tutela jurisdiccional efectiva desde la perspectiva de los derechos fundamentales. *Revista de Derecho (Valdivia)*, v. 22, n. 1, p. 185-201, jul. 2009.
- FAUNDES, Juan Jorge. El derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas: un derecho-matriz y filtro hermenéutico para las constituciones de América Latina: la justificación. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, v. 9, n. 2, p. 513–535, agosto 2019b.
- FAUNDES, Juan Jorge, Honneth y la demanda por reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas. *Revista Perfiles Latinoamericanos*, n. 49, p. 303–323, junio 2017.
- FAUNDES, Juan Jorge. Pensando un horizonte democrático, pluralista e intercultural para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina, desde una relectura crítica a Laclau y Mouffe. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, Septiembre-diciembre. v. 6, n. 3, p. 85–121, 2015a.
- FAUNDES, Juan Jorge. Recomprensión intercultural de los derechos humanos. Apuntes para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina. *Justiça do Direito*, v. 29, n. 1, p. 108–130, 2015b.
- FERNÁNDEZ, Sheila; FAUNDES Juan Jorge. Emergencia de las mujeres indígenas en América latina. Debates sobre género, etnicidad e identidad cultural. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, v. 2, n. 10, p. 53–96, 2019.
- FORST, Rainer. Justificación y crítica: perspectivas de una teoría

- crítica de la política. Buenos Aires: kats Editores, 2014.
- GANDLER, Stefan. Reconocimiento versus ethos. *Íconos: revista de Ciencias Sociales*, n. 43, p. 47–64, mayo 2012.
- GARCÍA INELA, Sheris, ORDUZ, Daniela, MORA, Slendy. *Tutela Judicial Efectiva: línea Jurisprudencial*. Bogotá: Universidad Cooperativa de Colombia. 2014.
- HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos*. Barcelona: Crítica. 1997.
- HONNETH, Axel. *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz, 2009.
- HONNETH, Axel, *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta. 2011.
- LECHNER, Norbert. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Santiago: Flacso. 1984.
- MELLO, Patricia Perrone Campos. Proteção à vulnerabilidade na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal do Brasil: a defesa da população LGBTI+. *Revista da AGU*, Brasília-DF, v. 19, n. 1, p. 17–43, jan./mar. 2020.
- MARIÑO, Fernando. Introducción: aproximación a la noción de persona y grupo vulnerable en el derecho europeo. En: MARIÑO MENÉNDEZ, F.; FERNÁNDEZ LIESA, C. (Coords.). *La protección de las personas y grupos vulnerables em el derecho europeo*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid. 2001.
- MELLO, Patrícia Perrone Campos. Constitucionalismo, Transformação e Resiliência Democrática no Brasil: o Ius Constituionale Commune na América Latina tem uma contratribuição a oferecer?. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, v. 9, n. 3, p. 253–285. ago./set. 2019.
- MORALES, Mariela. La vulnerabilidad como principio transnacional. Aportes de la Corte IDH a la luz del Ius Constituionale Comune democrático. En: FERRER MAC-GREGOR, E. (coord.), *Derecho procesal constitucional transnacional. Interacción entre el derecho nacional y el derecho internacional*. México: Editorial Porrúa, 2016. p. 295–334.
- MOUFFE, Chantal. *El Retorno de lo Político: Comunidad, Ciudadanía y Demagogia*. Madrid: Tercer Mundo, 2013.

- danía, Pluralismo y Democracia Radical. Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica. 1999.
- RANCIERE, Jacques. El desacuerdo: Política y Filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión. 1996.
- SALAS, Ricardo. Ética Intercultura: (Re)lecturas del pensamiento latinoamericano. Santiago: Ediciones UCSH, pp. 59-61. 2003.
- SALAS, Ricardo, FAUNDES, Juan Jorge. Justicia e interculturalidad: conflictos y desafíos jurídico-políticos en el Wallmapu (Chile). En: LEDESMA, M. (coord.). Justicia e Interculturalidad, análisis y pensamiento plural en América y Europa. Lima: Centro de Estudios Constitucionales – Tribunal Constitucional del Perú, 2018. p. 699–706.
- YRIGOYEN, Raquel. Entrevista: 28 de agosto 2013. Entrevistador: Juan Jorge Faundes, Temuco. 2013.

HOSTILIDAD NECRÓFILA O MALIGNA

Jovino Pizzi

ETIMOLOGÍA

Admiración por la muerte o por matar. O sea, hay una intención, deseo y el objetivo perverso de general perjuicio y daños a alguien o algún grupo. Eso cambia la noción acerca del deseo relacionado a los cadáveres como tal. Para Fromm, la necrofilia revela una “actitud de amar la muerte” (Fromm, 1994, p. 117). Ese parece ser el eslabón de muchas personas que defienden la muerte de opositores, enemigos, infractores o determinados grupos sociales o étnicos. No se trata solamente del placer de mutilar o matar, sino también de exponer los cadáveres de los muertos –no como objeto sexual–, como una especie de regocijo colectivo entre los amantes que ostentan esa disposición de disfrutar con el sufrimiento, el dolor y la muerte. De este modo, la hostilidad incita a la agresividad, con el fin de provocar daños hasta el colmo de matar y, entonces, herir hasta la muerte.

El sustantivo *necrofilia* significa “amor a los muertos”, o sea, una especie de instinto de muerte. De la unión entre dos palabras griegas *necro* + *filia* nace el vocablo *necrofilia*. Desde una perspectiva latina, el antipredicativo *necro* aparece en diversas palabras. En los años 1960 del siglo pasado, Erich Fromm publica el libro

The heart of man. Its genius for good and evil, en donde detalla las “tendencias orientadas en contra la vida”, transformándose en la clave de una enfermedad social grave y que “pueden ser denominadas la esencia del verdadero mal” (Fromm, 1965, p. 39). Se trata de la perversión de “verse atraído uno por la muerte estando en vida” (Fromm, 1994, p. 117). Es decir, el “enamoramiento de la muerte” que seduce a tantas personas, a punto de alimentar una aversión y el odio en relación a la vida.

Para Fromm, el ser humano se enfrenta a dos orientaciones vivenciales: la necrofilia y la biofilia. O sea, son dos orientaciones que contrastan “el amor a la vida” en oposición al “amor a la muerte” (1965, p. 48). En efecto, la necrofilia no se relaciona solamente a un sujeto individual, pues se trata de un síntoma personal y social al mismo tiempo. La necrofilia significa *amor a los muertos* (Fromm, 1965, p. 41), es decir, una persona “atraída y fascinada por todo lo que no es vida y que está muerto: cadáveres, descomposición, heces, suciedad.” Son personas que le gustan “hablar de enfermedades, de entierros y de muerte” (Fromm, 1965, p. 42).

TOPOLOGÍA

En un mundo sin sentido y profundamente aburrido genera, en algunas personas o grupos una hostilidad de tipo “hostilidad necrofílica, o maligna” (Fromm, 1994, p. 116). No se trata simplemente de cosas de películas o de literatura ficcional. En muchos casos, la atracción por la muerte coincide con la “guerra de los sexos”, divididos entre “los poderosos y los impotentes; los matadores y los muertos” (Fromm, p. 43). En otras palabras, la hostilidad en las relaciones personales sería, pues, un lugar en donde la hostilidad necrofílica se hace presente y se transforma en lucha fratricida entre parejas o personas cercanas.

Según Honneth, las relaciones personales involucran “el amado, el amigo o la esposa”, vínculo no necesariamente ligado a las relaciones íntimas, sino también a la amistad, al “aprecio

o afecto, de modo que la conexión es vivida” esté estructurada “mediante la confirmación mutua” (2014, p. 175). Mientras tanto, la orientación unilateral de las formas de trato puede llegar a debilitar los vínculos hasta el punto de crear las condiciones patológicas de tipo necrofílicas. En este caso, se impone quienes son los más fuertes, robustos, poderosos, conquistadores y dominador frente a los frágiles y débiles. El afán de los fuertes está en la alegría y el goce, mientras los débiles se transforman en blanco fácil de los necrófilos.

Otro lugar importante de la necrofilia es la política. En el caso, Fromm se reporta a ejemplos como Hitler y Stalin. A través de sus ilimitadas capacidades y “disposición para matar”, ellos tenían un vigor excepcional en sus hablas, con gestos enérgicos, volcados a un ordenamiento obsesivo. Por eso, ellos fueron amados por los necrófilos. Sus amantes los idolatraban, considerándolos “los constructores, salvadores, buenos padres” (Fromm, p. 43). De este modo, ellos consiguieron la legalidad necesaria para tomar el poder y, entonces, actuar alimentando el ojo por ojo. Así, la venganza sigue las determinaciones de la *lex talionis*, manifestada a través de sentimientos racistas y nacionalistas.

El tercer aspecto de la necrofilia maligna se vincula a la vida, cultura y las relaciones sociales. La “naturaleza irracional” de esa dimensión concierne a los “sentimientos de venganza y al empobrecimiento económico y cultural” (Fromm, p. 29). Como subraya Mary Douglas, la “búsqueda de la pureza” transforma los símbolos culturales en “algo duro e inerte como una piedra” (1991, p. 190). De ahí que lo diferente, o sea, los que no comparten el mismo nivel económico-cultural sean considerados como “sucios” y, por lo tanto, un peligro de contaminación. El extremismo rechaza cualquier pretensión de acercamiento porque resulta incómodo y puede poner en riesgo a la “sociedad y su medio cultural” (Douglas, 1991, p. 201). De ahí los sentimientos de venganza, un tema no solamente ligado a la aporofobia (Cortina, 2017), sino también a todo tipo de discriminación étnico-cultural.

La venganza se transforma en *sed de sangre*, de modo que “matar se vuelve la esencia de la vida; derramar sangre significa

sentirse vivo, fuerte, impar, por encima de los otros” (Fromm, p. 35). En ese sentido, la realización del proyecto humano pasa por la embriaguez de derramar sangre, de matar tanto como se puede, en fin, un desenfrenado “amor a la muerte.”

La cuarta referencia topológica de la necrofilia está relacionada a los bienes, o sea, a la propiedad. Según Fromm, todos “los procesos, sentimientos y pensamientos vivos son transformados en cosas.” La centralidad en el tener alimenta el sentimiento de posesión, pues todo se transforma en objeto. De este modo, cualquier “amenaza a las propiedades representa una amenaza a él mismo; si pierde la posesión, perderá el contacto con el mundo”, Como dice Fromm, hay una lógica paradoxal en el necrófilo, pues prefiere “perder la vida que las cosas” (Fromm, p. 44).

En quinto lugar, se evidencia una idealización ciega, que aísla al necrófilo de la vida social o de la convivencia. En ese horizonte, existe una mitología y una especie de narrativa poética, representada por grutas, abismos, aspectos nocturnos y un contenido siniestro de la oscuridad. Sus sueños tratan de “asesinato, sangre, cadáveres, calaveras, heces; a veces también de hombres transformados en máquinas o actuando como máquinas” (Fromm, p. 45). Con el actual nivel tecnológico, esas máquinas mortíferas parecen ampliar aún más el afán de matar y destrozar los cadáveres.

LAS PRÁCTICAS MALIGNAS

La necrofilia se manifiesta a través de una formación basada en líderes belicistas, creyendo que la destrucción del enemigo es la única forma de gestionar el poder. Son formas de violencia y agresión “malignas”, con orientación a la destructividad. Es decir, son prácticas que, por su naturaleza, influencia o efecto son mal intencionadas y por lo tanto malévolas. De hecho, existe una educación para la agresividad, una disposición para agreddir y/o para provocar, sea desde pandillas o incluso a través de discursos o mensajes amenazantes.

Para Fromm, las “guerras son resultado de la decisión de líderes políticos, militares y del mundo de los negocios con el fin de adquirir territorio, recursos naturales, ventajas comerciales” (p. 23). En ese sentido, por las ciudades y plazas, hay toda una simbología que refleja ese espíritu, como son los monumentos y símbolos ligados al militarismo belicoso. La retórica belicista realza nombres de plazas, calles, avenidas, parques, entre otros lugares representativos, una referencia directa a personajes y hechos relacionados a la violencia y a la hostilidad. Además, son muchas las fechas conmemorativas, festividades y actividades que destacan ese movimiento beligerante.

De acuerdo con Fromm, se trata de un tipo de sugerencias, utilizando un discurso amenazador o, en algunos casos, voz suficientemente dócil para atraer los sentimientos de sus subordinados. Los mensajes de los dictadores o de los grandes inquisidores consideran la mayoría de las personas como “niños sugestionables, casi despiertos, dispuestos a entregar su voluntad” a los dominadores (Fromm, p. 17). El dominio de la voluntad por parte de los gestores del poder les garantiza a los líderes las tomas de decisión, con la convicción de “estar cumpliendo un deber moral” que no pasa, según Fromm, de un ejercicio trágico del poder (Fromm, p. 18).

Aunque la referencia sea siempre un dictador o inquisidor, ellos no actúan solos. Como ejemplo, Fromm remite a un hecho, en la Universidad de Salamanca, en 1936, relacionado al inicio de la guerra civil española. Frente a la exclamación *¡Viva la muerte!*, el rector de entonces Unamuno pronto le retrucó al militar: “Acabo de oír un necrófilo e insensato grito” (Fromm, p. 40). Para Fromm,

Unamuno, al hablar del carácter necrófilo del grito *Viva la muerte*, tocó en el cierre del problema del mal. [...] Eso no quiere decir que una persona sea necesariamente necrófila [...]. Hay algunas totalmente dedicadas a la muerte, y estas son insanas (Fromm, p. 41).

En otras palabras, es infrecuente el deseo sexual a un cadáver –aunque exista, reconoce Fromm– pero Unamuno se refiere a “un sentido mucho más lato, a saber, el del amor a la muerte, la atracción por la muerte” (1994, p. 116).

Los dictadores o inquisidores se articulan a través de “millares de hombres” que matan y torturan en nombre del sistema de poder. La máquina mortífera hace con que los ejecutores no lo realicen solamente de “buen grado”, pues lo hacen también “con placer”. En el cumplimiento de las tareas, las acciones se tornan inmunes, porque ellos pueden, no solamente realizar una guerra implacable, sino también asesinar, estuprar, explotar desapiadadamente al débil y, además, hacerse de sordos ante “los llantos de los torturados y sufridores”.

Entonces, desear la muerte y el afán de matar parece ser un síndrome con tendencia orientada *en contra la vida*, una especie de enfermedad que afecta la convivencia social. Se trata, pues, de un deterioro que “representa la quinta esencia del mal; al mismo tiempo, es la más seria patología y la raíz de la más depravada destructividad e inhumanidad” (Fromm, p. 39).

SÍNTOMAS O MANIFESTACIONES

La necrofilia instiga a hablar de muerte, desgracia y destrucción. O sea, la noticia en primer plan se resume en “hablar de muerte”. Entonces, los discursos de líderes y de sus seguidores aparecen en primeras líneas de los noticieros y faenes como fruición de muerte. Como destaca Fromm, hablar de la muerte significa sentir su fragancia. En el caso de Hitler, “el olor de la muerte le era dulce” (Fromm, p. 42).

Los ejemplos no se refieren a figuras inquisidoras, pues hay muchos individuos que no disponen de la oportunidad ni del poder para matar, y mientras tanto la necrofilia se expresa de maneras diferentes y superficialmente menos nocivas (Fromm, p. 45).

Fromm menciona el ejemplo de una madre,

siempre interesada en las enfermedades y fracasos de su hijo, en realizar pronósticos sombríos para su futuro; al mismo tiempo no se impresiona por los cambios favorables; no reacciona a la alegría del hijo; no percibe nada de nuevo creciendo dentro de él (Fromm, p. 45-6).

En segundo lugar, la necrofilia alimenta sentimientos de memoria, o sea, evocando un pasado, sin cualquier relación con el futuro, “que odia y teme” (Fromm, p. 45). El aspecto sentimental se refiere a una percepción relacionada al día de ayer, por ello, los necrófilos “son fríos, distantes, devotos de la ley y del orden” (Fromm, p. 42). Así, la exaltación y la satisfacción en recordar el pasado, esencialmente en su aspecto pesimista y destructor.

El tercer aspecto refiere a las acciones como vector para matar. Según Fromm,

puedo no matar a una persona, sino solamente quitarle su libertad; puedo querer solamente humillarla o quitarle sus bienes —pero no importa lo que yo hago, por detrás de todos esos actos se levanta mi capacidad para matar y mi voluntad de matar” (Fromm, p. 43).

En ese caso, el uso de sus capacidades está en planear y utilizar sus fuerzas para destruir la vida. De este modo, la necrofilia incita a las personas a ser amantes de la muerte, la máxima realización.

PRONÓSTICOS Y/O ALTERNATIVAS

La propuesta de Erich Fromm señala hacia alternativas que, de una forma o de otra, realzan la biofilía. En primer lugar, porque la noción de maldad puede ser transformada, proceso que refuerza la “confianza del hombre en sí mismo” (Fromm, p. 21). Para Honneth, esta sería la base para “una forma no distorsionada de auto-realización” (Honneth, 2011, p. 115). En suma, la convivencia social en la normalidad.

De hecho, la alternativa de una convivencia hospitalaria exige un re-encantar por el con-vivir, o sea, el re-enamorarse por la vida en todas sus dimensiones. Para evitar la hostilidad necrófila, se hace necesario reinventar y, entonces, dar impulso a estilos de vida capaces de garantizar una morada saludable a todos. En ese sentido, es fundamental insistir con aquellos sujetos realmente dispuestos a asumir los costes de un proyecto de sociedad volcado a restablecer los vínculos fundamentales con la filosofía de la vida.

No se trata solamente de frenar la derroca y la ruina, fruto de la ineficiencia de un capitalismo “sin sujetos”, sino de emprender otros mundos necesarios.

El colapso del actual modelo, plegado de estupideces, exige cambios radicales en los estilos de vida y de convivencia inter-subjetiva. Esas exigencias deben forzar transformaciones significativas no solo frente a los significados y usos de conceptos aceptados como tal —algunos muy apreciados hasta hoy día—, pero en la capacidad de reestructurar los vínculos de una hospitalidad que garantice la convivencia saludable. Sin esos cambios, no será posible evitar la degradación inherente a un estilo de vida insostenible, porque él es, simplemente, belicoso y macabro.

REFERENCIAS

- CORTINA, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Paidós: Barcelona, 2017
- DOUGLAS, M. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. 2 ed. Madrid: Siglo XXI, 1991.
- FROMM, E. *O coração do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- HONNETH, A. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2011.
- HONNETH, A. *El derecho de la libertad*. Madrid: Katz, 2014.

INTOLERANCIA INTERCULTURAL

Mauricio Langon

INTRODUCCIÓN

Los terribles efectos que incluimos bajo el rubro de *patología social de intolerancia cultural* no se dejan captar del todo en estos términos que remiten a imágenes conceptuales binarias (enfermedad/salud; social/individual; intolerancia/tolerancia; cultura/naturaleza ¿o incultura?) que suelen estar en la base de los actos humanos que estamos denunciando con esta formulación. Además, incluyen ambigüedades, distintos tipos de relaciones entre ellos y con otros conceptos y criterios de distinción cargados de significación (como *normalidad*) que obligan a tener particular cuidado al hablar de terapéuticas, etiologías, etc.

Por otra parte, si se trata de una *patología*, será claro que ella *me afecta*. No solo como víctima de intolerantes interculturales, o como solidario con ellas; sino también como infectado de *intolerancia intercultural*, como victimario (que incluso podría ampararse en su *patología* para esquivar su responsabilidad).

Y si se trata de una *patología*: ¿no será una *enfermedad de nuestra razón?* ¿No será *patológica* la *normalidad* (y *nueva normalidad*) de la sociedad, cultura y razón hoy prevalecientes?

Este ensayo debe entenderse en el sentido en que Nietzsche hablaba de conocer como enfrentamiento entre pasiones encontradas. Y siento el agotamiento en el campo de batalla.⁴⁰

Utilizo con precaución los términos, también porque considerar este fenómeno como negativo, quizás sea complemento necesario para profundizar miradas y prácticas centradas en el trabajo propositivo.

En todo caso, mi mirada diagnóstica y terapéutica espera ser de utilidad para tomar en cuenta los peligros del conflictivo espacio planetario actual en que se encuentran e interactúan las culturas humanas y que puede orientarse tanto hacia el choque y la destrucción, como hacia la colaboración y el diálogo, si somos capaces de intentar caminos diversos en común.

DEFINICIÓN

Por intolerancia intercultural entenderemos la incapacidad de individuos o grupos humanos de soportar convivir con otros modos de seres humanos (otras culturas) en plano de igualdad, en el tiempo-espacio en que están presentes.

Se manifiesta donde y cuando se encuentran personas o grupos de diversas culturas, y dura mientras están siendo contemporáneos en un mismo espacio.

La intolerancia intercultural es una *manera patológica de encontrarse con otros: como choque, como rechazo y como ataque*.

El intolerante concibe a otros como portadores de un modo particular de ser humanos que, por ser distinto al propio, le resulta intolerable, le genera sentimientos negativos (asco, pavor, odio) que pueden llevárselo a pensamientos, palabras y acciones de distinto grado de violencia contra esos otros: desde la indiferencia hasta el exterminio.

Ante la aparición de lo que no es habitual a un grupo humano (como la existencia de otros con culturas distintas) los mecanis-

40. Nietzsche, Gaya Ciencia, #333

mos “normales” de desconfianza y defensa ante lo extraño o desconocido pueden degenerar hacia esta forma patológica de no soportar relaciones igualitarias con otros, de no reconocer la igual dignidad de todos, de no aceptar las particulares y diversas *id-entidades*⁴¹ (personales, grupales, culturales) de cada uno.

Esta patología social juzga desde sus propios criterios endoculturales (desde lo que es considerado *normal* por su grupo humano) los modos ajenos de ser humanos como si fueran patológicos o anormales. Así le parecerá lógico, *bueno* (y hasta una exigencia moral) recurrir a toda suerte de medidas preventivas y terapéuticas para controlar o eliminar lo que ve como enfermedad o *mal* (quizás contagioso), encarnado en la existencia misma de otros, como si fueran *peligrosos enemigos*.

La intolerancia intercultural no es patología social porque se aparte de alguna *normalidad* establecida o deseable de relaciones entre culturas y personas, sino porque es incompatible con la preservación del fenómeno humano como diversidad lingüística y cultural de sus grupos (y no como mera variabilidad biológica). Así resulta incompatible con las necesidades de cada individuo de ser *recibido* y *reconocido* como humano por los otros en cuyo mundo nace o llega como *nuevo* y *desconocido*; y en el que se va haciendo entre los humanos que lo *reciben* y a los que *reconoce*. Es decir, la patología social consiste en rechazar características y necesidades básicas de la condición humana (sin las cuales no es posible la existencia. Particularmente las sociales: *apego* y *hospitalidad; lenguaje y cultura*.

En ese sentido es una patología de índole social, no una enfermedad individual. No son características biológicas (naturales) las que están en su patogenia. Su etiología, síntomas y manifestaciones tienen causas y efectos sociales que afectan a los grupos e individuos que la padecen, así como a sus víctimas. El actual despliegue y uso masivo de nuevas y renovadas tecnologías de difusión

41. *Id-entidad*; la igual calidad de ser humano, la igual importancia o valor de cada uno, y como integrante de una entidad colectiva determinada.

y propaganda bélicas y de manipulación hace de la intolerancia intercultural una pandemia social particularmente virulenta que produce contagios y reacciones que tienden a perpetuarla.

ETIMOLOGÍAS

Patología social

Nos referimos aquí, en sentido figurado, a *patología* tanto en el sentido habitual en que el término se usa como sinónimo de *enfermedad*, como en el sentido biológico y médico de “estudio de las enfermedades”. Y social en tanto difiere de cualquier enfermedad física o psíquica, no por sus efectos (que pueden ser sociales, individuales, psíquicos y físicos) sino por sus características y etiología que, al ser de índole social, cultural e histórica difieren radicalmente de cualquier otro tipo de *patologías* minerales, vegetales, animales o humanas.

Patología es el término de origen griego integrado por *pathos* (“lo que se sufre o experimenta”), y *logos* (estudio sobre).⁴² Sin embargo, *patología* no se refiere al estudio de los sentimientos del *enfermo*, (del latín *infirmus*, que no tiene firmeza), sino de la *enfermedad*. Así se usa desde la antigüedad y la disciplina médica *Patología* recoge esa tradición desde el siglo XVIII. La *Patología* tiene por fin “entender la vida en su estado anormal”: la enfermedad.⁴³

La RAE opone *salud* (“estado en el que el ser orgánico ejerce normalmente todas sus funciones”) y *enfermedad* (“alteración más o menos grave de la salud”). La segunda sería un funciona-

42. De raíz distinta al griego, pero de significado próximo, el término latino *patior*, está en el origen de los castellanos *pasión*, *pasivo*, *paciente*, *patíbulo*, etc. Agrega un matiz de interés para la intolerancia intercultural: además de *padecer*, *sufrir*; significa *soportar*, *tolerar*.

43. En el mismo sentido se usa en otras ciencias de la vida.

miento *anormal*. Pero esto genera serias dificultades.⁴⁴ Actualmente, la tendencia más aceptada rompe con dicha oposición. Salud es

un estado de salud-enfermedad dinámico, variable, individual y colectivo, producto, también dinámico y variable de todos los determinantes sociales y genéticos-biológicos-ecológicos que se originan en la sociedad, se distribuyen socialmente y se expresan en nuestra biología (San Martín y Pastor, 1988).

Intolerancia y tolerancia

Intolerancia viene del latín. Se compone del prefijo *in* (“no”), la acción *tolerare* (aguantar, soportar, resistir),⁴⁵ la partícula *-t* (que alude al *agente*) y la terminación *-tia* (cualidad de...). Intolerancia es la cualidad del que no aguanta algo.

Tolerare tiene inicialmente sentido físico, material (deriva de tollo “levantar, sublevar, remover obstáculos”). Posteriormente, se aplicará principalmente a soportar religiones, opiniones, culturas y personas...

La RAE define intolerancia como “falta de tolerancia, especialmente religiosa”. Y tolerancia es “llevar con paciencia”, “permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo expresamente”, y “respetar las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias”. Siempre lo tolerado es algo que no se tiene por lícito, un “peso” a soportar, un “obstáculo” a remover, que se permite o, cuanto mucho, se respeta.

44. Nótese que la contraposición opera para cualquier “ser orgánico”. La OMS da una definición mucho más amplia, pero referida exclusivamente a los humanos: “La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” (OMS, 1948). Lo que genera problemas al definir las *enfermedades humanas* como un caso, entre otros, de ausencia o disminución de la salud. La definición de *enfermedad* que se atribuye generalmente a la OMS tiene graves falencias.

45. Tolerare es también llevar, sostener; sustentar, mantener, alimentar; y combatir, aliviar.

Según la RAE, la Tolerancia de cultos es el “derecho reconocido por la ley para celebrar privadamente actos de culto que no son los de la religión del Estado”. Lo que se tolera en otras religiones son actos privados en desigualdad respecto a la que sostiene públicamente el Estado. A diferencia del Estado “laico”, que declara libres todos los cultos y no sostiene religión alguna.

En otro sentido se llama tolerancia a la diferencia o margen que se admite en medidas de peso, calidad, cantidad, tiempo o valor en varios campos (metrología, física, química, horarios). Supone aceptar cierto grado de imprecisión cuando no es posible o conveniente una medida exacta.

En medicina, tolerancia e intolerancia son conceptos distintos, no opuestos. Tolerancia es el proceso que hace que uno, se vaya acostumbrando a determinada sustancia con su uso prolongado, de modo que se necesita una dosis cada vez mayor para obtener el mismo efecto inicial. Por el contrario en la tolerancia inversa, el uso prolongado de una sustancia aumenta sus efectos, lo que permite obtener iguales resultados con menores dosis. Intolerancia, en cambio, se refiere a casos en que algunos individuos (por ejemplo, celíacos) reaccionan de modo negativo frente a la ingesta de ciertos alimentos o sustancias. Es absoluta incapacidad de soportarlos; no admite ninguna tolerancia.

Estos conceptos médicos se relacionan con mecanismos que permiten afrontar interacciones de los organismos con un medio ambiente cambiante. En ese marco el sistema inmunitario y los distintos tipos y grados de tolerancia juegan funciones defensivas que pueden patologizarse.

Cultural

Relativo a la cultura. Etimológicamente, deriva de agri-cultura y de culto (religioso) remitiendo a la totalidad de los particulares modos relacionales (materiales e inmateriales, subjetivos y objetivos) propios de cada grupo humano, lo que pone en entredicho la oposición naturaleza / cultura en tanto el primer término supone el segundo.

Muy brevemente caracterizaremos la *cultura* (término de múltiples usos). Aquí empleamos la noción antropológica de cultura para referirnos a los procesos que van definiendo modos particulares de relacionarse los humanos en los grupos que integran, en su geografía y a través de los avatares y circunstancias de su historia. Proceso en que se van modificando y constituyendo de modo dinámico tipos específicos de relación entre esos humanos y con su hábitat. Así cada cultura incluye la lengua del grupo, sus modos de pensar, concebir al mundo y el sentido de la vida humana, sentir, valorar, creer, saber, establecer relaciones e instituciones sociales (domésticas, políticas, económicas) y modos de vincularse con la naturaleza. A través de la educación los nuevos humanos se van integrando en una cultura particular adquiriendo sus modos de pensar, valores, saberes y técnicas, así como la flexibilidad necesaria para desarrollarlos, modificarlos y modificarse en interacción con lo otro (humano o no). Los seres humanos solo somos iguales en la diversidad de nuestras culturas que, a su vez, están en contacto y relación entre sí. Se trata de un proceso rítmico que se transita en común, en relaciones tensas, colaborativas y conflictivas, relativamente estables y cambiantes. La unidad dinámica que es cada cultura se encarna en la vida de cada uno de sus integrantes y en la del grupo, y se manifiesta en sus producciones inmateriales y materiales. La cultura es vida grupal e individual; la contradicción, el cambio, la vida, le son tan constitutivas como las tendencias a la seguridad, la inmovilidad, la repetición.

Intercultural

Intercultural, es lo “que concierne a la relación entre culturas” (RAE). Inter, es “entre” en latín. Se aplica a lugar (entre, en, en medio de), tiempo (durante, mientras, en el transcurso de), acción (en medio de una acción determinada), circunstancia (particularmente favorable o desfavorable: en medio de la tormenta, de la alegría...), categoría (entre otros, entre varios) y reciprocidad (entre quienes tienen algo -al menos esa relación- en común).

Las relaciones interculturales, son recíprocas “entre culturas” en lugares, tiempos, acciones y circunstancias en que ocurren. Son saludables si procuran conservar y desarrollar esa interacción esa vida en común de personas, grupos y la humanidad en su conjunto. Si entendemos que la salud no es un estado perfecto o ideal, los caminos saludables incluyen conflictos, enfrentamientos, violencias, desavenencias, convivencias pacíficas, tolerancias, debates, discusiones, diálogos, colaboraciones...

Hablamos de intolerancia intercultural, para referirnos a la incapacidad de integrantes o grupos de alguna de entrar en relaciones de igualdad o paritarias con otras; cuando no tolera la existencia de otra cultura, o no está dispuesto a coexistir con ella. Quien sufre intolerancia intercultural; padece del mal de querer “quedarse solo”, sufre la convivencia con otros.⁴⁶ Se trata, pues, de una debilidad: No puede soportar la diversidad humana. Sin embargo esa debilidad reafirma su autoestima o conciencia de valer y añade su sensación de poder. Esta tensión patológica se manifiesta, a nivel individual y colectivo, en distintos modos (conscientes e inconscientes, emotivos y racionales, simbólicos o físicos) de violencia. De efectos y consecuencias de distintos tipos y grados de perjuicio para los intolerados.

PATOGENIA

En el origen de esta patología está una normalidad que surge en el proceso de hominización que ha generado la diversidad cultural (la diversidad situada en tiempo y espacio de modos diversos de estar siendo humanos), las diversas formas saludables de convivencia social humana. La cultura de cada una es el conjunto de

46. Beresit o Génesis 2:18: “Y dijo el Eterno Dios: No es bueno que esté el hombre solo”. Adán concreta lo no bueno con su fraticidio. En el relato de la Torre de Babel (Id. 11: 1-9) lo “no-bueno” es querer tener una sola lengua y una sola técnica para lograr fama y no dispersarse por toda la tierra. Digamos: ni solipsismo, ni machismo, ni un solo modo de ser humanos. Claro: esto es una interpretación para la circunstancia actual...

recursos de que dispone para afirmar su *identidad*, su voluntad de ser y seguir siendo, en una realidad cuyos cambios o novedades generan riesgos y amenazas que pueden ser fatales. El *encuentro* en un mismo espacio-tiempo con otros, resulta una novedad que cuestiona radicalmente a cada uno y pone en acción sus particulares mecanismos de defensa, anclados en la seguridad de su *baluarte cultural*.

La *negación del otro* (su consideración como inhumano, su reducción a obstáculo a remover o a instrumento a utilizar) es una opción posible para solucionar el problema. Solo lo que es “*incompatible con la preservación de la vida humana, en tanto fenómeno social y culturalmente diversificado*”, como se dijo más arriba, y en ese sentido es una *enfermedad social mortífera*. Esa *patología* puede incluir sufrimiento (psíquico y físico) en las personas y grupos que la portan, pero lo que la hace patológica es que los transforma en victimarios, que produce efectos dolorosos en sus víctimas, que *enferma a la sociedad global*.

No intentaré en este trabajo ni siquiera esbozar su geografía y su historia, intentando cubrir sus variantes. En la actualidad podría afirmarse que la *intolerancia intercultural* es una *patología social crónica instalada* en la sociedad a nivel mundial: endémica y pandémica. Es altamente contagiosa y se difunde por contacto social, por los medios de comunicación, por personas, por instituciones de la más diversa índole, por redes sociales, por la educación.

En la historia reciente abundan ejemplos de alta virulencia, generalmente ligados a otras patologías sociales. Parecería que en los últimos años se viene gestando en muchos lugares una generalización y agravamiento de sus manifestaciones.

Quizás el mayor peligro de esta *patología* es su capacidad de desarrollarse en terrenos ya preparados por sentimientos paranoides exacerbados en que los problemas dan lugar a miedos e inseguridades que aparecen como terrores insuperables (con la consiguiente paradoja de sensación de impotencia ante ellos), y a la vez con la sensación de contar ya con la solución indiscutible de achacar la causa a otros pueblos y sus culturas y sentirse (y hacer

sentir a otros) que es posible superar el miedo eliminándolos. La incapacidad de soportar otros modos de ser humano se le presenta como lo saludable y la guerra al otro, como un *deber*. Al encarnar la patología en instituciones poderosas (religiosas, políticas, económicas, educativas, militares...) y en sentimientos arraigados profundamente en subconscientes colectivos e individuales esta patología social constituye uno de los peores peligros para la vida y convivencia humanas.

SÍNTOMAS Y MANIFESTACIONES

Las manifestaciones extremadas de la intolerancia intercultural llegan a la agresión y muerte de los miembros del grupo odiado (genocidio) y a la extinción de su cultura material y espiritual (etnocidio). Raramente completados: pero deseados y buscados. E incluye asimismo el deseo y lucha por la subsistencia exclusiva de un grupo dominante.

La intolerancia intercultural no se reduce a sus extremos, y a atrocidades violentas como denigrar, insultar, atacar, dañar, matar personas, pueblos y culturas. Se manifiesta también en formas más sutiles, aunque no menos letales y más duraderas, tales como someter a otras culturas y a sus miembros a condiciones de vida inferiores, ponerlas al servicio del grupo dominante, desculturarlas (conquistas, colonizaciones, esclavismos, explotación), y suelen estar en el origen de fenómenos complejos como las migraciones, que, a su vez, suelen retroalimentar la intolerancia cultural y sus efectos.

A veces, alguna de estas formas se entienden como más piadosas: como no matar, sino esclavizar. No es un “adelanto civilizatorio comparativo” pasar del asesinato y el genocidio a la esclavitud y a la explotación. Por el contrario, es una modalidad (eficaz) de realizar la intolerancia intercultural, haciendo de “la humanidad en los otros” un mero instrumento de los intolerantes; y, de paso, parecer justos o compasivos.

La intolerancia intercultural tiene formas más sutiles. Como integrar a la propia cultura y sociedad, a los miembros de otras en condiciones de inferioridad: despojándolos (individual y colectivamente) de sus tierras y medios de producción y reproducción de sus modos de ser humanos, de modo de obligarlos a subsistir fuera de sus hábitats y formas de trabajo, y pasar a ser usados como “mano de obra” o “ejército de reserva”... O “prescindibles”, o “subhumanos” que sobreviven en miserables, reservas, asentamientos o campamentos “provisorios”, que se eternizan alrededor y en las ciudades. Contra ellos se ejercen odios de intolerancia cultural y aporofobia. En esos lugares se van generando nuevas comunidades y “culturas” más o menos invisibilizadas. Que pronto se hacen insoportables.

El síntoma más fuerte y menos visible de la intolerancia cultural pasa por introyectar en los colonizados la cultura colonizadora intolerante; por producir subjetividades colonizadas o alienadas. Así, por mediación de las TIC o de la educación los miembros de las culturas intoleradas terminan por aceptar como propios los valores de la cultura intolerante,⁴⁷ sin someterla a crítica, a procesos de diálogo o a apropiación.

La manifestación más tóxica de este síntoma se da cuando los sectores sociales que suelen llamarse letrados, cultos o intelectuales, incluso los que nos consideramos progresistas y críticos (tanto de culturas colonizadoras como colonizadas), tendemos a considerar alienados, primitivos, a-críticos, a-científicos, no filosóficos, incultos, ignorantes, salvajes, semihumanos..., a los integrantes de otras culturas. Al mismo tiempo que no percibimos en nosotros mismos ningún grado de alienación por el hecho de adoptar como propia esa cultura, otorgándole incluso caracteres de unicidad, universalidad y humanidad plena, sin pasar por el tamiz de la autocritica, el conflicto y el diálogo; estamos más o menos dispuestos a hacernos cargo de los niños de otras culturas,

47. Una especie de síndrome de Estocolmo cultural.

mediante procesos no del todo distintos a los empleados en tantos etnocidios.

Así, la educación y la comunicación a nivel mundial tienden a reducirse a la transmisión de contenidos orientados hacia la reproducción y continuidad del sistema-mundo globalizado actual. Presentado no como imposición de una cultura sobre otras, sino como el único modo humano de pensar, valorar y hacer. Que se presenta como desligado de toda cultura; revestido de autoridad sabia, de objetividad o legalidad extrahumana, natural, necesaria, lógica. Se trata de las manifestaciones más profundas y duraderas de la patología social de intolerancia cultural.

Habría que preguntarse hasta qué punto inficiona esta diseminación profunda de la intolerancia intercultural. Su virus parece estar presente y actuando también en nuestras acciones.

CONSIDERACIONES CRÍTICAS

Si se trata de una patología social las terapéuticas habrán de ser sociales. Es imprescindible afinar mediante la crítica los instrumentos utilizados (imágenes y conceptos).

El uso del término patología social como imagen conceptual aplicada a las características humanas de socialidad y lingüística no implica una reducción a lo biológico, ni de lo bio a programaciones tecnológicas (por ejemplo, inteligencia artificial) regidas por normalidades previas de funcionamiento mecánico, de las cuales cualquier desviación sería patológica. Si utilizamos la imagen en las relaciones interculturales es en tanto estas ubican lo humano como diálogo intercultural es decir, en el marco del quiebre que introduce lo humano en lo estrictamente natural concebido como predeterminado o prelegislado. De modo que lo patológico no hace referencia a ninguna normalidad, sino que, por el contrario, concibe lo humano como conflicto normativo o normatividad conflictiva, en constante diálogos.

La transferencia de conceptos biológicos a procesos socio-culturales-históricos corre el riesgo paradójico de caer en aporías.

Parecería que los caminos específicamente humanos condujeran (“naturalmente”) a la destrucción de lo humano.

La intolerancia -si la utilizáramos en el sentido médico estricto- sería reacción inmunitaria total, la absoluta incapacidad de sopor tar lo se cree que es el mal, encarnado en otros; Rechazo “visce ral”, (¿casi?) biológico, natural. Mientras que lo que llamamos intolerancia intercultural es patológica porque naturaliza (presenta como naturales, universalmente racionales o buenos) los criterios de su propia cultura; al tiempo que desnaturaliza, deshumaniza y desracializa. Esto es contradictorio en sí mismo. Es patoló gico porque rompe con la solidaridad, lingüisticidad y socialidad humanas, desde formas de cohesión y lingüisticidad propias de su parcialidad cultural. De este modo su normalidad (y su universalidad) resultan patológicas en tanto rompen con las características básicas de la novedad humana (socialidad, lenguaje...).

En sentido médico, la tolerancia podría entenderse asociada al proceso sociocultural de irse acostumbrando paulatinamente a lo insólito de otras culturas y pueblos, de ir conociendo y reconociendo como humano al desconocido. Pero sería también tolerancia el proceso de acostumbramiento a crímenes e injusticias, al mal banal. Ambas tolerancias “naturalizan” procesos socioculturales reducidos a irse adaptando a las situaciones que se van dando, como si no existieran humanos.

En este sentido, la “tolerancia intercultural” no es terapéu tica suficiente para la intolerancia intercultural porque incluye el germe n de su supuesto contrario. Sin embargo, el proceso histó rico de aumento de la tolerancia va produciendo, no solo mejoras en las relaciones, sino mejoras en el plano de la conciencia social, que van royendo nuestra falta de tolerancia. Para pensar esto es más potente la noción médica de tolerancia inversa (el uso prolongado de ciertas drogas aumenta sus efectos permitiendo obtener iguales resultados con menores dosis). Mediante avances teóricos, discusión pública, divulgación de derechos, luchas de colectivos marginados y comunidades indígenas, protestas sectoriales, denuncias, actividades educativas, leyes..., se van generando efectos de tolerancia inversa que hoy se manifies-

tan, por ejemplo, en el desarrollo de sensibilidades intolerantes ante genocidios, etnocidios, guerras, dictaduras, explotaciones, machismos, discriminaciones, y otras atrocidades que, en otros tiempos y lugares fueron públicamente aceptadas, legitimadas e impulsadas. Sensibilidades a la vez más próximas y abiertas a grupos y personas diversas; más dispuestas a la autocrítica y al diálogo, teorías más amplias, revisiones históricas, etc.

Sin embargo, la intolerancia cultural subsiste y rebrota con tal virulencia que deja en claro que no se trata de un “progreso moral” entendido como si fuera un proceso natural y no el “resultado” contingente de contradicciones y luchas. La misma necesidad de movimientos e instituciones defensoras de derechos humanos en toda su amplitud, pone de manifiesto que se trata de procesos humanos.

Al hacer este tipo de analogías entre lo biológico y lo cultural es necesario insistir en la diferencia entre ambos procesos, que la analogía puede ocultar. Son más bien las conceptualizaciones médicas las que se basaron en categorías históricas, religiosas y políticas cuando recurrieron a conceptos como intolerancia e inmunidad.

La intolerancia intercultural está ligada a ejercicios de poder, apoyados en la amenaza, la fuerza y la violencia. Pero manifiesta también inseguridades, angustias y miedos profundos, y su dificultad en aceptar su propia condición humana. Tras los actos de tolerar está la fortaleza de construir los propios límites, del autocontrol que tiene la fuerza de aguantar; pero está también el reconocimiento práctico de la debilidad del que acepta y soporta, sin crítica y en silencio, aquello cree que no puede vencer -el poder absolutamente impotente, del que cree que nada puede-; o recurre a la astucia de la negociación.

Una posición crítica no puede contentarse con la mera tolerancia; ni quedarse en la crítica a la intolerancia. Ni resolver las paradojas de la intolerancia a la intolerancia, recurriendo a la asunción de normalidades forjadas a través de las tradiciones conceptuales gestadas en la facticidad de la historia occidental, como si fuera

criterio racional y universal para considerar de algún modo y por principio a otras sociedades y culturas.

En esa misma razón pretendidamente universal y sus normas se está gestando la intolerancia intercultural. En este sentido podría hablarse una patología de la razón occidental, tan arrogante.

La noción de intercultural no se puede ligar a la de tolerancia en tanto el mero soportar a otras culturas desde la universalidad de una. Asumir la idea de “diálogo” como cuestión de “interculturalidad” implica la insuficiencia de la mera “tolerancia” del “multiculturalismo”, sea paliativo fáctico, sea como presunta solución de la “aplicación” procedural de “consensos acumulados”. Más bien se trata de invertir la perspectiva: partir de las diversidades para avanzar a través de sus experiencias y culturas hacia generando lugares de convivencia en diálogos. Y eso implica querer la diversidad como algo propio de lo humano.

¿CONCLUSIONES TERAPÉUTICAS?

El hombre es un ser vivo *enfermo* (latín: *infirmitus*, no firme).

La intolerancia intercultural es la incapacidad de vivir infirmes, en incertidumbre, con dudas, en problemas, en este mundo, con todos los otros. Esa incapacidad se reafirma como poder en múltiples teorías y prácticas de negación de los demás.

No es una enfermedad erradicable. La mera tolerancia intercultural no es su cura: el intolerante solo la aceptará de modo provvisorio, bajo presión o como estrategia. El tolerante se quedará en eso y en su aporía.

Puede permanecer latente durante mucho tiempo y habitarnos hasta sin síntomas. Quizás la portamos.

Aunque tenga brotes más virulentos y alcance picos en determinados momentos o lugares es crónica (abarca todos los tiempos) y pandémica (habita todos los pueblos). Proponer terapias de prevención, control, cura o paliativos no es fácil.

Pensarla como un problema ligado a una etiología constitutiva de la conflictividad característica de los seres humanos (es decir,

como una patología específicamente humana que afecta su índole social) conduce a pensar en procesos terapéuticos variados, sostenidos, cotidianos, a largo plazo, y previendo el estancamiento y reversibilidad de sus eventuales éxitos parciales. Exige constante atención, y *autovigilancia terapéutica*.

Por un lado, hay que incentivar la mayor diversidad posible de caminos (en teoría y praxis, en lo macro y lo micro, en los más variados campos educativos, políticos, filosóficos, éticos...), para revertir las condiciones sociales, afectivas, racionales y psicológicas (a nivel masivo e individual) que son el caldo de cultivo de esta y otras patologías sociales.

Y: ¿Quiénes serán los terapeutas? ¿Qué condiciones habilitan a ejercer terapéuticas? ¿De qué peligros debemos cuidarnos al cuidar; de qué curarnos al curar? ¿A qué niveles o en qué espacios podría ejercerse una terapéutica?

Como se trata de una *patología de la sociedad y de la razón*, un padecimiento, afección o enfermedad característico de la condición humana que difiere en sus *modos culturales* no puede haber *terapéutica ni terapeuta fuera de las condiciones propias de un aquí y ahora humano*, sino necesariamente *desde su ubicación concreta geocultural e históricas*. Ningún individuo, grupo o cultura, puede ejercer una terapéutica de modo aislado. La terapia es necesariamente social, intercultural, dialógica. Se da construyendo espacios de encuentro interculturales; entre y a través de distintas culturas, grupos, razones; es decir, *intercultural, en diá-logos, transdiversos*.

Una dificultad adicional: Cómo ponernos en condiciones de participar en terapias que intenten enfrentar colectiva e interculturalmente a nosotros: intelectuales que nos constituimos al interior de la *razón occidental*, y que afirmamos⁴⁸ nuestra decisión de procurar la emancipación, liberación o vida saludable de todos y cada uno, evitando dañar. Porque si la *razón particular* que nos

48. Por ejemplo en este libro y en esta “entrada”

constituye padecer intolerancia intercultural ¿cómo pensar en ella su terapia?

Sabemos que la razón occidental, ha procurado por muy variados caminos identificarse y afirmarse a sí misma como la única razón universal. Como (único o superior) modo de racionalidad, capaz de dar cuenta de cualesquiera otras razones, siempre sospechosas de irracionalidad, *a-historicidad, a-cientificidad, a-filosoficidad*. Con lo que quedan descalificadas o subsumidas como supervivencias de lo ya superado, supersticiones de lo ya falso, residuos de técnicas ya obsoletos. Esta fe y confianza desmedidas en lo propio, opera -a nivel consciente e inconsciente- en las teorías y prácticas actualmente dominantes en el mundo. Diría que la forma “occidental” de patología social de intolerancia cultural, como *patología de la razón*, forma parte central del problema teórico y práctico que estamos presentando.

Sin desconfiar de nuestra propia no estaremos en condiciones de colaborar en terapéuticas, sin confiar en la razón de otros, sin dar a su pensar la misma fe que damos a la nuestra. Sin trabajar juntos en pie de igualdad, no parece posible lograr terapéuticas adecuadas. Estamos obligados al diálogo entre culturas, desde cada cultura en espacios interculturales, queriendo a los otros en el camino de ir generando espacios de diálogos con, en y a través de las distintas culturas. Asumir que todos y en conjunto somos infirmes terapeutas que partimos del reconocimiento de la conflictividad como constituyente humano, del lugar de encuentro entre culturas como el espacio en que se manifiesta la necesidad de optar por avanzar a través de diversas epistemes, ethos, pathos, technes, en diálogos, abriendo espacios de discusión a fondo, que no culminarán en un consenso homogeneizador, ni en un aislamiento multicultural, sino en formas de convivencia que reconozcan el valor de la diversidad y el valor de la discusión radical. Estos parecen caminos saludables de convivencia humana.

Los efectos nocivos que las intolerancias culturales han provocado en los más diversos espacios y tiempos, así como la conciencia de la imposibilidad e indeseabilidad de una humanidad homogénea, pueden generar imágenes de ineluctabilidad e impotencia

ante ellas. Y, por eso mismo, *producirlas*. Sin embargo, la lucha es potente en un doble sentido: tiene *fuerza* (colectiva y personal) y *abre posibilidades ilimitadas* (tiene *en potencia*, de modo dinámico, futuros imposibles de prever).

En la variedad de posibles terapias a todos los niveles radica la mayor fuerza terapéutica: generar espacios interculturales en diálogos y transformar espacios existentes en espacios de diálogos.

Apunto especialmente a trabajar las potencialidades en el terreno educativo. Porque es en ese ámbito donde se van constituyendo los seres humanos durante toda su vida, y los lugares donde se gestan sensibilidades, valoraciones y pensamientos que tanto pueden conducir a la subjetivación de seres humanos saludables, como a enfermarlos de intolerancia intercultural.

En la educación de los niños pequeños, la presencia conocimiento y respeto de otras culturas es clave: en la educación doméstica, en la de los medios y las TIC, en la informal que reciben en los barrios, calles e instituciones. Estas educaciones tienen efectos a largo plazo y siguen operando en paralelo a la educación formal.

Por eso es importante el papel educativo (muchas veces inconsciente) de madres, padres, tutores, instituciones de distinto tipo, vecinos, medios de comunicación, etc. Para ese rol docente no suele haber educación sistemática, ni reflexión, ni discusión en grupo. Habría que buscar caminos para que en esos espacios educativos domésticos se promueva -al menos- el conocimiento y respeto a los otros. Los gérmenes patológicos de intolerancia y odio suelen estar presentes (inconscientemente) en padres formadores de hinchas fanáticos de un cuadro o una selección de fútbol, por ejemplo.

Las *educaciones privadas o particulares*, dirigidas a subjetivar a niñas y niños en los padrones propios de la tradición de un pueblo, una cultura, una lengua determinada, el desafío consiste en lograr, por un lado, que sus alumnos no reciban -junto con creencias, saberes y valores, propios- el desprecio, desconocimiento o

rechazo de otros humanos y de las culturas que integran;⁴⁹ y por otro lado, que estén habilitados a establecer relaciones sanas con la cultura propia, sin fundarla en el autoritarismo o el temor, e impulsando su apropiación de modo crítico, creativo y solidario. No son desafíos fáciles, ni del mismo tipo para cada parcialidad. Es responsabilidad de los enseñantes de cada uno de esos grupos e instituciones (padres, madres, iglesias, comunidades, estados...) buscar las formas adecuadas de incluir en su educación estas instancias críticas y respetuosas tanto de los otros como de sí mismos.

Pero es en la escuela, en la educación pública donde es más importante revertir las tendencias a considerarla una educación particular más (en competencia con otras), o regida por criterios cuantitativos de medición “universales” según padrones “internacionales” (lo que lleva a “competencias” a la vez que se impone un único “currículo”).

La escuela, debería ser pensada como espacio-tiempo libre y liberador en diálogo intercultural: Autónoma (respecto a cualquier particularidad, incluso los poderes del Estado y las políticas gubernamentales o partidarias); común (de y para todos), pública (poniéndola en debate en uso de la razón pública) haciendo de ella tiempo-espacio intercultural (de intercambio, reflexión, discusión y diálogo), laica (en tanto abierta a todas los problemas y voces puestas en discusión) gratuita, y obligatoria. Su autonomía y laicidad se definen no en oposición a determinadas parcialidades, ni en exclusión de ciertos temas o problemas (religiosos, políticos, económicos, lingüísticos, etc.) ni entendida como neutralidad, sino como espacio de diálogos intercultural.

Por supuesto: el esquema anterior no es la realidad existente prácticamente en casi ninguna educación nacional y las institucionalidades difieren y cambian mucho.

49. Lo que -cuando estas instituciones funcionan en el interior de países que las toleran- pueden propiciar el agravamiento de la intolerancia mutua.

Sin embargo, la posibilidad transformar en la práctica las distintas educaciones en un baluarte del diálogo intercultural y, por lo tanto, de un camino para la cura o control de la intolerancia cultural está en gran parte en manos de los educadores.

REFERENCIAS

- ADORNO, T. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1975.
- BUENO, G. *Sobre la intolerancia*. Oviedo: El Basilisco, 1978.
- DOUGLAS, M. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. 2 ed. México; Madrid; Bogotá: Siglo Veintiuno, 1991.
- HONETH, A. *Patologías de la razón*. Madrid: Katz, 2009. Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/238378124/Honneth-Axel-Patologias-de-la-razon-Historia-y-actualidad-de-la-teoria-critica-pdf>. Acceso: 23 nov. 2020.
- LAHORE, H. *Insopportable* (Monografía de posgrado inédita).
- PALACIO, E.; WERDER von, S. *Intolerancia y Globalización*. Frankfurt: Peter Lang. 2014.
- PEREIRA, G. *Aplicación y justicia: el efecto patológico de la razón de medios a fines en la realización de la igual dignidad*. Andamios, México, v .11, n. 25, p. 51–74, 2014.
- PEREIRA, G. *Sujeto liberal y patologías sociales*. Areté: Revista de Filosofía, Montevideo, v. 20, n. 2, p. 259–283, 2008.
- PEREIRA, G. *El asedio a la imaginación*. Arbolote (Granada, España): Comares, 2018.
- RODRÍGUEZ, C. *Lo insopportable en las instituciones de protección a la infancia*. E.R. Argentina: Fundación La Hendija, 2016.

MASCULINIDAD HEGEMÓNICA

Maximiliano Sérgio Cenci | Marina Christ Franco

ETIMOLOGÍA

En su definición más literal, desde la teoría de la hegemonía cultural del filósofo marxista Antonio Gramsci, la hegemonía significa la asimetría de una clase social sobre la otra. Se considera situación hegemónica aquella en la cual existe una asimetría a favor de un pueblo o Estado con relación al otro. La masculinidad, por otro lado, puede ser definida como un conjunto de atributos, comportamientos y roles típicamente asociados con los varones. En este sentido, la sociedad tiene un papel importante en la construcción de estereotipos de masculinidad.

Para los estudios de género, la masculinidad hegemónica se define como la configuración de una sociedad que sostiene la legitimidad y la disposición dominante de los varones y justifica la posición de subordinación de las mujeres. El concepto de masculinidad hegemónica pertenece a la teoría del orden de género del sociólogo Raewyn Connell, que involucra la evidencia empírica de múltiples jerarquías de género y clase que, entrelazadas, construyen la sociedad.

La masculinidad hegemónica puede entenderse como un patrón de prácticas que hizo posible la dominación masculina

sobre las mujeres de modo a perpetuarse y siguiera a lo largo de los siglos. La masculinidad hegemónica no significa solamente violencia, aunque esté apoyada en la fuerza; ella significa predominio logrado a través de la cultura, de las instituciones y de la persuasión.

Es posible que el origen de la masculinidad hegemónica haya ocurrido quizá alrededor del cuarto milenio antes de Cristo, cuando la sociedad haya pasado de la caza y la recolección a la agricultura, poniendo gradualmente fin a un sistema de importante igualdad entre varones y mujeres. Mientras que en la caza y la recolección los dos sexos contribuyeron, de manera relativamente significativa, con el paso a la agricultura los varones se hicieron responsables por la siembra y las mujeres comenzaron con el cuidado de los niños (Connel et al, 2013). Así fue el inicio del escenario del sistema patriarcal de dominio de varones y padres, algo que se perpetúa hasta hoy día, aunque las grandes diferencias sufridas a lo largo de los siglos.

TOPOLOGÍA

¿Cómo podemos mensurar la prevalencia de la masculinidad hegemónica en la sociedad actual? ¿Ha sido por la cantidad de madres solas? ¿O sería el número de varones en puestos de liderazgo? ¿O entonces frente a los casos de violencia en contra la mujer? En efecto, estos son algunos de los ejemplos de consecuencias de la masculinidad hegemónica que se pueden cuantificar, pero habría tantos otros. Todavía hay muchas situaciones que no son susceptibles de mensuración, como sería el trato preferencial de los padres a su hijo u otras a las que estamos quizás acostumbrados y que se hayan convertido en una parte cotidiana de la sociedad.

Sin dudas, la lucha por la igualdad de derechos entre varones y mujeres ha conseguido grandes logros a lo largo de los últimos años, como es el caso del derecho de la mujer al voto, el empleo formal y el divorcio. Muchos varones han venido (con mucho

esfuerzo) rebajando su condición privilegiada y han ido reconstruyendo su posición de superioridad, lo que supondrá la formación de una generación más igualitaria. Sin embargo, los pasos aún son pequeños.

Desafortunadamente, si hablamos de números, la situación es aterradora. Una de cada tres mujeres experimenta al menos un caso de violencia acometida por un varón durante su vida. Cada año, alrededor de 5.000 mujeres son asesinadas por sus compañeros por “proteger el honor de la familia”. Las mujeres y las niñas son obligadas a contraer matrimonio contra su voluntad, principalmente en países de Asia y África, y más de 60 millones de niñas en el mundo se casan antes de la mayoría de edad. En el mundo, a cada año, 2,5 millones de personas son víctimas de tráfico, sea para la prostitución, el trabajo esclavo, de entre otras prácticas. Las mujeres y las niñas constituyen un promedio del 80 % de ese número. Los datos preliminares muestran que incluso en la investigación, la masculinidad hegemónica tiene graves consecuencias para las mujeres. Un estudio de nuestro grupo mostró que los investigadores otorgaron calificaciones más altas a currículos idénticos que fueron identificados como estudiantes varones en comparación con los currículos identificados como mujeres.

SÍNTOMAS Y MANIFESTACIONES SOCIALES

A finales de la década de 1980 y principios de los años 1990, la investigación sobre masculinidad comenzó a consolidarse. En los últimos años, la crítica al patriarcado ha ganado fuerza en las discusiones reflexivas, principalmente a través de movimientos feministas, impulsados por la llegada de Internet.

Las manifestaciones sociales de la masculinidad hegemónica se pueden percibir en las actividades más cotidianas e incluso en situaciones menos evidentes. De hecho, hay un número mucho mayor de varones que ocupan puestos de liderazgo, en las grandes empresas, en comparación con las mujeres, en contraposición hay un número significativo de mujeres como madres solas o,

entonces, responsables para atender sus hijos, incluso cuando estén casadas con varones. Existen incluso distintos comportamientos en clases según el género de estudiantes y profesores, con alta incidencia de *bullying* por parte de los niños. Otro ejemplo poco perceptivo está relacionado con el llamado “impuesto rosa”, donde los productos elaborados con un atractivo femenino (tonos de rosa y publicidad dirigida a mujeres, por ejemplo) tienen un equivalente mucho más alto que el mismo producto cuando sea elaborado con un atractivo considerado como masculino.

Las manifestaciones también pueden ser observadas en el área de la criminología, considerando la alta incidencia de delitos cometidos por varones, los más graves de ellos cometidos en contra las mujeres. Frente a ello, el concepto de masculinidad hegemónica contribuyó a la teorización de la relación entre masculinidad y una diversidad de delitos, poniendo énfasis al concepto de feminicidio, por ejemplo, una acción ejecutada de forma no irracional, sino precisamente con la intención de mantener esta condición de poder. También es posible observar el efecto de la masculinidad hegemónica en las representaciones masculinas en los *mass media*. El uso de la imagen masculina en deportes de contacto y enfrentamiento (como el fútbol y las MMA - mixed martial arts), por ejemplo, funciona como una renovación continua del símbolo de masculinidad, a menudo asociado con la violencia y la homofobia. Si bien la imagen de las mujeres parece estar más asociada a productos para limpiar el hogar, de higiene y de cuidado de los niños en los mensajes publicitarios de medicamentos pediátricos o, en otro contexto, sus cuerpos aparecen cosificados y extremadamente sexualizados, con escenas de desnudos y con el único propósito de, otra vez, “servir a los varones”.

Estos ejemplos construyen (y afirman) un imaginario social de que los varones deben asumir posiciones de liderazgo y superioridad en el trabajo y en la familia, mientras que las mujeres deben quedarse en posiciones de subordinación.

Las consecuencias de esta masculinidad hegemónica se hicieron aún más claras con la llegada de Internet y la lucha de las mujeres por una posición de igualdad. La carga psicológica de

que las mujeres deben ser las principales o únicas responsables del cuidado de los hijos, así como los cobros más bajos que ellas perciben para desempeñar el mismo rol que los varones son apenas algunos ejemplos de las consecuencias de esta masculinidad sobre las mujeres. La violencia contra la mujer, la alta tasa de violaciones a niñas y mujeres, que en la mayoría de los casos son cometidos por familiares cercanos a la víctima y además la alta tasa de feminicidio, que en la mayoría de los casos involucra la pareja misma (o expareja) de la víctima, son las consecuencias más aterradoras de esta masculinidad malsana y hegemónica.

Aunque las graves e invaluables consecuencias de la masculinidad hegemónica sobre las mujeres, también se hace necesario discutir las consecuencias de esta hegemonía en los varones mismos. Esta presión por puestos de superioridad, que reproducen una jerarquía exagerada, tiene costes emocionales e incluso físicos hasta para los varones. La sociedad impone que los varones deben ser los principales proveedores económicos de sus familias y, por eso, no pueden asumir una actitud de vulnerabilidad, de forma que eso afecta a los varones que no se sienten a gusto en esta posición de opresores, afectando particularmente a los homosexuales. Los niños que crecen con la cultura del patriarcado pueden desarrollar varios problemas psicológicos a lo largo de su vida, como es el caso mayor inseguridad y la baja autoestima, que pueden derivar en casos más severos de ansiedad y depresión. Otra gran consecuencia es que estos niños, que han crecido en el patriarcado, pasan a convertirse en adultos opresivos que perpetuarán el ciclo patriarcal en sus familias por otra generación más.

Entonces ¿por qué sucede todo esto? La forma en que la civilización se ha organizado desde sus inicios, como se ha subrayado anteriormente, ha creado un imaginario social en donde los varones deben ser los proveedores y las mujeres deben permanecer en segundo plano. Esta organización patriarcal no solo formó la sociedad en la que vivimos hoy, sino que se ha perpetuado durante tantos siglos a punto de convertirse en una parte corriente de la organización social. De esta forma, los varones eran los encargados de crear leyes y dictar lo que era correcto y lo que no, de

forma que durante muchos años se creyó que las mujeres eran seres inferiores a los varones. La sociedad que vivimos hoy es el resultado de una formación lenta y paulatina que se ha producido desde los tiempos más remotos.

La masculinidad, como la feminidad, no es un hecho natural. Se construyen, se aprenden y se reproducen socialmente con la intervención de distintas instituciones, como el Estado, la familia, la religión, la escuela y los medios de comunicación. Todas estas instituciones están dando forma al modelo en el cual todos sienten, piensan, actúan y representan su género. Muchos niños crecen escuchando frases como “los varones no lloran”, y son educados y entrenados para ejercer un tipo de masculinidad violenta y dominante. Asimismo, la mayoría de las niñas son animadas, desde muy temprana edad, a cuidar a sus hijos y saber hacer sus deberes específicos.

POSIBLES MUTACIONES

La civilización, a lo largo de los años, profundizó el patriarcado, de modo a definir particularidades que se han combinado con creencias e instituciones más amplias, es decir, cada civilización ha conjugado cuestiones de género con aspectos de su propia estructura cultural e institucional a lo largo del tiempo. El código Hamurabi de Mesopotamia, por ejemplo, establecía que las mujeres que no habían sido “buenas amas de casa” o, entonces, que habían descuidado a sus cónyuges, deberían ser arrojadas al agua. No hubo contraparte a este respecto para los varones. Otro ejemplo es que muchas sociedades permiten que los varones tengan varias esposas y otras castigan el adulterio femenino con mucha más severidad que el masculino. En el Medio Oriente, la obligación de llevar velo cuando la mujer está en público era un signo de su inferioridad y de su pertenencia a padres y maridos.

En definitiva, existe una variación en la masculinidad hegemónica según las características culturales de cada sociedad y el período de tiempo. Estas diferencias afectan los roles masculino

y femenino en la sociedad, estando cada sociedad en un contexto de patriarcado más evidente o no en un momento determinado de la historia.

PRONÓSTICO Y ALTERNATIVAS

La lucha por la igualdad de género y por una sociedad más justa para varones y mujeres no es reciente. Uno de los primeros logros de los derechos de las mujeres fue el derecho al voto, que resultó de la lucha de las sufragistas a principios del siglo XX. Otro gran logro de la mujer fue el derecho a seguir una carrera, ya que por ley las mujeres no podían ejercer una profesión sin antes pedir permiso a sus maridos.

Entre tantos logros ya alcanzados, aún queda un largo camino por recorrer para una sociedad igualitaria con relación a varones y mujeres. La sociedad en su conjunto tiene un papel fundamental en los cambios que aún deben realizarse. Todos y cada uno de los varones tienen el poder (y el deber) de dejar su condición de masculinidad hegemónica y luchar por una sociedad más justa, incluso con actitudes cotidianas. Así, respetar a las mujeres, prestar atención a las actitudes que resultan del patriarcado en el que están inseridas y, además, permitirse ser más sensibles y vulnerables, son actitudes extremadamente prácticas y pequeños pasos hacia una sociedad mejor.

Las escuelas deben hablar sobre la igualdad de género y capacitar a niños y niñas para que puedan ser lo que quieran y jamás estar limitados por su identidad de género. Al igual, las familias, en sus diversos modelos, deben criar niños que respeten su propia personalidad y que respeten y valoren el rol mujeres y niñas autónomas que pueden decidir ser amas de casa, grandes ejecutivas o lo que desean ser. El papel de la familia en la crianza de los hijos es uno de los vínculos más importantes en la ruptura del patriarcado y la masculinidad hegemónica en las generaciones futuras.

REFERENCIAS

- CONNEL, R. W. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Palo Alto [California, EUA]: Wiley, 2014.
- CONNEL, R. W.; MESSERSCHIMIDT, J. W. Hegemonic masculinity: rethinking the concept. *Revista Estudos Feministas*, v. 21, n. 1, p. 241–282, 2013.
- KIMMEL, M. S. A Produção Simultânea de Masculinidades Heggemônicas e Subalternas. *Horizontes Antropológicos*, v. 4, n. 9, p. 103–117, 1998.

NO RESILIENCIA

Noéli Boscato

ETIMOLOGÍA DE LA PALABRA

La no resiliencia se refiere a la incapacidad de las personas y los grupos para superar las experiencias traumáticas. En cuanto a los orígenes etimológicos, la palabra resiliencia contiene la idea, presente en la física, de un retorno a su forma original. La palabra proviene del latín *resilio*, *resilire*. Resilio, según dos diccionarios latín-portugués (Faria, 1967; Saraiva, 2000). Se deriva de *re* (partícula que indica retroceso) y *salio* (partícula que indica saltar, saltar), es decir, saltar hacia atrás.

En Brasil, el término resiliencia no formaba parte del vocabulario coloquial brasileño y era desconocido para la mayoría de la población hasta que se utilizó, desde finales de la década de 1990, en los estudios de psicología, y se difundió al público no especializado a través de artículos de autoayuda publicados en los medios. Las definiciones que se encuentran en los diccionarios de lengua portuguesa reflejan su uso para designar el significado técnico relacionado con la física. El nuevo diccionario Aurélio de la lengua portuguesa (Ferreira, 1986) trae las siguientes definiciones para la palabra resiliencia: Resiliencia [del inglés. resilience], “propiedad por la cual la energía almacenada en un cuerpo deformado

se devuelve cuando cesa la tensión que provoca una deformación elástica y la resistencia al choque". En el idioma inglés, parece que desde hace más de 30 años las palabras resiliencia y resiliencia ya formaban parte de su vocabulario coloquial, con un significado menos técnico, menos vinculado a la física y más relacionado con los fenómenos humanos. Tales términos ya fueron citados en 1970, en el diccionario inglés Barsa y, en 1961, en Michaelis, por las fechas de las ediciones examinadas.

Esta mayor familiaridad del idioma inglés con la palabra resiliencia es bastante evidente al mirar los diccionarios bilingües en sus dos versiones: inglés-portugués y portugués-inglés. Los conocidos diccionarios Michaelis (New Michaelis Illustrated Dictionary, 1971; The New Michaelis Illustrated Dictionary, 1961) y Oxford (Fowler, Fowler y Allen, 1990; The Oxford Portuguese Dictionary, 2002) no tienen la palabra resiliencia para ser traducida del portugués al inglés. El inglés, sin embargo, presentan las palabras resiliente que corresponde al adjetivo resiliente, y resiliencia / resiliencia, que corresponden a la palabra resilience para ser traducida al portugués. Oxford define que, mientras que resiliente significa elástico o resistente, el término resiliencia define elasticidad o resistencia. Michaelis trae como traducciones para resiliencia, elasticidad y resiliencia; mientras resiliente define elástica, que se recupera pronto, alegre, jovial (p. 807). De manera similar, el diccionario Barsa (Houaiss & Avery, 1970, p. 460) define la resiliencia como elasticidad, capacidad de recuperación rápida (salud, buen humor, etc.). Es interesante notar que ninguno de los tres diccionarios citados menciona las palabras resiliente y resiliencia como traducciones de resiliencia y resiliencia/resiliencia. Es como si no hubiera términos en portugués equivalentes a las lenguas vernáculas del idioma inglés. El hecho de que una palabra aparezca en un diccionario no garantiza que se utilice realmente, pero sirve como indicación de su uso. Por otro lado, la palabra que no aparece puede indicar su poco uso o incluso su ausencia en el idioma del diccionario (Brandão et al., 2011).

TOPOLOGÍA O SU INCIDENCIA

Hace tres décadas se iniciaron los primeros estudios que dieron origen a lo que ahora se conoce como el término resiliencia. Investigadores de diversas partes del mundo se han apropiado del tema, estudiándolo desde 3 perspectivas diferentes: la estadounidense o anglosajona, la europea y la latinoamericana. El concepto se originó y empezó a desarrollarse con Michael Rutter, en Inglaterra y Emmy Werner, en Estados Unidos, extendiéndose luego por Francia, Holanda, Alemania y España (Ojeda, 2004). La corriente estadounidense es más pragmática y centrada en el individuo. Evalúa la resiliencia a través de datos observables y cuantificables y comúnmente con un enfoque transaccional conductual o ecológico. La resiliencia se define entonces como producto de la interacción entre el sujeto y el entorno en el que se inserta. En la concepción europea, este término tiene una perspectiva ética, relativista, con un enfoque comúnmente psicoanalítico, tomando la visión del sujeto como relevante para la evaluación de la resiliencia. Para esta corriente, la respuesta del sujeto ante la adversidad trasciende los factores del entorno, y se teje desde la dinámica psicológica de la persona, lo que posibilita una narrativa íntima y una narrativa externa sobre la vida misma. La corriente latinoamericana, en cambio, es más comunitaria, enfocándose en lo social como respuesta a los problemas del sujeto en medio de la adversidad (Suárez Ojeda, 2004). Los investigadores no anglosajones atribuyen un origen en la física al término y/o concepto de resiliencia, que no es mencionado por los investigadores de referencia de habla inglesa. Y es posible ver que los estudiosos anglosajones adoptan un concepto de resiliencia diferente al adoptado por los estudiosos de habla latina. Para la mayoría de los anglosajones, a excepción de algunos autores (Grotberg, 2005), la resiliencia es un fenómeno relacionado con la resistencia al estrés y, por lo tanto, se elige como sujetos de investigación a personas que no han sido afectadas por situaciones adversas. Demostrar lo que ellos llaman competencia. La noción de adaptación, en el sentido de ajuste social, se inserta en esta concepción. Para los investigadores brasileños, y otros en latín, los estudios de resi-

liencia están relacionados con los fenómenos de resistencia al estrés, pero también con la recuperación y la superación. Como resultado de esta concepción ambivalente del concepto, en estos estudios no anglosajones se elige como sujetos de investigación a personas que han sido sacudidas y recuperadas y aquellas que se han mantenido bien desde el principio. Así, se estudian diferentes fenómenos bajo la misma nomenclatura, dando el nombre genérico de resiliencia a todos o alguno de los fenómenos.

SUS SÍNTOMAS Y MANIFESTACIONES SOCIALES

Religión / Autoestima

Si bien la formulación del concepto de resiliencia es relativamente nueva, la búsqueda de la superación de la adversidad y la obtención de buenos resultados significativos son intentos del ser humano y preocupaciones de las religiones de todos los tiempos.

La resiliencia casi siempre se asocia con una buena autoestima. Algunas investigaciones parecen demostrar que la autoaceptación es una de las pocas condiciones que son casi indispensables para el desarrollo de la resiliencia. Vivir con el sentimiento de devaluación personal parece ser uno de los pocos eventos adversos que, en sí mismo, tiene la capacidad de afectar el potencial de superación de problemas. Para el filósofo y teólogo protestante Eric Fuchs, 2003 considerando la importancia de la aceptación y el reconocimiento de los demás, la resiliencia es un signo de la “importancia estructurante de la confianza”, ya que “la autoestima se basa en la estima mostrada por los demás (Gozalez Regadas, 2001)”. Cabe preguntarse cómo se cultiva la confianza y la autoestima dentro de cada religión.

La literatura sobre resiliencia todavía no es exhaustiva en lo que respecta a la religiosidad, la fe o la espiritualidad. No todos los autores abordan el tema. Sin embargo, algunos, especialmente Vanistendael, 2002, desarrollan este aspecto con marcado énfasis. Consideran que el sentido de la vida como pilar de la resiliencia puede vincularse a una filosofía de vida y, a menudo, a la

vida espiritual y la fe religiosa. Varios autores coinciden en que la experiencia de la religión y la participación en la Iglesia son factores protectores, ya que ayudan tanto a aceptar las inevitables adversidades con aceptación como a luchar con esperanza por una transformación. La resiliencia desafía e impulsa a la teología a asumir conscientemente la necesidad de adoptar una perspectiva de esperanza y cuestiona las visiones deterministas y pesimistas de algunos grupos cristianos. Desde el punto de vista de la teología práctica, el enfoque en la resiliencia se enfrenta al desafío de encontrar mejores perspectivas de comprensión y acción para ayudar a las personas que sufren sufrimiento (Rocca y Susana, 2008).

Ciudades

Significa la inversión de conocimiento y creatividad para que los centros urbanos encuentren formas de afrontar nuevos y viejos problemas como el aumento de la temperatura global, la reducción de la emisión de gases tóxicos con menos pérdidas y una mayor capacidad de recuperación a través del Programa Ciudad Sostenible. En otras palabras, creando resiliencia. Este programa se basa en un plan estratégico basado en un conjunto de planes urbanísticos y ambientales, con la participación de la sociedad civil y la población, previendo una serie de acciones de mitigación, resiliencia y adaptación a todas las consecuencias de la crisis climática (Economía, EL PAÍS Brasil, 2019).

LAS POSIBLES MUTACIONES QUE PUEDEN OCURRIR

La palabra resiliencia se toma de la física de los materiales. Es una fuerza de recuperación y resistencia a los golpes. Significa la capacidad elástica de un material para recuperar su forma original después de haber sido sometido a una presión deformante. En psicología, resilir [resilier] es recuperarse, seguir adelante después de una enfermedad, trauma o estrés. Es superar las pruebas y crisis de la vida, es decir, resistirlas primero y superarlas

después, para seguir viviendo lo mejor posible. Implica que el individuo traumatizado se superpone [rebondit (se desarrolla después de una pausa)] y (re) constituye (Theis, 2003). Es la capacidad de desarrollarse bien, de seguir proyectándose hacia el futuro a pesar de eventos desestabilizadores, condiciones de vida difíciles y traumas que a veces son graves. Según Theis (2003) la resiliencia es la capacidad protectora que permite a una persona, un grupo o una comunidad prevenir, disminuir o superar los efectos nocivos de la adversidad (Theis, 2003). Se trata de intentar transformar el mal tiempo, los momentos traumáticos y las situaciones difíciles e inevitables, en nuevas perspectivas (Assis, 2006). Para el médico y psicoanalista Aldo Melillo, es la capacidad del ser humano de superar los efectos de una adversidad a la que está sometido e incluso salir fortalecido de la situación (Melillo, 2004). El psicólogo John Bowlby (1992) fue el primero en utilizar, en sentido figurado, el término resiliencia, y lo definió así: recurso moral, cualidad de una persona que no se desanima, que no se deja golpear. Sin embargo, las capacidades resilientes de los seres humanos y los grupos, independientemente de cómo se promuevan y desarrolle, no son ilimitadas (Rocca y Susana, 2008). Todo ser humano tiene un límite personal para afrontar la adversidad. Los estudios de resiliencia sugieren un cambio de paradigma al proponer una perspectiva de observación centrada en las capacidades de los individuos y grupos para superar experiencias traumáticas, una perspectiva de esperanza. En lugar de priorizar el enfoque en los aspectos negativos, es decir, las debilidades, síntomas, enfermedades, deficiencias y medios para compensarlos, busca descubrir y promover las fortalezas y capacidades para reaccionar y superar las adversidades de la vida. El fundamento del paradigma de la resiliencia cuestiona duramente la idea de que los factores de riesgo y las realidades traumáticas condenan inevitablemente a las personas a contraer psicopatologías o perpetuar ciclos de pobreza, abuso, fracaso escolar o violencia (Nan Henderson y Mike Milstein, 2003).

LOS PRONÓSTICOS PARA POSIBLES INTERVENCIONES Y PROFILAXIS

La dificultad para afrontar la adversidad puede provocar síntomas de ansiedad, depresión e incluso problemas físicos. Se pueden señalar algunos síntomas de la no resiliencia: No ser responsable de los errores, no valorar sus victorias, tendencia a la inflexibilidad, no tener sentido de propósito, no saber afrontar los momentos de presión, no poder ver los errores como una oportunidad para mejora, sufrir daño psicológico ante problemas en el trabajo, como síntomas de ansiedad, depresión y aislamiento y sufrir pérdidas sociales e incluso profesionales ante la adversidad.

Profilaxis

La resiliencia es el resultado de los ejercicios diarios. El primer paso para desarrollar la resiliencia es buscar el autoconocimiento, identificando sus cualidades y limitaciones, según José Roberto Marques, fundador del Instituto Brasileño de Coaching (IBC), “es a través del autoconocimiento que el profesional desarrollará las habilidades para afrontar retos que puedan surgir en el día a día”, explica. Uno de los pilares de la resiliencia se construye en la infancia, de acuerdo con la calidad del vínculo que fue establecido por la persona con sus cuidadores. Cuanto más seguros son los vínculos en un inicio de la vida, más confianza tendrá el individuo ante los desafíos. Aquellos que no tuvieron buenos vínculos en la infancia tienden a tener más dificultades para desarrollar la resiliencia, según Fernandes. En algunos casos, buscar ayuda profesional y someterse a terapia puede ser útil.

En opinión de Marques, centrarse en solucionar el problema y buscar tener una visión positiva de las situaciones es una de las claves de la resiliencia, pero eso no significa ser optimista a toda costa. Para adquirir resiliencia es necesario desarrollar la capacidad de mirar los problemas con cierta distancia, valorando los puntos que aún están bajo tu control, sin desesperación. En lugar de lamentar la adversidad, el individuo debe trabajar para encontrar una solución y ver el aprendizaje que traerá esa experiencia,

dice el portavoz de IBC. Marques también enfatiza que es necesario considerar qué sorpresas ocurrirán, y que es importante ser flexible con ellas. “Ser resiliente es el resultado de ejercicios diarios”, dice Marques y el psiquiatra Fernando Fernandes, autor del libro “Resiliencia. 50 preguntas para ayudar a afrontar las dificultades y adversidades”, de la editorial Matrix.

El desarrollo de la resiliencia se guía por la superación de las adversidades individuales y comunitarias, y puede aplicarse en los campos personal, social, laboral y religioso. La resiliencia es la capacidad humana universal para hacer frente, superar, aprender o incluso ser transformado con la inevitable adversidad de la vida. En un marco social de “dolor exacerbado” por la creciente exclusión social, “la promoción de la resiliencia se convierte en una necesidad y una obligación”. La diferencia en las concepciones de resiliencia tiene importantes consecuencias para los proyectos de intervención social que utilizan el concepto. Del concepto de resistencia al estrés tienen como objetivo proporcionar esta resistencia al mayor número de personas posible y, para ello, potenciar los factores protectores y tratar de mitigar la acción de los factores de riesgo. Se estremecen ante la adversidad, sus metas no van dirigidas a quienes ya sucumbieron y tratan de recuperarlos. Para fortalecerlos, recuperarlos y hacerlos más fuertes. O, consideramos fundamental que quienes estudian la resiliencia comprendan sobre la construcción del concepto, considerando que está íntimamente relacionado con el concepto adoptado (Brandão et al., 2011).

REFERENCIAS

- ASSIS, S. G. De; PESCE, R. P.; AVANCI, J. Q. Resiliência: enfatizando a proteção dos adolescentes. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- BOWLBY, J.; APEGO (Apego e perda). São Paulo, Martins Fontes, 1990, (Vol. 1).
- BRANDÃO, J. M.; MAHFOUD, M.; GIANORDOLI-NASCIMENTO, I. F. A construção do conceito de resiliência em psicologia:

- discutindo as origens. *Paidéia*, v. 21, n. 49, p. 263–271, 2011.
- DICTIONARY *the new Michaelis illustrated*. (Vol. 1; Inglês-Português, 3 ed.). São Paulo: Melhoramentos, 1961.
- FARIA, E. Dicionário escolar latino-português. (4a ed.). Rio de Janeiro: Departamento Nacional de Educação/Ministério da Educação e Cultura, 1967.
- FERNANDES, F. 50 questões para ajudar a entender dificuldades e adversidades (1 ed.). São Paulo: Editora Matrix, 2018.
- FERREIRA, A. B. H. Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa (2a ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FOWLER, H. W.; FOWLER, F. G.; ALLEN, R. E. *The concise Oxford dictionary of current english* (8th ed.). Oxford, UK: Clarendon Press, 1990.
- FUCHS, E. Van unidas ética y resiliencia? En: MANCIAUX, M. (comp.). *La resiliencia: resistir e rehacer se*. Barcelona: Gedisa, 2003, p. 285–288.
- GONZALEZ REGADAS, E. M. *Prevención y procesos colectivos*. Montevideo: Fucot, (Federación de Comunidades Terapéuticas), 2001.
- GROTBORG, E. H. Introdução: Novas tendências em resiliência. En: MELILLO, A.; OJEDA, E. N. S. e cols. *Resiliência: descobrindo as próprias fortalezas*. Trad. V. Campos. Porto Alegre: Artes Médicas, 2005. p. 15–22.
- HENDERSON, N.; MILSTEIN, M. M. *Resiliencia en la escuela*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- HOUAISS, A.; Avery, C. S. *Novo dicionário Barsa de línguas inglesa e portuguesa* (Vol. 1). Nova Iorque: Appleton-Century Crofts, 1970.
- MARQUES, J. R. *Blog Coaching de Carrera*. Disponible en: <https://www.jrmcoaching.com.br>. Acceso: 19 oct. 2019.
- MICHAELIS, *Novo dicionário ilustrado*. (Vol. 2: português-inglês, 8 ed.). São Paulo: Melhoramentos, 1971.
- MELILLO, A.; SUÁREZ OJEDA, E. N.; RODRÍGUEZ, D. *Resiliencia*

- y subjetividad: los ciclos de la vida.* Buenos Aires: Paidós, 2004.
- OXFORD portuguese dictionary.* (3 ed.) New York: Oxford University Press, 2002.
- ROCCA, L.; SUSANA, M. Resiliência: um novo paradigma que desafia a reflexão e a prática. *Revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio/Brasil–Atualidade Teológica*, ano XII, n. 28, p. 260–263, 2008.
- SARAIVA, F. R. S. *Novíssimo dicionário latinoportuguês* (11a ed.). Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000.
- SUÁREZ OJEDA, E. N. Introducción: Resiliencia e subjetividad. En: MELILLO, A.; SUÁREZ OJEDA, E. N. S. & RODRÍGUEZ, D. (org.), *Resiliencia y subjetividad: los ciclos de la vida.* Buenos Aires: Paidós, 2004. p. 17–20.
- THEIS, A. La resiliencia en la literatura científica. En: MANCIAUX, M. (comp.) *La resiliencia: resistir y rehacerse.* Barcelona: Gedisa, 2003, p. 45–59.
- VANISTENDAEL, S; LECOMTE, J. *La felicidad posible. Despertar en niños maltratados la confianza en sí mismos: construir la resiliencia.* Barcelona: Gedisa, 2002.
- AS CIDADES de todo o mundo querem ser resilientes. Mas o que isso significa? Economia. EL PAÍS Brasil. 14 out. 2019. Disponível en: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/10/14/economia/1571081100_985548.html. Acceso: 19 oct. 2019.

OVERLAPPING MALICIOUS

Jovino Pizzi

ETIMOLOGÍA

En los últimos años han proliferado discursos volcados a detener el terrorismo. El afán no se atiene a la criminalización de los movimientos por justicia y dignidad humanas. La base de esos discursos está en exaltar dictadores y políticas ultraconservadoras. La defensa de una libertad sin deberes o desembarazada de exigencias normativas atrae políticos y líderes de diferentes países o continentes para un tipo de enclave a favor de una cultura de extrema derecha. Esos grupos u organizaciones no permanecen al margen o en la penumbra, sino que se articulan a través de diferentes actividades.

Los grupos extremistas de derecha ofrecen cursos para formar militantes. Sus escuelas y asociaciones indican recetas de cómo actuar y contra quién. A veces, tratan de formar partidos políticos, pero en otras, van infiltrándose en asociaciones o entidades sociales, universidades o movimientos sociales para determinar una cultura y los valores de derecha. En el caso de las Américas, diversas cumbres han sido realizadas en diferentes lugares o países. En otros continentes es posible encontrar escuelas de “gladiadores para guerras culturales de extrema derecha”. En

sus discursos, ellos repiten e insisten en exaltar dictadores, sean ellos políticos u otros actores que han concentrado el poder de forma despótica.

La diseminación de esa cultura representa una radicalización, en una forma de banalizar el bien. La insistencia del peligro en torno a los derechos sociales significa que las luchas por derechos no pasa de una banalidad. De este modo hay que rechazar no solo las conquistas, sino también modificar la legislación para terminar de una vez todo lo que representa un orden y una dignidad social para todas las personas. De ahí, entonces, el intento de formar pactos entre los grupos y organizaciones con características despóticas y simpatizantes de la tiranía.

En sus principios, el eje central está en transformar las organizaciones e instituciones en abrigo de grupos bajo la idea de un *overlapping malicious*. Su carácter defiende reglas o principios de una parroquialidad monolingüista y solipsista, suponiendo un silencio solidario. En los últimos años esos grupos o asociaciones van apareciendo públicamente, tratando de criminalizar los derechos sociales, los movimientos reivindicativos –sea por justicia social o ante una ecología sostenible–, o excluyendo grupos étnicos y sociales, ideológicos o políticos. Su creencia se basa en la idea de limpieza, o sea, de quitar la suciedad o inmundicia relacionada a los principios y valores sociales.

En principio esa sería una parodia del término John Rawls, el *Overlapping Consensus*. Sin embargo, el pacto entre grupos mafiosos supo utilizar la ética personal, el Estado de Derecho y las instituciones para diseminar una ética del mal. Sus objetivos tratan de disminuir los derechos de las personas. Esa lucha reúne entonces a los partidarios de una ética del mal, formando una *hermandad de los principes* enemigos de los derechos sociales. Al final, ellos rechazan y sienten rabia del bien de todos. Sus valores, por lo tanto, nacen de una mala voluntad frente a todos los que luchan por la justicia, la hospitalidad y el bienestar social.

TOPOLOGÍA

Lo que parecía sostener el motor y garantizar la esperanza de un nuevo mundo necesario, comienza a temblar ante el asedio de grupos u organizaciones del mal. Aunque una ética de bien suene como necesaria, parece que la tendencia al mal va sustituyendo el telos de una convivencia hospitalaria y saludable. De hecho “el mal siempre estará con nosotros” (Ortiz-Osés, p. 124). Por un lado, la simbología del mal supone el *factum* de pensar lo mediante el bien, para entonces reconocer las dos caras de la misma moneda. Pero, por el otro, se trata de discutir cuál de las dos caras tiene una relevancia significativa.

Entonces, el esfuerzo de mirar lo que está pasando en nuestras sociedades puede reflejar diferentes interpretaciones. Todavía mucha gente entiende que la idea del bien está perdiendo terreno. No solo eso, sino se puede oír que muchos están a favor de la muerte, del odio y de la violencia. Las prioridades ponen en evidencia articulaciones de grupos e instituciones volcadas a la maldad. No pocas veces, lo que parecía –o debería– defender el bien labora hacia la injusticia, la discriminación, la explotación, a lo pecaminoso. El móvil de las acciones se alimenta de intenciones volcadas a diseminar la maldad y la perversidad, atacando todo lo que sea colectivo y social.

Para utilizar el diseño de Adela Cortina, los lugares de la ortodoxia del mal pueden ser:

- a) El ámbito político: la carrera política es “una buera carrera” para los que niegan una ética del bien público. A través de potentes lobbies, muchos políticos y sus grupos de interés direccionan sus decisiones en contra las personas y, no pocas veces, en contra su propio país y electores. Amparados en una justificativa de encargo político, tratan de negociar los intereses sociales sin cualquier principio de justicia o de equidad.
- b) Los *mass media* y el periodismo: son grupos ortodoxos o mafiosos que se hacen cargo de “chantajear, calumniar

o a vender una información de modo que destruya al adversarios, [...] aunque se deteriore hasta el máximo la vida pública” (Cortina, p. 21). No pocas veces son empresas u organizaciones que se venden al mercado, sin ningún compromiso social. Como rehenes del mercado, tratan las informaciones como negocio, criminalizando todo lo que sea social o colectivo.

- c) El ámbito jurídico: son jueces que deciden de formas presionables o sostenidos por las emociones según intereses de asociaciones y organizaciones maliciosas. No pocas veces ellos responden a intereses de grupos, favoreciendo una pequeña minoría, es decir, un reino de arbitrariedad y sin razones públicas y publicables.
- d) El horizonte de la economía: primero porque han transformado la economía en un “capitalismo de casino” (Cortina, p. 15).
- e) En la convivencia social, se trata de asociaciones y organizaciones –algunas de ellas paralelas al Estado– volcada a sembrar el miedo, la violencia y la inseguridad. Aunque hablen de paz y bienestar, su característica esencial no es la hospitalidad, sino la sumisión, pues, por detrás de todo, hay siempre un “pacto para la esclavitud” (Cortina, p. 14).

SÍNTOMAS Y/O MANIFESTACIONES

La forma como el retrovirus malicious se presenta está siempre cargado de trueques, tanto en el campo económico, como en el ámbito político, académico, social y cultural. Con la promesa de ventajas a toda la gente, el retrovirus señala hacia “honores, recompensas y favores a todos los niveles” (Cortina, p. 14). Sin embargo, en el fondo, sus intereses son estafar a la gente. Para eso, utilizan de diferentes artificios y estrategias.

Sus manifestaciones realzan el miedo, reiterando su posición en contra de cualquier proyecto de justicia y de solidaridad. Poco a poco tratan de contaminar la convivencia social como si fuera un retrovirus que se multiplica a través de brotes en distintas instancias de la vida social. Las distintas formaciones se transforman entonces en células malignas, como si fuera una encarnación del mal. La índole está ligada siempre como expresión de maldad, una forma pasional e impetuosa de atacar todo lo que sea interés colectivo o social.

Las manifestaciones sociales de tal retrovirus se acercan a otras áreas. Por ejemplo, en el campo de la genética, se trataría de células malignas. En el área de la computación, son virus que contaminan los programas informáticos. En la convivencia social, son grupos y organizaciones que corrompen la convivencia hospitalaria. Así, las relaciones sociales pasan a ser dirigidas por “las mafias económicas y políticas, de periodistas y de jueces, de sindicatos y de académicos, de narcotraficantes y de terroristas sin entrañas, de paramilitares y gobiernos” (Cortina, 1998, p. 15). Con sus distintos intereses, esos grupos pasan a formar la comunidad del consenso *malicious*, con la intención de contaminar negativamente la convivencia social. Al final, prolifera “un pueblo de demonios” o, a lo mejor, se disemina un retrovirus *malicious* con base en un consenso ampliado entre los distintos grupos y organizaciones que debilitan la convivialidad.

El análisis remite a un cambio sustancial en torno a los principios de la ética del bien. La tradición occidental ha destacado las exigencias normativas que, casi siempre, han respaldado el proceso que va de lo peor a lo mejor. O sea, en “nuestra ética oficial se parte del bien, porque solo se toma en serio el bien” (Ortiz-Osés, p. 124). De entre ellas, se han destacado las éticas del bien, de la felicidad, de la justicia, entre otras denominaciones, con un telos que exige una convivencia hospitalaria y saludable.

En este sentido, el malo y lo malo – *kakía, cacón* – se ha relacionado al Caos (Kháos), algo por lo tanto informe y confuso. En la cosmología egipcia o griega, en la tradición judaico-cristiana y china, el Caos significa un tiempo antes del ordenamiento de

mundo. Se trata pues de una “desorientación”, y la posibilidad de salir está en la intervención de un elemento primordial: el orden y el bien (Brandão, 1989 I, p. 184-187). En este proceso el bien supera el mal, es decir, el paso al orden del cosmos indica el debilitamiento “del mal para poder arribar al bien” (Ortiz-Osés, p. 125).

VARIACIONES

El hecho de diseminar el mal genera miedo. La simple idea del mal asusta a las personas. Así pasan a sufrir una parálisis, disminuyendo las actividades sociales. A veces, su oratoria es acalorada e impetuosa, una forma elocuente de enardecer las pasiones y excitar las masas hacia una adhesión sin ningún criterio o fundamento razonable. Otras veces, sus expresiones manifiestan la atención, respeto o afecto para exigir una sumisión irrestricta. En este caso la adhesión significa pura y simplemente un sometimiento completo a la tiranía y al despotismo, una forma de sobrevivir, renunciando a cualquier perspectiva o lucha social.

PRONÓSTICOS Y/O ALTERNATIVAS

La versión más estudiada de la ética subraya la búsqueda de derechos, sin todavía olvidarse de los deberes. Sin dudas la modernidad ha sido un tiempo de avances hacia los derechos sociales. En este sentido, la segunda mitad del siglo XX fue extremadamente fecunda en teorías éticas. Ese debate ha abierto un abanico extraordinarios de posibilidades, sea en torno a la fundamentación como también en el campo de las aplicaciones.

Evidentemente la recepción en los distintos países o grupos presenta diferencias significativas. En general las confrontaciones trataban de señalar los límites y alcances de las cuestiones normativas o de la normatividad como tal. Sin embargo nuestro tiempo exige la comprensión de nuevas versiones. O sea, el ambiente social y la cultura de la violencia han promocionado

la emergencia de una ética del mal. Todo ello ha promocionado enfrentamientos nada saludables, como si hubiera una guerra o un intento para saber cuáles tendencias serían más razonables para garantizar la convivialidad.

Frente a ello sería importante un estudio más sistemático de las maldades humanas y de su capacidad destructiva. No se trata solamente de admitir que los humanos son capaces de avanzar e involucionar, como etapas del desarrollo natural del proceso de convivencia. Los diagnósticos suponen un examen más profundo de la condición humana.

De ahí, entonces, la exigencia de reinventar la democracia.

REFERENCIAS

- BRANDÃO, J. de S. *Mitología grega*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1989, V. I.
- CORTINA, A. *Hasta un pueblo de demonios: ética pública y sociedad*. Madrid: Taurus, 1998.
- ORTIZ-OSÉS, A. Ética del mal. En: ORTIZ-OSÉS, A.; LANCEROS, P. *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004. p. 124–125.

PANDEMIA DE LAS CIENCIAS DESARROLLISTAS

Noelia Carrasco

Uno de los principales problemas que obstaculizan hoy las necesarias transformaciones que debe enfrentar el mundo social y académico, es el de la pandemia de las ciencias desarrollistas. La consolidación de las ciencias desarrollistas en las universidades latinoamericanas se produce en la segunda mitad del siglo XX, de la mano del diseño y promoción de programas tales como la primera y segunda revolución verde (Ceccon, 2008) la alfabetización inicial y digital y en general, los procesos que contribuyeron intensivamente a la instalación de las condiciones de la transnacionalidad en nuestros territorios (Ribeiro, 1999). Estas ciencias, han solventado modelos de economía y sociedad donde se han naturalizado las desigualdades y la injusticia ambiental, sirviendo de base a la reproducción de modelos diseñados e inspirados en la matriz civilizatoria de Occidente. Sobre estas bases, las ciencias desarrollistas han propiciado la separación de naturaleza respecto de la sociedad, exacerbando su uso extractivo desconociendo e invisibilizando otras ontologías de la naturaleza y de las relaciones entre seres humanos y no humanos. Sus crisis, forma hoy parte de un enjambre de pandemias que incluye hoy a los impactos de las crisis sociales, políticas, económicas y sanitarias

como la que enfrentamos globalmente en 2020 (Bringel y Pleyers (ed.), 2020). Configuradas como un problema social, las ciencias desarrollistas impiden en primer lugar discutir la propia idea de ciencia(s), resguardando el carácter estático de un concepto cuya naturaleza moderna se resiste a abrirse a la historia y a su redefinición. Simultáneamente, son las ciencias que ignoran los debates y replanteamientos del modelo de desarrollo hegemónico, haciéndose entonces parte de la resistencia a los cambios promovidos desde los territorios, invisibilizando otros saberes y otros proyectos de sociedad posibles. Por esta razón, se la considera una pandemia que bloquea procesos sociales e impide transitar hacia otros modos de situar y comprender las dinámicas de producción de conocimiento. La consolidación y la vigencia de las ciencias desarrollistas se expresa hoy en el control que estas ejercen de los principales sistemas de producción de conocimiento y ejercicio científico en general, reducido a lo que desde hace ya algunos años diversos autores vienen denominando el “capitalismo académico” (Slaughter y Leslie, 2001) y más recientemente “capitalismo cognitivo” (Ossa, 2016). Se trata de un concepto hegemónico, que condiciona a la academia latinoamericana a seguir reproduciendo los cánones de ciencia moderna resguardado aún en el seno de las universidades comprometidas con los procesos del capitalismo económico y cultural.

A partir de lo anterior, la discusión del término *ciencias desarrollistas*, es construida desde una crítica antropológica a culturas académicas y científicas que se mantienen hasta la actualidad, afe rradas a un modelo de desarrollo estático y descontextualizado. Más aún, se trata de ciencias adheridas a un modelo sociocultural de naturaleza y sociedad que, como veremos, se encuentra en franca transformación a partir precisamente de la apertura del debate acerca de los límites del desarrollo basado en el crecimiento económico. Un factor clave en la fractura crítica de las ciencias desarrollistas, es la dicotomía entre naturaleza y cultura que sirve de base a toda su estructura ontológica y epistemológica.

ETIMOLOGÍA DEL TÉRMINO

Según su etimología, el término ciencia proviene del latín *scientia* y traduce lo que se comprende como conocimiento formal construido a partir de una experiencia objetiva y demostrable. Es decir, se trata de un tipo de conocimiento abstracto que trasciende a la experiencia misma y, por lo tanto, es producto de un ejercicio de reflexión o análisis que, basado en un método científico formalista, provee de “verdades” que sirven de base a aplicaciones. Estas últimas se traducen principalmente en tecnologías de múltiple naturaleza, diseñadas y significadas desde un sistema sociocultural e histórico occidental. En su régimen de representación dominante, las ciencias

parten del supuesto de que la observación directa captaría las cosas tal y como son sin que intervenga ningún elemento humano; las leyes surgirían de esas observaciones y luego se comprobarían con experiencias que obedecerían a una lógica y una racionalidad únicas y claras (Fourez, 2000, p. 69).

La base histórica de esta premisa positivista muestra que, para el caso de Latinoamérica, la concreción de los Estados Nación se hace reafirmando este principio eurocéntrico de progreso civilizatorio respecto del cual “a más racionalidad, más capitalistas; a menos racionalidad, más feudales” (Roitman, 2008, p. 32). De ahí el protagonismo que adquiere en el pensamiento criollo la dicotomía tradición vs. modernidad, que permea a todo el sistema sociocultural y que sirvió de base a la estructura de desigualdad en que vivimos hasta la actualidad. No obstante, esta “alianza entre ciencia y dominio colonialista” (Szir en Penhos, 2018, p. 18), se registra presente ya en el estudio de la producción de viajes y viajeros a Tierra del Fuego de los siglos XVI al XIX. De esta manera, los principios culturales de la ciencia se enmarcan en un paradigma colonial, que hace uso de esta como una herramienta fundamental de la empresa económica y cultural europea, a partir de la cual se han consolidado las grandes estructuras de clase y diferenciación social de la modernidad.

Adjudicamos el término *desarrollistas*, a aquellas ciencias que se instalaron en las universidades latinoamericanas a partir de la segunda mitad del siglo XX, y asumieron como propio el objetivo de “alcanzar el desarrollo” (Bunge, 1997). Desde una concepción positivista convencional, estas ciencias desarrollistas transportan y exacerbán el diseño científico del desarrollo, centrado en procesos de medición, transferencia tecnológica y educación (Escobar, 2014). Desde el punto de vista epistemológico, serían lo que Rivera llama las Ciencias Reducciónistas (CR) que abstraen su objeto de las redes con la vida y cuya producción está íntimamente relacionada con la acumulación de capital (2020). Se trata de ciencias que comparten principios básicos con la economía y la política racional (Blaser 2019) y que, por lo tanto, forma parte de conflictos en que comunidades locales reivindican otros principios para la defensa de sus ecosistemas. En estos escenarios, las ciencias desarrollistas se ubican en la retaguardia de la administración pública y económica de los recursos, reforzando la concepción de la naturaleza como objeto y del desarrollo económico como sentido último e insoslayable para nuestras sociedades. Por este motivo se identifica también a las ciencias desarrollistas con el diseño y fomento del desarrollo como cultura, favoreciendo la instalación colonial de un modo de vida a la imagen y semejanza de los mundos desarrollados.

TOPOLOGÍA O INCIDENCIA

Desde la perspectiva que aquí se plantea, todas las ciencias que han asumido que las sociedades europeas y estadounidenses norTEAMERICANAS (de herencia europea) viven etapas de desarrollo o evolución social “más avanzada”, otorgan al modo de vida occidental un estatus de superioridad y por defecto, invisibilizan otros modos de vida y de producción de conocimiento (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007). Allí se encuentra el principal obstáculo ontológico y epistemológico de las ciencias desarrollistas, en su adhesión no solo a un modo de producir conocimiento que no

reconoce otros modos de producirlo con igual validez, sino a todo el modelo sociocultural y económico de creencias y prácticas, íntimamente imbricado. Por lo tanto, las ciencias desarrollistas son todas aquellas que han depositado sus esfuerzos exclusivamente en que las sociedades latinoamericanas imiten y reproduzcan el modelo de sociedad que, desde esta mirada lineal, otras sociedades van “adelantando”.

Para Varsavsky, la actitud científica que reniega de las dimensiones políticas de la ciencia hace de este un campo de notable dependencia cultural (2018, p. 19). Todo el prestigio social asignado a las ciencias desarrollistas se construye entonces asociado a su vez a una clase social reconocida por un halo de superioridad, considerando que los/as científicos/as desarrollistas son quienes conducen las innovaciones, lideran “los avances” y en último término, son socialmente definidos como portadores de razón y verdad. Se trata de mundos estandarizados, que se dinamizan sin posibilidades de reformular sus fines, donde los/as científicos/as se remiten a sistemas de productividad empresarial del conocimiento y la técnica. En ello se invierten no solo recursos económicos sino también políticos y culturales, pues las ciencias desarrollistas impulsan dicho modelo de sociedad proyectado desde afuera. Dicho impulso se produce asumiendo tácitamente que es el único modelo correcto, y con ese silencio, las ciencias desarrollistas contribuyen al fortalecimiento de este ideal de ciencia mundial, incluyendo la naturalización de todas sus formas de negación y exclusión (Cargallo, 2013).

En las realidades diversas de Latinoamérica, la expansión de las ciencias desarrollistas tuvo un gran impulso proporcionado por los programas de cooperación internacional y ayuda al desarrollo (Monreal y Gimeno, 1999). Desde estos programas se definió a las poblaciones originarias y locales como grupos de personas ignorantes y desvalidas, que solo podrían acceder al desarrollo por medio de la integración al modelo predominante. Los mundos rurales de nuestros países pasaron entonces a formar parte de un nuevo escenario global donde sus realidades fueron diseñadas desde una ingeniería social tecnologizada. En este proceso, las

ciencias desarrollistas tanto del campo agropecuario (Bluth, 2013) como social (Cernea, 1995) jugaron un papel preponderante en la configuración de nuevas realidades.

SÍNTOMAS Y MANIFESTACIONES SOCIALES

De acuerdo a Fals Borda, el Informe Rockefeller

exige la homogeneización del hemisferio occidental bajo la égida de los Estados Unidos, como única manera de preservar y defender la seguridad interna y externa de ese país (1970, p. 14).

A partir de dicho Informe, y considerando el contexto en que este se elabora y difunde, se impone a todo el continente la condición de otorgar seguridad a los Estados Unidos y fomentar los mercados para la satisfacción del estilo de vida estadounidense-estadounidense. En otras palabras, se condicionan los procesos de producción científica y técnica al cumplimiento de este objetivo, disponiendo al quehacer científico de todos nuestros países a la condición de imitar y reproducir prácticas normadas y prescritas desde el Norte. Esta imposición de reglas del juego afecta notoriamente a las generaciones de científicos/as de la época y subsiguientes que, orientaron ciegamente su quehacer hacia los objetivos de desarrollo heredados desde el modelo estadounidense y europeo, favoreciendo la fuga de cerebros y abortando nuestras posibilidades de independencia intelectual y cultural. Esto último, conllevó a que los científicos/as en general reafirmaran su indiferencia y desprecio de nuestras realidades locales y mundos tradicionales, por considerarles referentes del retraso y de modos de vida que debían ser superados. A partir de allí, las ciencias desarrollistas se ubican en un estatus político y cultural de privilegio, asumiendo el rol de preservar la instrucción moderna y capitalista, protectoras de sistemas y estilos de vida instituidos universalmente como óptimos, desarrollados. Sin embargo, durante las últimas cinco décadas, las ciencias desarrollistas se enquistaron en las estructuras de la academia, la tecnocracia y el diseño de políticas

públicas en todos los países de América Latina. Simultáneamente, se otorgó el más alto estatus a las especialidades cuyo desarrollo favoreció la creación de culturas científicas donde no hay cabida a otros conocimientos, salvo en casos en que éstos puedan ser instrumentales a las mismas. Así las cosas, el proyecto de Fals Borda, de propiciar un desarrollo científico latinoamericano, basado en las ideas de “una ciencia nueva, rebelde y comprometida” (p. 21), se ve truncado por la fuerza política y cultural de este modelo de ciencia dominante.

En su expresión actual, las ciencias desarrollistas se mantienen predominando dentro de los sistemas nacionales de ciencia y tecnología, que se ejecutan desde universidades y centros de investigación especializada en materias específicas, financiadas tanto por el Estado como por empresas privadas. Decimos que, predominando, en consideración a que en los últimos años también ha sido posible ver cómo desde estos sistemas oficiales de financiamiento se han posibilitado también el desarrollo de investigaciones que ensayan otros tipos de ponderaciones del conocimiento científico. Es decir, iniciativas de producción de conocimiento que reconocen otras epistemologías y que, por lo tanto, reestructuran el diseño convencional de la producción de conocimiento desde la ciencia y bajo el control exclusivo de la misma. Al margen de estas experiencias, que más adelante ejemplificaremos, la pandemia de las ciencias desarrollistas continúa dominando el espectro de la formación de nuevos científicos de las más diversas áreas. De esta forma, conservan el control social de una población que, bajo esta pandemia, seguirá confiando ciegamente en la ciencia como dispositivo único y superior.

POSIBLES MUTACIONES QUE PUEDEN OCURRIR

Las ciencias desarrollistas se vienen enfrentando desde las últimas décadas del siglo XX a la crisis del desarrollo. Los impulsos proporcionados por el paradigma de desarrollo sustentable, reflejado en el surgimiento de las ciencias ambientales y de la masi-

ficación estandarizada de la educación ambiental, permitieron en las dos últimas décadas nuevos formatos y mayores esfuerzos de articulación interdisciplinaria y en algunos casos, de comunicación intercultural. Los escenarios políticos y económicos han estado marcados por la expresión de conflictos territoriales basados en la disputa entre ontologías y formas materiales de relación y uso de la naturaleza viva. Esto ha dado lugar a la generación de nuevos espacios de articulación, gobernanza y negociación entre actores territoriales e intereses transnacionales. En estos procesos, los movimientos sociales y políticos de toda Latinoamérica han denunciado sistemáticamente, los impactos sociales, económicos y ambientales de un modelo de desarrollo concebido y sustentado por las ciencias desarrollistas basadas en la explotación de la naturaleza. En todos los casos, se trata de prácticas de diseño y control de la naturaleza y la vida social de los territorios (Ulloa y Romero; Toledo, 2018; Svampa, 2018), cuestión que se ha hecho patente en los sistemas de vida locales y que ha desmentido la promesa del desarrollo.

Por lo anterior, más allá de la hegemonía de las ciencias desarrollistas, el escenario académico latinoamericano está lejos de ser homogéneo o exclusivamente sometido a este tipo homogéneo de racionalidad y sistema sociocultural. Cada país posee tradiciones científicas propias en las múltiples áreas y disciplinas, en gran parte de los casos, gestadas a través de la influencia de academias europeas que formaron a sus principales especialistas (Pavez, 2015). Así también, en las últimas décadas del siglo XX la propia ciencia y la tecnología se transforman en objetos o problemas de investigación científica, surgiendo instancias como la Sociedad Latinoamericana de historia de las Ciencias y la Tecnología (1982) y la creación de la revista Quipu. Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología (Aguilera, 2000). Por otra parte, las ciencias sociales latinoamericanas recogen durante este periodo la importante influencia de los enfoques de sistema mundo y los estudios poscoloniales anglosajones, desde los cuales se establece una importante crítica al desarrollismo (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007). Esta crítica incluye a los modos

eurocéntricos de producción de conocimiento y las jerarquías epistemológicas, no obstante, su centro de análisis estuvo en la producción de discurso colonial y en los procesos de expansión y acumulación de capital, respectivamente.

De acuerdo a Escobar, la década de 1990 fue un periodo dormido

en términos de producción de conocimientos críticos en el campo del “desarrollo”; pues como han argumentado varios autores, las academias de la región parecieran haberse acomodado a las realidades de la globalización (2014, p. 36).

Sin embargo, para fines de este periodo y a inicios del siglo XXI se observa una reactivación en este sentido, asociado a la expansión de los movimientos indígenas y sociales, reivindicando derechos ancestrales y derechos para la naturaleza. Desde esta perspectiva, la cuestión del desarrollo es recogida por algunos sectores académicos de América Latina, que visualizan los sistemas de producción de conocimiento de pueblos originarios y movimientos sociales como motores centrales para comprender los procesos de transición y diseños de otros desarrollos. El corolario de este momento lo proporcionan los planteamientos del paradigma decolonial, a partir del cual, las academias latinoamericanas desde las disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades, principalmente, promueven cada vez más, el abandono de los preceptos desarrollistas. De acuerdo a Restrepo y Rojas (2010), la “colectividad de argumentación” que sintetiza esta “inflexión decolonial” se caracteriza por seis rasgos centrales, a partir de los cuales proyecta sus aportes: 1. La distinción entre colonialismo y colonialidad, 2. La colonialidad comprendida como el “lado oscuro de la modernidad”, 3. La problematización de los discursos euro centrados e intramodernos de la modernidad, 4. El sistema mundo como unidad de análisis del poder, 5. La inflexión decolonial como un paradigma otro y 6. La aspiración de consolidación de un proyecto decolonial. Todos estos rasgos dan cuenta de un paradigma que permite superar la normalidad de las ciencias desarrollistas con todo su andamiaje conceptual asociado, y avi-

zorar oxígeno para las ciencias que deben enfrentar los cambios del presente.

PRONÓSTICOS PARA POSIBLES INTERVENCIONES

El escenario de crisis global que atravesamos en 2020 ha acelerado la necesidad de pensar nuevas formas de hacer ciencia. El paradigma desarrollista ha demostrado no solo agotamiento sino múltiples límites éticos y políticos para continuar administrando hegemonicamente la producción de conocimientos. Corren cambios de tiempo y, por lo tanto, la posibilidad de abrir mayores espacios en las academias latinoamericanas para expandir la pregunta por los modos de conocer y diseñar los procesos de desarrollo. En este cambio, destaca la acción visibilizante que, desde las ciencias sociales, la educación e inclusive las ciencias ambientales de tenor socio ecológico, promueven a los sistemas de conocimientos locales y de movimientos sociales que reivindican otros modos de entender, ya no la sociedad y la naturaleza, sino las relaciones sacionaturales. Nos referimos a los espacios que programas de pregrado, postgrado e investigación han abierto en los últimos años, en los que predomina el pensamiento crítico y la comprensión transdisciplinar. En definitiva, a todos aquellos esfuerzos que investigadores/as de múltiples áreas del conocimiento fragmentado por la modernidad, hacemos hoy por trascender a las limitaciones de la ciencia normal y su compromiso con el desarrollo heredado.

La pandemia por covid-19 ha forzado la atención y la urgencia de repensar los lugares de la diferencia y con ello las condiciones para la coexistencia entre pueblos y modos de convivencia intercultural y socioecológica. Esta situación obliga también a insistir en el establecimiento de mayor horizontalidad entre las producciones científicas en general, y otros sistemas de conocimientos posibles, aquellos que fueron negados por las ciencias desarrollistas. Los procesos de descolonización que llevan

adelante los jóvenes y las nuevas generaciones avizoran nuevos tiempos donde predominen las multiplicidades identitarias, las capacidades de desplegarse en varios escenarios socioculturales simultáneamente y las diásporas sean cada vez más intensas. Para pensar estas posibles intervenciones, se identifican las propuestas de la ecología de saberes, la ecología de la diferencia y la justicia cognitiva.

Desde la ecología de la diferencia, la ciencia y la tecnología reduccionista que aquí hemos abordado como ciencias desarrollistas, perseveran en la “negación de la diferencia ecológica y del conflicto ecológico distributivo” (Escobar, 2012, p. 129). En su defecto, lo que se propone es el reconocimiento de ecologías diversas para resituar los procesos con sus contextos, particularmente los procesos económicos respecto de los ecosistemas en su complejidad.

Para Boaventura de Sousa Santos, la monocultura de la ciencia moderna que llamamos desarrollista se confronta hoy con la ecología de los saberes, basada

en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos, (uno de ellos es la ciencia moderna) y las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía (2010, p. 49).

De esta manera, las ciencias desarrollistas son invitadas a abrirse y hacerse parte de nuevos procesos de intercambio y retroalimentación, los que se pueden hacer posible a través de la investigación interdisciplinaria e intercultural.

A modo de síntesis final, concebimos la necesidad de que nos abramos también a una ecología de la economía, que nos permita avanzar en el abordaje crítico de los procesos históricos del conocimiento en Latinoamérica. Desde allí, se hace posible pensar que los procesos hegemónicos de producción de conocimiento se vayan abriendo mayormente al replanteamiento epistemológico y ético político del desarrollo. Es un proceso gradual pero intenso y vertiginoso en el cual más que nunca antes, las ciencias no pueden perder su sentido de realidad.

REFERENCIAS

- AGUILERA, S. Quipu: Una revista latinoamericana de la historia de las ciencias y la tecnología. Biblio 3W: Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales – Universidad de Barcelona, n. 212, 2000. Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-212.htm>. Acceso: 30 oct. 2020.
- BLASER, M. Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, v. 3, n. 2, p. 63–79, 2019.
- BLUTH, A. *El aporte de la Ingeniería Forestal al desarrollo del país: una reseña histórica de la profesión forestal en Chile*. Santiago de Chile: Colegio de Ingenieros Forestales de Chile A. G, 2013.
- BRINGEL, B.; PLEYERS, G. (ed.). *Alerta global: políticas, movimientos sociales y futuros en disputa en tiempos de pandemia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Lima: ALAS, 2020.
- BUNGE, M. *Ciencia, técnica y Desarrollo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1997.
- CASTRO GÓMEZ, S.; GROSFÓGUEL, R. (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CECCON, E. La revolución verde tragedia en dos actos. *Ciencias*, v. 1, n. 91, p. 21–29, 2008.
- CERNEA, M. (coord.). *Primero la gente: variables sociológicas en el desarrollo rural*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- ESCOBAR, A. *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012. Disponible en: <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/303.44E74m.pdf>. Acceso: 8 nov. 2020.
- ESCOBAR, A. *La invención del desarrollo*. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

- ESCOBAR, A. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014
- FALS BORDA, O. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.
- FOUREZ, G. *La construcción del conocimiento científico: sociología y ética de la ciencia*. Madrid: Narcea S. A. de Ediciones, 2009.
- GARGALLO, F. *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Santiago de Chile: Editorial Quimantú, 2013.
- MONREAL, P.; GIMENO, J. C. (ed.). *La controversia del desarrollo: críticas desde la antropología*. Madrid: Los libros de la Catara- ra, Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, 1999.
- OSSA, C. *El ego explotado: capitalismo cognitivo y precarización de la Creatividad*. Ediciones Departamento de Artes Visuales, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2016.
- PAVEZ, J. *Laboratorios etnográficos: los archivos de la antropología en Chile (1880-1980)*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.
- RIBEIRO, G. L. *La condición de la transnacionalidad*. Maguaré, 14, p. 14–74, 1999.
- RIVERA, C. *Las Amazonia(s) en disputa: biodiversidad ¿para qué y para quién?* En: LAZOS, E. (ed.). *Retos latinoamericanos en la lucha por los comunes: historias a compartir*. Buenos Aires: CLACSO, 2020.
- ROITMAN, M. *Pensar América Latina: el desarrollo de la sociología latinoamericana*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008.
- SLAUGHTER, S.; Leslie, L. L. *Expanding and Elaborating the Concept of Academic Capitalism*. *Organization*, v. 8, n. 2, p. 154–161, 2001.
- SOUZA, B. de S. *Descolonizar el saber, Reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

- SVAMPA, M. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: Calas-Editorial Universitaria, 2018.
- SZIR, S. Prólogo. En: PENHOS, M. *Paisaje con figuras: la invención de tierra del fuego a bordo del Beagle (1826-1836)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ampersand, 2018. p. 17-20.
- ULLOA, A.; ROMERO-TOLEDO, H. (ed.). *Agua y disputas territoriales en Chile y Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas-Departamento de Geografía, 2018.
- VARSAVSKY, O. *Ciencia, política y científicismo*. Buenos Aires: Utopía Pirata, 2018.

PENTECOSTALISMO

**¿UNA EXPRESIÓN RELIGIOSA-ESPIRITUAL O UN
TRASTORNO/UNA PATOLOGÍA SOCIAL?**

Ulrike Salland

INTRODUCCIÓN

En este artículo trato de acercarme al fenómeno del pentecostalismo en base de mis propias experiencias en el Perú, mis investigaciones del campo entre 2002-2004 para mi tesis doctoral en particular y mis recién retomadas investigaciones desde hace dos años, motivada e inspirada por el mayor interés que el tema ha tomado en el contexto académico europeo. Luego de una breve vista al pentecostalismo, su(s) fenómeno(s) y función(es), como también a su situación como objeto de investigación, intento orientarme en el campo religioso-pentecostal a través de una clarificación de términos y/o categorías desde una perspectiva histórica (A). En muchos partes del mundo, incluyendo todo el continente latinoamericano, el llamado (neo-) pentecostalismo ha crecido no solo cuantitativamente sino también cualitativamente en el sentido de haber ganado poder en la sociedad y en el ámbito político en particular (Pérez Guadalupe y Grundberger, 2019). En base de un breve análisis crítico de términos en cuestión (¿Patología/trastorno social o expresión espiritual-religiosa personal?) reflexiono sobre síntomas, manifestaciones y mutaciones en el caso de Brasil (B). ¿Cómo se ha dado este proceso? Quiero

lograr sensibilizar al lector considerando la complejidad de este fenómeno religioso de manera diferenciada, dando respuestas de por qué y cuándo dicho fenómeno se podría considerar como una expresión patológica y por qué no.

Finalmente doy a través del enfoque estético religioso una propuesta de intervención (C) que (posiblemente) facilite investigaciones del fenómeno con la finalidad de dar un conocimiento más profundo y así evitar prejuicios irreflexivos.

ASPECTOS ETIMOLÓGICOS Y TOPOLOGICOS: CLARIFICACIÓN DE TÉRMINOS Y/O CATEGORÍAS DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA (RELIGIOSA)

El término *pentecostal* surge al inicio del siglo XX en diferentes partes del mundo como nombre para gente que recibieron el Espíritu Santo y hablaron en lenguas, bíblicamente según Hechos 2. Existen varias tesis académicas acerca del origen del movimiento pentecostal que se caracteriza por su énfasis en el Espíritu Santo, el hablar en lenguas, las manifestaciones milagrosas (especialmente de sanación) y la práctica de la expulsión de demonios. Por mucho tiempo dominaba el concepto de que este pentecostalismo clásico (como se llama en su origen) fuera un movimiento revolucionario exclusivamente de origen estadounidense, que aún buscaba la liberación del racismo y de la discriminación de los negros (Hollenweger, 1997, p. 32-164). Hoy se observa en las investigaciones la convicción de buscar comprender este fenómeno en su complejidad y heterogeneidad a través de diferentes orígenes al nivel mundial (Maltese, Bachmann, Rakow, 2019; Bergunder, 2009). Es decir, se ha dejado de creer en la dependencia absoluta de los Estados Unidos y, por ello, ahora se toma en cuenta la variedad y diversidad que han caracterizado este fenómeno desde su principio. Ya no se trata de buscar lo común entre las manifestaciones pentecostales, ignorando intencionalmente en esta búsqueda a las expresiones culturales específicas, sino más bien, se es consciente de las diferencias culturales contextuales que cada

manifestación pentecostal conlleva. En cuanto a la liberación del enfoque exclusivamente estadounidense, debe subrayarse su importancia, debido a que la denominación pentecostal de mayor peso fue la *Assemblies of God*, que fueron influenciados por “the adoption of [the] creed” del fundamentalismo religioso (Paloma y Green 2010, p. 80). Se puede observar por ejemplo en el contexto peruano, que el desarrollo de una identidad pentecostal *autónoma* se realizó bajo de condiciones difíciles, debido a las características fundamentalistas-conservadoras de los misioneros pentecostales estadounidenses que llegaron al inicio del siglo XX al país (Zavala Hidalgo, 1989). A partir de los años sesenta del siglo pasado surgió el movimiento *carismático* que entró de manera independiente y transconfesional en las iglesias tradicionales incluyendo en el catolicismo, que poseía en esa época casi un monopolio religioso en América Latina. Este movimiento inició un proceso de renovación litúrgica en las iglesias tradicionales, y logró en ciertos casos una especie de pentecostalización; ello surgió por ejemplo en los casos de algunas iglesias bautistas y metodistas en el Perú, que se convirtieron en pentecostales (Campos Morante, 2013).⁵⁰ En el ámbito de la Iglesia Romana Católica hay que observar un proceso con mucho cuidado frente a los cambios carismáticos, porque debido al fuerte impacto que el movimiento obtuvo, la iglesia se abrió en base al Vaticano II (1962-65). Desde una perspectiva teológica hay que constatar que la lucha por la verdadera doctrina fue cambiando poco a poco hacia una lucha por el mejor carisma (Campos Morante, 2013). Con este argumento explica el Dr. José Luis Pérez Guadalupe, un sociólogo y teólogo católico peruano, la migración religiosa en su tierra que implica aún una pérdida de feligreses por parte de la iglesia católica romana. Según Pérez Guadalupe, hay que hablar más bien de “un proceso de emigración católica” (2002, p. 59). Trabaja “todo el proceso que comienza por la experiencia religiosa y termina en la formación

50. Campos Morante menciona en este grupo a las Metodistas Pentecostales, Bautistas Pentecostales, “Iglesia Emmanuel”, Exalianza Cristiana y Misionera.

doctrinal, pasando por la convivencia comunitaria” (Pérez Guadalupe, 2002, p. 60).

A partir de los años noventa se habla del surgimiento del neopentecostalismo que por su mismo nombre parece desarrollarse en continuidad del pentecostalismo clásico. En forma general es cierto que se observa que ambos fenómenos religiosos parten en su forma de pensar y actuar de la manifestación del Espíritu Santo, pero a partir de allí hay que marcar una serie de diferencias que surgen por su manera muy distinta de interpretar la(s) obra(s) del Espíritu Santo y cómo vivirlo en este mundo. Mientras el enfoque neumatológico de los pentecostales se expresa por una praxis litúrgica afectiva-emocional, una búsqueda individual continua en el culto participativo del encuentro con Dios por escuchar su Palabra, alabar y orar, lo neopentecostal se caracteriza por ser una organización colectiva (en vez de un organismo vivo) que se sustenta por la autoridad del liderazgo de los expertos (López Rodríguez, 2008, p. 110) que orienta su capital humano estratégica y sistemáticamente al éxito económico en la vida victoriosa. Las convicciones de la llamada “teología de la prosperidad” como también de la “guerra espiritual” (López Rodríguez, 2008, p. 107) surgen por una eisegesis bíblica, que –negando los métodos históricos-críticos de la hermenéutica bíblica– malinterpreta a los textos bíblicos para justificar su mensaje materialista en base de una escatología exclusivamente presente.

Si se trata en el caso del movimiento carismático de una renovación litúrgica, debemos hablar en cuanto a las manifestaciones neopentecostales de herramientas/instrumentos neocarismáticos. A través de medios de comunicación, de uso de “modas” postmodernas, de conceptos y teorías económico-bancarias, llevados por una terminología retórica y estructurada con una propia lógica interna, aún sin algún contenido teológico propio, todo más bien es ideológico, se observa un programa empresarial, con objetivos bien marcados con la finalidad de convertir el capital eclesiástico en un poder político. El “culto pentecostal participativo” ha cambiado en un contexto neopentecostal como este en un mega evento que es liderado por una élite de clase media alta que usa al

pueblo de los feligreses para sus fines capitalistas (López Rodríguez, 2008, p. 119).

Es obvio que el éxito de esta(s) ideología(s) depende de alto grado del mismo contexto socioeconómico, porque necesita(n) ciertas condiciones concretas para ganar credibilidad en la sociedad. El cambio político al nivel mundial, la caída del muro de Berlín y los posteriores colapsos de los gobiernos socialistas al nivel global, construyeron este terreno apropiado para un cambio radical del mapa religioso mundial. En forma general se puede constatar mirando al campo religioso pentecostal que su escatología futurista, la convicción firme en la segunda venida del Señor Jesucristo (*parousia*), tal como los primeros cristianos (primera carta a los Tesalonicenes) creyeron, ya no tuvo base alguna. En el Perú por ejemplo se marcó este cambio por la superación del tiempo del terrorismo, de la crisis político-social, en la cual el mensaje evangélico de la esperanza logró literalmente milagros. Por la época de los gobiernos presidenciales de Alejandro Toledo (2001-2006), Alan García Pérez (2006-2011) y Ollanta Humala (2011-2016) se consolidó el país “por el notable crecimiento económico que vive el país desde hace más de una década” (Matos Mar, 2012, p. 519), a pesar que al mismo tiempo (debido a la corrupción) la brecha entre la clase social alta y la clase social baja de la sociedad aumentó. La mejora económica del país (a pesar de la distribución deficitaria) estableció el terreno necesario para el mensaje neopentecostal, que por sus promesas económicas logró entrar en segmentos de la clase media alta, porque son aquella gente los que tienen más probabilidad de lograr este éxito económico en la vida victoriosa. Por tal razón se puede observar a nivel de toda América Latina que este fenómeno neopentecostal se expandió visiblemente fuera de las zonas periféricas donde se instalan las clases sociales bajas. Los “templos” pentecostales de tipo garaje en los patios fueron substituidos por edificios lujosos en zonas residenciales ubicadas en sectores urbanos del centro.

Estas transformaciones del mapa religioso pentecostal en el mundo y en especial en América Latina hicieron que los términos evangélico y cristiano también muestran un cambio significa-

tivo. En las primeras décadas del siglo pasado un miembro de una iglesia pentecostal se identificó como evangélico, consciente de marcar de tal manera su diferencia con un cristiano, nombre que identificaba a un creyente católico. Considerando por ello que la identidad evangélica (no necesariamente pentecostal) fue sobre todo anticatólica, surge la pregunta de por qué hoy en día ya no aparece esta distinción tan marcada (López Rodríguez, 2008, p. 105). El trasfondo de los cambios políticos a nivel global juntos con el anhelo de acceder al poder político nacionalista por parte de diversas autoridades religiosas (considerando que ya no está el monopolio religioso por parte de la Iglesia Católica), causan que las diferencias religiosas y dogmáticas pierdan peso: neopentecostales y católicos se juntan para luchar a favor de una agenda moralista y en contra de la llamada ideología del género.⁵¹ Se nota aquí un cambio total y una separación radical de la parte esencial teológica pentecostal. Lo que hoy se observa en muchos países y particularmente en América Latina es que la situación ya no se puede comprender a través de categorías simples y reduccionistas; en el caso del fenómeno del neopentecostalismo, se trata de un fenómeno complejo de factores múltiples y transdisciplinarios que sustentan esta ideología. Se requiere una mirada al fondo para poder diferenciar entre lo pentecostal-carismático por un lado y lo neopentecostal-neocarismático por el otro lado. Solo así se puede descubrir el origen de las expresiones patológicas que, según mi hipótesis, aparecen más allá de las formas, que pueden ser políticas, socioculturales y/o religiosas; solo por una perspectiva holística se puede sensibilizar y concientizar para poder comprender mejor a las manifestaciones sociales tan diversas de este fenómeno.

51. José Luis Pérez Guadalupe clarifica este proceso a través del caso de Brasil (véase a continuación). La llamada agenda moral implica exclusivamente la lucha contra de las formas de vivir alternativas, tal como el matrimonio para todos, la orientación sexual, la realidad de LGBTQIA+.

ANÁLISIS CRÍTICO DE TÉRMINOS EN CUESTIÓN: ¿PATOLOGÍA/TRASTORNO SOCIAL O EXPRESIÓN ESPIRITUAL- RELIGIOSA PERSONAL?

El término “patología” proviene de los términos griegos *pathos*, que significa sufrimiento, pasión o enfermedad, y *logos*, que se puede traducir como palabra, sentido, razón, teoría. Hay que tomar en cuenta que esta palabra se usa en el ámbito de la medicina clínica. Allí se usa para describir una enfermedad, es decir, una “anormalidad”, una irregularidad en una persona como enfermedad orgánica, para luego poder tratarle y curarle. En caso de la psicología clínica se muestra de una forma similar, pero se trata y cura al paciente de un trastorno mental en vez de una irregularidad orgánica. El comportamiento del paciente se evalúa a través de ciertos criterios referenciales preestablecidos como algo fuera de lo “normal”, de lo sano. Hay que tomar en cuenta que en caso de las categorías de salud y enfermedad se complica una definición exacta, debido a que en ambos casos se trata de una terminología idealista-tipológica (Wittichen y Hoyer, 2006, p. 27).

Trastornos psicológicos hay, en caso de que las funciones normales de los procesos cognitivos y emocionales están seriamente afectadas, así de que la persona afectada sufre y se lo impide a alcanzar metas importantes. Trastornos llevan con otras palabras a una de reducción subjetiva e objetiva de la calidad de la vida. (Zimbardo y Gerrig, 1999, p. 603) (traducción libre).

Para hablar de una patología social se trata de diagnosticar una “anormalidad”, es decir, un trastorno en los hábitos sociales de ciertas personas que se identifican como parte de un mismo colectivo, que se distingue del *status quo*. Surge aquí, por un lado, la pregunta quién/quiénes establece/n y define/n esta referencia y, por otro lado, quién/quiénes la aplica/n y juzga/n. Para poder llegar a un juicio justo es necesario considerar al contexto complejo en el cual el fenómeno en cuestión se encuentra y saber quién/quiénes obtienen la potestad de interpretación (Stoellger, 2014). Aplicando todo esto al tema en cuestión, hay que analizar e interpretar el fenómeno pentecostal y neopentecostal (con todas las implica-

ciones mencionadas) en su situación sociocultural, evitando de esta manera juicios generalizados. Esta convicción guía al Dr. José Luis Pérez Guadalupe en su libro *Evangélicos y poder en América Latina* (2018) que toma en consideración a representantes de diez diferentes países de América Latina para poder enfocar a lo propio de cada contexto en el campo político, desde una perspectiva de lo evangélico y pentecostal. Pérez Guadalupe, de esta forma, toma en cuenta a las perspectivas contextuales diversas de la realidad religiosa que analiza. No obstante, hay que considerar que el enfoque temático político del análisis implica una reducción de la complejidad del objeto de investigación. La concentración en el sistema político, en las estructuras y estrategias políticas en particular, implica —siendo un acercamiento sociológico y empírico— un enfoque concentrado en sistemas externos y visibles. Este análisis sociológico de lo pentecostal y neopentecostal requiere una parte complementaria porque corre por su propia naturaleza el peligro de ser sobrepasado por diferencias internas de nivel antropológico y/o psicológico, las cuales están circunscritas en lo religioso y espiritual. Al solo ver una arista —el sistema sociopolítico—, este análisis subvalúa el aspecto antropológico del miembro individual, sobrevalua el de las élites (los líderes con poder), con el riesgo de sacar conclusiones precipitadas. Debido a la complejidad sociopolítica y religiosa, y tomando en serio la diversidad empírica en el campo religioso, me parece necesario trabajar en un análisis con criterios más exhaustivo que promuevan una perspectiva integral de los factores internos y externos incluyendo el ámbito político, que logren un análisis dinámico y abierto, evitando la eisegesis de un contexto concreto (p.e. Luhrmann, 2012).

REFLEXIÓN SOBRE SÍNTOMAS, MANIFESTACIONES Y MUTACIONES: EL CASO DE BRASIL

Observando el caso de Brasil (Barreto Januário, 2017) se puede constatar, con Fabio Lacerda y José Mario Brasiliense, que el

campo religioso -pentecostal en particular- hasta 2019, el año en el cual Jair Messias Bolsonaro ganó las elecciones presidenciales, se caracterizó tanto por una perdida significante de feligreses por parte de la Iglesia Católica, como por un crecimiento significativo de la membresía de las iglesias evangélicas (2019, p. 230). Para poder hablar de un trastorno en el caso concreto de Brasil o más aún de una patología social, hay que analizar a los factores o causas de este desarrollo tomando en cuenta la diversidad y heterogeneidad de las personas involucradas. Se trata de ver a todo el capital humano que de una u otra manera está logrando un conglomerado de políticos y religiosos, de gente de poder y gente del pueblo.

Se habla de que los (neo-)pentecostales han tomado el poder político. Ciento es que el actual presidente Jair Bolsonaro ha logrado unir a la mayoría de los cristianos católicos y evangélicos a través de una lucha en contra de la ideología de género. La estrategia de acción de Bolsonaro se caracteriza por dejar las diferencias religiosas a un lado, más bien ignorarlas, reuniendo toda la energía de los feligreses en contra de la ideología de género, siguiendo una “agenda moral” que el presidente (como autoridad) pone en escena como un concepto común de enemigo (Pérez Guadalupe y Grundberger, 2019, p. 77). Más de una conquista política por parte de los neopentecostales, mucho menos de los pentecostales, se puede constatar de que Bolsonaro se luce en un despliegue mediático y usando mal el capital religioso instrumentalizando a los feligreses (tanto católicos como evangélicos-pentecostales), como también a la misma praxis religiosa (“fue rebautizado en las aguas del río Jordán por el pastor Everaldo” de las Asambleas de Dios) para sus propios fines políticos (Pérez Guadalupe y Grundberger, 2019, p. 105). Aquí entonces se deben investigar las motivaciones de sus electores, la razón particular de haberlo elegido. La pregunta es: ¿se trata de razones religiosas o más bien de causas políticas y moralizantes? En el primer caso se debería decir que la persona vota por su convicción religiosa; en el segundo caso más bien por una tradición moral idealizada. Soraya Barreto Januário escribe respecto al caso brasileño:

In the current social context, changes brought about by post-modern society question established values and categories such as ethnicity, gender, and sex. In this context, a person has gradually lost his/her “fixed” stable identity and currently assumes an unstable one, living in a multiple context [...] Currently we live in a context of multiplicity; the single tradition has been replaced by a set of multiple and equally valid references. The reflection of the church as an institution of social control (Foucault 1979) and its search for increasing traditional roles for men and women appear to focus precisely on this multiplicity and departure from fixed social values (2017, p. 285).

En este punto neurálgico se requiere datos empíricos a fondo para poder investigar qué tipo de expresiones surgen en el contexto neopentecostal, por qué motivos, o qué factores tienen un papel constitutivo y decisivo. Un análisis del trasfondo permite emitir un juicio justo, diferenciado de las expresiones superficiales. La pregunta aquí es: ¿surgen las expresiones por una base de fe pentecostal o al contrario solo aparecen por una forma neopentecostal-neocarismático que se ofrece como una plataforma fructífera para alcanzar el poder político? Consideramos que el hecho de la perdida de la “pentecostalidad” (Campos Morante, 2013) en el sector neopentecostal ofrece –dentro de un proceso de carismatización postmoderna– un trampolín de primera para políticos corruptos y malintencionados. Por pentecostalidad Campos Morante entiende a

[una] categoría como experiencia universal que expresa el acontecimiento de Pentecostés en su calidad de principio ordenador de la vida de aquellos que se identifican con el avivamiento pentecostal (2013).

PROUESTA DE INTERVENCIÓN: ENFOQUE ESTÉTICO RELIGIOSO

Para finalizar este pequeño artículo quiero bosquejar métodos nuevos de investigación por las cuales se puede lograr una mirada amplia y adecuada para un diagnóstico de expresiones y/o mani-

festaciones sociales en el campo religioso-pentecostal, estando consciente de la multiplicidad de detalles. Espero que así se abran (nuevos) espacios que permitan a la religión cristiana del corte pentecostal un desarrollo de su propia identidad, y también el descubrimiento de la complejidad política que siempre corre el peligro de haberse distorsionada y afectada por el hambre de poder del hombre.

Siguiendo a Terry Eagleton el cuerpo debe ser el punto de partida para la reflexión cultural; más aún, el proceso del desarrollo cultural parte de él (2009, p. 155). Este foco permite una mirada más analítica y mucho más sensible a lo humano, a lo vulnerable que a veces se encuentra marginalizado en la sociedad. Entonces no se debería orientarse exclusivamente por las categorizaciones sistémicas (*Zuschreibungen*), sino que también aquellas mismas deberían analizarse, falsificar o verificarse en un proceso dinámico desde las perspectivas periféricas. Claudia Jahnel habla aquí de una “cierta provocación” en el sentido de que se trata de poner límites a la razón, al razonamiento que por mucho tiempo dominaba el pensamiento humano (Jahnel, 2016, p. 244).

Mi propuesta es incluir el cuerpo en la investigación del desarrollo epistemológico de la(s) teología(s) pentecostal(es) y sus estilos de piedad. La teoría del conocimiento corporal y el reflejo de la práctica pentecostal permiten analizar el fenómeno heterogéneo del pentecostalismo mejor, en particular las expresiones físicas de la piedad y teología pentecostal. El tema del estudio requiere métodos teóricos que hagan justicia a la ruptura con las teorías epistemológicas tradicionales. Debe crearse un espacio que permita pensar en “formas de experiencia reflexiva” más allá de la separación clásica del sujeto y del objeto para percibir y tomar el cuerpo en serio en su función holística como “producto y productor” (Bockrath, Boschert, Franke, 2008).⁵² Fuera del contenido cognitivo, el objetivo es capturar otros contenidos de las teologías

52. La colección proporciona un impulso adicional en la discusión sobre la formación del conocimiento corporal.

pentecostales. Sus creencias no se expresan principalmente en la palabra y la escritura, sino que son experimentadas e experimentadas en el movimiento físico en la comunión. Los rituales litúrgicos físicamente formados en la adoración crean un espacio concreto de encuentro en el que, a través de las diferencias sociales (papeles sociales), la unidad original de toda la realidad de la vida (Creación de Dios) es recibida y sentida por el individuo.⁵³

El concepto de conocimiento corporal de Anne Koch radica en la transición de la estética religiosa y la somática religiosa (Koch, 2007). Koch critica un “racionalismo basado solo en la razón”, teniendo en cuenta el conocimiento de la percepción humana (Koch, 2003). Por lo tanto, es una crítica “de un lado oscuro del racionalismo: el descuido de la sensualidad y la sobreestimación que acompaña la palabra y el texto en el centrismo del logotipo” (*ibid.*, p. 2). Esto pone el foco en la forma de recepción, es decir, el cuerpo se encuentra fuera del “paradigma del símbolo”, y sirve en particular como un “sistema de percepción” (*ibid.*).⁵⁴ Esto, señala Anne Koch, expresa una original “combinación y multiperspectividad” que subraya el potencial innovador y crítico de la estética religiosa. Como teoría de la cognición sensual, Koch está particularmente preocupado por la cuestión de “¿qué conocimiento [necesitamos] describir los procesos estéticos?” (*ibid.*, p. 7). Además de lo histórico, se necesita un conocimiento de cómo las personas perciben estos procesos. ¿Cómo, por ejemplo, perciben los creyentes “tocar como manos sanadoras” en el servicio de sanación pentecostal? Para el tema en cuestión: ¿Cómo percibe el creyente los elementos litúrgicos en el culto? ¿Cómo percibe la predicción, la oración? ¿Cómo percibe los afectos en su vida cotidiana?

Según Koch, esta interfaz vinculante entre el cuerpo y la cultura (religiosa) destaca el desafío a la estética religiosa, a saber,

53. Los teólogos pentecostales reflexionan partiendo de su propia experiencia pentecostal (p.e. Terry L. Cross y Amos Yong, cf. Maltese, 2013).

54. Cf. para mayores informaciones Koch, 2007, pp. 99,145,184.

la “transferencia de la percepción y las teorías corporales a los hechos culturales” (*ibid.*, p. 8). Según Terry Eagleton, “una cultura común [...] solo se puede desarrollar porque nuestros cuerpos son ampliamente similares” (2009, p. 156) (traducción libre). En este sentido de la estética religiosa se puede utilizar conceptos de ciencia cognitiva para su propósito en vista del rendimiento de transferencia requerido.⁵⁵

El concepto esbozado permite diferenciar a través de indicadores empíricos las expresiones pentecostales de los neopentecostales y/o neocarismáticos, no solo entre las iglesias, sino también dentro de una sola comunidad; además hay que tener en consideración el contexto sociocultural político en particular. De acuerdo con Michael Wilkinson y Peter Althouse

all religions [...] are characterized by embodiment and researchers need to pay attention to the various ways in which bodies and religions interact. [...] Pentecostalism also offers researchers an important window into the theoretical and social implications of understanding the body, culture and religion. (Wilkinson y Althouse, 2017, introducción).

En mi opinión, en este enfoque estético religioso, el concepto del conocimiento corporal de Anne Koch permite analizar el campo religioso pentecostal de manera más integral, distinguiendo críticamente si se trata de una patología o no. En el caso de que la persona se reduzca a un objeto físico y se instrumentalice como herramienta de un poder por parte de otros, el dominio ideológico-hegemónico ya se ha convertido en realidad. Si eso sucede, se trata de un fenómeno patológico. Al contrario, en el caso de que la comprensión del cuerpo implique y proteja la

55. Esta conexión esencial ayuda a la ciencia de la cognición a prevenir su debilidad, a saber, principalmente para tener la interrelación del sujeto y el objeto a la vista sin un punto de referencia cultural concreto, y completarlo desde una perspectiva cultural y religiosa a través de la referencia empírica. Cf. p.e. Humberto R. Maturana y Francisco J. Varela, *El árbol del conocimiento*, 1984.

agency de cada persona, tal como se busca p.e. en los postcolonial studies (Jahnel, 2016), rechazo un juicio de tal magnitud.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRETO JANUÁRIO, Soraya. A Hegemonic Masculinity: Ethos and Consumption in the Universal Church of the Kingdom. En: ALTHOUSE, Peter; WILKINSON, Michael (ed.). *Pentecostals and the Body*. Leiden/ Netherland: Brill. 2017. p. 274–290.
- BERGUNDER, Michael. Der “Cultural Turn” und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung. *Evangelische Theologie*, v. 69, p. 245–269, 2009.
- BOCKRATH, Franz; BOSCHERT, Bernhard; FRANKE, Elk (ed.). *Körperliche Erkenntnis: Formen reflexiver Erfahrung*. Bielefeld: transcript, 2008.
- CAMPOS MORANTE, Bernardo. *Situación del Pentecostalismos en Perú hacia 2013*. Disponible en: https://www.academia.edu/6327730/situacion_de_los_pentecostalismos_en_el_Peru_2013. Acceso: 28 agosto 2020.
- EAGLETON, Terry. *Was ist Kultur?* München: Beck, 2009.
- HOLLENWEGER, Walter J. *Charismatisch-pfingstliches Christentum: Herkunft, Situation und ökumenische Chancen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- JAHNEL, Claudia. *Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaften. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 2016.
- KOCH, Anne. *Religionsästhetik jenseits der Massendinghaltung*. Universität Göttingen, 2003. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=jqF427Ry3YE>. Acceso: 30 marzo 2020.
- KOCH, Anne. *Körperwissen: Grundlegung einer Religionsästhetik*. Universität München, 2007. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/277728709_Körperwissen_Grundlegung_einer_Religionsästhetik. Acceso: 22 mayo 2020.

- LACERDA, Fábio; BRASILIENSE, José Mario. Brasil: La incursión de los Pentecostales en el Poder legislativo Brasileño. En: PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastián (ed.). *Los Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: CAS/IESC, 2019. p. 223–260.
- LOPÉZ RODRIGUÉZ, Darío. *Pentecostalismo y misión integral: Teología del Espíritu, teología de la Vida*. Lima: Puma, 2008.
- LUHRMANN, Tanya M. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Vintage Book, 2012.
- MALTESE, Giovanni. *Geistererfahrung zwischen Transzendenz und Immanenz: Die Erfahrungsbegiffe in den pfingstlich-charismatischen Theologien von Terry L. Cross und Amos Yong im Vergleich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- MALTESE, Giovanni; BACHMANN, Judith; RAKOW, Katja). *Negotiating Evangelicalism and Pentecostalism: Global Entanglements, Identity Politics and the Future of Pentecostal Studies*. *PentecoStudies*, v. 18, n. 1, p. 7–19, 2019.
- MATOS MAR, José. *Peru - Estado desbordado y sociedad nacional*. Lima: Editorial Universitaria, 2012.
- PALOMA, Margaret M. y GREEN, John C. *The Assemblies of God. Godly Love and Revitalization of American Pentecostalism*. NY/London: University Press, 2019.
- PÉREZ GUADALUPE, José Luis. *Baja a Dios de las nubes: una alternativa católica al crecimiento de las llamadas ‘sectas’ en América Latina*. Lima: Diocesis, 2002.
- PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastián (ed.). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: CAS/IESC, 2019.
- STOELLGER, Philipp (ed.). *Deutungsmacht: Religion und “belief systems” in Deutungsmachtkonflikten*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- WITTICHEN, Hans-Ulrich; HOYER, Jürgen (ed.). *Klinische Psychologie & Psychotherapie*. Heidelberg: Springer, 2006.
- ZAVALA HIDALGO, Rubén. *Historia de las Asambleas de Dios en*

Perú. Lima: Dios es Amor, 1989.

ZIMBARDO, Philipp G. y GERRIG, Richard J. *Psychologie*. Berlin:
Springer, 1999.

POSVERDAD

Domingo García-Marzá

INTRODUCCIÓN

La desinformación es una de las patologías sociales más importantes que sufrimos en la actualidad puesto que afecta tanto la formación de nuestra identidad, de nuestras creencias e intereses, como la democracia como un sistema de instituciones que solo se entienden desde la conversación y el debate públicos. No solo está en juego nuestra libertad y nuestra autonomía, sino también nuestro sentido de la justicia, el significado de lo que hasta ahora habíamos entendido por una vida digna, por ejemplo. Negar que exista la verdad es negar que exista toda posibilidad de criticar la injusticia de nuestras instituciones, el declive democrático entre ellas. La indiferencia ante la realidad lo es también ante la injusticia, es negarse a ver la desigualdad que está corrompiendo nuestras sociedades democráticas. Por una parte, la creciente desigualdad ha dado paso al populismo y, con él, a la sustitución de las razones por emociones. Por otra, las potencialidades de la tecnología digital se han puesto al servicio de las lógicas mercantilista y partidista. Ambas realidades sostienen el actual régimen de la posverdad.

El presente artículo tiene como objetivo presentar una perspectiva crítica que, desde la justificación ética de la validez intersubjetiva del valor verdad, sea capaz de denunciar el carácter meramente ideológico de dicho régimen y proponer un decálogo de acciones capaces de hacer frente a esta patología social.

EL RÉGIMEN DE LA POSVERDAD: LA NUEVA NORMALIDAD

En 2016 el Diccionario Oxford eligió el neologismo “posverdad” como palabra del año. Su definición se refiere a las “circunstancias en que los hechos objetivos influyen menos en la formación de la opinión pública que los llamamientos a la emoción y a la creencia personal”. El concepto pretende describir una nueva realidad que poco tiene que ver con la verdad y mucho con lo que creemos y sentimos. El concepto no trata de describir la manipulación, la mentira y el engaño, que siempre han formado parte de la estrategia política. Estamos más bien ante una auténtica transformación social, ante un cambio de paradigma donde la verdad ya no busca correspondencia alguna con la realidad, solo describe actitudes personales, emociones y sentimientos. Mi verdad se convierte en la verdad si tengo poder para conseguir que los demás se crean mi mensaje y así lo sientan. Si en aquel año fueron el Brexit y la elección de Trump, esta renuncia a la calidad de la opinión pública, a su valor como medio básico para conformar una voluntad, tanto individual como colectiva, es ya una situación normal que sirve para ocultar las injusticias que están minando nuestros sistemas democráticos. Esta es la nueva normalidad.

De hecho, la Organización Mundial de la Salud, ya utiliza el concepto de infodemia para referirse al exceso de información falsa, de bulos y rumores, que dificultan que las personas dispongan de informaciones fiables para orientarse frente a la pandemia. La desinformación, afirman, se ha convertido en el mejor aliado del coronavirus. Lo mismo ocurre en los ámbitos políticos, en las elecciones, y en la comprensión de la eficiencia de las políticas públicas. Existen dos caminos para superar las injusticias: inten-

tar transformar la realidad o construir una realidad paralela que, apoyándose en las creencias y emociones, esto es, impidiendo la argumentación, consiga ocultarla, volverla invisible. La posverdad trabaja esta última posibilidad.

Nuestro diccionario define la posverdad como una distorsión deliberada de la realidad dirigida a “manipular creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales”. Siguiendo esa definición, la posverdad es una forma de narrar la realidad basándose en nuestros propios deseos e intereses, en nuestra propia subjetividad, cuyo fin es inducir comportamientos, cambiar actitudes, buscar complicidades. Toda referencia a la realidad queda subsumida dentro de una narración en la que las emociones u opiniones tienen más peso que los datos reales. El fin es el mismo que el del márquetin y la publicidad: influir. En resumen, la posverdad es una distorsión de la realidad que se hace de manera deliberada, con el fin de legitimar una determinada posición de poder, ya sea política, económica o social. Se renuncia a la argumentación y, con ella, a toda rendición de cuentas que no se apoye en narrativas emocionales, lejos de todo tipo de razonamiento, teórico o práctico. La verdad ya no es un criterio de validez sino una actitud, un sentimiento.

Sin una referencia a la realidad los hechos objetivos tienen menos credibilidad o influencia que los sentimientos y creencias de los individuos al momento de formular una opinión pública o determinar una postura social. La posverdad difumina la frontera entre la verdad y la mentira, creando una tercera categoría distinta a las dos anteriores. Una en la que un hecho, ficticio o no, es aceptado de antemano por el simple hecho de encajar con nuestros esquemas mentales. La información falsa se convierte en hechos alternativos. No hay una verdad, solo diferentes interpretaciones de la realidad igualmente válidas. Gana quien consiga encajar su verdad en nuestros sentimientos, creencias y deseos. La neuropolítica nos proporciona la base, aparentemente científica, para esta incrustación de marcos de referencia. De esta forma, la desigualdad ya no es una injusticia, es una oportunidad para innovar y progresar.

La novedad de este nuevo escenario no consiste solo en el uso continuado y extendido de las noticias falsas ni en la creciente mendacidad de nuestros gobernantes, sino en la respuesta del público. Según D'Ancona, la indignación deja paso a la indiferencia y, por último, a la complicidad. Sucede con el cambio climático: hace décadas que la comunidad científica mundial alerta sobre el calentamiento global y lo ha demostrado con datos y estudios. Pero ahora existe una verdad alternativa: el cambio climático no es tan grave y está producido por fenómenos naturales. Es fácil predecir qué resulta más cómodo creer cuando nos enfrentamos al falso dilema entre desarrollo económico y respeto al medio ambiente. Más aún, si de esta decisión depende nuestro nivel de vida, nuestro trabajo y nuestra familia.

El origen de este cambio radical de escenario que representa la posverdad debemos buscarlo en el fracaso de la satisfacción de las expectativas legítimas depositadas en las instituciones que estructuran toda democracia. A la corrupción de nuestros gobernantes y empresarios hay que sumar la creciente desigualdad que la misma democracia ha generado y mantenido. La desafección de los ciudadanos no es fruto de la apatía o el desinterés, más bien lo es del incumplimiento sistemático de las promesas que dan confianza y fuerza vital a nuestras democracias. La democracia aún mantiene su halo de legitimidad, pero ya no es el único sistema que se atreve a presentarse en público. Eso sí, se habla de autoritarismo democrático o de democracia iliberal. Sistemas que se apoyan directamente en el populismo y en su instrumento básico: la posverdad.

Si los comienzos de la posverdad se encuentran en esta oculación de la desigualdad y en el populismo consiguiente, el motor para su desarrollo está ligado a las nuevas tecnologías digitales, a Internet y a las redes sociales. No tenemos demasiado espacio para describir la decepción producida al ver cómo la Internet pasa de ser una esperanza para una comunicación generalizada libre e igual, a ser el espacio ocupado por cuatro o cinco multinacionales tecnológico-digitales que, actuando desde un claro monopolio, han mercantilizado y politizado tal expectativa. La

desinformación va estrechamente ligada a la revolución digital que constituye la infraestructura ideal para las noticias falsas, bulos y embustes -*fake news*- para este régimen de la posverdad, por decirlo con J. Harsin. El populismo necesita de esta dependencia de la verdad al poder –los llamados hechos alternativos- y, a su vez, esta dependencia se construye desde la personalización que las nuevas tecnologías digitales proporcionan, creando, a juicio ahora de E. Pariser, los llamados filtros burbuja. Si la democracia implica el diálogo y el tener en cuenta el punto de vista de los demás, esto se impide al dirigir la información sesgada a ciudadanos separados y aislados unos de otros. Información que solo confirma sus propias creencias. Desde la soledad y la individualización a la que, paradójicamente, nos llevan las redes sociales, somos una presa fácil para la manipulación. Desquiciados, por decirlo con palabras de Ortega y Gasset, pues ya no somos capaces de distinguir entre verdad y falsedad, entre justicia y opresión, entre respeto y desprecio, entre sinceridad y fingimiento, etc.

LA PERSPECTIVA CRÍTICA: LA APORTACIÓN DE UNA ÉTICA DE LA COMUNICACIÓN

Ahora bien, los conceptos constituyen almacenes colectivos de aprendizaje y no se pueden utilizar de forma arbitraria, a voluntad por así decirlo. El sentido de lo que decimos o hacemos, ni es, ni puede ser, subjetivo. Pongamos un ejemplo fácil: la palabra “plataforma” para referirse a las grandes corporaciones tecnológicas. No es lo mismo hablar de empresas multinacionales, de grandes corporaciones, que hablar de plataformas. Esta última palabra refiere tanto al suelo en que nos apoyamos, como a la posibilidad de dar un paso adelante, de empoderarnos. Cuando de hecho son hoy todo lo contrario: las plataformas de medios sociales son hoy el gran peligro para las democracias. Sencillamente porque controlan y dirigen la opinión pública, impidiendo a los ciudadanos formarse una opinión razonada sobre lo que ocurre, frenando toda participación democrática al ser imposible dialogar y buscar

acuerdos. Su control de la información y su poder las convierte en el vehículo preferido para la difusión deliberada y a gran escala de desinformación. Por supuesto, como ya hemos repetido, con fines interesados y espurios. Sencillamente con mala intención.

Lo mismo ocurre con el prefijo “pos”, cuyo significado básico es “detrás de” y “después de”. Posverdad es un neologismo, una palabra que apareció recientemente en inglés como *post-truth*, refiriéndose, como ya hemos visto, a un nuevo escenario caracterizado por la instrumentalización de la verdad y, por lo tanto, de la realidad. Está compuesta por el prefijo ‘*pos-*’ y la palabra ‘*verdad*’. Pero este concepto no es neutro, sugiere más cosas. Parece indicar que hubo una etapa donde la verdad era necesaria para organizar nuestra vida en común, pero que ya pasó. Ahora estamos en un periodo posterior a la propia verdad, hoy en día ya superada y, por lo tanto, ya no es relevante. Podemos vivir y convivir sin ella, apoyándonos solo en las emociones. Lo mismo ocurre con el concepto de *posdemocracia* que, en vez de permitir una perspectiva crítica, parece indicarnos un orden político y social “más allá” de la democracia. Pero bien sabemos todos qué hay más allá de la democracia.

Son neologismos que distorsionan la realidad y que forman parte de la misma situación que parecen criticar. No dejan de ser expresiones ambiguas y, al mismo tiempo, atractivas. Conceptos encubridores, conceptos somníferos, por así decirlo. La realidad se difumina en un mundo de creencias, supersticiones e irrealdades, construidas y fabricadas. Eso sí, en inglés suenan mejor, parecen más científicas.

Para hacer frente a este régimen de la posverdad necesitamos una *perspectiva crítica* que nos permita denunciar este uso manipulador de las nuevas tecnologías, recuperando, en primer lugar, el valor de la verdad como *pretensión intersubjetiva de validez*, para, a continuación, discutir posibles soluciones a la situación descrita desde este horizonte normativo. La “Teoría de la Acción Comunicativa” de J. Habermas constituye un buen ejemplo de cómo se puede realizar una justificación de la *inevitabilidad* de ciertas condiciones de validez que toda comunicación presupone

si debe tener sentido lo que decimos o hacemos. La verdad es una de ellas. No es posible una indiferencia frente a la realidad, pues nuestra posibilidad de utilizar el lenguaje para entendernos presupone una realidad compartida a la que nos referimos al hablar. Para poder comunicarnos, para entendernos e incluso para mentir, necesitamos presuponer una pretensión de verdad, al igual que presuponemos una pretensión de justicia en nuestro trato con los demás. Más aún, solo desde estas pretensiones intuimos o sospechamos que nos engañan o manipulan. Desde esta teoría de la comunicación es posible fundamentar una ética de la comunicación que responda del núcleo moral que todo proceso de comunicación presupone.

Dentro de esta teoría la *pragmática universal* es la encargada de reconstruir estas presuposiciones recíprocas que nos hacemos unos a otros y que conforman este saber práctico que posibilita el entendimiento. Con esta pragmática de la comunicación se muestra que la pretensión de verdad de lo que decimos o de la justicia de lo que hacemos no son aspectos subjetivos, propios de cada uno. De esta forma sería imposible comunicarnos. Pero tampoco refiere la verdad a algo objetivo, algo que está más allá de nosotros. La verdad y la justicia son pretensiones *intersubjetivas* de validez que, de forma recíproca, nos hacemos en todo acto comunicativo. Es decir, se trata de aquello que presuponemos que debe cumplirse en todo acto de habla si queremos que la comunicación tenga sentido y que nos permite distinguirla del engaño, manipulación, coacción, etc. Habermas denomina *pretensiones de validez* a estas suposiciones y las sintetiza en las tres siguientes, una vez se ha hecho inteligible lo que queremos decir:

- **Veracidad:** si comprendemos el acto como una acción comunicativa, debemos presuponer que las intenciones del hablante corresponden con lo que este expresa, que está siendo sincero. Solo la experiencia posterior puede mostrarnos cuando esta premisa se cumple o no.
- **Verdad:** debemos presuponer también que el contenido proposicional que se expresa es verdadero, que lo que se

dice se corresponde con la realidad compartida. Verdad y realidad son dos caras de la misma moneda.

- **Justicia:** la acción comunicativa no se realiza si las normas que estructuran la relación establecida o buscada no son legítimas, esto es, debemos presuponer siempre que son correctas, que existe una justificación para ellas. En suma, que estamos de acuerdo con su validez. Sin esta pretensión de justicia, sin esta condición de reciprocidad, no existe la comunicación.

Cualquier comunicación implica siempre, por decirlo ahora con A. Cortina, reconocer al receptor como un *interlocutor válido*, como una persona que, en principio, cuenta con los mismos derechos y capacidades que el emisor. De ahí que el principio moral, inherente a la comunicación y al entendimiento, remita más bien al acuerdo o consenso de base que toda acción comunicativa conlleva, esté implícito en nuestras creencias o debamos buscarlo a través de los diálogos a los que remiten las pretensiones de verdad y justicia. Un diálogo imposible de establecer si no es sobre la base del reconocimiento igual de la dignidad de todos los actores.

Con esta remisión a las condiciones de la actividad comunicativa podemos entender mejor ahora el alcance universal del concepto de verdad. Estas pretensiones constituyen expectativas que no se dejan reducir a las convicciones de un grupo o creencia, son demandas que subyacen a “cualquier” utilización del lenguaje realizado para comunicarnos. La utilización estratégica del lenguaje para alcanzar una comunicación requiere previamente este uso comunicativo: el engaño no funciona si el receptor no presupone la sinceridad del emisor; tampoco si no existe una realidad a la que referirnos; ni si la ofensa y el insulto, el no reconocimiento como persona, subyace a cualquier comunicación. Pongamos un ejemplo.

Supongamos el siguiente enunciado: “la verdad está obsoleta”. Si analizamos el acto de habla realizado veremos que estamos realizando lo que K. O. Apel denomina una contradicción pragmática, pues estamos presuponiendo lo que negamos: que

nuestra afirmación es verdadera. El acto de habla completo sería: “yo afirma (con pretensión de verdad) que la verdad no existe”. Lo mismo ocurre con la pretensión de honestidad que subyace a la confianza que nos merece quien habla y, por supuesto, a la pretensión de justicia que nos permite valorar moralmente la acción o la inacción más allá de las convenciones de nuestra propia cultura. Pensemos por ejemplo en la situación de dominación de la mujer, en la explotación laboral o en el trabajo infantil. ¿Tenemos o no razones para valorar estas situaciones más allá de nuestras emociones y creencias?

Siguiendo esta idea de las condiciones necesarias para toda comunicación, La UNESCO ha presentado un Manual de Educación y capacitación en periodismo titulado “Periodismo, noticias falsas y desinformación”, donde encontramos la siguiente diferenciación:

- Desinformación: Información falsa y deliberadamente creada para perjudicar a una persona, grupo social, organización o país
- Información errónea: Información falsa pero no creada con la intención de causar daño
- Malinformación: Información que se basa en la realidad y que se utiliza para infilir daño a una persona, grupo social, organización o país.

No sería posible entender esta diferencia sin que tuviéramos claro que la realidad existe y que la verdad es intersubjetiva, una pretensión de validez que debemos definir entre todos, a través del diálogo y el acuerdo. Este acuerdo implica un núcleo moral, una exigencia de universalidad, un reconocimiento recíproco que nos permite hablar de perjuicio, falsedad, intención, daño, etc. Un criterio que la posverdad trata de enterrar dejándonos sin razones para entender la realidad y buscar conjuntamente las posibilidades de cambio y transformación social. La confianza solo es posible si tenemos razones, que son razones que pretenden valer para todos, para esperar una determinada conducta indivi-

dual o la respuesta de una institución. No basta con las reacciones emocionales que, si bien tienen un elemento cognitivo, son claramente insuficientes para mantener cualquier tipo de interacción, para conformar expectativas conjuntas.

DEMOCRACIA DE DOBLE VÍA: UN DECÁLOGO PARA LA CORRESPONSABILIDAD

¿Cómo hacer frente a la desinformación? ¿Cómo recuperar la confianza en los medios de comunicación e, incluso, en las redes? Por supuesto que no existe una solución a priori. Lo único a lo que nos obliga el carácter intersubjetivo de la verdad es a distribuir la responsabilidad de todos los agentes implicados y afectados por la actividad comunicativa, en nuestro caso concreto, en la formación de una opinión pública de calidad. En la lucha contra la desinformación deberíamos tener en cuenta que la democracia no se reduce al sistema político, sino que también incluye a la sociedad civil y a sus instituciones, empresas incluidas. Desde este concepto de una democracia de doble vía podemos establecer un decálogo de propuestas para discutir y desarrollar posibles soluciones a esta patología social llamada posverdad. En suma, se trata de buscar posibles soluciones desde una nueva distribución de la responsabilidad entre, por una parte, individuos e instituciones y, por otra, entre el estado y la sociedad civil. Veamos algunas ideas:

1. Establecer un marco ético global desde los presupuestos de la comunicación que sirva para la elaboración de compromisos públicos por la verdad y a los que deben someterse tanto las diferentes normativas estatales como los grupos mediáticos y las empresas tecnológicas digitales. Un conjunto de valores y reglas que definan lo correcto o incorrecto en el uso de las redes.
2. Una apuesta por la ética profesional, por la transparencia y la cooperación. Un buen ejemplo lo constituyen las Directrices Éticas para una Inteligencia Artificial confia-

ble, elaboradas por un grupo de expertos para la Comisión Europea. Lo mismo deberíamos establecer para hablar de una información confiable.

3. Una ciudadanía digital activa. Los ciudadanos, como lectores, oyentes, telespectadores, etc. pero también como consumidores, educadores, usuarios de las redes, etc. deben asumir su cuota de responsabilidad en la formación y desarrollo de una ciudadanía mediática y digital.
4. Un conjunto de derechos y deberes digitales que regulen la actividad informativa de las corporaciones digitales y que protejan al ciudadano de las noticias falsas, mentiras y bulos, con los que se alimenta la posverdad. El principio básico de actuación es bien fácil de definir: el anonimato es lo contrario a la verdad. Si algo debe ocultarse señala que es injusto.
5. El compromiso de la administración estatal y de la sociedad civil global para visibilizar y apoyar los esfuerzos explícitos, mensurables, comparables y verificables, de los profesionales y de las empresas de comunicación. Es necesario mostrar y compartir las buenas prácticas.
6. Una red fuerte de asociaciones, organizaciones, fundaciones, etc. de la sociedad civil (científicas, médicas, etc.) capaces de exigir transparencia y de monitorizar a las grandes corporaciones tecnológicas de la información.
7. Las instituciones educativas deben dedicar más tiempo a la formación en una cultura digital mediática y en el uso de las redes sociales. Por ejemplo, en el uso correcto de las nuevas tecnologías para la participación en los espacios virtuales. Una educación para una ética cívica que incluya los valores y virtudes básicas que requiere una ciudadanía mediática y digital.
8. El régimen de posverdad en el que vivimos también puede ser una oportunidad para visibilizar el valor de los medios. Los medios de comunicación son empresas, pero un tipo

especial de empresas, puesto que el bien que producen, la información, es un bien público del que depende tanto el desarrollo de la personalidad de los ciudadanos, como la evolución de la sociedad y la vida democrática. Es un momento crítico en el que los medios se juegan su credibilidad y la confianza que nos merecen.

9. Si la tecnología digital es la principal maquinaria para la posverdad, las corporaciones digitales deben asumir, además de las regulaciones jurídicas de aquellos países en los que operan, una *infraestructura ética* que responda de su poder ante una sociedad civil global. Si se establecen Códigos de Ética y Buen Gobierno, estos deben incluir siempre los propios sistemas de cumplimiento, desde las memorias anuales de responsabilidad; pasando por las líneas de sugerencias, alertas y denuncias; hasta los comités de ética donde estén representados todos los grupos de interés implicados y afectados.
10. Crear dentro de estas grandes corporaciones *espacios de participación*, espacios de confianza donde puedan participar representantes de los grupos de interés que las conforman (trabajadores, usuarios, accionistas, etc.) y que permitan tanto el seguimiento y control de los compromisos éticos adquiridos como, al mismo tiempo, potencien la participación y la búsqueda de innovaciones éticas para las propias tecnologías.

Decía R. Dahl, refiriéndose a la democracia, que un concepto que puede significar cualquier cosa, acaba por no significar ninguna. Con el concepto *democracia* no ocurre lo mismo que con el concepto *gravedad*, si nos equivocamos en su significado construimos una realidad social que no habríamos deseado de modo alguno. Los conceptos con los que definimos la razón pública no describen la realidad, sino que la construyen, de ahí el interés de la desinformación. Solo desde la participación real y efectiva de los ciudadanos, tanto dentro del estado como de la sociedad

civil y sus instituciones, es posible romper los filtros burbuja y las cámaras de resonancia en los que se apoya la posverdad.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, K.O. *La Transformación de la Filosofía*. Madrid: Taurus, 1985.
- CORTINA, A. *Ética aplicada y Democracia radical*. Madrid: Tec-nos, 1993.
- D'ANCONA, M. *Posverdad: la nueva guerra contra la verdad y cómo combatirla*. Madrid: Alianza, 2019.
- GARCÍA-MARZÁ, D. *Democracia de doble vía: el no-lugar de la empresa en la sociedad civil*. Revista del CLAD Reforma y De-mocracia, n. 57, p. 67–92, 2013.
- GARCÍA-MARZÁ, D. From ethical codes to ethical auditing: An ethical infrastructure for social responsibility communica-tion. *El profesional de la información*, v. 26, n. 2, p. 268–276, 2017.
- HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid: Taurus, 1987
- HABERMAS, J. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998.
- HARSIN, J. Regimes of posttruth, postpolitics, and attention economies. *Communication, culture & critique*, v. 8, n. 2, p. 327–333, 2015.
- IRENTON, C.; POSETTI, J. *Periodismo, noticias falsas y desinfor-mación*. Paris; Santo Domingo: UNESCO, 2020.
- MOUNK, Y. *El pueblo contra la democracia*. Barcelona: Paidós, 2018.
- PARISER, E. *El filtro burbuja*. Barcelona: Penguin, 2017.

RIGIDEZ IDENTITARIA

Nicolas Cuneen

ETIMOLOGÍA

Como patología social, la *rigidez identitaria* refiere, en términos generales, al estancamiento o inflexibilidad en la forma de entenderse y relacionarse con uno mismo, que deviene problemática cuando interfiere con la capacidad de un individuo o grupo para su autonomía y aprendizaje. Descomponiendo la noción desde una perspectiva etimológica, se relevan dos términos latinos cuyos significados no están alejados uno del otro.

Rigidez deriva del verbo latino *rigere*, “estar rígido”, y su forma adjetiva *rigidus* podría traducirse como duro, tieso o severo. Ortográficamente y semánticamente este término ha variado muy poco en los últimos dos milenios.

Identidad, por otra parte, ha sufrido importantes cambios de significado en el último siglo. Derivado del término latino *ídem*, significa “lo mismo”, y pasando a través del francés, la palabra *identité* refiere originalmente a la naturaleza inmutable de algo que se mantiene idéntica a sí misma a través del tiempo.

Si nos detenemos en la raíz etimológica del término *rigidez identitaria*, podría parecer que no refiere a una patología, sino a una redundancia: algo que perdura idéntico a sí mismo obvia-

mente debe ser “rígidamente igual”. Con todo, el término *identidad* se ha ampliado para referir de modo más general al modo en que las personas se entienden y se relacionan consigo mismas. En esto la identidad narrativa desarrollada por Paul Ricoeur aborda la cuestión de la permanencia del yo a través del tiempo, destrabando lo que se ha convertido en los usos más comunes de la palabra identidad: *mismidad* (*ídem*) y *yoidad* (*ipse*). Para este autor el acto narrativo es lo que disuelve la contradicción entre estos dos aspectos de la identidad, al provocar un movimiento dialéctico entre ellos: esta dinámica evita que la *mismidad* colapse en la *yoidad* (en la repetición de hábitos adquiridos), sin dejar de vincular experiencias de vida dispares a través del sentimiento de un *yo-continuo* [*self-continuity*]. Desde esta perspectiva nuestra capacidad de desarrollo continuo y autónomo es relativa a nuestra capacidad de crear significado a través de la construcción de actos narrativos, que levantan nuevas relaciones de intriga entre experiencias y otros componentes de la identidad.

Sin embargo no está garantizado de ninguna manera el logro del acto narrativo. A veces nosotros terminamos entendiendo y relacionándonos a nosotros mismos de formas que se vuelven tremadamente inflexibles, que inhiben nuestro crecimiento e incluso nuestra capacidad de actuar autónomamente, esto es, nuestra capacidad de entregarnos efectivamente a la acción y estar motivados a seguirla. Los marcos rígidos de autointerpretación pueden surgir desde identificaciones sustantivas (v. gr., introvertido, vegetariano, aficionado al fútbol), identificaciones de grupos (v. gr., cristianos, americanos), o incluso identificaciones narrativas, como historias preconcebidas de las que estamos convencidos que jugamos un rol específico. Estos marcos pueden a su vez sesgar el modo en que nosotros escuchamos a los que nos rodean, en la medida en que nos vemos impulsados a que nuestra autocomprensión se confirme en las palabras de los otros. En el peor de los casos incluso pueden impulsarnos a actuar de tal forma, que nuestras identificaciones éticas pierdan su primacía motivacional. En tales casos la rigidez identitaria siendo “rígida”

damente la misma” ya no es una tautología, sino una forma de patología.

TOPOLOGÍA

La noción de *patología social* surge del trabajo de Axel Honneth en la Teoría Crítica. Un síndrome o una coincidencia de síntomas, para ser patológicos, deben desviarse de una suerte de ideal. Honneth rechaza la idea que, en el tratamiento de patologías sociales, este ideal podría ser un estado “natural” del hombre o la proyección de un estado futuro (Freyenhagen, 2015), argumentando, en cambio, que se deben formular criterio éticos específicos, pero que estos deben ser lo suficientemente inclusivos como para sustentar la comprensión que tiene cada persona sobre la “vida buena” (Honneth, 1992; 1996). Dos de estos criterios se imponen tanto en el trabajo de Honneth como en la literatura asociada. El primero es que la *autorrealización* o el *florecimiento* refieren a la capacidad de los individuos de cultivar esas cualidades únicas, que hacen verlos a ellos mismo positivamente a través de los ojos de sus conciudadanos. El segundo criterio es el de la libertad moral o reflexiva (*autonomía*), que refiere a las capacidades individuales de darse a ellos mismos reglas de acción, basadas en la deliberación ética y en la experiencia de la motivación intrínseca del acto, de acuerdo a la percepción ética requerida de una situación (Honneth, 2011; 2014). En otras palabras, la libertad moral refiere a un proceso ideal mediante el cual las convicciones que forman la identidad moral de una persona, lo incitan espontáneamente a actuar a su imagen.

El núcleo del célebre texto *El problema del reconocimiento* —publicación de Honneth que ha marcado el debate de los últimos 30 años en torno a esta noción— radica en la tesis que la autonomía y la autorrealización son fundamentalmente dependientes de que los individuos mantengan una relación positiva consigo mismos. Cuando nos relacionamos positivamente con nosotros, nos experimentamos como miembros plenos de un orden moral

legítimo, que define el espacio de las razones (Forst, 2015; 2017) a través de las que tomamos decisiones sobre cómo actuamos. De la misma forma, cuando nos relacionamos de este modo con nosotros mismos como miembros de una comunidad, cobra sentido posicionar nuestra energía en desarrollar esas habilidades y rasgos que tengan “valor único para el mundo social circundante” (Honneth, 1992; 1996, p. 87), en la medida que podemos anticipar de manera convincente una apreciación de la comunidad futura.

Sin embargo se pueden encontrar muchos obstáculos en el proceso de relacionarse positivamente con uno mismo por un largo periodo de tiempo. Como Honneth describe con gran detalle, las experiencias de injusticia pueden desestabilizar nuestras identidades de tal forma que minen tanto nuestra capacidad de autonomía como de autorrealización. En la experiencia de injusticia, o más ampliamente en la “experiencia moral” (Honneth, 1992; 1996, p. 161), nos vemos a nosotros mismos como alguien a través de los ojos de nuestro supuesto perpetrador; 1) Quien no disfruta de plena autonomía corporal, 2) Quien no es pleno miembro de un orden moral de derechos y deberes recíprocos, o 3) aquellas particularidades no tienen valor para una comunidad de referencia.

La patología social de la rigidez identitaria está estrechamente conectada, de distinta forma, con el interés central del trabajo de Honneth. Su ética del reconocimiento se focaliza en los choques externos que amenazan con desestabilizar la relación positiva con uno mismo: aquellas son experiencias intersubjetivas en que la identidad es vulnerable, debido a sus relaciones fundamentales de constitución. La noción de rigidez identitaria refiere, en cambio, a daños similares que pueden ocurrir en la ausencia de experiencias morales sistemáticas.

En su libro *L'expérience de l'injustice*, Emmanuel Renault (2004) argumenta, contra Honneth, que el velo (positivo/negativo) de uno consigo mismo, viene inextricablemente desde la autoconsciencia tejida narrativamente en la autorrepresentación. Siguiendo esta perspectiva, nosotros podríamos decir que el desarrollo de una relación positiva sostenible con uno mismo, requiere

flexibilidad con respecto a otros componentes, tales como la substantividad y las identificaciones narrativas, o el apego a identidades colectivas específicas. Si bien la autonarrativa es la que nos ayuda a articular las diversas identificaciones que pueblan nuestra autocomprensión —incluyendo a aquellas identificaciones éticas deliberadas desde las que se predica la autonomía—, cada historia toma lugar en un contexto, y cada contexto de vida está potencialmente sujeta al cambio. Cuando los cambios en el contexto de nuestra vida complican una armonía narrativa previa que articulaba los componentes de la identidad, nosotros estamos forzados, conscientemente o no, a revisar nuestra autocomprensión. En orden a mantener un sentimiento de coherencia positiva con nuestra moral identitaria, y por lo tanto sostener la base de la acción autónoma, nuestra identificación ética debe precaverse de cualquier faceta de nuestra autocomprensión que no encaje con ellas.

Más todavía, nuestra autocomprensión no solo nos motiva al acto, sino que también influye en el rango de acciones que se muestran como posibles para nosotros, a través de la atribución de significados (Brockmeier, 2009). Los significados humanos son de hecho indicativos de acciones-posibles, esto es, informan nuestra percepción de los modos en que nosotros podemos relacionarnos con las personas y objetos que pueblan nuestro entorno. La atribución de significado no es un proceso neutral, e incluso no puede separarse de las narrativas a través de las que nosotros nos explicamos a nosotros mismos quiénes somos. Las acciones que son posibles para mí, en un contexto dado, dependen de manera crucial de la historia en la que me veo a mí mismo jugando un rol. Es en virtud de esto que la imaginación narrativa puede ser considerada como el corazón de la acción humana (Kearney, 1995; Von Wright, 2002). La desventaja de esto es, por lo tanto, que las formas rígidas o estancadas de relatar dicha narrativa de uno mismo, pueden nublar las acciones-posibles que podrían representar mejor sus identificaciones éticas dentro de un contexto de acción dado.

Con estos elementos en mente podríamos decir que la rigidez identitaria alcanza un grado patológico cuando la faceta de la relación con uno mismo (una identificación o un hábito autointerpretativo; 1) Merma la primacía motivacional de las identificaciones éticas deliberadas, 2) Restringe fuertemente el rango de percepción de acciones posibles, o 3) Impide la capacidad de aprender. Cuando los hábitos culturales y las configuraciones institucionales devienen factores del entorno que sistemáticamente exacerbaban la prevalencia de esas “morbilidades de un yo inflexible”, entonces la rigidez identitaria se eleva al nivel de patología social.

SÍNTOMAS Y MANIFESTACIONES SOCIALES

Cuando analizamos los síntomas y manifestaciones sociales de la rigidez identitaria, debemos cuidar de distinguir entre dos niveles de expresiones patológicas. La primera concierne a la rigidización las identidades individuales, que suceden dentro de una población a una tasa lo suficientemente alta para justificar su calificación como mal social. La segunda concierne a la rigidización de las identidades colectivas, que pueden tener efectos adversos sobre la acción colectiva o de cualquier grupo que ha adoptado una imagen de sí mismo, pero también los individuos para los cuales esta identidad colectiva representa un hito importante o una referencia en su relación con ellos mismos.

Para examinar la expresión de esta sociología a nivel individual, es útil volver al modelo inicial de Honneth sobre el daño identitario. Honneth (1992; 1996) divide la “relación-práctica-con-sigo mismo” en tres esferas; amor, derechos y solidaridad. Cada una de estas está construida intersubjetivamente a través de relaciones formativas, en donde cada una constituye un elemento de autonomía y autorrealización, al mismo tiempo que son vulnerables a la “experiencia moral” en donde la relación de un individuo consigo mismo es afectada negativamente por el modo en que él se ve a sí mismo, a través de una perspectiva de reconstrucción imaginativa de su interacción compartida. Por ello cada esfera

está asociada a un daño específico, es decir, una declinación de la autonomía, una pérdida de motivación a actuar de acuerdo a las demandas éticas de una situación dada (una caída en la primacía de la identidad moral propia), y una pérdida de motivación para desarrollar los rasgos y habilidades. Si bien Honneth se focaliza en la génesis traumática de cada síntoma en la experiencia de injusticia, denigración y violencia, la noción de *rigidez identitaria* reorienta nuestra atención hacia el desarrollo no traumático de síntomas similares, o de la prolongación de síntomas como consecuencia de su desarrollo traumático.

En el primer caso los problemas surgen cuando, por alguna razón, un individuo deviene tan vinculados a una identidad que ella se convierte en el motivo de un proyecto a cualquier costo. El deseo de tener un componente identitario específico reconocido en el espacio social, puede motivar un rango de conductas que pueden terminar causando serios daños a la relación con uno mismo. Por ejemplo uno puede buscar compañeros de interacción que confirmen esta faceta de la autoimagen de sí mismo (incluso si ellos contribuyen negativamente al propio bienestar), o actuar de tal modo con el objetivo de recibir una retroalimentación de autoconfirmación (Swann & Read, 1981). Si esas estrategias no funcionan, uno podría interpretar las palabras de otros diferentemente, o recordar selectivamente algunos aspectos de su discurso, como una forma de mantener celosamente guardados aspectos de nuestra autocomprendión a pesar de que la realidad sea distinta (Swann, 1999). La distorsión motivada por las palabras de los demás es especialmente peligrosa para la libertad moral, pues nuestras identificaciones éticas deliberadas necesitan estar continuamente nutridas con una comprensión abierta de las necesidades e intereses de los otros. Cuando la rigidez de nuestra autoconcepción arriba a un “sistema semántico inmune” que “bloquea significados entrantes, o modos alternativos de pensar que potencialmente desestabilizan” (Gillespie, 2015, p. 106), perdemos una importante fuente de razonamiento moral. A un nivel moral básico, los contenidos de identidad no negociable pueden ser directamente perjudiciales cuando diluyen la

motivación a aprender, ya sea de manera inconsciente, como el pesimismo defensivo del estudiante que se reconoce como “inteligente”, pero rechaza estudiar como una excusa para prevenir potenciales bajas calificaciones, o explícitamente cuando el trabajo académico choca directamente con algún otro componente identitario (Bracher, 2006). En el extremo de este espectro están aquellos componentes identitarios cuyo mantenimiento implican directamente dañar a otros o a sí mismo.

En el segundo caso de esta expresión patológica a nivel individual, la rigidez identitaria refiere a la prolongación de los síntomas que siguen al colapso provocado externamente, o la expoliación de una autocomprepción alguna vez saludable. Si bien es dable esperar que un evento traumático desestabilice las capacidades autónomas de las personas por un tiempo, este periodo en algunos casos puede extenderse a sí mismo indefinidamente, cuando la víctima de una injusticia aparente o real, adopta la identidad de víctima como un pilar central de su relación consigo mismo. Los psicólogos (Gray & Wegner, 2009) han demostrado una relación inversa entre la percepción de uno mismo como un paciente moral y un agente moral: quien niega a considerarse a sí mismo como algo distinto a una víctima, cuyos daños obviamente deben repararse, tiene más dificultad para activar su propia agencia, y por lo tanto actuar desde la base de su identidad moral.

En suma, sobre el nivel individual la rigidez identitaria provoca daño cuando el deseo de tener componentes identitarios específicos se confirma a través de la mirada de los otros, superando la motivación a aprender o actuar de tal modo que entronque con sus propias convicciones producto de la deliberación ética.

A nivel de las identidades colectivas el daño al proceso de la acción colectiva puede ser muy similar. Cuando una identidad de este tipo se rigidiza, las acciones de coordinación social que logran manifestarse se ven constreñidas por la inflexibilidad del prisma que la identidad impone. Por ejemplo, los movimientos sociales con rigidez identitaria pueden tener grandes dificultades para abrirse a un diálogo en vista de cambios necesarios, en la

medida que requieren que los otros grupos reconozcan anticipadamente su identidad, previo al abordaje de un tema de interés (Maesschalck, 2005). Un breve vistazo a otros dos ejemplos que comprenden partidos políticos y sindicatos, nos dará una visión más amplia de los problemas que pueden suceder en el nivel de las identidades colectivas.

Tal como los movimientos sociales, los partidos políticos están formados generalmente o se rearticulan con base en intereses compartidos o convicciones éticas. Algunas veces un partido político se alinearán explícitamente con un grupo religioso que respalda una visión explícita de la moral como guía ética, y las identificaciones individuales con el partido político pueden depender directamente de esta orientación ética compartida. Sin embargo, cada partido puede mutar con el tiempo aferrándose a la retórica religiosa que traía desde su base, distanciándose de posiciones políticas concretas que encarnarían de mejor modo las convicciones éticas inequívocamente promovidas por el grupo religioso. En tales casos una consolidación o endurecimiento de la identidad colectiva del partido puede dar surgimiento a acciones políticas que abarquen naciones completas por largos períodos de tiempo, las que a pesar de su génesis ético-religiosa, se ha desconectado por completo de los valores que llevaron a su creación.

Finalmente, algunas identidades colectivas pueden obstaculizar la efectividad de la acción colectiva simplemente constriñendo el rango de posibles acciones. Los sindicatos, por ejemplo, han jugado roles específicos a través de su historia, defendiendo los intereses colectivos de diferentes gremios en contextos políticos y gubernamentales precisos. Al igual que con cualquier grupo, la forma en que un sindicato determinado se entiende a sí mismo y su rol en la sociedad, afectará el rango de acciones colectivas que consideren plausibles o legítimas, incluyendo a los interlocutores que elijan comprometerse, las poblaciones cuyos intereses defienden, y los tipos de movimientos que produce. Sin embargo como Lenoble y Maesschalck (2010) han demostrado con sus análisis del sector energético belga, al momento de actuar sobre la autoconcepción de un sindicato para hacerla más flexible —logro

que se alcanza primariamente al hacer que el grupo reconsideré la génesis de su autoimagen, y así llamar la atención sobre la contingencia de su identidad—, sus acciones colectivas podrían resultar más efectivas no solo defendiendo los intereses del sector, sino también promoviendo más formas públicas de interés.

POSIBLES MUTACIONES

Si bien la noción de *rigidez identitaria* es lo suficientemente amplia para incluir una variedad de fenómenos más allá de los identificados, aquí nos focalizaremos en una cuestión particular que ha experimentado un aumento de actividad en los años recientes; la manipulación ideológica y la propaganda.

Pero antes de eso, necesitamos dar un paso atrás hacia los factores que contribuyen al proceso de rigidización identitaria, o bien resguardarnos de ellos. Estos factores se dividen en dos grandes categorías, a saber, el manejo de las habilidades involucradas en el trabajo identitario (como “competencias identitarias”) y una forma específica de cuidado [*attention*] (Cuneen, 2019). Las competencias corresponden a formas de alto nivel respecto al obrar práctico que pueden ser ejercitadas, entrenadas y eventualmente manejadas (Perrenoud, 1998). La iteración de la identidad orientada a la autonomía compromete un número relevantes de competencias relacionadas a la imaginación narrativa, a la experiencia emocional, al pensamiento crítico, y la comunicación. Sin embargo las competencias en sí mismas no son suficientes para asegurar la orientación y el éxito de la capacidad del proceso reflexivo, en vista de des-rigidizar componentes identitarios trabados o hábitos interpretativos. Fundamentalmente la fecundidad de tales competencias depende del *cuidado prestado a los caracteres no esenciales del yo*. Esto puede también ser expresado como la transformabilidad del yo, la constitución no identitaria del sí mismo, o simplemente el hecho que cada persona siempre puede cambiar la relación que tiene consigo misma. Sin esa atención, el entrenamiento de habilidades que podrían facilitar otro

tipo de trabajo respecto a la identidad orientada a la autonomía, eventualmente también podría impedirlo: cuando nuestra atención está dirigida a la naturaleza fija de las categorías sociales, personalidades o alguna otra esencia inmutable de sí mismo, las competencias que esgrimimos pueden ser empleadas para consolidar una imagen fija de nosotros.

Volveremos a los beneficios potenciales de estos factores al final de la sección. Aquí daremos un breve vistazo de cómo un determinado cuidado de la rigidez identitaria puede ser afectada por estructuras ideológicas e incluso explotada por actores negativos.

Durante mucho tiempo fue ampliamente aceptado que ideología funcionaba a través de la diseminación de conocimiento declarativo, que actuaría sobre sujetos pre-formados en orden a influenciar sus conductas. Esto cambió con la publicación de Louis Althusser (1976) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, en donde desarrolla la idea que la acción de la ideología es en realidad una formación de sujetos, a través de la sujeción a un “gran” o “grandioso” Sujeto. En este texto Althusser delinea un escenario en que los aparatos estatales ejercitan su función ideológica para “interpelar” individualidades dentro de los sujetos, esto es, llamándolos a una forma de subjetividad sumisa. Para Althusser esta constante y omnipresencia no representa necesariamente una perversión, sino el hecho de su condición de subjetividad: nosotros estamos ideológicamente interpelados en la subjetividad a que todos podemos ser sujetos absolutos.

Si bien esta tesis ha ganado mucha relevancia en la filosofía social, debilita significativamente la noción de “ideología”. Con eso en mente, Marc Maesschalck y Fabio Bruschi (Maesschalck, 2014) reafirman el contorno de la noción arguyendo, a través de una lectura crítica de Althusser, que la (históricamente variante) acción de la ideología no es la de *formar* sujetos, sino de obstaculizar su desarrollo produciendo la ilusión de una identidad plena. En su opinión las interpelaciones ideológicas llaman a los individuos a una orden “seguro” de cosas, en que cada actor tiene un lugar definido por su identidad esencial y que el mundo adquiere

sentido de esa forma. Sin importar el contenido representacional, la interpellación ideológica podría operar como una “sutura de identidad”, llenado los vacíos o inconsistencias de las autorrepresentaciones de los individuos, y así dispensarlos de trabajar sobre la relación que tienen con ellos mismos. Desde este punto de vista, al llamar la atención sobre la naturaleza esencial de todas las identidades, la ideología inhibe el crecimiento al producir la ilusión de un movimiento, al mismo tiempo que las persuade para “run in place” (Maesschalck, 2014, p. 110).

Esta aproximación provee una perspectiva crucial de conexión entre la rigidez identitaria y los temas de las campañas de propaganda online, las cuales han alcanzado un punto relevante e intenso en los últimos años. La polarización identitaria ha sido identificada como uno de los objetivos clave detrás de los esfuerzos de desinformación respaldados por el Estado y dirigidos a derrocar democracias occidentales (Howard, Ganesh, Liotsiou, Kelly & François, 2018). En este esfuerzo se despliegan al mismo tiempo dos estrategias fundamentales. La primera tiene como objetivo, por cierto, llamar la atención sobre caricaturas esencializadas de grupos étnicos, nacionalidades, niveles económicos y partidos políticos (por nombrar algunos), en orden a alimentar una mentalidad de un *nosotros vs. ellos*. El segundo corresponde a alimentar una “crisis epistemológica” generalizada (Jeangène Vilmer, Escoria, Guillaume & Herrera, 2018), en la que está en juego la noción misma de la verdad. Estas estrategias operan en conjunto, porque cuando todo el mundo está consciente de la proliferación de las “fake news”, es fácil descartar cualquier información que no se ajuste con el cuadro interpretativo existente. Antes bien, si no se presta cuidado a la naturaleza fija de las identidades en sus diversos ámbitos, hay menos obstáculos para el establecimiento y sedimentación de categorías esencialista, según las cuales la identidad de los otros —pero también la propia— está predada, inmutable, por lo tanto como un objeto a aprehender en vez de una tarea que requiera trabajo y esfuerzo. El “culto a la autenticidad” que se originó en el individualismo occidental (Le

Bart, 2012) ha encontrado en esta forma un poderoso cómplice en el cambio de panorama del conflicto geopolítico del siglo XXI.

“ANTÍDOTOS” POTENCIALES O ALTERNATIVAS

Afortunadamente el proceso de rigidización identitaria no es irreversible, pues sus determinantes estructurales no apuntan en la misma dirección. En esta última sección abarcaremos brevemente una variedad de vectores potenciales de resiliencia, dando más atención a aquello que, desde nuestra perspectiva, tiene más potencial de proyección sostenible como “antídoto”, es decir, la gobernanza de la educación.

Como cualquier patología social, la rigidez identitaria refiere a un proceso y no a un estado de cosas invariable. Con eso en mente podremos referir al proceso inverso, como un *trabajo de identidad orientada autónomamente* o simplemente como una *identidad reflexiva*. Como se mencionó más arriba, este movimiento de desarrollo se basa en una serie de competencias y una forma específica de cuidado. Cuando buscamos “antídotos” educacionales para la patología de la rigidez identitaria, en primer lugar deberíamos observar el entrenamiento de “competencias identitarias”, o *competencias que se involucran en un desarrollo sustentablemente positivo con uno mismo, y por lo tanto continuamente transformadoras*. Trabajar en la relación con uno mismo requiere variadas competencias. En orden a recrear nuevas relaciones de significado entre componentes identitarios, el manejo de herramientas narrativas y una capacidad de imaginación ya ejercitada están entre los recursos más valiosos. De manera similar una refinada capacidad para identificar nuestras emociones y comprender la complejidad de las dinámicas afectivas, es crucial para comprometer estos aspectos menos cognitivos de la identidad. Sin embargo, en orden a trabajar sobre un aspecto de la identidad propia, primero se debe tomar conciencia de su contingencia, por lo que la apertura a la otredad, a través de la comunicación y el diálogo, también aparece como elemento necesario de las pro-

pias competencias. Por último, las competencias de pensamiento crítico son vitales para asegurar que el trabajo sobre la propia identidad no se transforme en una idealización fantástica de sí mismo que esté desconectada de la realidad.

Estos aspectos basados en competencias pueden ser abordados en un entorno educativo desde una perspectiva pedagógica, pero es un error pensar que eso puede ser entrenado individualmente. De hecho, las cinco áreas de competencia mencionadas más arriba (narrativa, imaginación, emocionales, dialógicas, y pensamiento crítico) pueden ser desarrolladas en un enfoque de enseñanza holístico y focalizado en grupos. Un excelente ejemplo de aquello se puede hallar en la filosofía educativa inspirada por Vygotsky en los trabajos de Kieran Egan (1986; 2005), que, en pocas palabras, llama a los docentes a repensar la estructura de sus planificaciones a través de una forma histórica.

Si bien los aspectos propios de las competencias en vista del trabajo identitario pueden ser entrenadas y manejadas, el cuidado en los caracteres no esenciales del sí mismo no es una habilidad autónoma. En efecto, cualquier orientación atencional debe estar apoyada por factores medioambientales, que ejerzan influencia en el macro-nivel de los *mass media* globales, en el meso-nivel de las instituciones, y en el micro-nivel del propio entorno inmediato y los compañeros de interacción (Citton, 2014; 2017). Sin consideración de la no identidad constitutiva del yo, las competencias mencionadas anteriormente pueden resultar inútiles, o incluso contraproducentes si se movilizan a proteger una imagen fija de uno mismo. La imaginación narrativa puede ser empleada para proteger la imagen identitaria propia, proporcionando conexiones *ad-hoc* que expliquen las incongruencias percibidas; el manejo de las competencias emocionales puede ser usado para reprimir y no explorar; el diálogo puede ser explotado para obtener retroalimentación en la autoconfirmación; incluso la competencia de pensamiento crítico puede tener como objetivo el desmantelamiento minucioso de oportunidades de crecimiento.

El ingrediente más importante para cualquier “antídoto” radica en la formación de atención social. Si bien los individuos

y los medios pueden influir en la atención social a corto plazo, dirigiendo nuestra mirada a cuestiones de autotransformación a través del cine, el arte y la literatura, a largo plazo la salud de la identidad societal quizá esté mejor soportada apelando al cuidado sobre el desarrollo humano en entornos educativos. Esto es más probable cuando los docentes son capaces de 1) reflejar la propia naturaleza evolutiva de los estudiantes, llevando su atención a instancias pasadas de desarrollo, así como zonas de desarrollo próximo (Vygotsky, 1934; 1962), y 2) que ellos mismos se transformen en modelos vivos de una naturaleza de sí mismo no esencial, a través de un desarrollo personal continuo y profesional.

El trabajo de los docentes está enfocado fundamentalmente hacia el crecimiento, pero su propia atención a menudo está impedida por factores institucionales que dirigen su atención hacia otros elementos, deformando el modo en que ellos prestan cuidado a cosas en particular, o distraerlos completamente del núcleo de su trabajo (Hargreaves & Shirley, 2009). Estos mismos factores son los que más inhiben las dimensiones emocionales y morales de la reflexividad docente, impidiendo su crecimiento personal y profesional Zeichner & Liston, 2014). Como tal, se podría decir que en orden a cultivar el cuidado en la autotransformación dentro de entornos educativos, se debe poner el acento en la autonomía de la atención de los docentes, o sus competencias para dirigir su cuidado a lo que ellos (y no sus jefes institucionales) consideren más importante. Además, dado que la institucionalidad escolar y la estructura física de los establecimientos constituyen un entorno atencional que determina inevitablemente la de los docentes, la autonomía de dicha atención debe estar, obviamente, garantizada por un control colectivo que esté por sobre las condiciones del lugar de trabajo. En efecto, se podría argumentar que este tipo de control del docente sobre la institución debe ser el núcleo fundamental de cualquier programa conceptualmente coherente de profesionalización (Maroy & Cattoner, 2002). Incluso más, en la medida que favorece a largo plazo la atención social en el desarrollo natural del sí mismo, tal cambio en la gobernanza educativa —otorgado a los docentes a partir de las condiciones que

configuran su entorno atencional— constituye quizá el antídoto más sustentable respecto al pensamiento esencialista y por lo tanto del proceso de rigidización identitaria.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, L. *Idéologie et appareils idéologiques d'État [Ideology and Ideological State Apparatuses]*. En: ALTHUSSER, L. *Positions (1964-1975)*. Paris: Les Éditions Sociales, 1976. p. 67–125.
- BRACHER, M. *Radical Pedagogy: Identity, Generativity and Social Transformation*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2006.
- BROCKMEIER, J. Reaching for meaning. Human agency and the narrative imagination. *Theory and Psychology*, v. 19, n. 2, p. 213–233, 2009.
- CITTON, Y. *The Ecology of Attention*. Trans. B. Norman. Cambridge, UK: Polity, 2017, (Original work published 2014).
- CUNEEEN, N. The skills of perspective-taking. *Les cahiers du CPDR*, n. 175, p. 1–27, 2019.
- EGAN, K. *Teaching as Story Telling*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- EGAN, K. *An Imaginative Approach to Teaching*. San Francisco: Jossey-Bass, 2005.
- FORST, R. *Normativity and Power: Analyzing social orders of justification*. Trans. C. Cronin. Oxford: Oxford University Press, 2017. (Original work published 2015).
- FREYENHAGEN, F. Honneth on social pathologies: A critique. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, p. 131–152, 2015.
- GILLESPIE, A. Non-transformative social interaction. En: PSALTIS, C. O.; GILLESPIE, A.; PERRET-CLERMONT, A.-N. (ed.). *Social Relations in Human and Societal Development*. New York: Palgrave Macmillan, 2015. p. 97–113.
- GRAY, K.; WEGNER, D. M. Moral typecasting: Divergent percep-

- tions of moral agents and moral patients. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 96, n. 3, p. 505–520, 2009.
- HARGREAVES, A.; SHIRLEY, D. *The Fourth Way: The Inspiring Future for Educational Change*. Thousand Oaks, CA: Corwin, 2009.
- HONNETH, A. *The Struggle for Recognition*. Trans. J. Anderson. Cambridge, MA: MIT Press, 1996. (Original work published 1992).
- HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Trans. J. Ganahl. Cambridge, UK: Polity Press, 2014. (Original work published 2011).
- HOWARD, P. N.; GANESH, B.; LIOTSIOU, D.; KELLY, J.; FRANÇOIS, C. *The IRA, Social Media and Political Polarization in the United States, 2012-2018*. Oxford: Computational Propaganda Research Project (University of Oxford), 2018.
- JEANGÈNE VILMER, J.-B; ESCORCIA, A.; GUILLAUME, M.; HERRERA, J. *Information Manipulation: A challenge for our democracies*. Paris: Policy Planning Staff (CAPS) of the Ministry for Europe and Foreign Affairs and the Institute for Strategic Research (IRSEM) of the Ministry for the Armed Forces, 2018.
- KEARNEY, R. Narrative imagination: Between ethics and poetics. *Philosophy and Social Criticism*, v. 21, n. 5/6, p. 173–190, 1995.
- LE BART, C. L'injonction à être soi-même: entre quête de singularité et standardisation [The injunction to be oneself: between the quest for singularity and standardization]. *Nouvelles Perspectives en Sciences Sociales*, v. 8, n. 1, p. 61–81, 2012.
- LENOBLE, J.; MAESSCHALCK, M. *Democracy, Law and Governance*. Farnham: Ashgate, 2010.
- MAESSCHALCK, M. Harcèlement moral et action collective. Une approche normative de la prévention à partir des représentations sociale [Moral harassment and collective action. A normative approach to prevention based on social representations]. En: SANCHEZ-MAZAS, M.; KOUBI, G. (ed.). *Le harcèlement, de la société solidaire à la société solitaire*. Brussels:

- Éd. de l'Université Libre de Bruxelles, 2005. p. 139–156.
- MAESSCHALCK, M. *La cause du sujet* [The cause of the subject]. Bruxelles: P.I.E. Peter Lang, 2014.
- MAROY, C.; CATTONAR, B. Professionnalisation ou déprofessionnalisation des enseignants ? Le cas de la Communauté française de Belgique [Professionalization or deprofessionalization? The case of Belgium's French-speaking community]. *Les cahiers du GIRSEF*, n. 18, 2002. p. 1–29.
- PERRENOUD, P. *Construire des compétences dès l'école* [Building skills from school]. Paris : ESF, 1998.
- RENAULT, E. *L'expérience de l'injustice*. Paris, FR: La Découverte, 2004.
- RICŒUR, P. *Soi-même comme un autre* [Oneself as another]. Paris: Seuil, 1990.
- SCHAFFER, B. A view from the digital trenches: Lessons from year one of Hamilton 68. *Alliance for Securing Democracy*, n. 33, p. 1–23, 2018.
- SWANN, W. B.; READ, S. J. Self-verification processes: How we sustain our self-conceptions. *Journal of Experimental Social Psychology*, v. 17, n. 4, p. 351–372, 1981.
- SWANN, W. B. *Resilient Identities: Self-relationships and the construction of social reality*. New York, NY: Basic Books, 1999.
- VON WRIGHT, M. Narrative imagination and taking the perspective of others. En: *Studies in Philosophy and Education*, v. 21, 2002, p. 407–416.
- VYGOTSKY, L. S. *Thought and Language*. (E. Hanfmann, G. Vakar & A. Kozulin, Trans.) Cambridge, MA: MIT Press, 1962. (Original work published 1934).
- ZEICHNER, K. M.; LISTON, D. P. *Reflective teaching: An introduction* (2nd ed.). New York, NY/London, UK: Routledge, 2014.

SINECUROSIS SACRIPÁNTICA

Álvaro Veiga Júnior | Aline Accorssi

ETIMOLOGÍA

De acuerdo con nuestra propuesta, la enfermedad social sinecrosis sacripántica es una enfermedad política y cultural epidémica, grave y duradera causada por los sinecuras sacripantas. En este sentido, individuos y colectivos engañan los sistemas de defensa de la población y se instalan prodrómicos o sintomáticos como vectores. La contaminación creciente sucede al ser favorecida por la apariencia saludable de los afectados, siendo estos capaces de trasmitir agentes actitudinales, donde el discurso falaz se sobrepone al gesto, a las actitudes y a las prácticas efectivas. Sobre el origen lingüístico, los dos términos juntos forman una locución. Comencemos por la etimología y significado de sinecura: la palabra sinecura es un sustantivo femenino que se refiere a un empleo o función que no obliga o casi no obliga al trabajo. Fue registrada por primera vez en el siglo XIX, teniendo origen en el inglés *sine-cure* (probablemente a través del francés *sinécure*), retrotrae al latín medioeval *sine cura*, o sea “sin cuidado”. El segundo término, sacripanta, es un adjetivo. Dícese de las personas despreciables, capaces de cualquier violencia e indignidad, falsamente beatas.

Consta inicialmente en el siglo XIX, *sacripante*, personaje de los poemas de caballería italianos de los siglos XV y XVI (Cunha, 1998).

TOPOLOGÍA O INCIDENCIA

Los ambientes republicanos de los países que fueron colonias, son específicamente favorables a la dolencia, no obstante, a esta se la relata desde los primigenios de todas las repúblicas. Con la globalización contemporánea del capitalismo en el mundo moderno, las naciones de Estado democrático de derecho, cuya autoridad coincide con sus fronteras, actualmente se difundieron (Ianni, 2011). Por lo tanto, hay gran incidencia de la patología, en la que, pese a su expresiva presencia en el espectro mundial, se observan grados de compromiso distintos en diferentes naciones. Siendo altamente frecuente, lo más común es una afección crónica con debilitación general y en muchos casos degenerativa conforme a la vulnerabilidad política, de las condiciones materiales y de la soberanía geográfica. Su presencia es conocida por la sabiduría popular donde la debilidad o la baja intensidad de las democracias representativas puede ser expresada por el dicho popular “la democracia es la forma menos peor de gobierno y así votamos en los candidatos menos peores”.

Tomando a Brasil como ejemplo, al apuntar su condición de extensión territorial, de diversidad, riqueza y desigualdad, probablemente todavía existan muchos sinecuras y, es notoria la persistencia de sacripantas en abundancia. Con todo, sinecuras sacripantas, resultan en una combinación por demás abyecta y dañosa, encontrándose a montones en el país federal. Bribones que trabajan en cargos y no los honran, encubiertos en traje y corbata. Astutos, ellos son “elegidos” por los esclavos libertos como un mal menor y en la creencia de realización de alguna mejora para su grupo o región. ¿País federal? Decimos, país federal, porque es un “país” diferente del país real donde vive la población. Una población dispersa, cansada y amargada. Sin embargo, conforme nos confirma el antropólogo Harold Garfinkel (2018), es

preciso decir que los sujetos no son idiotas culturales. Sobre la dispersión y factores ambientales, estudiosos procuran responder a la pregunta: ¿qué tipo de insalubridad hizo que el concepto federal haya sido contaminado por privilegios? ¿Cómo una enfermedad se trasmutó en la resistencia y en la escasa inmunidad?

Cabe resaltar aquí, nuestro abordaje no objetivo al poder judicial, no porque pensemos en ser horizontales, transparentes o porque no esté implicado en las afecciones que sufrimos. Es por una cuestión de opción y alcance para esta finalidad. Si bien, sobre esta esfera institucional dejamos una problematización: ¿no deberían los cargos del poder judicial ser electivos, evaluados externamente y de tiempo limitado (no vitalicio)? Ojalá lleguemos a ello, pero mientras hablamos de los políticos, aquellos a quienes nos referimos como sinecuras sacripantas (y pocos no lo son). Para nuestra diccionarización, aquí en el país federal, existen dos instancias del Estado de Derecho, ejecutivo y legislativo. Dicen que se fundamentan en la democracia, pero en verdad abrigan una casta improductiva que actúa subrepticiamente contra su población. Básicamente por causa de ellos Brasil es un país de privilegios y de discurso hipócrita. Con tanto recurso natural, belleza, acervo génico y esfuerzo sufre por causa de las miosis, contagios y otros achaques.

SÍNTOMAS Y MANIFESTACIONES SOCIALES

En este país y en otros todavía de propensión colonial, se obliga a votar y los candidatos son ofrecidos (o se ofrecen) por medio de marketing publicitario. Previo acuerdo de la corporación partidaria. Procesos encubiertos, opacos para la dimensión pública, llenos de eufemismos y metonimias pobres. Repletos de inversiones espurias y degradantes. No hay formación política, lo que se quiere son administradores de los portadores debilitados. No hay por qué ser productivo, sí discursivo y mesmerizador. Pero cuando los “elegidos”, en la práctica van a drenar recursos para sí mismos, su familia y correligionarios, más allá, claro, de

beneficiar alguna élite improductiva y espoliadora. Corrupción e incompetencia, contaminación entre lo público y lo privado son síntomas que dificultan la vigilancia epidemiológica.

A pesar de ello, existen excepciones al patrón, hay resistencia, pero la ecología tóxica ha sido tan ubicua que se consolida apenas en una minoría. O mejor, tal vez no sea una minoría, sino grupos dispersos por la patología unificada del neoliberalismo y del conservadurismo militar y religioso. Los profesores y pensadores de izquierda son ejemplos de estos grupos sociales explotados y oprimidos, sea por la remuneración, sea por la censura o por la desvalorización profesional. Varios de los grupos acechados no perciben ser desempoderados por la unificación de un patrón común –concentración de capital, propiedad y renta. Su percepción también se dificulta gracias al poder del tráfico de influencias y del clientelismo. Y aún la unificación del mercado con la tecnociencia industrial sin que se destine a la seguridad y a la precaución. A evaluar por las señales del tiempo presente, las minorías mayoritarias están amenazadas por la rivalidad entre sí, el descuido y la contaminación, la clasificación errónea y la muerte.

A los políticos sinecuras sacripantas tal vez sea injusto llamarlos, como a las ratas de ratas, pues no hay nada más inmoral que enriquecerse en medio de la miseria, cobrando las vidas y el vigor de un país. Se vuelven peores que parásitos o predadores, pues amontonan y dilapidan, infelizmente más allá de los recursos materiales, imposibilitando la noción cultural multiplicadora de la colectividad, de las relaciones solidarias del trabajo honesto: sirven apenas para alimentar su vanidad y futilidad. Veamos ejemplos emblemáticos vivos y actuales: (complete mentalmente). No es un argumento válido decir que hay quien vote en ellos, pues ellos son la enfermedad impasible en crear el huésped y garantir el ciclo. En este país enfermo es un escrache decir que cada pueblo tiene el gobierno que merece, pues los sinecuras sacripantas, además de debilitar y minar, obstaculizan al pueblo los buenos ejemplos.

Educación sin ejemplos se vuelve palabrerío y recetario para emulación. Y con el éxito de la injusticia, la educación se vuelve un proceso de desnutrición. La existencia de estos seres nefastos genera un mal incommensurable en la cultura política, en la esperanza y en la coherencia de los actos, tan necesaria para la educación de la sociedad. Estos sicarios matan, esperan agradi- cimientos y todavía cobran costos de la familia de la víctima.

POSIBLES MUTACIONES QUE PUEDEN OCURRIR

En el agravamiento de la sinecrosis sacripántica y en su prevalencia, es probable que haya despliegues en la coyuntura de la morbidez. En este padecimiento, la sobrevalorización de la apariencia por parte de la población crea una cultura de la visibilidad, de la superficialidad y del tiempo fugaz, oponiéndose a nociones de contextualización y profundización histórica y geográfica. Aquello que es inmediato, imagético y reluciente estimula la percepción visual de la vanidad y de la emulación, no favoreciendo el desarrollo pleno de la subjetividad, de lo sensorial, de la afectividad, del pensamiento en sus interacciones con la colectividad solidaria y, por lo tanto, del aprendizaje cultural y social.

Enfocando apenas en la distopía de origen hegémónico, vemos las señales tornarse síndromes. Como mutación degenerativa, vemos a la enseñanza muy amenazada, especialmente en su dimensión política. Así como la política de Estado en su dimensión educativa. En reconocerse como modelo ejemplar constitucional. Con la optimización y diseminación de Internet, de los aparatos móviles y de la tecnología robótica, aumentó considerablemente la contrainformación, las noticias falsas, la contaminación de lo irrelevante, del ruido y del humor nervioso. Todavía vemos ostentación de cuerpos y objetos de consumo vinculados a la ilusión de posicionamiento del sujeto cuando no permiten cuestionar e ir más allá de las certezas y de la opinión solipsista. La ciencia y la filosofía serían cada vez más adhesiones y certificaciones fundacionales de praxis inductiva, dependientes de comunidades

segregadoras. Los grupos crearon redes semánticas con palabras permitidas y palabras tabúes orientadas casi intuitivamente por influenciadores digitales, frecuentemente jóvenes, ricos y hermosos, según padrones estéticos posiblemente establecidos por la repetición de la moda generacional y por la industria capitalista. De este modo, los influenciadores indican los referentes, resumen conceptos, delimitan la aceptación y las palabras de orden y subsidián patrullas de interdicción al diferente, garantizando las fronteras identitarias y el delineamiento de burbujas de pertenencia. Si no se consigue fortalecer e innovar la educación institucional y sistematizada es posible que recrudezca el escenario pesimista diseñado. Y así se aprenda cada vez más a adherir a tribus y guecos, cohesos externamente, que dividen migajas electoreras. Al mantener los privilegios de sus líderes, son incentivados a ignorar, boicotear, sabotear, practicar “justiciación” (linchamientos y juicios sumarios de masa) con lo que es diferente y desautorizando el movimiento del conocimiento y de la cultura.

En esta trama, la política ha sido un trabajo despreciable de fachada. Un trabajo que enriquece, irónicamente, en suelo devastado. Cultivo en campos secos. Agricultura de muerte. ¿Y quieren que pensemos así? Probablemente sí, pues sabemos, el fatalismo acarrea parálisis. Y más, la cuadriplejia y la hipoestesia facilitan el botín. Las negociaciones. En vez de movimientos, danzas y sexualidad emancipada, órtesis y prótesis. Además del hambre y desnutrición, hambre cualitativa y obesidad en la pobreza. Empacho y náuseas. Cosmetología fútil. Por otro lado, sobre licencia metafórica, pensamos a la política de manera dadaísta, contra lo absurdo de la caquexia en la saciedad mal repartida. En la aproximación del arte, ciencia y filosofía convergiendo con la educación social. Una inspiración en el lenguaje de protesta contra el comodismo, la alienación y la integración al conservadurismo, especialmente aquel disfrazado de innovación y juventud. En vez de clasificar y prescribir, tratar el caos y el desorden, usar el lenguaje resignificado para desestabilizar y exhortar la necesidad de percepción para el cambio y para la política de salud social y ambiental.

Y buscamos consensos, como minorías, sobre la dilapidación del planeta Tierra. Es probable, justamente, que se fortalezcan convergencias cuando esta afección sea un desequilibrio con etiología conocida. Aprenderemos mejor sobre una medicina holística y transdisciplinaria. Tal vez el saber y el poder consigan prosperar en consecuencia de esta derrota progresiva al establecer límites al ser humano. Tendremos acuerdos y concientización junto a la convalecencia y al restablecimiento. Reconocimiento en los despliegues de la fertilidad, del cuidado con la vida, en el vigor de una humanidad menos antropocéntrica. Veremos más la práctica de diálogos críticos en el arte de la comunicación para recorrer caminos de cura en la pauta de la enseñanza.

PRONÓSTICOS Y POSIBLES INTERVENCIONES

¿Cuál sería la intención de un diagnóstico sin tratamiento, control, prevención y pronóstico? Creemos en la necesidad de una educación política y politizada, junto a una política de Estado educativa, básicamente garantizando no ser la política exclusivamente una profesión de carrera y que los derechos sean isonómicos con las personas de la sociedad civil. Más allá de una democracia representativa, precisamos de una educación para la participación política formal, su fomento y financiación (Paro, 2001 y 2008).

De acuerdo con Maria da Glória Gohn (2010, p. 58), la educación contribuye para la creación de una cultura universal de derechos humanos, siendo fundamental para

el desarrollo de su personalidad, respeto a las diferencias, amistad, solidaridad y fraternidad con su semejante. La educación debe ser vista no apenas como una meta futura,

sino también como una práctica social para ser iniciada hoy, aquí y ahora.⁵⁶

Como práctica social, la educación precisa estar situada en todas las instancias, imprescindiblemente en las instancias soberanas que garantizan el régimen y la organización política. En contrapartida, bien sabemos sobre la manipulación de la publicidad comercial, direccionada al consumismo y a la alienación, favoreciendo la acumulación para las élites y seguir explotando a la mayoría. Al atormentar favorece la avaricia y el resentimiento. En la terapia conjunta con la profilaxis, falta difundir por medio de la educación la existencia de la obligación del Estado de promover la cultura democrática social. Este Estado no puede estar contra la educación, tratándola como si fuera una corporación empresarial. Como si los parásitos pudiesen vivir gracias a sus huéspedes.

De este modo, más importante que el acto político administrativo será la coherencia de este hacer con las necesidades y deseos de su pueblo, de un proyecto de país y de mundo. Es menester evidenciar los ejemplos, los actos, gestos y actitudes. Con responsabilidad aproximar el discurso a la práctica. Es imperioso el desglose de los pleiteados programas de gobierno y explicitar la participación popular en su construcción, que haya compromiso y responsabilidad de hecho, dando celeridad a las leyes que dicen respecto al bien común. Financiar la educación, no menos que la enseñanza para la meritocracia y para el mercado, educación para aproximar la población al Estado. En esta visión, asambleas y tribunales populares en comunidades escolares pueden ser financiados reubicando las partidas de publicidad para campañas, representación y tarjetas corporativas, hoy maquillaje de regalías. Estos privilegios están ligados a la lógica de la corrupción y de la incompetencia, una sinergia de agentes etiológicos que generan

56. “[...] o desenvolvimento de sua personalidade, respeito às diferenças, amizade, solidariedade e fraternidade com seu semelhante. A educação deve ser vista não apenas como uma meta futura, mas também como uma prática social para ser iniciada hoje, aqui e agora” (Traducción nuestra).

morbidez y lucros viciosos. Los privilegios de la política más que excluir a quien los financia son desmoralizantes: crean una atmósfera cotidiana desesperanzadora, individual e inmediatista. Una cultura de la viveza y de la burla. Crean falta de expectativa y de colectividad, expresada en el trabajo sin esfuerzo y sin función social. Propagan la creencia de que la calidad de vida solo será posible para pocos. Bajo la epidemia de cuerpos convalecientes, felicidad, paz y alegría son lujo y ostentación.

En la enfermedad diseminada por estafadores en cargos públicos, su placer oscila entre triunfar y abusar. Privilegio, de acuerdo con el diccionario Houaiss, es un derecho, una ventaja, prerrogativa válida apenas para un individuo o un grupo, en detrimento de la mayoría; atributo, regalía. Veamos, en esta acepción hay exclusión de la mayoría. También significa: riqueza, confort, bien material o espiritual a la que solo una minoría tiene acceso. Y bajo la rúbrica de término jurídico se trata de una situación de superioridad, amparada o no por ley o costumbres, derivada de la distribución desigual del poder político y/o económico (Houaiss, 2007).

Un tratamiento posible de esta morbidez sería invertir en desvelar estas conexiones, perseguir los síntomas y actuar en las causas. Desenmascarar estos hombres públicos y sus reclamos para que no engañen más sobre sus actos mediocres. O delitos. En la estrategia de la inversión imputan a los otros los daños que cometieron. Es oportuno discutir sobre la prohibición del marketing comercial de campaña y los intereses corporativos de los partidos. Aún como tratamiento y prevención, sugerimos instigar un pensamiento crítico enfocado en la antinomia de la cultura publicitaria comercial con relación a la formación ciudadana nacional. Esta publicidad, especialmente en la política, es patognomónica de la debilidad de la educación. Y así, contribuir a su convalecencia al minar la estructura piramidal del capital, que se refleja en una estructura piramidal administrativa semejante.

En la cima del vértice pocos tienen, pocos saben, pocos mandan. Sin embargo, no es preciso mandar cuando lo que es público es de hecho público; no siendo necesaria una trompeta o bocina.

En un mundo donde hay dignidad, respeto y justicia, en dirección a la utopía, el crimen es una excepción y no la regla. Leyes coercitivas son extintas contrariamente a la tendencia a proliferarlas. Y en fin, si pensamos en la topología del aquí y de los tiempos más recientes, distantes de la vieja república, política y educación serían condiciones entrañadas por todo lo social. Fortalecida la salud, quedarían apenas en los compendios clínicos las enfermedades causadas por los sinecuras sacripantas. En este ínterin, esperaríamos tener una percepción de los avances en justicia social, sobre la posibilidad de equidad social, de derechos ligados a deberes. Al aprender de los errores podemos abrir caminos para una salud psicosomática de la mente y el cuerpo, atravesada por la alimentación del tejido social, por el bienestar holístico, por su coyuntura relacional sistémica, por defender la fertilidad dinámica entre partes y totalidades. La Organización Mundial de la Salud (OMS) define salud como un estado de completo bienestar físico, mental y social y no solamente como ausencia de afecciones y enfermedades. Un derecho social inherente a la condición de ciudadanía, que debe ser asegurado sin distinción de raza, religión, ideología política o condición socioeconómica. La salud es concebida como un valor colectivo, un bien de todos (OMS, 2019), que parece inviable sin estar en equilibrio dinámico con la sociedad y con el ambiente. Y el ser humano precisa aprender y enseñar para vivir en sociedad.

La educación solidaria y ciudadana, al favorecer una noción de coyuntura en elementos mutuamente implicados, puede indicar, por ejemplo, una revisión de la cultura presidencial, de los poderes ejecutivos y de los líderes titulares y personalistas. La expectativa por un salvador nos aparta de una ciencia popular, cuya tradición dialectizada epistemológicamente refuta las especialidades ciegas y mercantiles, la burocracia, el formalismo y las enfermedades artificiales. En la profilaxis de la colectividad solidaria y consciente, la participación debe ser inmunizada contra la astenia de la representación. Un modelo de representación política que necesita ser revisto y en eso el pueblo pueda entender la importancia de su acción, los cuidados multiplicables y de labor

honesta. En la vigilancia de las estructuras institucionales, por intermedio de esta profilaxis popularizada por la educación, tal vez podamos saber sobre los riesgos acerca de líderes carismáticos, centralizadores y vanidosos, y contraponer la práctica de la política de base y de la cultura cotidiana. Y, de esta forma, concebir proyectos de sociedad teniendo por fundamento la salud de una educación politizada y una política forzosamente educativa.

REFERENCIAS

- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- GARFINKEL, Harold. *Estudos de etnometodologia*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- GOHN, Maria da Glória. *Educação não formal e o educador social: Atuação no desenvolvimento de projetos sociais*. São Paulo: Cortez, 2010.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico da Língua Portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2007.
- IANNI, Octávio. *A sociologia e o mundo moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. *Conceito de saúde*. Disponible en: <<https://www.who.int/eportuguese/countries/bra/pt/>>. Acceso en: 10/12/2019.
- PARO, Vítor Henrique. **Escritos sobre educação**. São Paulo: Xamã, 2001.
- PARO, Vítor Henrique. *Educação como exercício do poder: Crítica ao senso comum em educação*. São Paulo: Cortez, 2008.

STALKING

Rafael Guerra Lund

ETIMOLOGÍA DE LA PALABRA

La palabra *stalking*, utilizada en la práctica de la caza, deriva del verbo *to stalk* (acechar) que, en una traducción aproximada al portugués, corresponde a ‘acechar sin fin’. En el contexto de la caza, ocurre cuando el depredador persigue continuamente a la presa. Los acechadores persiguen persistentemente a otra persona, lo siguen, buscan información sobre él y tratan de controlar su vida, causando daño psicológico.

También localizado en el idioma español por la expresión: “acoso físico” (Wikipedia en español) o acoso ilegítimo (según el código penal español).

El *stalking* (también conocido como acecho o persecución persistente) es un término en inglés que designa una forma de violencia en la que el sujeto o sujetos activos invaden repetidamente la esfera de privacidad de la víctima, empleando tácticas de persecución y diversos medios, como llamadas telefónicas, envío de mensajes por SMS o por correo electrónico, publicando hechos o rumores en sitios de Internet (*cyberstalking*), enviando obsequios, esperando que la víctima pase por los lugares que frecuenta, practicando restricciones públicas y colectivas dirigi-

das a, tratar menos, desprecio e inferioridad, insultos y gritar sin razón, señalar defectos imaginarios, subestimar sus logros y planes, culpar a la víctima por los abusos sufridos, amenazar, difundir rumores mentirosos, revelar que la víctima está loca por la sociedad y perdió la razón, derrotando las opiniones de la víctima , perseguir y señalar a la víctima a terceros para molestar públicamente, etc. -que resulte en daño a su integridad psicológica y emocional, restricción de su libertad de movimiento o daño a su reputación. Los motivos de esta práctica son los más variados: erotomanía, violencia doméstica, envidia, venganza, odio o simple juego.

El stalking se puede definir de al menos dos formas significativamente diferentes: legal y perceptivamente. Las definiciones legales, tal como se codifican en los estatutos, han adoptado varias formas diferentes, pero generalmente identifican la persecución como un patrón intencional de comportamiento repetido hacia una persona o personas no deseadas y como resultado de miedo o que una persona razonable (o un jurado) sería temerosa o amenazante. Por lo tanto, perseguir no es un solo acto o comportamiento, sino un patrón de comportamiento a lo largo del tiempo, que requiere al menos dos actos, pero generalmente consiste en lo que puede ser una “campaña” de comportamiento durante un período prolongado de tiempo. Por lo general, este patrón de comportamiento debe considerarse intencional por parte del perseguidor, pero en el caso de personas con trastornos mentales o ilusorios o casos de proximidad cercana a patrones de interacción, la intencionalidad puede no ser obvia. La naturaleza no deseada de la persecución se da relativamente por sentada, pero este criterio, a menudo, es legalmente significativo en los casos en que el objeto de la persecución, o la víctima, se involucra en un comportamiento que puede parecer invitar al perseguidor a más oportunidades de contacto. Finalmente, el requisito de miedo o amenaza es generalmente el criterio más problemático legalmente y, en algunas jurisdicciones, este estándar se ha modificado para reflejar disturbios o agravios. Como lo sugieren estos criterios, la persecución tiene un parecido familiar con temas más

tradicionalmente reconocidos por la ley, como las amenazas y el acoso. Sin embargo, combinando estos recursos con el reconocimiento del impacto repetido y acumulativo de las conductas, las leyes de persecución reconocieron que una serie de conductas aisladas por separado, puede que no represente una amenaza o acoso y, por lo tanto, se necesitaba una ley para cubrir estos casos (Pardillo et al., 2015).

La mayoría de los stalkers (acosadores) no son violentos. Las armas, si ocurre un ataque, se usan con más frecuencia solo para afirmar el poder y el control que para infligir daño físico a la víctima. El homicidio es raro, pero ocurre en casos de persecución de vez en cuando (Brito, 2013). Por lo general, este patrón de comportamiento debe juzgarse como intencional por parte del perseguidor, pero en el caso de individuos con trastornos mentales o ilusorios o casos de proximidad en un entorno de vida para patrones de interacción, la intencionalidad puede no ser obvia. La naturaleza no deseada de la persecución se da relativamente por sentada, pero este criterio es a menudo legalmente significativo en los casos en que el objeto de persecución, o la víctima, se involucra en un comportamiento que puede parecer invitando al perseguidor a tener más oportunidades de contacto. En general, el requisito de miedo o amenaza es, generalmente, el criterio legalmente más problemático y, en algunas jurisdicciones, este patrón se ha modificado para reflejar disturbios o agravios. Como sugieren estos criterios, la persecución tiene un parecido familiar con temas más tradicionalmente reconocidos por la ley como amenazas y hostigamientos. Sin embargo, combinando estos recursos con el reconocimiento del impacto repetido y acumulativo de los comportamientos, las leyes de persecución reconocieron que una serie de comportamientos aislados por separado pueden no representar una amenaza o acoso, y por lo tanto se necesitaba una ley para cubrir tales casos (Pardillo et al., 2015).

TOPOLOGÍA O SU INCIDENCIA

Dada la evidencia de que las personas aplican estándares algo variables al asignar la etiqueta de *stalking*, no es sorprendente que no pueda haber estimaciones firmes de la prevalencia o incidencia de la persecución en la sociedad. La mayoría de los estudios sobre el *stalking* intentan utilizar definiciones que traducen los criterios legales al lenguaje cotidiano de este término y aquellos que utilizan elementos cuidadosamente diseñados, las estimaciones de por vida de la prevalencia del *stalking* varían del 2% al 16,3 % para los hombres y 8 % a 32 % para mujeres (Spitzberg y Cupach, 2007). En una publicación de un metanálisis de 175 estudios de *stalking*, se informó que el 25 % (N = 28) de las muestras en 58 estudios informaron casos de *stalking* con una duración promedio de 22 meses. Aún en este estudio, las mujeres tenían más probabilidades de ser víctimas, aunque estas diferencias reflejan más entre muestras clínicas y forenses que en otros tipos de muestras de población (Spitzberg y Cupach, 2007).

El *stalking* generalmente tiende a surgir más claramente de relaciones preexistentes, la mayoría de las víctimas conocen a su acosador y la mitad de sus perseguidores surgen de relaciones románticas (Spitzberg y Cupach, 2007). Los adultos jóvenes a menudo están más involucrados en conductas de *stalking*, aunque la mayoría no cumple con el estándar de conducta legalmente requerido lo suficientemente severo como para inducir miedo en las víctimas de ser perseguidas. Las exparejas románticas son las mayores víctimas del *stalking*.

En Australia, el 23 % de la población australiana informó haber sido víctima de este tipo de persecución. En Austria, su prevalencia de por vida es del 11 % (mujeres: 17 %, hombres: 3 %) (Stieger et al., 2008). También se informa una prevalencia del 12 % en Inglaterra y Gales (16 % mujeres, 7 % hombres). En estos dos países, en 2010/11, el 43 % de las víctimas de persecución eran hombres y el 57 % mujeres (Chaplin et al., 2011). En Alemania, la prevalencia es del 12 % y, en Estados Unidos, la prevalencia es del 8 % en mujeres y del 2 % en hombres (dependiendo de cuán

estricta sea la definición) en la Encuesta Nacional de Violencia contra la Mujer.

SUS SÍNTOMAS Y MANIFESTACIONES SOCIALES

Diagnóstico para considerar: trastorno de adaptación con ansiedad mixta y depresión crónica del estado de ánimo. Esta condición se caracteriza por una respuesta psicológica a un factor estresante identificable que resulta en el desarrollo de síntomas emocionales o conductuales clínicamente significativos. Los síntomas deben desarrollarse dentro de los 3 meses posteriores al inicio de los factores estresantes. También está marcado por un deterioro significativo del funcionamiento social u ocupacional. Por definición, el trastorno de adaptación debe resolverse dentro de los 6 meses posteriores a la finalización del factor estresante. Los síntomas pueden persistir durante un período prolongado (más de 6 meses), si ocurren por un estresor crónico. El subtipo mixto de ansiedad y estado de ánimo deprimido debe usarse cuando la manifestación predominante es una combinación de depresión y ansiedad.

El stalking se ha asociado con daño social y psicológico a las víctimas, afectando su salud mental, ya que pueden experimentar sentimientos de ira, paranoia, depresión, trastorno de estrés postraumático (TEPT) y trastornos relacionados con el sueño y la alimentación, además de un impacto negativo en su situación profesional y académica. Las víctimas de stalking tienen síntomas similares a los de las víctimas de trauma, incluida la violencia doméstica. Según un estudio prospectivo realizado en Estados Unidos (Edwards & Gidycz, 2014), la victimización por persecución fue un predictor de síntomas de TEPT en jóvenes universitarios que se encontraban en la fase posterior a la separación de una relación violenta. Un estudio de mujeres que recibieron atención en un centro para víctimas de violencia de pareja íntima ($n = 389$, EE. UU.) investigó la presencia de síntomas psicológicos en tres grupos diferentes de víctimas (violencia física moderada

sin persecución; violencia severa sin persecución; y violencia grave con persecución). Los resultados indicaron que el grupo de víctimas de violencia severa con persecución mostró mayores síntomas de depresión, ansiedad y TEPT en comparación con los otros dos grupos (Logan, Shannon, Cole & Walker, 2006). Así, la asociación previa de violencia con persecución parece incrementar el impacto emocional en las víctimas. Asimismo, un estudio de una población adulta ($n = 665$; Mannheim, Alemania) reveló que las mujeres presentaban mayores síntomas depresivos, ansiedad y síntomas somatomorfos que los hombres (Kuehner et al., 2012), indicando que el impacto de la exposición al stalking puede verse influenciada por el género de la víctima. Las víctimas de acoso adolescente ($n = 1236$, EE. UU.) Tenían síntomas de TEPT, cambios de humor y desesperación, además de una alta frecuencia de consumo de alcohol y un mayor riesgo de involucrarse en relaciones abusivas.

Se observa que su manifestación ocurre de manera más significativa en el contexto de las relaciones sentimentales, ya que la víctima y el agresor comparten una relación íntima.

Por otro lado, en las sociedades latinoamericanas, como Brasil y México, es importante destacar otros fenómenos sociales importantes relacionados con el stalking, como el que ocurre a través de organizaciones criminales, como cárteles, maras y pandillas para obtener el control territorial y la vigilancia de la población. Además, el stalking tiene lugar en las regiones fronterizas entre dos países en diferentes situaciones económicas para garantizar la seguridad fronteriza y controlar la inmigración.

La desaparición de personas es un crimen de lesa humanidad que puede ser una consecuencia de un stalking, y ello se ha incrementado en algunas ciudades latinoamericanas, como la ciudad mexicana de Jalisco, desde que el Estado mexicano declaró la guerra al crimen organizado en 2006. Con el fracaso de las autoridades para enfrentar esta grave crisis de derechos, los seres humanos han obligado a las familias de los desaparecidos a liderar su búsqueda, en vida o muerte. Además, el discurso político y mediático ha reducido a los desaparecidos a meras estadísticas, confinando

su representación mediática y social a una figura donde la criminalización de la víctima es más importante que la exigencia de justicia. En la mayoría de los casos de víctimas desaparecidas por inúmeros factores, como el stalking, los familiares tuvieron que soportar una autoridad que solamente dedicó las primeras horas de búsqueda para encontrar al desaparecido responsable de su propia desaparición, como posible vínculo de la familia en el acto (Franco-Migues, 2019). La cantidad de derechos humanos que se están violando es enorme, y llama a la atención la dificultad de diagnosticar el stalking como responsable por esa desaparición.

LAS POSIBLES MUTACIONES QUE PUEDEN OCURRIR

Derivaciones / Variantes / Unitérminos:

- Acecho
- Acoso
- Acoso físico
- Acoso ilegítimo
- Persecución persistente
- Intrusión relacional obsesiva (ORI)
- *Obsessional following*
- *Obsessional pursuit*
- *Intentional infliction of emotional pain*
- *Adjustment disorder*

LOS PRONÓSTICOS PARA POSIBLES INTERVENCIONES

Las sanciones legales por sí solas a menudo son ineficaces para prevenir el stalking porque, en ausencia de tratamiento, los problemas fundamentales que llevan al perseguidor siguen sin

resolverse. Las intervenciones de la justicia penal pueden ser problemáticas debido a las dificultades para redactar la legislación contra la persecución y las inconsistencias en su aplicación. Los recursos civiles en forma de órdenes de alejamiento pueden ser ineficaces o contraproducentes. El tratamiento de los acosadores implica farmacoterapia cuando hay una enfermedad mental, pero las principales bases de tratamiento para los perseguidores no psicóticos son los programas de intervención psicológica. Esto depende de la evaluación precisa de los riesgos inherentes a la persecución y la identificación de los déficits psicológicos, las necesidades y los factores de respuesta específicos del individuo.

A continuación, el tratamiento puede adaptarse a las necesidades del perseguidor, aumentando así la eficacia terapéutica. Es fundamental desarrollar un marco para identificar los factores de riesgo y dar forma a la prestación del tratamiento. Se presentan dos innovaciones de servicio desarrolladas específicamente para trabajar con acosadores (stalkers) como opciones para superar las deficiencias de gestión actuales.

REFERENCIAS

- BRITO, A. L. A. *Stalking no Brasil: uma análise dos aspectos psicológicos e jurídico-penais*. 2013. 75 f. Monografia (Graduação em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013. Disponible en: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/27193>. Acceso: 12 abr. 2021.
- EDWARDS, K. M.; GIDYCZ, C. A. Stalking and psychosocial distress following the termination of an abusive dating relationship: A prospective analysis. *Violence Against Women*, v. 20, n. 11, p. 1383–1397, 2014.
- FRANCO-MIGUES, D. The quadruple disappearance: Analytical proposal to reflect the social and media representation of the victims of disappearance in Jalisco, Mexico. *Política, Globalidad y Ciudadanía*, v. 5, n. 9, p. 25–42, 2019.
- KUEHNER, C.; GASS, P.; DRESSING, H. Mediating effects of stal-

- king victimization on gender differences in mental health. *Journal of interpersonal violence*, v. 27, n. 2, p. 199–221, 2012.
- LOGAN, T. K.; SHANNON, L.; COLE, J.; WALKER, R. The impact of differential patterns of physical violence and stalking on mental health and help-seeking among women with protective orders. *Violence against women*, v. 12, n. 9, p. 866–886, 2006.
- MULLEN, P. E.; PATHÉ, M.; PURCELL, R. Stalking: New constructions of human behaviour. *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*, v. 35, n. 1, p. 9–16, 2001.
- PARDILLO, N. E. Z.; ELISABETH, N.; BODELÓN GONZÁLEZ, E. *El stalking como nueva forma de acoso: las limitaciones de la regulación y la intervención actuales*. 2015. 40 p. Tese (Graduação em Criminologia) – Treball de Fi de Grau (Grau em Criminologia) - Facultat de Dret, Universitat Autònoma de Barcelona, Sardaçola del Vallés, 2015. Disponible en: <https://ddd.uab.cat/record/133348>. Acceso em: 12 abr. 2021.
- SPITZBERG, B. H.; CUPACH, W. R. The state of the art of stalking: Taking stock of the emerging literature. *Aggression and violent Behavior*, v. 12, n. 1, p. 64–86, 2007.

TEOLOGÍA/FILOSOFÍA DEL SUFRIMIENTO

Ricardo Salas Astrain

DESCRIPTOR

El sufrimiento de los seres humanos y de los seres vivos en diferentes épocas, culturas y sociedades ha sido considerado no como algo corporal o físico, sino en un sentido moral y trascendente como lo opuesto a la dicha, bondad y felicidad. En dicha dimensión sagrada coinciden casi todas las tradiciones espirituales y religiosas conocidas: el budismo, el zoroastrismo, el cristianismo, que en sus diferentes versiones, así como en las religiones indígenas (Curivil, 2007), escudriñan el sentido del sufrimiento y como a partir de ahí entender la fuerza del mal en sus diferentes expresiones. Las diferentes creencias y las religiones hasta el día de hoy tienen la pretensión de tener la clave de esta situación enigmática para la existencia personal y social (Salas, 2017). Muchas de ellas entienden que tal situación enigmática permitiría acceder a un camino espiritual que puede conectar con algo más profundo y/o transhumano, entendido como lo que daría respuesta a un anhelo de plenitud y liberación del mal/males. El sufrimiento aparece así ligado a los diferentes males que acechan a los seres humanos desde tiempos inmemoriales, y en particular a lo tematizado por Dostoievsky, a saber el escándalo del mal que se abate

sobre los inocentes y que pondría en duda dicha bondad divina. En este prisma religioso el sufrimiento nunca fue ni es algo simple ni homogéneo ya que aparece en diferentes dimensiones: sean físicas, mentales, morales o espirituales que aparecen descritas en la mayoría de las oraciones, ritos y textos sagrados que son la base experiencial de las reflexiones y especulaciones teológicas y filosóficas.

Etimología de las palabras: La noción “sufrimiento” que llegará a casi todas las lenguas modernas en contexto occidental está formada a partir de raíces latinas y tiene como significado principal “la acción o resultado de padecer un dolor”. Sus componentes léxicos son: el prefijo sub- (bajo), ferre (llevar), más el sufijo -mento (medio, modo). A partir de estos prefijos, sufijos, las lenguas actuales las recogen como sofrimento en portugués, *souffrance* en francés, *suferință* en rumano o *suffering* en inglés. Al salir del contexto semántico latino, se observa que en las lenguas anglosajonas mantienen otras vinculaciones semánticas y raíces. En el inglés y alemán, hoy predominantes en la literatura médica y especializada del occidente construyen las palabras sufrir, dolor, pena y detrimiento, por ejemplo: en inglés: hay una conexión semántica entre *suffering*, *pain* y *misery*. En alemán, la palabra sufrimiento, se relaciona con *pein*, *geduld*, etc.

La Teología y la Filosofía del sufrimiento son por consiguiente búsquedas históricas para evitar la asociación entre estas expresiones del mal y/o de los males que afectan a los seres vivos y al Cosmos, que no serían nunca responsabilidad del Dios bueno. Así como lo deja entrever la expresión teodicea, que significa precisamente probar una justificación de un Dios que no es responsable del mal. Al mismo tiempo la crítica religiosa decimonónica pretende probar que una vida centrada en el bien futuro y/o sustentado en la bondad de la Divinidad son pilares de la alienación religiosa.

La teología/filosofía del sufrimiento es un tipo de espiritualidad del sufrimiento que ha prevalecido en el mundo occidental. Para comprender muchas de las expresiones religiosas contenidas en los idiomas conocidos es preciso hacer un recorrido lingüístico

sino por los diversos modos de argumentación, filosóficos y teológicos, donde la humanidad ha tratado de escudriñar el sentido del sufrimiento o de ver en la comprensión del dolor y del sufrimiento un camino para entender un camino espiritual de perfección que nos lleva a una divinidad o no, pero está igualmente supuesto que se trata de la mejor vía para superar una condición el dolor y el sufrimiento y responder de la mejor o buena manera a las vicisitudes de la existencia. En este sentido, una comprensión de la teología/filosofía del sufrimiento es tan extensa como la historia de las creencias religiosas que ya estudió Mircea Eliade (1996) y todos los investigadores de las religiones comparadas del siglo XX. Faltaría continuar en esta hermenéutica del mal las expresiones en otros idiomas y culturas, tal como lo propicia la interpretación intercultural del cristianismo que propicia el filósofo Fornet-Betancourt y la filosofía intercultural (2007).

TOPOLOGÍA O SU INCIDENCIA

Es muy difícil intentar una completa y exhaustiva sistematización de la teología y filosofía del sufrimiento porque ello refiere a un conjunto de problemas que abarcan el mundo cultural occidental y una serie de problemas relativos a lo Sagrado. Tal como lo indica Pizzi, en el prólogo a la edición brasileña de *O Sagrado e O Humano*, (2017, 30), a partir de las ricas experiencias sagradas uno puede referir tanto a visiones vitales que están en la frontera de la sacralidad como manifestación del sentido como formas de inhumanidad y alienación social. La visión de una hermenéutica contextualizada que ya expusimos en *Lo Sagrado y lo Humano*, permite ciertamente escudriñar diferentes y contrapuestas teologías, filosofías y espiritualidades, que van a entender de modos disímiles el proceso de entender el dolor y el sufrimiento en la vida humana, así también como definir caminos que nos ayuden a evitar mayores males, así como el desarrollo de una espiritualidad de liberación de todos los males sufridos por los creyentes y no creyentes, y que permite superar las imperfecciones inevi-

tables del mundo. En otras palabras, el campo en que se mueve la teología/filosofía del sufrimiento admite siempre pluralidad de interpretaciones.

En el terreno de la filosofía/teología como recolección del sentido, dicha aspiración espiritual se puede entender como parte esencial de una vida creyente y/o religiosa expresada en forma plural en diferentes lugares del mundo, y es una aspiración genuina de la existencia como búsqueda cultural de un estado de perfección, normalmente trascendente, que se podrá realizar plenamente en otra vida, pero que admite también otras interpretaciones disímiles como la expuesto principalmente por algunas experiencias orientales (Panikkar, 2000). Un buen ejemplo para no entender el sufrimiento como lo propicia el cristianismo y que ayuda a entender otras implicancias del sufrimiento y del dolor en la experiencia espiritual de la Humanidad es lo que enseña el budismo, para vivir sin atarse a los incontables sufrimientos y penas humanas que caracterizan la existencia humana. El Buddha estableció Cuatro Nobles Verdades que constituyen el principal camino espiritual para superar las pruebas más duras de la vida y, por consiguiente, pueden resultar provechosas para las personas sumidas en circunstancias dolorosas y en extremo difíciles. Esas cuatro verdades expresadas muy sintéticamente serían las siguientes: *El sufrimiento es parte de la vida; El sufrimiento tiene una causa, no ocurre por accidente; Podemos descubrir dicha causa y romper así la cadena que evita el sufrimiento. Si se elimina la causa, se elimina el efecto; Debemos ejercitarnos para alcanzar este fin.*

Esta visión budista es muy interesante para confrontarla con las filosofías y teologías predominantes en América Latina y que son derivadas de las religiones semitas ya que no se trata de una espiritualidad que no refiere a un Dios bueno, sino a una enseñanza a acrecentar en la propia meditación y profundización de la conciencia un camino para rehuir el sufrimiento. Como el sufrimiento es inherente a la vida, el ser humano no debería tratar de evitarlo, sino de comprenderlo en su formulación más idónea. En este sentido, la respuesta de la conciencia ante el sufrimiento estaría la genuina salida del problema del sufrimiento y

el verdadero camino hacia una existencia más plena desligada de las desdichas y penas. Esto suele ser muy difícil de entender y practicar en medio de unas situaciones conflictivas que nos apremian, especialmente porque **el sufrimiento y dolor nos bloquea y nos debilita**; pero en esta tradición mostrarse indefensos ante las desgracias es una decisión propia.

Empero, lo que se concibe como una filosofía y teología del sufrimiento presente en nuestras culturas latinas y mestizas americanas, provienen más bien de una tradición grecolatina antigua que aparece con mucha vitalidad desarrollada en el platonismo y en las relevantes influencias religiosas que ha tenido en la Iglesia cristiana. Los principales problemas que derivan para el cristianismo provienen del neoplatonismo enquistado desde los Padres de la Iglesia. El devenir que ha tenido el cristianismo se expone en el mismo recorrido de la teología y filosofía occidental. En este sentido, lo que tiene enormes implicancias en la visión occidental y cuyas dicotomías profundas se siguen experimentando aún hoy, es una perspectiva espiritualista del sufrimiento en que la idea es que lo que acontece con el cuerpo no tiene relación directa con el futuro escatológico del espíritu. Esa es la idea que está contenida en la idea del martirio de los antiguos cristianos y que a veces se lo quiere reeditar en las épocas presentes... El imaginario del agustinismo desarrollará una teología que separa lo corpóreo y lo espiritual, la ciudad de Dios y la ciudad del diablo, entre otras dicotomías, y que por cierto tendrá profundas consecuencias para el cristianismo medieval e incluso para la tradición reformada, sobre todo por la separación existente entre el ámbito del cuerpo y el ámbito del alma. Esta perspectiva conduce a los creyentes a buscar una consolación respecto de los males que nos afligen. En los finales de la edad Media el monje Tomás de Kempis es autor de uno de los libros más editados, *Imitatio Christi*, expone en uno de sus capítulos la consolación interior: una expresión que retrata su postura indica: “Seguramente que el día del juicio no se nos va a preguntar qué noticias curiosas leímos, sino qué obras buenas hicimos”. Este ha sido uno de los libros religiosos más leídos después de la Biblia.

La filosofía occidental no está para nada exenta de dicha tradición neoplatónica. Desde *Consolatione Philosophiae*, la reflexión o la teorización de los males permitiría superar dicha condición nefasta. Pero asimismo, el debate de la filosofía está encaminado a demostrar la existencia de un Dios eterno que triunfa sobre el mal y el sufrimiento. Habrá que esperar a la alta escolástica del siglo XIII, para encontrar en la filosofía de Tomás de Aquino una referencia menos dicotómica, pero que no tendrá reconocimiento en su época, y en donde primarán las teorías nominalistas que exacerbaban la voluntad omnívora de Dios. El tomismo aparece con fuerzas en la argumentación del catolicismo tridentino en contra de las ideas de los reformadores que se inspiran en el agustinismo y en el nominalismo.

En los orígenes de la modernidad el filósofo francés Descartes discurría en las *Meditaciones Metafísicas* acerca de la Bondad de Dios, y el alemán Leibnitz su principal preocupación era desarrollar pruebas de la bondad de Dios, cuyo objetivo esencial era definir una teología racional que justificara la existencia de Dios frente al mal del mundo. Esta preocupación por el mal se encuentra ampliamente desarrollada en la filosofía idealista alemana (Fichte, Schelling y Hegel), y es en reacción a este idealismo teológico/filosófico que se activarán las filosofías materialistas del siglo XIX. En el siglo XX, siglo de enormes guerras y barbaries que llevó al martirio a más de cien millones de personas, la cuestión del mal ha retornado en los marcos de la filosofía hermenéutica de tipo protestante, y P. Ricoeur ha hecho una problematización significativa de la simbólica del mal como parte de un proyecto de construir una fenomenología de la voluntad. (Cf. *Finitud y Culpabilidad*). La síntesis que hace Leonardo Boff puede suscribirse para todo el periodo moderno y actual ya que la teología y la filosofía occidental no han encontrado respuestas satisfactorias a este misterio del mal. El teólogo brasileño destaca, por ejemplo que:

Pero el sufrimiento de los inocentes es un eterno problema para la filosofía y sobre todo para la teología. Seremos sinceros: hasta hoy no hemos identificado ninguna respuesta satisfactoria por más que grandes nombres, desde Agustín, Tomás de Aquino, Leibniz, y hasta Gustavo Gutiérrez entre nosotros, intentaron elaborar una teodicea, es decir un esfuerzo para no ligar a Dios al sufrimiento humano. La culpa estaría solo de nuestra parte. Pero en vano, pues el sufrimiento continúa y la pregunta sigue sin tener respuesta.

SUS SÍNTOMAS Y MANIFESTACIONES SOCIALES

La cuestión del sufrimiento ha sido destacada mucho más allá de sus abstracciones especulativas, y se desenvuelve en profundas imbricaciones psicosociales y políticas en la teoría del reconocimiento elaborada por E. Renault. En su libro *Las experiencias de injusticia* señala, sobre todo, en los capítulos 6 y 7 un agudo análisis de los sufrimientos sociales en el contexto de una sociedad moderna y capitalista. Al plantearse por qué la filosofía política contemporánea requiere integrar lo que son los sufrimientos sociales nos entrega una veta que ayuda a situar una nueva teología/filosofía de tipo crítico e intercultural. El concepto de sufrimiento social concierne precisamente esas múltiples experiencias sociales en la que por una parte, la injusticia sufrida es tan profunda que puede volverse contra el sujeto mismo, y por otra, demuestra cómo hacen falta muchos recursos cognitivos que permitirían el desarrollo de una conciencia de la injusticia (Renault, 2017, p. 259). Aquí surge la importante distinción entre sufrimiento social y sufrimiento psíquico. Renault critica la noción de patología social y las implicancias políticas que tiene para una justicia social genuina. En este capítulo ahonda sobre el vínculo necesario entre reconocimiento y sufrimiento psíquico. Aquí distingue entre diferentes formas de sufrimiento psíquico, y se establece el continuum del sufrimiento psíquico que vinculan los procesos sociales y los psicológicos. Se alude a la enfermedad mental, a las patologías, al fenómeno de la desafiliación

y como todo ello incide en las distintas formas contemporáneas de reconocimiento.

Lo que expone Renault es interesante para nuestro tema ya que el sufrimiento deja de ser un asunto especulativo, sino que es eminentemente social:

Por experiencia de injusticia se entenderá por una parte, un sentimiento de injusticia que resulta de la insatisfacción de las expectativas normativas de los que sufren la injusticia, por otra un conjunto de tendencias prácticas (reacciones de rechazo de situaciones injustas, de huida y de lucha contra ellas) y de procesos cognitivos (paso de expectativas insatisfechas del estado tácito al explícito, reflexión sobre la injusticia de las situaciones, búsqueda de mejores respuestas a partir de los recursos disponibles, etc.) tendencias prácticas y procesos cognitivos que pueden converger bajo la forma de *reivindicaciones* (Renault, 2017, p. 41).

La cuestión principal es que los sufrimientos conllevan el desarrollo de una teoría crítica para dar cuenta de estos sufrimientos sociales y así comprender esta experiencia a cabalidad y las posibilidades que ella tiene para una acción política emancipatoria. Como lo indica Renault esto no va de suyo y tiene varias objeciones de tipo lógico, sociológico y filosófico: uno, que se cae en una cierta circularidad lógica; dos, que los sufrimientos sociales varían según contextos sociales; tres, el sentimiento de injusticia es vago e indeterminado.

Aunque el sufrimiento es parte de una experiencia universal que tiene muchos lugares y topos donde se expresa. En la sociedad actual el marco de una economía capitalista que hace prevalecer el Capital por sobre el trabajo plantea nuevos formas de sufrimientos ligados a la precariedad de las relaciones laborales. Nos dice Christophe Sejours en el *Sufrimiento en el trabajo* (2015) que

la precarización laboral no afecta solo a los trabajadores precarizados o a los desocupados, sino que también produce un sufrimiento intenso en quienes tienen un trabajo estable. Junto al miedo a la pérdida laboral se produce una intensificación del trabajo con su aumento de carga y padecimiento. Sin embargo, son preocupantes los altos niveles de someti-

miento y la neutralización de la movilización colectiva contra ese sufrimiento impuesto por el capitalismo mundializado.

Todos estos procesos son importantes para elaborar un pensamiento crítico al sometimiento de la subjetividad a las condiciones laborales degradantes e indignas, y a las dificultades para resistir y pelear por mejores condiciones.

Este tipo de investigaciones de Sejours y de otros pensadores actuales nos demuestra que en la era de la globalización existen múltiples rostros del sufrimiento y de la violencia que se entrelazan de manera cotidiana e impactan en lo personal, familiar y comunitario, gestando *un malestar difuso a nivel individual que se traduce en miedo, ansiedad, angustia, depresión, entre otros problemas psicoafectivos, los cuales no son reconocidos como parte de un sufrimiento social, por observarse solo en el ámbito individual.* Dichas manifestaciones configuran por lo tanto un enorme reto para la salud pública, ya que develan una problemática de gran envergadura para las sociedades modernas, debido a que nutren este malestar que a su vez gesta otras expresiones de violencia; situación que convoca a diversos especialistas de las ciencias sociales y biomédicas a visibilizar y reflexionar sobre este fenómeno social contemporáneo, con la finalidad de procesar lo vivido y padecido, de entender la sociedad que conformamos, identificando las raíces de su malestar, sufrir y actuar, y con ello señalar pautas de posibles soluciones.

LAS POSIBLES MUTACIONES QUE PUEDEN OCURRIR

En este sentido, los sufrimientos no pueden tematizarse solo desde unas reflexiones trascendentales ligadas a los individuos, sino que requieren referencias a ciertos grupos y clases sociales que requieren una comprensión desde las ciencias sociales críticas, tal como lo elabora la actual teoría francesa del reconocimiento (Renault, 2017) en que a partir de una perspectiva psicosocial donde los sufrimientos no son nunca expresión de subjetividades

individuales, sino que refieren a condiciones y estructuras social de una sociedad capitalista.

En la actualidad en casi todos los países de América Latina como también en otras latitudes, existe una difusión de un cristianismo evangelista y pentecostal que han asumido la fuerza política que tienen sus planteamientos en las instituciones del Estado. Hay países donde estas nuevas posiciones permiten elegir a los presidentes y a los representantes al Congreso custodiando la agenda pública, moral y cultural. Esta influencia política religiosa no tiene ninguna novedad porque es ya conocida la relación entre Religión y Estado y esto aparece asociada a la búsqueda de hegemonías populistas en países en que, muchas veces, las posiciones conservadoras requieren apoyarse en dichas tradiciones religiosas. Sostener un fundamentalismo político-religioso, en general, trae buenos dividendos en elecciones que se dirimen por las creencias de estos grupos de creyentes. Lo nuevo y preocupante es que estas influencias no ocurren solo en un sentido político, sino que tienen una estrecha asociación con intereses económicos y van de la mano de grandes conglomerados empresariales y mediáticos. En Brasil y en otros países estas empresas evangelistas, de inspiración neo-pentecostales, difunden masivamente programas televisivos tipo “Pare de sufrir”, donde se difunden discursos mediático-religiosos de controvertidos pastores empresarios, que elaboran unos esquemas inspirados en el fundamentalismo bíblico para superar las inclemencias de la vida social y económica de las mayorías pobres y ayudarles a superar los sufrimientos de la difícil vida citadina. En este modelo la teología/filosofía del sufrimiento entraría en relación con una teología de la prosperidad, y mostrarían la honda crisis del cristianismo actual.

PRONÓSTICOS PARA POSIBLES INTERVENCIONES

Si la tesis expuesta por Hinkelammert acerca de una religión liberadora (2008) que va más allá de la religión mítica, y cuya fuerza

existe aún en el trasfondo del cristianismo y de otras tradiciones religiosas, es preciso justipreciar el sentido del sufrimiento humano más allá de las alienaciones y avanzar en una crítica que rompa con las diversas manipulaciones de la sacralidad del sufrimiento espiritualizada. Hacer una crítica a las ideologizaciones derivados de los poderes fácticos que rigen el mundo capitalista global es posible en el marco de las religiones institucionalizadas. Así como el Papa Francisco hace una aguda crítica en *Fratelli Tutti* (2020) al imaginario neoliberalista globalizado, podemos avizorar que las religiones y espiritualidades del mundo avancen en una visión cuestionadora de la inversión de lo humano y del desorden sacralizado, donde todo se reduce a la actividad individualista de la conciencia o a los intereses espurios de las religiones institucionalizadas. Esta concepción es parte del laberinto de la modernidad y de la crisis de los creyentes y sus autoridades.

Una genuina teología y filosofía crítica necesita sacar el sufrimiento de las catedrales y fortalezas del fundamentalismo religioso-cultural para arriesgar un auténtico mensaje de salvación y de plena emancipación para todos los seres humanos sufrientes, que vaya mucho más allá de las creencias culturales, sociales y raciales, y que incluya verdaderamente a todos los seres vivientes. Solo así podríamos reconstruir una teología/filosofía que dé cuenta del permanente palpitar de la sacralidad de la Vida.

BIBLIOGRAFÍA

- BOFF, L. Un problema nunca resuelto: el sufrimiento de los inocentes. Amerindia. 20 sept. 2018. Disponible en: <https://amerindiaenlared.org/contenido/13275/un-problema-nunca-resueltoel-sufrimiento-delos-inocentes/>. Acceso: 18 nov. 2020.
- CASTILLO, F. *El mal: una mirada desde la aproximación filosófica*. Santiago: Ediciones UCSH, 2004.
- CURIVIL, R. *La fuerza de la religión de la tierra: una herencia de nuestros antepasados*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 2007.

- DEJOURS, C. *El sufrimiento en el trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Topía, 2015.
- ELIADE M. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona: Herder, 1996.
- FORNET-BETANCOURT, R. *Interculturalidad y Religión: para una lectura intercultural de la crisis del cristianismo*. Quito: Abya-Yala, 2008.
- FRANCISCO PAPA. *Carta Encíclica Fratelli Tutti: sobre la fraternidad y la amistad social*. Roma: Editorial Vaticana, 2020.
- HINKELAMMERT, F. *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad*. Caracas: El perro y la Rana ediciones, 2008.
- PANIKKAR, R. *El silencio del Buddha: una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 2000.
- PIZZI, J. Prólogo a edição brasileira *O Sagrado e O Humano* de R. Salas. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2018. p. 19–33.
- RENAULT, E. *L'expérience de l'injustice: essai sur la Théorie de la reconnaissance*. Paris: Éditions La Découverte, 2017.
- RICOEUR, P. *Finitude et Culpabilité*. Paris: Aubier-Montaigne, 1960.

TORTURA

Delamar Volpato Dutra

ETIMOLOGÍA DE LA O DE LAS PALABRA

La palabra tortura tiene origen latina, que significa torcer y dar vueltas sobre sí mismo, en el sentido de un movimiento en forma de espiral. Se trata de un término de difícil definición. Veamos.

El artículo cinco de la Declaración universal de los derechos humanos afirma que “Nadie será sometido a tortura ni tampoco a penas o tratamientos crueles, inhumanos o degradantes.” Una definición más precisa de tortura ha entrado en vigor en 1987:

[S]e entenderá por el término “tortura” todo acto por el cual se inflaja intencionadamente a una persona dolores o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales, con el fin de obtener de ella o de un tercero información o una confesión, de castigarla por un acto que haya cometido, o se sospeche que ha cometido, o de intimidar o coaccionar a esa persona o a otras, o por cualquier razón basada en cualquier tipo de discriminación, cuando dichos dolores o sufrimientos sean infligidos por un funcionario público u otra persona en el ejercicio de funciones públicas, a investigación suya, o con su consentimiento o aquiescencia. No se considerarán torturas los dolores o sufrimientos que

sean consecuencia únicamente de sanciones legítimas, o que sean inherentes o incidentales a estas.⁵⁷

El artículo dos sostiene que “Ninguna circunstancia excepcional, como amenaza al estado de guerra, inestabilidad política interna o cualquier otra emergencia pública, podrá ser invocada como justificativa para la tortura.”

Según la definición, la tortura presupone el control sobre el cuerpo de la víctima e involucra dolor o sufrimiento físico severos. Sin embargo, existen casos sin dolor físico, como la privación del sueño, pero existe un sufrimiento extremado. Y hay casos que el cuerpo de la víctima no está bajo control de los torturadores, como en la separación de los padres de los hijos. Quizá en esos casos sea posible decir que el sufrimiento psicológico/mental es tal que también puede ser calificado como tortura. Sin embargo, en casos como esos, el cuerpo de la persona que sufre no es tocado.

Evidentemente, ni todos los casos de dolor físico, sufrimiento físico o sufrimiento psicológico son casos de tortura. Lo relevante es la dimensión subjetiva involucrada en la actitud del torturador. De hecho, todos ellos involucran necesariamente la imposición intencional de enormes dolores o sufrimientos físicos a una persona sin consentimiento e indefensa. Eso significa que, para que una actitud sea considerada tortura, él debe ser infligido intencionalmente y no debe haber consentimiento.

Además, hay que subrayar la última parte de la definición, de modo que “no se considerarán tortura los dolores o sufrimientos que sean consecuencia únicamente de sanciones legítimas, o que sean inherentes a tales sanciones o que de ellas transcurran”. La definición de tortura implica dolor o sufrimiento físico grave, al paso que la mención a sanciones legales excluye de la tortura el dolor o el sufrimiento normal ocasionado por sanciones legales. Mientras tanto, es posible preguntar: ¿Cuando una sanción

57. La Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes adoptada por la Resolución 39/46, de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 10 de diciembre de 1984 que pasó a vigorar el 26 de junio de 1987, según su artículo 27(1).

legal involucra dolor o sufrimiento graves, sería tortura? ¿Por ejemplo, sería tortura condenar a alguien a la pena de muerte y someter el condenado a esperar por largos años por su ejecución? ¿Encarcelamientos de largo plazo, como la condena perpetua, son tortura? ¿Qué decir sobre realidades como la brasileña donde las condiciones de las cárceles están superpobladas y permiten todo tipo de violencia contra la población encarcelada? Quizá, en casos como esos, el sufrimiento sea tan intenso o grave a punto de tornarse tortura, y no un simple caso de dolor normal o sufrimiento inherente o accidental a sanciones legales, pero un caso de sufrimiento grave inherente a sanciones legales.

Como se puede percibir, la convención de la ONU indica dos elementos para la tortura: del lado del autor de la violencia, cualquier acto que cause intencionalmente; y, del lado de la víctima, profundos dolores y sufrimientos. La ley brasileña 9.455 / 1997 también exigía dos elementos para el crimen de tortura: del lado del agresor, un acto de violencia o amenaza seria; y del lado de la víctima, sufrimiento físico o mental. La definición de la ONU es más amplia del lado del autor de la violencia, porque incluye cualquier acto que cause intencionalmente. La definición brasileña es más amplia sobre el efecto sobre la víctima, porque no es necesario que el dolor y el sufrimiento sean graves (Brennand y Dutra, 2019).

Diagrama 1

Diagrama que compara la definición de tortura de la ONU y de Brasil

| | | CONVENCIÓN DE LA ONU | LEY BRASILEÑA |
|--------------------------|------------------------------|------------------------------------|---------------|
| ACTO PERPETRADOR | Toda acción | Violencia o grave amenaza | |
| EFFECTO SOBRE LA VÍCTIMA | Violento dolor o sufrimiento | Sufrimiento físico o mental | |

Fuente: Preparado por el autor (2020).

Al ser así, tampoco la formulación de la ONU o la brasileña son ideales, porque la definición legal brasileña restringe el elemento de acción por parte del autor de la tortura, mientras la convención de la ONU restringe el efecto sobre la víctima, porque el dolor o el sufrimiento deben ser graves.

Quizá una mejor propuesta pueda ser el código penal español, que en su artículo 174, define tortura como la sumisión de alguien a

las condiciones o procedimientos que por su naturaleza, duración u otras circunstancias, le supongan sufrimientos físicos o mentales, la supresión o disminución de sus facultades de conocimiento, discernimiento o decisión, o que de cualquier otro modo atenten contra su integridad moral.

La definición española es más amplia en los dos aspectos, en el acto del autor de la tortura y en el efecto sobre la víctima, una vez que el sufrimiento ocasionado no se caracteriza como grave.

En sentido patológico, el fenómeno de la tortura es un fracaso de la sociedad,⁵⁸ especialmente con relación a sus ideales aplicables al derecho penal, incluyendo el deterioro de capacidades importantes de los involucrados,⁵⁹ tanto a su perpetrador, como a su víctima. El fracaso mencionado está relacionado con el Estado de derecho, específico de su poder administrativo. La cuestión de la tortura asume, en este caso, su papel de destaque como teste con relación a esos puntos, o sea, específicamente, a cómo los humanos son tratados por las comunidades políticas. Se trata de un test aceptable de decencia mínima en vistas al carácter bien

58. “[...] una enfermedad o patología social cuando una sociedad en sus arreglos institucionales, fracasa en una de las tareas que ella misma se propone dentro del circuito funcional de la socialización” (HONNETH, 2015a, p. 591).

59. “[...] en el contexto de la teoría social, podemos hablar en ‘patología social’ siempre que la relacionamos con desarrollos sociales que conducen a un significativo deterioro de las capacidades racionales de miembros de la sociedad al participar de la cooperación social de modo competente” (HONNETH, 2015b, p. 157).

consolidado de la prohibición de la tortura como derecho fundamental, tanto por parte de deontólogos y de utilitaristas, como por constituirse en un deber de no actuar por parte del Estado, al ser, por lo tanto, de fácil cumplimiento por todos ellos.

TOPOLOGÍA O SU INCIDENCIA

¿Cómo explicar la acción de torturar? Hay por lo menos tres hipótesis posibles.

La primera es psicológica. En ella, el torturador es descrito como perverso, o sea, como una especie de sádico en tres sentidos: a través de la negación radical del otro, la negación del principio social y la negación del principio de realidad (Améry, 1980, p. 35). Para que el arte de la tortura sea exitoso, el torturador debe “tener la capacidad de no reconocer la humanidad de aquel que esté sometido a la tortura” (Gonçalves, 2014, p. 124). La tortura representa ejemplarmente la violencia en su sentido más radical. Ella despersonaliza, inhumaniza e, incluso, niega la animalidad cuando el dolor no ocasiona más empatía por parte del torturador. El torturador está destituido de cualquier reconocimiento humano y cualquier identificación con el dolor (Scarry, 1985, p. 36). El experimento de Milgram es un aviso para todos porque en el experimento, la mayoría ha quedado lista para torturar cuando ordenada por una autoridad competente, incluso la tortura siendo incompatible con el censo de las personas.

La segunda explicación posible es sociológica o política. Según este abordaje, existe un ethos y un contexto social que realzan esas acciones y les dan significado, por ejemplo, un ethos que ve el otro como enemigo. El torturador debe aprender a torturar. Él debe aprender a pasar de un estado al otro, de la despersonalización, de la inhumanización y, finalmente, a la negación de la animalidad del cuerpo. Él solamente puede pasar por estas etapas si hubiera un grupo con el que se pueda identificar y tener una causa para luchar, o sea, para que pueda entender sus propias acciones.

Mientras tanto, parece que falta algo en tales abordajes. Améry, cuando presenta el primer abordaje, afirma que el mal que los torturadores perpetraron contra él no era banal:

Pero eso no significa que el mal que me han infligido haya sido banal. Si uno insistiese, ellos eran burócratas de la tortura. También eran mucho más. He visto eso en sus rostros serios y tensionados, que no estaban alterados, por así decirlo, con un placer sexual sádico, pero concentrados en la autorrealización asesina. Con el corazón y el alma, ellos cuidaban de sus negocios, y el nombre de eso era poder, dominio sobre el espíritu y la carne, orgía de autoexpansión sin control (Améry, 1980, p. 35-36).

Por su vez, Arendt, que parece esposar la hipótesis contextual, también apunta hacia otra cosa. Al referirse a Eichmann, ella observa que ha sido el tipo de normalidad burocrática implícita en sus actos que lo imposibilitaban de saber o sentir que aquello que él estaba haciendo era equivocado (Arendt, 1963), aunque ella observe que los nazistas, al final de la guerra, hayan intentado destruir las evidencias de aquello que ellos mismos habían hecho, lo que implica en alguna conciencia del error referente al acto que estaban realizando (Arendt, 1963). Cuando Arendt relata su tesis sobre la banalidad del mal, ella la limita al sentido estrictamente factual del caso que estaba relatando. Según Arendt, Eichmann “jamás notó lo que estaba realizando” (1963, Postscript).

En ese tiempo, Eichmann ha sido conducido al tribunal y la maquinaria burocrática del nazismo ha tenido que asumir la forma de una acción humana para tener un responsable por ella:

al ser un crimen –y esa es, de hecho, la premisa de un juzgamiento– todos los engranajes de la máquina, por más insignificantes que sean, son inmediatamente transformadas por la corte en perpetradores, o sea, en seres humanos” (Arendt, 1999, p. 312).

Al considerar tales problemas, es imprescindible una explicación moral capaz de profundizar la personalidad del autor de la tortura. En ese sentido, la tesis kantiana sobre el mal radical parece ser un buen abordaje inicial para una tercera perspectiva, con la finalidad de explicar esas atrocidades. De hecho, una vez

que no son antagónicas, quizá sea necesario conjugar todas las hipótesis para intentar explicar esas actitudes. En este punto, habría una figuración posible del torturador. Él podría saber con exactitud que la actitud es mala, pero la eligiera por algún tipo de contentamiento relacionado al amor de sí:

el mal radical puede ser comprendido a partir de una inversión consciente del orden moral. [De este modo] es posible pensar que alguien actúe de modo inmoral y reconozca, en recurrencia, su falta” (Pavão, 2011, p. 55-56).

Para añadir, esa figura parece coherente con el tono de la tortura como un absoluto moral, cuyo desconocimiento no se podría alegar, especialmente después de las declaraciones de derechos humanos, así como de las legislaciones alrededor del mundo para condenarla. En ese caso específico, existe dolo del perpetrador que, así mismo, haría alguna excepción para sí mismo.

SUS SÍNTOMAS Y MANIFESTACIONES SOCIALES

La tortura incide sobre relaciones reificadas de las sociedades. Honneth toma como ejemplos auténticos de reificación, —no aquellos del tipo ‘tratar como si fueran cosas’, sino del tipo ‘reducir a una cosa’,— la esclavitud (Honneth, 2008, p. 49), la guerra, el genocidio (Honneth, 2008, p. 156 y 158), el racismo (Honneth, 2008, p. 78). Tratar ‘como cosa’ sería equivalente no solamente a despersonalizar, sino a inhumanizar (Honneth, 2008, p. 76), lo que sería ontológico (Honneth, 2008, p. 85) y no ético como el primer caso. Él excluye del fenómeno de la reificación, el mercado, -que, para Lukács, sería reificación– en vistas a la ficción jurídica de las personas que contratan, así como excluye el ámbito de la sexualidad/ pornografía y, además, excluye la残酷 (Honneth, 2008, p. 157). Él parece sugerir que la tortura sería uno de los casos de reificación (Honneth, 2008, p. 105). Por un lado, según los testimonios de torturados, ellos se sienten como si su sufrimiento no importase para el otro, por lo tanto, ellos serían una cosa, por otro lado, la acción del otro parece pautada justamente porque habría

el reconocimiento de una capacidad genuinamente humana, a la de sufrir. En este sentido, si el criterio que señala la auténtica reificación sería ontológico o pensado de modo muy estricto, él podría excluir la guerra misma y la esclavitud, pues el enemigo sería, sin dudas, considerado humano en sus capacidades de matar. De otra parte, el esclavo sería también considerado humano en sus capacidades de producción. Así entendida, la reificación parecería quedarse solamente el genocidio.

Arendt es muy conocida por la defensa de la tesis de la banalidad del mal en su texto sobre Eichmann. Arendt parece tener adherido a la tesis de Jaspers sobre la banalidad del mal (Burdman, 2016, p. 2). En una carta a ella enviada, en 1946 Jaspers afirma:

Usted afirma que lo que los nazistas han hecho no puede ser entendido como ‘crimen’ -no estoy totalmente a gusto con su opinión, porque una culpa que más allá de cualquier culpa criminal, pues inevitablemente asume un trazo de ‘grandeza’ - de grandeza satánica -lo que es, para mí, tan inapropiado para los nazistas cuanto cualquier habla sobre el elemento ‘demoníaco’ de Hitler, y así por delante. Me parece que tenemos que mirar esas cosas en su total banalidad, en su trivialidad prosaica, porque es eso que realmente las caracteriza (Koler y Saner, 1992, p. 62).

Probablemente, la carta se refiere al texto de Arendt de 1945 sobre la culpa (Arendt, 1994, p. 121ss). Jaspers mismo publicaría su texto sobre la culpa de los alemanes en 1947 (2000). De cualquier modo, *Eichmann in Jerusalem* (1963), parece ter adherido a la tesis del maestro de su autora Jaspers (Koler y Saner, 1992, p. 702, n. 6), para quien atribuir un carácter extraordinario al mal parecería debilitar la tesis de la responsabilidad por lo mismo. Así, el punto de Jaspers, que seguramente suena Kant, es aquel de la responsabilidad por el mal del totalitarismo.

El hecho de pensar el acto de tortura como incomprendible amenaza situarlo más allá de cualquier comprensión de cualquier significación. Con bien recuerda Derrida, no es posible una crítica de la violencia sino con relación a una esfera simbólica que tenga sentido, sea ella el derecho, la justicia o la moral:

El concepto de violencia (*Gewalt*) permite una crítica evaluativa solo en la esfera del derecho y de la justicia (*Recht, Gerechtigkeit*) o de las relaciones morales (*sittliche Verhältnisse*). No existe violencia natural o física. Se puede, por analogía [par figure], hablar en violencia de un terremoto o incluso de un dolor físico. Pero sabemos que este no es un caso de *Gewalt* que pueda dar lugar a un juicio ante algún sistema de justicia. El concepto de violencia pertenece al orden simbólico del derecho, de la política y de la moralidad –por lo menos de todas las formas de autoridad o autorización, de reivindicación de autoridad. Solamente en esa medida que ese concepto puede dar origen a críticas. Hasta hoy, esa crítica siempre se ha inscrita en el espacio de la distinción entre medio y fin (Derrida, 1994, p. 80).

La consecuencia de esa imposibilidad o dificultad de crítica de tal violencia tendría implicaciones insuperables para que los responsables por ella pudiesen ser responsabilizados y punidos. Como atesta el comentador de Kant, un ser que actuase de forma análoga a un ser demoníaco sería declarado insano.

LAS POSIBLES MUTACIONES QUE PUEDEN OCURRIR

Gonçalves sostiene que la endemia de la tortura puede ser explicada por dos tesis. La primera es denominada de tesis de la contaminación (Gonçalves, 2014, p. 109; 120-124); la segunda, tesis de la cultura policial. La primera tesis habría sido, incluso, según la autora, adoptada por la ONU como explicación de la endemia de la tortura en Brasil. Esa posición se vincula a la Doctrina de la seguridad nacional, que ha permitido introducir, en el sistema policial, la concepción del enemigo interno. Con origen en el enfrentamiento con la oposición política de izquierda, caracterizada como subversiva (Godoy, 2014), la tesis ha tenido como desdoblamiento confundir al adversario político con el criminal común y tratar a todos como enemigos a ser combatidos (Gonçalves, 2014, p. 110 y 112). Esa tesis es calificada de ingenua (Gonçalves, 2014, p. 110 y 108), o incluso simplista (Gonçalves, 2014, p. 280). También, admite que la influencia de los regímenes autoritarios sobre el aparato policial no puede ser desconsiderada, aunque no

se pueda atribuir las prácticas de tortura solamente a este aspecto (Gonçalves, 2014, p. 286-287).

La posibilidad de aclarar la repercusión de los actos de tortura en el judiciario aún carece de un mejor esclarecimiento, sea bajo el punto de vista de su reacción (Recondo, 2018), como bajo el punto de vista de cuál sería el mejor camino a seguir para desestimular la tortura. En este último punto, ¿sería el caso de simplemente excluir cualquier confesión de los autos en los procesos criminales? O sea, no podría adentrar la puerta del judiciario, de forma alguna, un término llamado confesión o cualquier mención en los autos resultante de confesión, “a fin de no contaminar la convicción del juzgador” (Gonçalves, 2014, p. 279).

La tesis que la autora defiende es la segunda, o sea, la de que la tortura ya era una práctica habitual, una cultura policial:

[...] mucho antes de los regímenes militares ser instaurados en Brasil, la tortura de acusados, especialmente de delitos contra el patrimonio, ya era práctica habitual en el ámbito de las comisarías de policía civil, lo que aleja la hipótesis de militarización o contaminación de esas mismas policías pone los métodos violentos específicos de un estado de excepción o de un régimen autoritario declarado (Gonçalves, 2014, p. 119).

La autora fundamenta la defensa de su posición a través de dos alegaciones. La primera se relaciona al patriarcado, que habría sido constitutivo de la historia brasileña. En el patriarcado, la vida y la libertad dependían de la simple voluntad del *pater familias*. Eso ha terminado pasando de la esfera familiar a la esfera pública (Gonçalves, 2014, p. 145). En ese sentido, habría

una cultura instituida de descualificación de determinados grupos de personas no solo por sus orígenes étnicas, sino y principalmente ante su condición económica-social. Con relación a ese grupo de personas seleccionadas como subciudadanos, toda violencia o arbitrariedad son permitidas en vistas a la obtención de resultados en la actividad policial y el control social por medio de la intimidación (Gonçalves, 2014, p. 147).

La segunda argumentación trata de la legitimación de tales prácticas por parte de la población, una vez que habría la aceptación social de este tipo de violencia. Ella defiende que la profunda explotación de los trabajadores implica que cualquier bien adquirido por ellos sea demasiado costoso, de modo que ellos mismos deseen vengarse o imponer una penalización a los practicantes de crímenes contra el patrimonio. En este sentido,

se puede afirmar que la represión a los delitos patrimoniales esté legitimada socialmente tanto desde el punto de vista de las altas penalizaciones cominadas como de la violencia física utilizada contra el supuesto ladrón. El trabajador sabe cuánto le cuesta, en esfuerzo y trabajo, cada céntimo de sueldo que recibe (Gonçalves, 2014, p. 131).

PRONÓSTICOS PARA POSIBLES INTERVENCIONES, ANTÍDOTOS

La prohibición de la tortura y del estupro son considerados casos paradigmáticos morales: “Tortura y estupro son considerados no solamente en sí mismos, pero centralmente como paradigmas de daño moral” (Bernstein, 2015, p. 1). Waldron los califica como absolutos morales (Waldron, 2019). De hecho, es prácticamente imposible encontrar una justificativa para el estupro y la tortura. Incluso la esclavitud puede ser justificada en algunos casos, por ejemplo, como un posible sustituto para el genocidio o, entonces, es posible justificar matar a alguien dependiendo de las circunstancias, pero es prácticamente imposible pensar en una excepción con relación a la tortura o al estupro. Incluso que alguna violencia pueda ser justificada, por ejemplo, como la resistencia contra aquellos que actúan contra los derechos humanos, la tortura y el estupro nunca serán permitidas.

Una de las razones para la prohibición moral absoluta de la tortura y del estupro se debe a una feliz coincidencia que transcurre del utilitarismo y de la teoría moral deontológica kantiana, las dos principales teorías morales de la modernidad: “[...] quizá

porque su modo específico de sufrimiento no puede ser explicado por las teorías morales reinantes [...] (Bernstein, 2015, p. 1)”. Tal perspectiva se pone contra los que defienden la incommensurabilidad, como Raz (1982, p. 322).

Con efecto, difícilmente la teoría utilitarista sufragaría la tortura, incluso por razones pragmáticas, como ha sido el caso de la crítica de Beccaria, exactamente a la eficacia de tal método de obtención de la verdad:

Así, la impresión del dolor puede llegar a tal punto que, ocupando la sensibilidad completa del torturado, no le permite otra libertad que no la de elegir el camino más corto, momentáneamente, para sustraerse a la pena. [...] Entonces, el inocente sensible se declarará culpado cuando piense que de ese modo pondrá fin al tormento (Beccaria, 2000, p. 72).⁶⁰

Seguramente, hay otros argumentos contra la tortura que pueden ser encontrados en el libro de Beccaria, como las tesis del debido proceso legal, típicas del Estado de derecho (Bernstein, 2015, p. 9).

En otra dirección, y quizás con mucho más razones, una moral deontológica también rechaza la tortura. Para Luban, la “tortura viola la dignidad en ambos sentidos descritos arriba: ella infinge sufrimiento para hacer visible el desamparo de la víctima y lo hace para afirmar la absoluta desigualdad” (2014, p. 450). Para Margalit, se trata de humillación, es decir

tratar humanos como no humanos. Por eso, existen muchas formas de tratamientos; la tortura es una de ellas. La tortura es una forma extremada de insulto y abuso, de dolor y de humillación (Margalit, 2002, p. 119).

Además, con relación a otros derechos, hay casos excepcionales, indeterminaciones y contiendas admitidas así no más. El caso del derecho a la vida y del derecho a la libertad son típicos, pues se admite incluso, bajo el punto de vista del derecho posi-

60. Beccaria es considerado un utilitarista, aunque haya disentimiento sobre ello (BERNSTEI, 2015, p. 9).

tivo, la pena de muerte, así como el aborto, sin mencionar los casos donde se puede matar sin cometer crimen. Con relación al derecho a la libertad, se admite la pena privativa de libertad, así como la cadena perpetua. De ahí el caso de la esclavitud.

Ahora, es esa restricción que hace prácticamente aceptable que la esclavitud y la servidumbre, de cualquier manera en sus formas familiares, apenas son tolerables cuando alivian injusticias aún más graves. Puede haber casos de transición en donde la esclavitud es mejor que la práctica predominante (Rawls, 1999, p. 218).

Como es posible percibir, eso es bien diferente para el caso de la tortura, pues no hay noticia de su admisión en términos de alguna ley positiva. Lo más frecuente, como ha sido el caso de Guantánamo, durante el gobierno de George W. Bush, es la discusión si tal o cual acto sería, o no, caracterizado como tortura, pues el gobierno Bush no ha defendido la tortura, sino ha defendido que sus actos no eran actos de tortura (Waldron, 2010, p. 8 y 16).

Con relación a la tortura, además, hay que mencionar también, la importancia del cuerpo humano y de la vida como involucrados en esa cuestión. Sin embargo, no se trata solamente del cuerpo que desempeña un papel en ese caso específico, pues con relación al derecho a la vida, el cuerpo también está involucrado. Por ese motivo, es posible discutir cuál argumentación es mejor para sostener el discurso de los derechos humanos, tiene como base la dignidad, que ha prevalecido en los discursos actuales o, entonces, aquella argumentación con base en el cuerpo que busca sobrevivir y que se mantiene como un discurso marginal frente a la fundamentación de los derechos humanos (Westerman, 2014, p. 108-116 y 115-116), pero que insiste en aparecer cuando se trata específicamente de la tortura. Existe también la cuestión del sufrimiento, de tal forma que el eje parecería estar, por un lado, un cuerpo que sufre y, por otro, alguien que intencionalmente hace tal cuerpo sufrir.

Améry discurre sobre los dos aspectos. Con relación al sufrimiento, él afirma que el dolor de la tortura es tal que reduce la persona a su cuerpo. “Sin embargo, solamente en la tortura la

transformación de la persona en carne se vuelve completa. [...] la persona torturada es solamente un cuerpo, y nada más” (Améry, 1980, p. 33). Así, es posible afirmar que el dolor de la tortura quita del ser humano su personalidad, su autobiografía, su libertad, reduciéndolo al aspecto físico de su cuerpo. Quizá, por ello, el lenguaje pierda su significación exactamente porque todo el significado posible pasa a ser anulado frente a la hipertrfia del físico que absorbe el todo de las sensaciones y todas las sensaciones. Como Beccaria ha afirmado, el dolor de la tortura puede ocupar la sensibilidad entera del torturado. El dolor infligido es tan extremo que no existe instancia lingüística que pueda significarla. Por constituirse en una experiencia del cuerpo indecible, el dolor de la tortura “[...] señala el límite de la capacidad del lenguaje de comunicar” (Améry, 1980, p. 33). De acuerdo con el autor, el dolor sentido ultrapasa de tal forma las posibilidades comunicativas del lenguaje que para poder comunicarla sería necesario infringirlo en el cuerpo de la persona, lo que implicaría tener que volverse un torturador. Más claramente, el dolor físico destruye el lenguaje y reemplaza el ser humano a una etapa anterior al lenguaje, o sea, a la etapa de los sonidos y de los gritos (Scarry, 1985, p. 4), pues el “dolor intenso destruye el mundo” (*Intense pain is world-destroying*) (Scarry, 1985, p. 29).

No sería irrazonable afirmar que la prohibición de la tortura supone una fundamentalidad quizás más importante que la vida misma, no solamente en términos de derechos declarados y positivados, sino en sus términos mismos. De hecho, la Declaración Universal de los Derechos Humanos no ha prohibido, como pena, la muerte y la restricción de la libertad por el encarcelamiento, sino ha prohibido explícitamente la tortura. De otro lado, entre torturar a alguien y matar a alguien queda el beneficio de la duda sobre lo que sería peor. Según la Declaración de la ONU, matar a alguien no parece ser tan grave como torturar, pues no permite la tortura, ni como pena sino permite la pena de muerte, al menos según la interpretación aceptada en todo el mundo.

Améry contribuye para una mejor comprensión de ese aspecto. Para el autor, parecería haber una ecuación del tipo

cuerpo = dolor = muerte. Habría una especie de parentesco (*kinship*) entre el dolor y la muerte (Scarry, 1985, p. 31). En otras palabras, la tortura reduce al humano a su cuerpo, permitiendo que a la muerte se la experimente personalmente, y de ahí los términos de la ecuación. Mientras tanto, el autor se apresura en señalar que eso evade la cuestión, precisamente porque una de las características típicas de la tortura sería su carácter que no se puede borrar. Como insiste Améry, la

[...] tortura tiene un carácter indeleble. Quien ha sido torturado, permanece torturado. La tortura se mantiene inerradicablemente arraigada en él, incluso cuando no se puede detectar ningún vestigio clínicamente objetivo” (Améry, 1980, p. 34).

En otras palabras, la tortura, una vez realizada, nunca pasa. Ella permanece hasta el último suspiro de vida.

Al torturado, por su turno, se lo describe como un sádico en tres sentidos: por la negación radical del otro, por la negación del principio de lo social y por la negación del principio de realidad (Améry, 1980, p. 35). Para que el arte de torturar sea exitosa, el torturador necesita “[...] tener la capacidad de no reconocer la humanidad de aquel que es sometido a la tortura” (Gonçalves, 2014, p. 124). La tortura representa la violencia ejemplar en su sentido más radical. Ella despersonaliza, deshumaniza y niega incluso la animalidad cuando el dolor no causa más cualquier empatía por parte del torturador. El torturador está desnudo de cualquier reconocimiento humano y de cualquier identificación con el dolor (Scarry, 1985, p. 36). Al torturador se lo obliga a aprender a torturar. Eso significa aprender a pasar de una etapa a otra, de la despersonalización, pasando por la deshumanización y llegar a la negación de la animalidad del cuerpo. Él solamente conseguirá pasar por esas etapas si hubiera un grupo con el cual pueda identificarse y una causa para luchar, motivo por el cual podrá, entonces, de alguna forma, dar un sentido a sus propios actos.

REFERENCIAS

- AMÉRY, Jean. *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities*. Indianapolis: Indiana University Press, 1980.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press, 1963, Epilogue.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press, 1963, Postscript.
- ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York: Schocken Books, 1994.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Vozes, 1999.
- BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Trad. Lucia Guidicini e Alessandro Berti Contessa: *Dei delitti e delle pene* (2. ed.) São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BERNSTEIN, J. M. *Torture and Dignity: An Essay on Moral Injury*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
- BURDMAN, Javier. Between Banality and Radicality: Arendt and Kant on Evil and Responsibility. *European Journal of Political Theory*, v. 18, n. 2, p. 1-21, 2016.
- DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “Fondement mystique de l'autorité”. Paris: Galilée, 1994 [1990].
- GODOY, Marcelo. *A Casa de la Vovó: una Biografía do DOI-Codi 1969-1991, o Centro de Sequestro, Tortura e Morte de la Ditadura Militar*. São Paulo: Alameda, 2014.
- GONÇALVES, Vanessa Chiari. *Tortura e cultura policial no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.
- HONNETH, Axel. *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- HONNETH, Axel. As enfermidades da sociedade: aproximações a um conceito quase impossível. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 15, n. 4, p. 575-594, 2015a.

- HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015b.
- JASPERS, Karl. *The Question of German Guilt*. Trans. E. B. Ashton: Die Schuldfrage. New York: Fordham University Press, 2000 [1947].
- KOLER, Lotte; SANER, Hans (ed.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*. New York: Harvest, 1992.
- LUBAN, David. Treatment of Prisoners and Torture. En: DÜWELL, Marcus et al [ed.]. *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 446-453.
- MARGALIT, Avishai. *The Ethics of Memory*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- PAVÃO, Aguinaldo A. C. *O mal moral em Kant*. Curitiba: CRV, 2011.
- RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- RECONDO, Felipe. *Tanques e togas: o STF e a ditadura militar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- SCARRY, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- WALDRON, Jeremy. *Torture, Terror, and Trade-offs: Philosophy for the White House*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- WALDRON, Jeremy. *What are Moral Absolutes Like?* 9 aug. 2011. Disponible en: <https://core.ac.uk/download/pdf/13545518.pdf>. Acceso: 03 mar. 2019.
- WALDRON, Jeremy. *Torture and Positive Law: Jurisprudence for the White House*. 9 aug. 2011. Disponible en: <https://cloudfront.escholarship.org/dist/prd/content/qt23d27577/qt23d27577.pdf?t=kro765>. Acceso: 03 mar. 2019.
- WESTERMAN, Pauline C. Natural rights versus human dignity: two conflicting traditions. En: DÜWELL, Marcus et al (ed.).

The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 108–116, p. 115–116.

TOTALITARISMO

Edward Demenchonok

El totalitarismo (del latín *totalitas*) es un término que caracteriza a un régimen autocrático que apunta hacia un control “total” sobre la sociedad y de todos los aspectos de la vida de sus ciudadanos a través del monopolio de un partido y el culto de su líder, ideología y Estado, que utiliza represiones. El término se introdujo por primera vez durante las décadas de 1920 y 1930, para describir el fascismo en Italia y el nacionalsocialismo en Alemania y, entonces, denunciar sus políticas de control total sobre la sociedad. El concepto de totalitarismo se trasladó al debate académico a finales de los años cuarenta y cincuenta y en las teorías políticas que analizaban esos regímenes, transformándose en herramienta para la crítica de los abusos de poder dictatoriales, las violaciones de los derechos humanos y el terror. Algunos analistas también lo usaron en su crítica al estalinismo en la URSS, en las décadas de 1920-1940, mientras que otros lo desafiaron, poniendo énfasis a la diferencia fundamental entre fascismo y comunismo. Este concepto ganó vigencia durante la Guerra Fría, principalmente en referencia a la Unión Soviética, y la mayoría de los libros referencias sobre el totalitarismo estaban estrechamente relacionados con el anticomunismo en la confrontación ideológica de aquella época. Muchos académicos señalaron el mal uso del término

“totalitarismo” al servicio de la Guerra Fría. Se consideró dudoso desde un punto de vista cognitivo y motivado por intereses políticos o propagandísticos.

En esta entrada, buscaremos los orígenes del concepto de totalitarismo, sus diferentes significados y las discusiones en torno a él, que también conducen a preguntas más amplias sobre la “sociedad de masas”, las ideologías, los partidos políticos, los líderes, la democracia y el estado, y sus respuestas a las crisis de la sociedad.

DISTOPIA TOTALITARIA FASCISTA

El fascismo fue el subproducto de la Primera Guerra Mundial y la agitación social en Europa a principios del siglo XX, explotando la desesperación de las masas y la búsqueda de cambios, pero en lugar de un programa positivo para mitigar los problemas, el fascismo ofreció una demagogia extremista de demolición de instituciones y normas sociales, de “guerra revolucionaria” y dictadura. Detrás de su atuendo “revolucionario”, el fascismo era esencialmente un fenómeno reaccionario de la derecha conservadora y del ultranacionalismo. En las turbias aguas del caos social, oportunistas y apostadores políticos como Mussolini y Hitler con sus camarillas buscaban una oportunidad para establecer sus propias dictaduras.

Mussolini en 1912 fue miembro del Partido Socialista Italiano (ISP), pero más tarde lo expulsaron del partido y enseguida fundó el movimiento fascista en torno a las ideas del nacionalismo y el antisocialismo, convirtiéndose en el líder del Partido Nacional Fascista (PNF). La corriente constante de su ideología fue el mito de la revolución y nunca dejó de definirse como un líder revolucionario. En el caos político de Italia, Mussolini declaró que solo él podía restaurar el orden. A través de la Marcha fascista sobre Roma, en octubre de 1922, Mussolini tomó el poder como Primer Ministro. Las fraudulentas elecciones de 1924 aseguraron su poder personal. En el poder, desmanteló todas las instituciones demo-

cráticas y, en 1925, se había convertido en dictador, tomando el título de *Il Duce* (“el líder”).

El término “totalitario” fue utilizado inicialmente por la oposición liberal de Italia en un sentido negativo, como una acusación de quienes denunciaban al movimiento fascista porque buscaba la creación de una dictadura total. Giovanni Amendola, periodista y diputado en el parlamento de Italia, utilizó por primera vez este término, en mayo de 1923, para argumentar en contra la nueva ley electoral propuesta por *Il Duce*, con la finalidad de eliminar la oposición al fascismo y describir como un “sistema totalitario” [sistema totalitario] el orden político emergente en contraste con la forma democrática de gobierno. El “totalitarismo” se utilizó como una condenación de la política y la ideología fascistas, que pretendían monopolizar el poder y transformar la sociedad italiana mediante la creación de una nueva religión política. En las elecciones del 6 de abril de 1924, celebradas en virtud de la Ley Acerbo, destinada a otorgar al partido fascista de Mussolini la mayoría de diputados, y en un ambiente de violencia e intimidación fascista, una coalición fascista y nacionalista de partidos políticos obtuvo una mayoría de dos tercios en el Parlamento. El líder socialista Giacomo Matteotti, que pidió la anulación de las elecciones por irregularidades, fue asesinado a mando de los propios fascistas. Giovanni Amendola también se convirtió en víctima del terror fascista y murió en 1926 a causa de la violencia infligida por la paliza de los camisas negras fascistas (*Blackshirts*; *squadristi*).

Al consolidarse el poder, Mussolini instaló una dictadura total. La NFP se convirtió en el único partido legalmente permitido. Su funcionamiento fue totalitario en la gestión, desde principios de la década de 1920 con la “intransigencia” y la violencia de los extremistas del partido provincial y el escuadrón paramilitar para eliminar toda oposición política y asegurar el control partidario de todos los aspectos de la vida. Mussolini generalizó su experiencia y utilizó explícitamente el término “totalitario”, subvirtiendo su significado y presentándolo como una descripción positiva de su gobierno, como la base del nuevo sistema fas-

cista. Él usó este término públicamente por primera vez en su discurso en la sesión de clausura del cuarto congreso nacional del PNF, el 22 de junio de 1925, proclamando el objetivo de “Fascis-tizar la nación para que mañana italianos y fascistas, casi como italianos y católicos, sean uno y lo mismo”, y subrayando que la lucha por su consecución será llevada a cabo con “nuestra feroz voluntad totalitaria [*la nostra feroce volontà totalitarian*], será llevada adelante con la mayor ferocidad: de hecho se convertirá en la obsesión y preocupación dominante de nuestra actividad” (Mussolini, 1952a, p. 362).

Mussolini utilizó el término “totalitario” para mostrar la vitalidad revolucionaria de su régimen, la determinación de transformar totalmente la sociedad y su dureza personal como Il Duce. Para él, el totalitarismo fue la piedra angular de una ideología que penetró en todos los ámbitos de la actividad humana. También esbozó una estrategia integral o “totalitaria” de transformación fascista [fascistización], dando forma a la sociedad y al pueblo italiano a la imagen y semejanza fascista. El fascismo no debería ser solo un Partido, una Milicia y un Gremio, sino que “¡debe convertirse en una forma de vida!” “Sólo creando una forma de vida, es decir, una forma de vivir, podemos dejar nuestra huella en la página de la historia y no meramente en la página de las noticias actuales” (Mussolini, 1952a, p. 362). Describió esta nueva forma de vida como “Valor, ante todo; audacia; amor al riesgo; repugnancia por los placeres cómodos y la pacificación; estar siempre dispuesto a atreverse en la vida individual como en la vida colectiva”; y “disciplina desde adentro, para alcanzar el bloque de granito de una sola voluntad nacional”. Se fijó como meta forjar un poderoso “estado total” y crear un nuevo tipo de ciudadano, desinteresado y dedicado a este estado. Habló del “Nuevo Italiano”: “crearemos una nueva generación a través de un trabajo de selección estricta y tenaz”, diferentes clases de personas, incluida “una clase de guerreros, que siempre están dispuestos a morir”, y este proceso de la selección metódica “a su vez crea el Imperio” (*ibid.*, p. 363). Cuando Mussolini dice “queremos que los italianos elijan”, la única opción que da es “hay que estar con

nosotros o contra nosotros” (*ibid.*, 1952, p. 362). Todavía, esto fue bastante hipócrita, porque ante la atmósfera de terror fascista de los paramilitares Blackshirts, los italianos ya sabían lo que les podría pasar a quienes no estaban “con nosotros”.

Mussolini describió el totalitarismo como un intento de forjar un estado nacional autoritario, que fuera capaz de completar el Risorgimento de la Italia Irredenta, es decir, formar una Italia moderna y poderosa y, entonces, crear un nuevo tipo de ciudadanos: italianos fascistas políticamente activos. El poder totalitario utiliza la violencia como medio: revolución, guerra y política exterior imperialista. “Un imperio no es solo territorial: puede ser político, económico, espiritual” (Mussolini, 1952a, p. 363). Al fijar el objetivo revolucionario-militar-imperialista para la nación, exigiéndoles a los ciudadanos la disposición de sacrificar sus vidas por ese objetivo, Mussolini establece una justificación de su poder absoluto:

Porque obviamente todo gran movimiento debe tener un hombre representativo, pues la bandera de la revolución fascista está en mis manos, y estoy dispuesto a defenderla contra cualquiera, ¡incluso a costa de mi sangre! (*ibid.*, p. 364).

Totalitario y sus afines se convirtió en un término oportuno para etiquetar el ideal fascista y un proyecto de sociedad totalmente controlada en todos sus ámbitos -económico, político e ideológico-, o sea, políticamente unido, con un fuerte “estado total” y un “Nuevo Man”, militarizado y ampliando su territorio imperial, con el objetivo de replicar una gloria del imperio romano. Los expertos fascistas se apresuraron a proporcionar una especie de justificación teórica para la política totalitaria.

El principal ideólogo fascista, Giovanni Gentile, trató de esbozar su propia versión del idealismo neohegeliano, al que llamó “idealismo real” o “actualismo”, y fue influyente al proporcionar una base intelectual para el fascismo italiano (escribió parte de *The Doctrine del fascismo* [1932] con Mussolini). Gentile desarrolló el “estado total” y se refirió al totalitario como el objetivo y la estructura del nuevo estado, que proporcionaría la representación

total de la nación y una guía para los objetivos nacionales. Los fascistas concibieron su doctrina y su alcance de control sobre la sociedad como totalitarios, incluida la política y la ideología. Como escribe Gentile:

En la definición de fascismo, el primer punto a comprender es el alcance integral, o como dicen los fascistas, el alcance ‘totalitario’ de su doctrina, que se ocupa no solo de la organización política y de las tendencias políticas, sino de la totalidad voluntad y pensamiento y sentimiento de la nación (Gentile, 1928, p. 299).

El fascismo no es solo un sistema de gobierno, sino sobre todo un “sistema de pensamiento”. El fascismo pretende asumir el papel de educador y promotor de la vida espiritual, con el objetivo de remodelar no solo las formas y el contenido de la vida, sino también reformar al ser humano, su carácter y su fe. Esto se utiliza como justificación para una agenda de control “totalitario”, que incluye la mente y el alma del individuo, la aplicación de la disciplina y el gobierno ilimitado. El instrumento para la realización práctica de estas políticas es el “Estado total”. Este Estado se suponía estructurado como la Corporación de Sindicatos, controlado desde el centro del poder. El sistema fascista opera con su propio “método político” totalitario, es decir, “considerar cuestiones morales, religiosas y filosóficas y desarrollar y demostrar el carácter totalitario integral que le es peculiar” (Gentile, 1928, p. 301). Se trata de un estricto control estatal sobre los ciudadanos:

Como el Estado es un principio, el individuo se convierte en una consecuencia; el Estado lo limita y determina su forma de existencia, restringiendo su libertad, vinculándolo al terreno en el que nació, donde debe vivir y deberá morir (ibid., p. 302).

En la ideología fascista, un individuo es simple materia, cuyo bienestar e, incluso, la vida debe ser sacrificada en el altar de su “causa” o su “misión”. El Estado se define como “espiritual” en su papel paternalista de supervisión y formación en la vida moral e intelectual de sus ciudadanos. Según Gentile, “el fascismo tiene su propia solución a la paradoja de la libertad y la autoridad”,

afirmando que “la autoridad del Estado es absoluta”, lo que evidentemente no deja lugar a la libertad. Gentile rechaza la autonomía individual, “porque la libertad solo puede existir dentro del Estado” (Gentile, 1928, p. 304). Además, destaca el carácter “total” del control ideológico del Estado, que “no cede parte alguna de su campo a otros principios morales o religiosos que puedan interferir con la conciencia individual” (*ibid.*, P. 304). Gentile pone especial énfasis en la propaganda y la educación como medio para la formación fascista de la generación joven y la remodelación de la conciencia moral y política del pueblo italiano.

Mussolini en su “La Doctrina del Fascismo” (1932), que escribió inspirado en el espíritu de Gentile, esbozó los principales principios de la ideología y la política totalitarias, y el papel del “Estado total” en su implementación práctica. En su “doctrina”, Mussolini intenta proporcionar una justificación teórica de la ideología totalitaria y las prácticas del régimen fascista y presentarlas como la tendencia radicalmente nueva y un “modelo” para el siglo XX. Como afirma, “Un partido que gobierna una nación de forma totalitaria es un nuevo punto de partida en la historia” (*Un partito che wentna totalitariamente una nazione, è un fatto nuovo nella storia*) (Mussolini, 1952b, p. 128). En este texto, él afirma que el fascismo fue un rechazo al “socialismo, liberalismo, democracia” del siglo XIX y que, en contraste con el individualismo liberal anterior, el siglo XX es “el siglo ‘colectivo’, y por lo tanto el siglo del Estado”, o sea “el siglo de la autoridad, un siglo que tiende a la ‘derecha’, un siglo fascista” (*Ibid.*, p. 128). La doctrina carece de una explicación teórica coherente; en cambio, apela principalmente a la práctica del régimen fascista, presentado como una “norma”:

Por lo tanto, una doctrina debe ser un acto vital y no una exhibición verbal. De ahí la tensión pragmática en el fascismo, su voluntad de poder, su voluntad de vivir, su actitud hacia la violencia y su valor (*ibid.*, p. 129).

La piedra angular de la doctrina fascista es la primacía absoluta del “Estado total”. Por eso, “Nuestra fórmula es esta: todo dentro del Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado”

(*La nostra formula è questa: tutto nello Stato, niente al di fuori dello Stato, nulla contro lo Stato*) (Mussolini, 1952a, [vol. 21,] p. 425). Para el fascismo “el Estado es absoluto, mientras que los individuos y los grupos son relativos. Las personas y los grupos son admisibles en la medida en que se encuentren dentro del Estado” (Mussolini, 1952b, [vol. 34] p. 129). A este Estado, como instrumento del Partido Fascista, se le asigna el papel de autoridad moral y espiritual, moldeando y controlando el comportamiento y la forma de pensar del ciudadano individual. En efecto,

el Estado, tal como lo concibe y realiza el fascismo, es una entidad espiritual y ética entidad que asegura la organización política, jurídica y económica de la nación, organización que en su origen y crecimiento es manifestación del espíritu” (ibid., p. 129).

El Estado educa a sus ciudadanos y los conducen a su misión y “a esa máxima manifestación del poder humano, el dominio imperial” (ibid., p. 129).

El fascismo es antipacifista, rechaza la paz y “todas las superestructuras internacionalistas o de la Liga” como síntomas de decadencia. El poder ilimitado del Estado fascista es totalitario a nivel nacional y militarista e imperialista en política exterior. Despierta los sueños nostálgicos de la gloria del Imperio Romano: “El poder imperial, tal como lo entiende la doctrina fascista, no es solo territorial, ni militar, ni comercial; también es espiritual y ético” (ibid., p. 131). Una agenda tan ambiciosa requiere la movilización de la nación y el sacrificio de los ciudadanos. Sin embargo, “el imperialismo implica disciplina, coordinación de esfuerzos, un profundo sentido del deber y un espíritu de abnegación” (ibid., p. 131). Esta Doctrina justifica el dominio total del partido gobernante sobre los ciudadanos, las represiones contra los que no están de acuerdo y las guerras imperialistas de agresión.

Durante la década de 1930, el totalitarismo fascista se extendió por Europa, incluido el régimen de Franco en España y el de Salazar en Portugal, y obtuvo su manifestación extrema en la Alemania nazi. Adolf Hitler se unió al Partido Nacionalsocialista de los Trabajadores Alemanes, comúnmente conocido como el

Partido Nazi. Inspirado por la Marcha de Mussolini sobre Roma, Hitler, en mayo de 1923, intentó un *golpe de estado*, pero fracasó. Luego, había determinado que el poder debía lograrse dentro de los límites del sistema democrático establecido por la República de Weimar. Durante la Gran Depresión, en las elecciones federales de septiembre de 1930, el partido de Hitler había invertido en la campaña una cantidad de dinero sin precedentes, combinó tácticas terroristas de los paramilitares camisas pardas con propaganda nacionalista, anticomunista y antijudía, y obtuvo una victoria en el Reichstag. Los partidos políticos de Weimar no lograron detener el ascenso nazi, pero la mayor responsabilidad recayó en la derecha alemana, que convirtió a Hitler en su socio en un gobierno de coalición, y en los magnates industriales que apoyaban al dictador. El 30 de enero de 1933, el presidente Hindenburg nombró a Hitler canciller. Los nazis utilizaron un incidente con el incendio del Reichstag como pretexto para acusar a los comunistas y excluirlos del Reichstag, suspender las libertades civiles y eliminar la oposición política. Se propuso, entonces, abolir los poderes de los estados y proscribir las organizaciones y partidos políticos no nazis, y el Reichstag abdicó de sus responsabilidades democráticas. Después de la muerte de Hindenburg, en agosto de 1934, Hitler ocupó los dos cargos de presidente y canciller. Exterminó o puso en campos de concentración a sus oponentes y estableció un régimen totalitario.

En la implementación de la agenda militarista e imperialista, la Alemania nazi invadió Polonia, el 1 de septiembre de 1939, y comenzó la Segunda Guerra Mundial, la más sangrienta en la historia de la humanidad, con un total de 27 millones de muertes en la Unión Soviética, 450.900 en Gran Bretaña y 419,400 en los Estados Unidos. En los campos de concentración del “estado genocida” nazi, fueron asesinados alrededor de seis millones de judíos y alrededor de once millones de eslavos y otras etnias. Cerca de siete millones de vidas de alemanes fueron sacrificadas por la aventura imperial del Tercer Reich. Mussolini fue ejecutado y Hitler se suicidó.

LA FENOMENOLOGÍA DEL TOTALITARISMO

El totalitarismo se había convertido en objeto de crítica desde la década de 1930. El primer libro académico que hace un análisis de los orígenes del totalitarismo fue Peter Drucker *The End of Economic Man: The Origins of Totalitarianism* (1939). Él fue testigo ocular del ascenso del fascismo y se vio obligado a emigrar a Inglaterra y luego a los Estados Unidos. En su libro, llegó a la conclusión de que los totalitarismos en Italia y Alemania no eran únicos, sino que eran el resultado de las condiciones sociopolíticas presentes en toda Europa, y que estas condiciones podrían surgir en otros lugares y en otras ocasiones. Drucker analizó el colapso de la estructura social y política de Europa, que culminó con el surgimiento del totalitarismo nazi que ejerció dominio sobre Europa. Drucker intentó mostrar los orígenes del fascismo, “explicar el totalitarismo como un fenómeno político y social” y “analizar la dinámica de su ascenso al dominio político y militar” (Drucker, 1995, p. Xxix). Hizo hincapié en el heroísmo de los miles que dieron sus vidas por luchar contra el fascismo: “Si el valor hubiera podido detener el totalitarismo, se habría detenido” (ibid., p. 4).

Drucker agregó sus propias observaciones sobre el fascismo. Primero, “el totalitarismo fascista no tiene ideología política, sino que se limita a refutar, combatir y negar todas las ideas e ideologías tradicionales” (ibid., p. 11). En segundo lugar, el fascismo niega

la base sobre la que se habían construido los antiguos sistemas políticos y sociales: la justificación del sistema social y político y de la autoridad, constituida bajo él, como el único medio para promover el verdadero bienestar del individuo sometido a ello (ibid., p. 11).

También rompe con las ideas de libertad e igualdad. Básicamente,

la incapacidad de desarrollar los conceptos básicos europeos más en la dirección en la que se habían estado moviendo durante los últimos cientos de años debe ser obviamente la causa fundamental del fascismo (ibid., p. 19).

Drucker señaló como la principal causa del rápido ascenso del totalitarismo la *desesperación de las masas*. Esta desesperación fue el resultado de la crisis socio-económica en Alemania después de la Primera Guerra Mundial y la Depresión, el declive del orden espiritual y social de Europa, así como la desilusión con los credos políticos seculares de la Europa liberal, que no logró encontrar sentido a la realidad política y la experiencia social. Explica la demagogia fascista:

La alternativa es el caos; y desesperadas las masas se vuelven hacia el mago que promete hacer posible lo imposible: liberar a los trabajadores y, al mismo tiempo, hacer al industrial “amo en su propia casa”; [...] traer la paz, pero conseguir la victoria en la guerra; ser todo para todos y todas las cosas para todos los hombres” (Drucker, 1995, p. 22).

El nacionalismo fue percibido mucho más fácilmente y más influyente en la conciencia de las masas que el atractivo emocional y sentimental de las consignas y las instituciones de la democracia. El fascismo explotó este nacionalismo bajo la bandera del “nacionalsocialismo” o nazismo.

El análisis de Drucker del totalitarismo sigue siendo relevante hoy día. Él mencionó esto tres décadas más tarde en el Prefacio de la nueva edición de su libro en 1969, preguntando retóricamente: ¿Podemos estar seguros de que el totalitarismo nunca volverá? No excluye tal posibilidad, y observa determinados paralelismos en las reacciones de la gente a los problemas existentes que “recuerdan ominosamente la ‘desesperación de las masas’ que hundió a Europa en el totalitarismo de Hitler y en la Segunda Guerra Mundial” (Drucker, 1995, p. xxxi). Él tiene esperanza de que “comprender la dinámica del totalitarismo de ayer nos ayude a comprender mejor el hoy y a prevenir una recurrencia del ayer” (*ibid.*, p. XXXI).

George Orwell hizo un uso frecuente de la palabra “totalitario” en sus ensayos críticos. En 1936 viajó a España para luchar por los republicanos en la guerra civil contra los fascistas, y en su ensayo *Por qué escribo*, afirmó: “Cada línea de trabajo serio que

he escrito desde 1936 ha sido escrita, directa o indirectamente, CONTRA el totalitarismo y POR el socialismo democrático, como yo lo entiendo” (Orwell, 2015, pp. 431-436). Karl Popper, en el *Open Society and Its Enemies* (1945), contrastó la “sociedad abierta” de la democracia liberal con la “sociedad cerrada” del totalitarismo, que tiene vivas orígenes históricas y está ideológicamente relacionada con el “historicismo”, el “holismo” y el “esencialismo”.

En Hannah Arendt proporciona un análisis importante del totalitarismo *The Origins of Totalitarianism* (1951). Ella ha sido testigo del auge del fascismo en Alemania, de donde emigró a Francia y luego a Estados Unidos. Su libro acerca el conocimiento de primera mano con su propia experiencia en Alemania y su análisis en profundidad como teórica política. Nos ayuda a comprender mejor cómo un Estado, con una tradición cultural profundamente arraigada y una constitución democrática, como ha sido la República de Weimar, es víctima del fascismo.

Arendt hace un examen del surgimiento de “movimientos” hostiles al Estado y los parlamentos. Ella subraya que el totalitarismo no tiene precedentes y “se diferencia esencialmente de otras formas de opresión política que conocemos como el despotismo, la tiranía y la dictadura”, en que los medios de dominación total son más rigorosos y apuntan a un control total sobre la sociedad y a los individuos, sus acciones y pensamiento (Arendt, 1958, p. 460). Estas características del nazismo dieron como resultado una escala de genocidio sin precedentes.

Ella analiza el antisemitismo en Europa (no solo el odio a los judíos, sino como varios tipos de racismo), que se volvió típico del nazismo y resultó en el Holocausto. El imperialismo (no meramente conquista, porque apunta al dominio global y desencadena una guerra mundial), comenzando en la forma de “imperialismo continental” (el pangermanismo) y convirtiéndose en una ambición de dominio global. Esta ha sido otra característica distintiva en el régimen de la Alemania nazi. El militarismo y el imperialismo son parte integral del totalitarismo, como su instrumento de dominación, tanto a nivel nacional como mundial. Para la Alemania nazi, la guerra era una empresa económicamente renta-

ble, como “mantequilla a través de las armas”, porque “de hecho, puede ser mucho más barato apoderarse de la riqueza y de los recursos de otras naciones mediante la conquista que comprarlos en países extranjeros o producirlos en casa” (Ibid., p. 410.) La guerra también se utilizó políticamente para endurecer completamente la dominación totalitaria:

la radicalización comenzó inmediatamente al estallar la guerra; incluso se puede suponer que una de las razones de Hitler para provocar esta guerra le ha permitido acelerar el desarrollo de una manera que hubiera sido impensable en tiempos de paz (ibid., p. 410).

El uso de la fuerza en el país y en el extranjero está entrelazado. Esto explica el extraordinario poder otorgado a la policía secreta, mayor que el ejército, que puede explicarse por la aspiración totalitaria al dominio mundial, “ya que el gobernante totalitario conduce sus políticas sobre la asunción de un eventual gobierno mundial [...] y en consecuencia gobierna los territorios ocupados con la policía secreta” (ibid., p. 420). En el poder, el totalitarismo persigue el dominio global como su meta final y utiliza la administración estatal para su objetivo a largo plazo de conquista mundial:

La lucha por la dominación total de la población toda de la tierra, la eliminación de todas las realidades no totalitarias rivales, son inherentes a los regímenes totalitarios mismos; [...] Incluso un solo individuo puede ser dominado absoluta y confiablemente bajo solamente condiciones totalitarias en nivel global (ibid., p. 392).

Para Arendt, la clave para comprender los regímenes totalitarios es la ideología. La ideología funciona únicamente como un elemento político-organizativo y movilizador crucial del sistema totalitario, pero también indica un poderoso instrumento para el control y manipulación del comportamiento y la forma de pensar individuales. En línea con la crítica de la ideología como “falsa conciencia”, Arendt desenmascara el carácter ilusorio y casi religioso de las construcciones ideológicas utilizadas por un régimen totalitario para el control y dominación “total” de la sociedad.

Una ideología es un conjunto de ideas que pretenden proporcionar una explicación integral del desarrollo social e histórico:

Una ideología es literalmente lo que su nombre indica: es la lógica de una idea. Su tema es la historia, a la que se aplica la “idea”; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de afirmaciones sobre algo que es, sino el desarrollo de un proceso que está en constante cambio” (*ibid.*, p. 469).

Las ideologías señalan un supuesto hecho sobre la naturaleza humana o la sociedad, y lo generalizan como la clave que determina todos los demás hechos sobre la vida social por referencia a él y explica cómo se desarrolla todo lo demás. Según la autora, este esencialismo determinista es típico de todas las ideologías; la fe moderna en nuestra capacidad para comprender finalmente el funcionamiento de la humanidad no se deriva de la razón, sino de una arrogancia agresiva y peligrosa.

Arendt está en contra del determinismo historicista y ve la historia como abierta, lo que implica responsabilidad moral y el papel de la “acción” política. De ahí que la afirmación de que una ideología podría explicar la historia o predecir adónde nos están llevando las fuerzas de la historia sea completamente falsa. Todos los individuos tienen autonomía y capacidad para pensar por sí mismos. Sin embargo, una vez que aceptan la creencia en una ideología, ellos se someten a la demanda de uniformidad y pierden el sentido de sí mismos, fusionándose con la masa de creyentes de ideas afines:

La curiosa lógica de todos los ismos, su ingenua confianza en el valor de salvación de los obstinados la devoción sin tener en cuenta los factores específicos y variables, ya alberga los primeros gérmenes del desprecio totalitario por la realidad y la factualidad (*ibid.*, pp. 457-458).

Según Arendt, el deseo de “dominación total” está implícito en la creencia en una ideología, que es el objetivo real de las ideologías. En este sentido, todas las ideologías son totalitarias; ellas reclaman una explicación total del mundo y exigen que el mundo sea dominado y subordinado para ajustarse a la ideología misma. El nazismo, por ejemplo, presenta la lucha entre razas

como la fuerza motriz de la historia en una eterna competencia por la supremacía entre diferentes castas, en la que toda la acción humana está guiada por el interés del grupo.

Para Arendt, todas las formas de creencias ideológicas, independientemente de su contenido, contienen las semillas de la tiranía. Pero si el carácter totalitario de una ideología no depende de su contenido, sino solo de la forma de su uso, surge la pregunta: ¿Por qué algunas ideologías resultan en totalitarismo y otras no?

Las ideologías no pueden reducirse a su función meramente instrumental, como si fueran medio para influir en la conciencia social y la movilización de masas. Muchos investigadores del totalitarismo tienden a estar de acuerdo en que lo que necesitamos tener en cuenta. Se trata del contenido de las ideologías, y no solo la forma cómo ellas se presentan. La ideología es un medio para determinados fines, y su papel depende de su contenido, de quién y qué movimientos la utilizan y con qué propósito. Esta relación entre el contenido de la ideología y la naturaleza del movimiento político que la utiliza puede ser vista en Italia y Alemania, en las décadas de 1920 y 1930. En las mismas condiciones de las crisis de entreguerras en Italia y Alemania, hubo una variedad de movimientos político-ideológicos en oposición a los movimientos fascistas y nazis. También hubo movimientos y partidos liberal-democráticos, socialdemócratas y socialistas, cuyas ideologías, programas y métodos políticos tenían una orientación democrática y no mostraban ningún signo de que, en caso de que fueran capaces de ganar y decidir la política, se volverían de pronto totalitarios. Si hubieran ganado, la historia de estos países (y de toda Europa) no se habría vuelto totalitaria.

La ideología nazi-fascista se oponía al sistema democrático-liberal, pero el principal objetivo de sus ataques era el socialismo y el comunismo. Para una mente sin perjuicios, es obvio que las ideas del fascismo o del nazismo son diametralmente opuestas a los ideales humanistas del socialismo y el comunismo. Mussolini proclamó como su objetivo un “Estado total”. Ya Hitler, en *Mein Kampf* (1925-1926), con el manifiesto del Partido Nazi, formuló los principales parámetros de la ideología nazi -su carácter genocida,

racismo, antisemitismo, anticomunismo, antidemocratismo, militarismo y ambiciones imperialistas de la expansión alemana en Oriente- que posteriormente han sido implementados a través de su política.

Por el contrario, los ideales del socialismo y el comunismo, como sociedades igualitarias y sin clases, tenían sus raíces en las religiones antiguas y el socialismo utópico y, más tarde, se desarrollaron en el socialismo científico marxista. El socialismo era una alternativa al capitalismo y se lo imaginaba como una asociación libre de productores, reinos de individualidad libre y humanismo positivo.

Estos ideales fueron proclamados como los objetivos de la Revolución de Octubre de 1917, en Rusia, con el programa de construcción de un estado socialista (la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas - URSS): como una sociedad sin clases, de igualdad de derechos, propiedad común, proletaria, internacionalismo y política exterior pacífica. El camino del país hacia esta meta fue muy espinoso y, para muchos, trágico. Se vio obstaculizado por las invasiones extranjeras, la guerra civil y la lucha interna por el poder dentro del Partido. Extremadamente dañinas han sido la dictadura de Stalin y las represiones radicales, que contradecían claramente no solo los ideales proclamados, sino además las normas democráticas fundamentales y los derechos humanos. El culto a la personalidad de Stalin y su política represiva eran contrarios a la ideología socialista y fueron rechazados y condenados oficialmente en el XX Congreso del Partido en 1956. El primer experimento histórico en la implementación de los ideales socialistas no tuvo éxito. La URSS terminó con la disolución debido a muchos factores geopolíticos internos y externos. Sin embargo, el núcleo humanista e igualitario de los ideales socialistas sigue siendo válido y atractivo para muchos como una alternativa a la injusticia, la opresión y la violencia sistémicas. En algunas versiones, estos ideales son adoptados en parte por los socialdemócratas y otros partidos políticos.

En la opinión de Arendt, “todas las ideologías contienen elementos totalitarios, pero ellas han sido completamente desarro-

llados solo por movimientos totalitarios” (*ibid.*, P. 470). La razón del auge del totalitarismo tiene que ver con el surgimiento de ciertas condiciones propicias para el surgimiento de movimientos totalitarios en Alemania y algunos otros países. Sus raíces se encuentran en el carácter de la vida moderna, en la industrialización y urbanización y la “sociedad de masas”, que llevó al “desarraigamiento”, a la alienación, a la “atomización social” y a la anomia. Cuando las personas sienten que están separadas de las decisiones que influyen en sus vidas y que son impotentes, intentan huir al mundo ilusorio de los mitos ideológicos: se vuelven susceptibles a las creencias y promesas de que si se unen a esta ideología y movimiento, entonces todos los problemas serán resueltos. Esa fue la situación de entreguerras de crisis socioeconómica. Un movimiento político radical (“revolucionario” o golpista), que busca una dictadura totalitaria sobre la sociedad, al utilizar su ideología con promesas populistas demagógicas e imponerla a la sociedad mediante la propaganda, la fuerza política y el terror.

En el análisis de los orígenes del totalitarismo, se utiliza conceptualmente la noción de “masas”, es decir, una población nacional que ha sido cada vez más alienada y desarraigada de asociaciones y comunidades y, por lo tanto, más susceptible a la tentación del Estado total. El totalitarismo destruyó todas las tradiciones sociales, culturales, legales y políticas del país y, así, intentó desarrollar sus propias instituciones políticas: “el gobierno totalitario siempre transformó las clases en masas, suplantó al sistema de partidos” (Arendt, 1958, p. 460). Los movimientos totalitarios se oponen a los partidos políticos y tratan de inhabilitar la ciudadanía —la relación política por excelencia— degradando la sociedad en “masas” o turba. En el gobierno totalitario, las leyes positivas son reemplazadas por la “necesidad objetiva” de realización de las llamadas leyes de la historia o leyes de la naturaleza. Los pueblos deben ser sacrificados en el altar de esas leyes:

Para guiar el comportamiento de sus súbditos, el gobierno totalitario necesita una preparación para adaptarse a cada uno de ellos, tanto para el papel de verdugo como para el papel de víctima. Esta disposición bilateral, que sustituye a un principio de acción, es la ideología (*ibid.*, p. 468).

Entre los múltiples aspectos de *Origins* de Arendt, el tema principal de su crítica trata del asalto radical del totalitarismo a la individualidad humana. Este tema principal se elabora en diversos apuntes, denunciando el asalto ideológico, político y aterrador a la libertad, dignidad, derechos y a la vida humana. El régimen totalitario se distingue por su objetivo de control y dominación “total” de los individuos -económicos, políticos e ideológicos- incluyendo su estado mental y forma de pensar. Este es el nivel más profundo de despersonalización de los seres humanos. Su epítome aparece en el campo de exterminio nazi, como un “laboratorio” de despersonalización de los individuos, despojándoles de sus derechos, capacidad de pensar, identidad propia y convirtiéndolos en un “rebaño” antes de ser exterminados. Arendt desmantela, ladrillo a ladrillo, el sistema totalitario, para mostrar su origen y mecánica de funcionamiento, para que este “Infierno en la tierra” y “mal absoluto” en todas sus encarnaciones sea prevenido en el futuro: ¡Nunca más! Arendt explica este enfoque exagerado, casi de forma paranoica, de la ideocracia totalitaria. Los dictadores, que apuntan al control y a la dominación “totales”, tratan de ejercer control no solo al comportamiento de las personas, sino también a su forma de pensar. Este es un trazo característico de los regímenes totalitarios, que los distingue de otras formas de dictadura. Estos regímenes no pueden tolerar a un individuo que piensa y razona y, por lo tanto, el único medio para mantener su mundo ficticio y, por lo tanto, su poder está en destruir la capacidad del individuo para pensar y reflexionar sobre su propia condición y la realidad del mundo que lo rodea y, así, comprender la falsedad de los dogmas oficiales. En palabras de Arendt,

Simplemente por su capacidad de pensar, los seres humanos son sospechosos por definición, y esta sospecha no puede ser desviada por un comportamiento ejemplar, pues la capacidad humana de pensar es también una capacidad para cambiar de opinión (*ibid.*, p. 430).

Debido a que ese fin, solo puede lograrse el adoctrinamiento y causar temor a la gente, un régimen que trate de imponer la conformidad ideológica dentro de la sociedad será necesariamente totalitario.

La característica distintiva del totalitarismo es el terror. El gobierno totalitario no se acota a limitar las libertades o a abolir las libertades esenciales: “Al presionar a los hombres unos contra los otros, el terror total destruye el espacio entre ellos”, pues destruye “el único requisito previo esencial de toda libertad, que simplemente trata de la capacidad de movimiento que no puede existir sin espacio” (*ibid.*, p. 466). En este gobierno, el terror es total, ya que no es un simple medio para la represión de la oposición, sino que continúa incluso después de que el régimen ha despachado a sus verdaderos oponentes. El terror nazi se dirigió contra los “enemigos objetivos”, definidos por características atribuidas como la raza o la clase, y si esos enemigos reales no pueden ser encontrados, la policía secreta busca a los potenciales creados, con la búsqueda interminable de nuevas categorías de extraterrestres para liquidar. La policía secreta, las SS como instrumento de coerción, era el brazo del terror totalitario, o sea, la “esencia” de la dominación totalitaria misma. La tortura es una característica esencial de todo el aparato policial y judicial totalitario para hacer hablar a la gente.

Esta ideología y el terror están interrelacionados mientras medios de dominación. El régimen totalitario amplía su terror a la gente hasta el punto de tornalos incapaces de pensar. El régimen quiere no solo controlar a los individuos, sino cambiar la naturaleza humana, construir un nuevo tipo de sujeto, que es uno de los principales propósitos de la instalación de campos de concentración. Arendt formuló las etapas por las cuales los individuos fueron despojados de su identidad legal, moral y luego personal.

Destaca la dimensión política e institucional de la dominación total. Uno de los principales objetivos de los campos era condicionar a los internos a respuestas automáticas, a las reacciones más elementales, como las “marionetas” o los perros de Pavlov (*ibid.*, pp. 455-456). Mediante este proceso, los individuos no solo fueron deshumanizados, sino reducidos a la pura humanidad, sin poseer nada, excepto sus vidas, que era todo lo que quedaba después de que sus mundos habían sido destruidos. Dentro de un sistema totalitario, dentro y fuera de las rejas del campo, los individuos pierden su autonomía, significado y la capacidad de distinguirse del rebaño creado por la sociedad de masas.

Arendt explora los orígenes del totalitarismo basándose en el ejemplo alemán. Sin embargo, algunos comentaristas indican que su concepción delinea fronteras históricas y políticas en torno al “totalitarismo”, que excluye mucho de lo que es totalitario, mientras que incluye demasiado de lo que no es claramente totalitario. Estos límites no incluyen la Italia fascista, aunque los políticos liberales italianos definieron críticamente al fascismo como totalitario y el propio Mussolini calificó con orgullo a su régimen de totalitario. Arendt llamó al fascismo italiano “dictadura no totalitaria” y afirma que “Mussolini, a quien le gustaba tanto el término ‘estado totalitario’, no intentó establecer un régimen totalitario en toda regla y se conformó con la dictadura y el régimen de partido único” (*ibid.*, p. 308-309). Mientras tanto, subrayó que a los nazis les resultó muy conveniente “seguir fielmente el modelo italiano del fascismo” (*ibid.*, p. 257). No considera totalitarios a los regímenes fascistas de España, Portugal, Rumanía y otros países europeos, que fueron ocupados por la Alemania nazi (como vasallos del imperio alemán o del Tercer Reich) y combatieron con ella como aliados en la Segunda Guerra Mundial. Al mismo tiempo, dentro de los límites del “totalitarismo” de Arendt se ubica, junto con la Alemania nazi, la Unión Soviética, y esa equiparación ha suscitado interrogantes entre historiadores y teóricos políticos.

La fuerza del análisis de Arendt se basa en su experiencia de primera mano en la Alemania nazi. También utilizó los testimonios y la publicación de los sobrevivientes de los campos de con-

centración nazis, como la experiencia de Bruno Bettelheim, en Dachau, y Buchenwald (Bettelheim, 1960; Rousset, 1947). Todavía, el hecho de mencionar, al mismo tiempo, los campos de exterminio nazis y los campos de trabajo soviéticos, poniéndolos en pie de igualdad, puede generar confusiones. Los comentarios de Arendt sobre el sistema de campos de trabajo soviético se basaron principalmente en un libro de David Dallin (Dallin & Nicolaevsky, 1947). Él fue miembro de la facción menchevique, huyó en 1922 a Alemania y, en 1939, se trasladó a Estados Unidos. La comunidad académica se mostró escéptica sobre el libro de Dallin, porque se basa principalmente en fuentes poco confiables, como el testimonio de desertores y exiliados y los resultados de las investigaciones del Congreso y del FBI. Al citar el libro de Dallin, Arendt mismo expone reservas al respecto: “sus informes a veces son menos convincentes, porque provienen de personalidades ‘prominentes’ que tienen la intención de redactar manifiestos y acusaciones” (Arendt, 1958, p. 439 n. 126). Al menos intenta indicar la diferencia a través de metáforas del purgatorio y el infierno:

El purgatorio está representado por los campos de trabajo de la Unión Soviética, donde la negligencia se combina con el trabajo forzoso caótico. El infierno, en el sentido más literal, ha sido encarnado por aquellos tipos de campos perfeccionados por los nazis, donde toda la vida estaba organizada de manera completa y sistemática en vistas al mayor tormento posible (*ibid.*, p. 445).

Aleksander Solzhenitsyn (1973) describió detalladamente el sistema soviético de campos de trabajos forzados. Con todas las injusticias y cruelezas en el Gulag estalinista, no era de ninguna manera comparable a los campos de concentración nazis, verdaderas “fábricas de muerte” diseñadas para la implementación práctica de la política genocida y el Holocausto.

Algunos de los analistas señalan las limitaciones de la concepción del totalitarismo de Arendt, un término para “un tipo ideal o distopia” que los sistemas solo pueden acercar, pero nunca se dan cuenta:

Aunque gran parte de su descripción de los sistemas totalitarios es convincente y original, su explicación de por qué surgen y se desarrollan tales sistemas es errónea. Por supuesto, tiene razón al dar énfasis a la centralidad de la ideología en los sistemas totalitarios; pero, seguramente, se equivoca al argumentar que es la ideología la que da forma la manera en que se desarrolla el sistema (Tormey, 1995, p. 67).

Los autores intelectuales de un sistema totalitario están impulsados ante todo por la lujuria del poder, y para ellos una ideología es un medio para alcanzar este objetivo.

Simon Tormey señala que las ideologías no llevan dentro las semillas del despotismo y que es un error pensar que la posesión de una ideología obliga a los individuos a dominar a los demás para sostener el “mundo ficticio” de su ideología.

Dado que lo que define a las ideologías es el carácter moral o prescriptivo de las proposiciones que las componen, es difícil, percibir por qué Arendt insiste tanto en que la posesión de una ideología equivale a una declaración de guerra a la raza humana (Tormey, 1995, p. 59).

El totalitarismo es un término para “un tipo ideal o distopia” que los sistemas solo pueden aproximarse, nunca darse cuenta:

La explicación de Arendt, por lo tanto, conlleva como resultado su percepción exagerada de la cantidad de poder que pueden ejercer los regímenes totalitarios. Tal punto de vista no ofrece una base prometedora para proporcionarnos una definición viable de totalitarismo (*ibid.*, p. 33).

Si el gobierno totalitario alcanzara el poder total, sus cambios internos desde dentro serían imposibles. Afortunadamente, la historia muestra ejemplos de la evolución de tales regímenes y la capacidad de las personas para liberarse desde adentro.

Raymond Aron ha sido uno de los primeros críticos de Orígenes de Arendt, y más tarde escribió su propio libro titulado *Democracy and totalitarism* (1969). Él emplea las herramientas de la sociología política para una explicación sutil y lógica del totalitarismo y sus propiedades multidimensionales. Mientras Arendt había llegado a la conclusión de que la esencia del totalitarismo

era el terror y la incesante turbulencia que provoca, Aron sostiene que la naturaleza del partido político es esencial para comprender la génesis del totalitarismo. Un régimen totalitario tiene un partido único (monopolista), que proclama un derecho exclusivo para gobernar, mientras los sistemas democráticos (o “pluralistas constitucionales”) se caracterizan por la existencia de muchos partidos que pueden competir pacíficamente por el poder (Aron, 1969, págs. 52-64). Peter Baehr compara el enfoque más filosófico de Arendt con la sociología política de Aron: “cortar el totalitarismo en sus elementos, parece curiosamente alejado de lo que el mismo Aron llamó la ‘locura hitleriana’” (Baehr, 2010, p. 88). La parte más rica de *Orígenes* de Arendt se refiere al análisis del papel de “las masas”, los partidarios del movimiento totalitario y sus motivos. Aron, por otro lado, no dice prácticamente nada sobre el movimiento totalitario pues “estaba abrumadoramente preocupado por el papel de las élites del partido en el establecimiento del totalitarismo y de los intelectuales en justificarlo” (Baehr, 2010, p. 89). Aron “después de 1945, tenía poco que decir específicamente sobre la Alemania nazi. Fue la Unión Soviética la que absorbió su atención”. Él estaba relacionado con la Guerra Fría, “pero también es concebible que Aron evitara el caso nazi porque encajaba menos cómodamente con su sociología del partido político” (Baehr, 2010, p. 89).

TESIS DE IDENTIDAD: LA CONCEPCIÓN DEL TOTALITARISMO AL SERVICIO DE LA GUERRA FRÍA

Cinco años después de *Origins* de Arendt, en 1956, se publicó la dictadura totalitaria y la autocracia de Carl J. Friedrich y Zbigniew Brzezinski. Su enfoque era diferente del estudio filosófico de Arendt sobre el totalitarismo como un fenómeno de una “sociedad de masas” de la civilización occidental. Friedrich y Brzezinski buscaron proporcionar una construcción tipológica y una definición del término “dictadura totalitaria”. Ellos señalaron seis

rasgos específicos, cuya presencia indica que un régimen dado sea totalitario:

El “síndrome” o patrón de rasgos interrelacionados, de la dictadura totalitaria consiste en una ideología, un partido único típicamente liderado por un hombre, policía terrorista, un monopolio de comunicaciones, un monopolio de armas y una economía dirigida centralmente (Friedrich y Brzezinski, 1965, p. 21).

Su aspiración teórica sería también proporcionar una idea de las principales características de los sistemas totalitarios y su desarrollo.

Friedrich y Brzezinski se opusieron a los estudios anteriores del totalitarismo como fenómeno histórico único, cuya postura misma estaría aparentemente “libre de valores” al proporcionar la definición de un concepto. Sin embargo, ellos mismos tenían dificultades para mostrar cómo movimientos reconocidamente dispares llegan a dar forma a formas similares de gobierno. Así, lejos de eludir la preocupación por la valoración relativa de valores y creencias, recurrieron a la ideología: uno de sus rasgos, a saber, una ideología “totalista” es más importante que cualquier otro en la caracterización de un régimen como totalitario.

Muchos académicos criticaron la concepción de Friedrich y Brzezinski como metodológicamente defectuosa y fracasó en la contradicción entre análisis histórico y sistemático. Esos investigadores señalaron que la comparación de sociedades con condiciones históricas, sociales y culturales muy diferentes no puede reducirse a unas pocas variables, como seis rasgos, y que la evidencia empírica históricamente más diferenciada no encaja en el esquema axiomático. Carl E. Schorske, en su reseña del libro de Friedrich y Brzezinski, destacó las deficiencias metodológicas de su enfoque descriptivo-institucional a priori y la falta de profundidad analítica. “Ellos definen la dictadura totalitaria en los términos más simples posibles y luego aplican cada elemento de la definición a la realidad política nazi, fascista y comunista rusa”. También llamó la atención de que los autores eliminaron, de su análisis, los orígenes del totalitarismo, las tendencias sociales e

intelectuales que llevaron a la formación de movimientos totalitarios y redujeron las ideas totalitarias a un estatus puramente instrumental. Cuando los hechos no se ajustan a su molde teórico, los saca de la discusión:

Bajo el mismo principio, la España de Franco, la Polonia de Pilsudski y otros estados que no se prestan del todo al método taxonómico a priori de Friedrich y Brzezinski, están descalificadas como dictaduras totalitarias (Schorske, 1958, p. 367).

Friedrich y Brzezinski no están de acuerdo con la afirmación de Arendt de que el surgimiento de las ideologías se debe al desarrío y alienación generalizados del hombre moderno. Para ellos, las ideologías son simplemente sistemas de ideas para integrar organizaciones. En su explicación, la distinción entre ideologías totalitarias y no totalitarias demuestra que, normalmente, las ideologías están asociadas a la conformidad del sistema existente: no confrontan a la sociedad con creencias nuevas o ajena, sino que, más bien, reflejan las necesidades y esperanzas de las personas dentro de la misma sociedad. Por el contrario, “las ideologías totalitarias son perversiones de programas. Ellas sustituyen la fe por la razón, la exhortación mágica por el conocimiento y la crítica” (Friedrich y Brzezinski, 1965, p. 26). En un régimen totalitario, todo el proceso educativo se utiliza para adoctrinar y “socializar” a las personas en las formas de pensar y de comportarse según lo que se esperan de ellas, además de aterrorizarlas.

Para Friedrich y Brzezinski, las ideologías como el nazismo y el comunismo son radicales y revolucionarias y, por su naturaleza, utópicas. Pero su intento de destilar una ideología totalitaria central es cuestionable. Su tesis de que el totalitarismo sería producto de la implementación de ideologías revolucionarias parece ser demasiado vaga. En el marco de este enfoque, se ignoran las diferencias entre regímenes totalitarios en diferentes países y su posible evolución. El trasfondo de su análisis representa ser un ataque a la ideología revolucionaria. Friedrich y Brzezinski intentan mostrar que las ideologías revolucionarias engendran formas totalitarias de gobierno, porque consideran todo lo que ya

existe como una barrera para la realización de una mejor forma de sociedad, que hace necesario el establecimiento del poder total. Argumentan que, dado que cualquier llamado a la transformación radical de las instituciones y estructuras sociales sea “totalista”, representa ser al mismo tiempo totalitario. Pero, de hecho, las democracias constitucionales son el resultado de cambios revolucionarios. Como señala Tormey,

la intención de Dictadura totalitaria y autocracia indica que todas las ideologías que piden un cambio radical en las instituciones y estructuras de la sociedad son totalitarias, y que todas las ideologías que defienden o justifican los procedimientos existentes son racionales y buenas. Esto difícilmente parece un punto de partida adecuado para el desarrollo de un modelo de totalitarismo neutral, libre de valores o incluso útil (Tormey, 1995, p. 97).

La interpretación de los orígenes y etapas de la idea de totalitarismo y de su alcance refleja las controversias en torno al uso del término. La principal controversia surgió al aplicar el término “totalitario” no solo a la Alemania nazi sino también a la Unión Soviética y, así, equipararlos. Esta “tesis de identidad” del fascismo y el comunismo como “dos totalitarismos”, ha sido criticada por muchos analistas políticos desde diferentes perspectivas. A continuación revisaremos las principales líneas de argumentación en contra de la “tesis de la identidad”.

Arendt y algunos otros teóricos políticos limitaron el totalitarismo al período comprendido entre la llegada de Mussolini, en 1922, y la muerte de Stalin, en 1953. Por el contrario, Friedrich y Brzezinski usaron este término en un sentido mucho más amplio, aplicándolo tanto a los estados nazi-fascistas como a todos los estados socialistas / comunistas. Inicialmente, el concepto de régimen totalitario definía al fascismo y al nazismo, pero la extensión de su aplicación a los sistemas socialista/comunista, mediante la analogía de los movimientos radicalistas de extrema derecha e izquierda, plantea múltiples problemas. Los dos sistemas son muy diferentes. Económicamente, la Italia fascista y la Alemania nazi tenían un sistema capitalista estatal-corporativo, mientras que la URSS tenía una economía planificada socialista. También

eran diferentes en el ámbito de los objetivos ideológicos y la política social. El objetivo del nazi-fascismo era “un estado total”. Por el contrario, el socialismo suponía, en su etapa comunista, la minimización y abolición del estado y su reemplazo por el autogobierno del pueblo. Político-ideológicamente, los dos sistemas eran antagónicos entre sí: fascistas y nazis luchaban contra socialistas y comunistas como enemigos; y de otra parte, los comunistas eran antifascistas acérrimos. Sus objetivos sociales proclamados eran todo lo contrario: la sociedad comunista igualitaria sin clases versus la dictadura imperial de una nación o raza. Mientras que la creación nazi del “Hombre Nuevo” buscaba producir una raza superior y la unión racial de los arios, la ideología socialista concibió nada menos que la liberación de toda la humanidad. La teoría comunista nunca adoptó la terminología del totalitarismo para explicar la supuesta dictadura del proletariado.

Después de la muerte de Stalin, en 1953 (y la condena del estalinismo en el XX Congreso del Partido en 1956), se produjeron cambios sociales y políticos importantes en los sistemas comunistas por iniciativa de las propias élites gobernantes y con el apoyo del pueblo. A la luz de estos cambios, la categoría analítica derivada de la noción de poder total parecía obsoleta. Estas nuevas realidades desafiaron la relevancia del concepto original de totalitarismo que se veía como un sistema monolítico incapaz de ser “liberado desde adentro”. Friedrich y Brzezinski intentaron rescatar su concepto, pero modificándolo. Si a principio afirmaron que las seis características interrelacionadas del totalitarismo juntas forman un “síndrome”, más tarde limitaron su aspiración teórica solo a las tendencias totalitarias, diciendo que la dictadura totalitaria no es una categoría absoluta sino relativa, y que “es bastante significativo hablar de rasgos totalitarios en términos relativos, y que también tiene sentido hablar de tendencias totalitarias” (Friedrich, 1969, p. 153).

Para la caracterización de la dictadura de Stalin y el Gulag, existe el término “estalinismo” establecido entre los investigadores. Por detrás de este término, había toda una biblioteca de publicaciones, que examinaba críticamente esos abusos de poder

y cruidades, cometidos por el perpetrador, llamando directamente a su nombrarlos y analizarlos dentro de un contexto histórico-político concreto de ese período en la URSS. En vistas al término específico de “estalinismo”, no había necesidad de utilizar el término abstracto “totalitarismo” y explicar los procesos políticos dentro de la URSS a través de una analogía engañosa con la de la Alemania nazi.

El término “totalitarismo” se usó originalmente como una crítica de los regímenes fascista y nazi, por considerarlos sin precedentes en su control total, naturaleza represiva y genocida. Pero el uso de esta palabra también con respecto a la URSS debilitó el término de dos maneras: primero, debilitó su margen crítico y depreció su valor como medio para el análisis académico, degradándolo así al nivel de propaganda. De este modo, ha trivializado el nazi-fascismo, dando a entender que el régimen nazi no era únicamente extremo en sus políticas genocidas y, por lo tanto, no parecía ser un “mal absoluto”, sino un crimen relativo en comparación con otros. La equiparación del nazismo con el comunismo (que, para mucha gente, era un ideal humanista) lo blandaba a la vez que oscurecía sus crímenes contra la humanidad. En segundo lugar, equiparar el comunismo con el nazismo manifestaba al comunismo en el seno de una imagen extremadamente negativa, y esa fue una crítica injusta, siendo una intención sesgada como un ataque liberal-democrático contra su rival comunista. Este uso del término “totalitarismo”, principalmente como crítico de la Unión Soviética, se hizo evidente durante la Guerra Fría.

La “tesis de la identidad” va en contra del hecho de que la Alemania nazi y la Unión Soviética eran antagonistas ideológicos, política y militarmente. Por eso, llamar no solo a la Alemania nazi sino también a la Unión Soviética como “totalitaria” y equipararlos fue también un intento de reescribir la historia de la Segunda Guerra Mundial, ofuscando la agresión nazi y disminuyendo el papel decisivo de la URSS en su derrota. En la implementación de su estrategia imperialista, la Alemania nazi, en 1938, hizo el Anschluss de Austria y luego anexó Checoslovaquia (con el consentimiento de Francia y Gran Bretaña, que supuesta-

mente ayudarían a Checoslovaquia en caso de invasión alemana, pero la traicionaron al firmar el Acuerdo de Múnich con Hitler). El apaciguamiento de Hitler lo alentó el 01 de septiembre de 1939, al invadir Polonia, que inició la Segunda Guerra Mundial. En seis semanas, desde del 10 de mayo de 1940, las fuerzas alemanas conquistaron Francia, Bélgica, Luxemburgo y los Países Bajos. Alemania ocupó la mayoría de los países de Europa continental, donde estableció los gobiernos colaboracionistas títeres. Hungría, Rumania, Eslovaquia, Bulgaria y Croacia adhirieron al Pacto Tripartito del Eje Roma-Berlín-Tokio. Todos ellos se unieron a Alemania en su agresión contra la Unión Soviética, iniciada el 22 de junio de 1941. La Unión Soviética y su Ejército Rojo sacrificaron 27 millones de muertos en batallas heroicas y jugaron un papel clave en la derrota. Su alianza con Estados Unidos y Gran Bretaña, permitió la liberación de Europa de esta plaga fascista, o sea, del nazi-fascismo. Los juicios de Núremberg condenaron a los regímenes fascistas y a sus líderes, a los funcionarios del Partido Nazi, así como de altos mandos militares junto con industriales, abogados y médicos criminales alemanes, que fueron acusados y condenados por crímenes contra la paz, crímenes de guerra y contra la humanidad.

Sorprendentemente, durante la Segunda Guerra Mundial, la URSS socialista, los Estados Unidos y Gran Bretaña capitalistas lucharon juntos como Aliados, unidos en un terreno moral común contra el fascismo reconocido como un “mal absoluto”. En ese momento, la imagen de la URSS en los medios de comunicación en América y en la opinión pública era bastante positiva. Sin embargo, la Guerra Fría cambió todo. A menudo, los historiadores tenían en cuenta apenas la Doctrina Truman, anunciada al Congreso por el presidente Harry Truman el 12 de marzo de 1947, como el comienzo de la Guerra Fría. Las ambiciones geopolíticas estadounidenses habían cambiado su política exterior hacia la Unión Soviética, pasando de una alianza antifascista a una política de confrontación, considerándola un rival. En los Estados Unidos, el anticomunismo se convirtió en una ideología oficial, practicada en el país como macartismo y en una arena interna-

cional como una guerra informativa propagandística contra la URSS. El concepto de totalitarismo se utilizó como arma en esta guerra.

Friedrich y Brzezinski equipararon la Alemania nazi con la Unión Soviética y la criticaron como totalitaria. Sin embargo, en ese momento, el nazismo ya estaba derrotado, mientras que la Unión Soviética aún existía, convirtiéndose así en el principal objetivo de su discurso totalitario. En lugar del significado original de totalitarismo como un concepto analítico crítico para la política fascista genocida e imperialista, este término se convirtió ahora en un estereotipo propagandístico en la presentación sesgada de la Unión Soviética como enemiga. En este rol, esta concepción se incluyó en las teorías políticas. Una interpretación de la historia europea del siglo XX dentro del marco de la concepción del totalitarismo y sus seis rasgos es, según, muchos estudiosos, metodológicamente defectuosa y sesgada ideológicamente. Dic-tadura totalitaria y autocracia de Friedrich y Brzezinski y sus propias publicaciones, así como las posteriores de sus seguidores, que elaboraban la teoría del totalitarismo, estaban en sintonía con la propaganda de la Guerra Fría, retratando, de manera sesgada, la URSS con una perspectiva negativa. Tales publicaciones no fueron contrabalanceadas, sin intentos de analizar el contexto histórico y sociocultural de los procesos políticos e ideológicos en la Unión Soviética, teniendo en cuenta sus fundamentos culturales, religiosos e intelectuales, que ayudaron a superar el estalinismo y transformar el país. El presidente Ronald Reagan calificó a la Unión Soviética de “totalitaria” y de “imperio del mal” y atribuyó a Estados Unidos el papel del bien en “la lucha entre el bien y el mal y el bien y el mal” (Glass, 1983).

Los investigadores señalaron el mal uso del término “totalitarismo” al servicio de la Guerra Fría. Benjamin Barber, por ejemplo, analizó los diferentes significados del concepto de totalitarismo y de su uso durante la Guerra Fría y dijo que es difícil encontrar una justificación convincente para la presencia del totalitarismo en el vocabulario del análisis político comparativo. Según Barber,

Sin examinar la definición, en sus múltiples manifestaciones, el totalitarismo carece de coherencia, claridad y un solo significado. Examinado y definido uniformemente, se vuelve conceptualmente arcaico; solo puede adquirir coherencia renunciando a su relevancia; es posible comprar uniformidad de significado al precio de su utilidad (Barber, 1969, p. 37-38).

Domenico Losurdo caracterizó el totalitarismo como un concepto polisémico, que hace uso de elementos aislados de la realidad histórica, para colocar a los regímenes fascistas y a la Unión Soviética en pie de igualdad, al servicio del anticomunismo de la Guerra Fría (Losurdo, 2004).

La concepción maniquea del totalitarismo no ayudó a comprender mejor los problemas internacionales, tampoco ayudó a encontrar una solución justa y pacífica, sino que contribuyó a la ideología de confrontación, utilizada como justificación de la política de enfrentamientos, alimentando así la carrera armamentista. La Guerra Fría condujo a la crisis de los misiles cubanos en 1961, que llevó a la humanidad al borde del holocausto nuclear. Esta política, ideologizada durante décadas, bloqueó los esfuerzos de negociación y la solución diplomática de los desacuerdos entre los dos países rivales.

Sin dudas, es la primera víctima de la guerra. Cuando algunos términos humanistas universales, como democracia y derechos humanos, no son utilizados para la autoevaluación, sino como una crítica de los demás, se plantean de inmediato preguntas sobre quién hace estos pronunciamientos y cuál es su propósito. El uso de nociones nobles, para propósitos innobles de propaganda, comprometió estas mismas nociones. En la situación de la Guerra Fría, el intercambio mutuo de críticas, siempre que fuera correcto en términos de hechos, ha sido percibido como algo poco sincero, con un motivo oculto de dañar al rival. En la URSS, la crítica a la falta de democracia y a las violaciones de los derechos humanos era percibida como legítima y sólida cuando provenía de intelectuales diligentes y patriotas, motivados por la mejora de la sociedad. También se percibía como legítima cuando procedía de autoridades públicas reconocidas internacionalmente

y de organizaciones internacionales imparciales y de buena reputación, como Amnistía Internacional. Sin embargo, la “difusión de la democracia” fue percibida con sospecha, en cuanto a sus motivos ocultos, cuando provenía del rival de la Guerra Fría. La confrontación también fue contraproducente para el proceso potencial de reformas democráticas internas: al enfrentar la amenaza extranjera a la seguridad nacional, la gente instintivamente se unió detrás de un líder fuerte, protegiendo el sistema existente. En este entorno, calificar a la URSS de “totalitaria” y la crítica a la falta de democracia, o sea, como una “democratización bajo la pistola” o, entonces, bajo la espada nuclear de Damocles, no sonaba convincente. La mayoría de la gente lo percibió como propaganda de un enemigo hostil.

La paz es la condición necesaria para el desmantelamiento de cualquier dictadura y para la realización de las reformas democráticas. El fin pacífico de la Guerra Fría en 1991, gracias a los movimientos antinucleares y a la buena voluntad política de ambas partes, propició también reformas democráticas en la Federación de Rusia, que, en 1993, adoptó una Constitución democrática como república constitucional y pasó a recuperar su potencial cultural.

Tormey, en su análisis del totalitarismo, afirma que “el concepto de totalitarismo fue formulado específicamente para empañar la imagen de los sistemas comunistas con el pincel del nazismo”. La premisa de que el comunismo y el nazismo son dos caras de la misma moneda influye fuertemente en la forma en que los teóricos han utilizado el concepto. Él concluye que

la crítica de quienes dicen que el concepto de totalitarismo debe ser rechazado pues es posible mostrar que existen diferencias fundamentales entre los sistemas comunistas y el Tercer Reich parece, por lo tanto, estar basada en un razonamiento consistente (Tormey, 1995, p. 100).

Enzo Traverso se encuentra entre esos analistas que han criticado el concepto de totalitarismo, por ser inventado para designar a los enemigos de Occidente. Muestra heterogeneidad y diferentes significados de la noción de “totalitarismo” y sus “usos de con-

tienda” por los análisis liberales y el anticomunismo de la Guerra Fría, sus ambigüedades como una “palabra camaleónica, utilizada con un objetivo a menudo más polémico que analítico”. El concepto de totalitarismo establece la tipología de los regímenes políticos, pero se convierte en un concepto problemático o, entonces, inútil para analizar sus orígenes, desarrollos y caída. Eso favorece una comparación histórica selectiva entre diferentes regímenes políticos o simplemente los yuxtapone, enfatizando algunas analogías, pero descuidando las relaciones y otras dimensiones fundamentales del análisis histórico. De este modo, Traverso concluye que el concepto de totalitarismo tiene sus connotaciones ideológicas y políticas y, por eso, resulta insuficiente para explicar los fenómenos propios del siglo XX (Traverso, 2001).

Slavoj Žižek critica el mal uso de la noción de “totalitarismo”. En su opinión, esta noción, “lejos de ser un concepto teórico efectivo, es una especie de solución provisional”, nos impide de pensar la realidad histórica (Žižek, 2011, p. 3). Él argumenta que el totalitarismo, como noción ideológica, siempre ha tenido su función estratégica de “garantizar la hegemonía liberal-democrática al descartar la crítica izquierdista de la democracia liberal como un anverso, el gemelo de las dictaduras fascistas de derecha”. Explica cómo el uso ideológico de la idea de totalitarismo, en su versión anticomunista durante la Guerra Fría, no se debilitó con el fin de ese enfrentamiento, sino que fue remodelado y reorientado contra la izquierda y los movimientos progresistas que exigían reformas estructurales.

El “regreso a la ética” en la filosofía política actual explota, vergonzosamente, los horrores del Gulag o del Holocausto como el último fantasma para chantajearnos con el fin de que renuncieamos a todo compromiso serio. De esta forma, los sinvergüenzas liberales conformistas pueden encontrar una satisfacción hipócrita en su defensa del orden existente: saben que hay corrupción, explotación, etc., pero todo intento de cambiar las cosas pasa a ser denunciado como éticamente peligroso e inaceptable, resucitando el fantasma de “totalitarismo” (*ibid.*, p. 4).

A la crítica de la tesis de la identidad, Zizek agrega que esta es “la nueva forma de la vieja noción liberal de que el fascismo y el comunismo son dos formas de la misma degradación ‘totalitaria’ de la democracia” (*ibid.*, p. 5).

El concepto de totalitarismo y la tesis de la identidad se utilizaron en intentos recientes de reescribir la historia, como, por ejemplo el 18 de septiembre de 2019, en la “Resolución del Parlamento Europeo sobre el 80 aniversario del inicio de la Segunda Guerra Mundial y la importancia del recuerdo europeo para el futuro de Europa”. El texto acusa a “dos regímenes totalitarios” con el fin de “allanar el camino para el estallido de la Segunda Guerra Mundial”, trasladando, así, la culpa de desencadenar la guerra de la Alemania nazi a la Unión Soviética. Esta afirmación es históricamente incorrecta y sesgada. De hecho, fue la Alemania nazi la que desató la Segunda Guerra Mundial, el 01 de septiembre de 1939, comenzando con la invasión de Polonia y, el 22 de junio de 1941, invadiendo la Unión Soviética. Además, es bastante irónico que estas acusaciones contra la Unión Soviética provengan de los países de la Unión Europea, la mayoría de los cuales fueron aliados y cómplices de la Alemania nazi en los combates durante la Segunda Guerra Mundial, y que invadieron la URSS y causaron la muerte de 27 millones de personas soviéticas. Todavía, los invasores fueron derrotados y sus crímenes de guerra condenados por los juicios de Núremberg. Por lo tanto, estos países de la UE no tienen ningún fundamento moral para hacer este tipo de declaraciones y juzgar el papel de la URSS en esa guerra. El olvido de las tragedias pasadas y los intentos de reescribir la historia solo podían caer en manos del revanchismo fascista. En los países de la UE están surgiendo movimientos neonazis y neofascistas. El parlamento ruso ha emitido la declaración de que las insinuaciones, que intentan equiparar a la Alemania nazi con la Unión Soviética, son

blasfemas hacia todos los veteranos del movimiento antifascista, víctimas del Holocausto, prisioneros de campos de concentración y decenas de millones de personas que sacrificaron sus vidas en honor a la lucha contra la teoría racial antihumana de los nazis (diputados rusos, 2010).

El término “totalitarismo” se introdujo, por primera vez, durante las décadas de 1920 y 1930, para describir el fascismo en Italia y el nacionalsocialismo en Alemania y, además, para denunciar sus políticas de control total sobre la sociedad, abusos dictatoriales de poder y terror. Durante la Guerra Fría, este término fue mal utilizado por los anticomunistas y ha sido considerado dudoso desde un punto de vista cognitivo, además de estar motivado por intereses políticos o propagandísticos. Desde finales del siglo XX, algunos académicos critican las tendencias hacia el control total dentro de las democracias occidentales como “nuevo totalitarismo” o neototalitarismo. Ver también: neototalitarismo.

REFERENCIAS

- ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland, OH: Meridian Books, 1958.
- ARON, Raymond. *Democracy and Totalitarianism: A Theory of Political Systems*. New York: Praeger, 1969.
- BAEHR, Peter. *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
- BARBER, Benjamin R. Conceptual Foundations of Totalitarianism. En: FRIEDRICH, C.; CURTIS, M.; BARBER, B. (ed.). *Totalitarianism in Perspective*. London: Praeger Publishers, 1969. p. 3–52.
- BETTELHEIM, Bruno. *The Informed Heart: Autonomy in a Mass Age*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1960.
- DALLIN, David J.; NICOLAEVSKY, Boris. *Forced Labor in Soviet Russia*. New Haven: Yale University Press, 1947.

- DRUCKER, Peter. *The End of Economic Man: The Origins of Totalitarianism*. Revised edition. New York: Routledge, 1995.
- FRIEDRICH, Carl J.; BRZEZINSKI, Zbigniew. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. London: Harvard University Press, 1965.
- FRIEDRICH, Carl J. The Evolving Theory and Practice of Totalitarian Regimes. En: FRIEDRICH, C.; CURTIS, M.; BARBER, B. (ed.). *Totalitarianism in Perspective*. London: Praeger Publishers, 1969. p. 123–164.
- GENTILE, Giovanni. The Philosophic Basis of Fascism. *Foreign Affairs*, v. 6, n. 2, p. 290–304, jan. 1928. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/20028606?seq=12#metadata_info_tab_contents. Acceso: 21 oct. 2020.
- GLASS, Andrew. Reagan brands Soviet Union “evil empire,” March 8, 1983. Politico, 3 agosto 2018. Disponible en: <https://www.politico.com/story/2018/03/08/this-day-in-politics-march-8-1983-440258>. Acceso: 21 oct. 2020.
- LOSURDO, Domenico. Towards a Critique of the Category of Totalitarianism. *Historical Materialism*, v. 12, n. 2, p. 25–55, jan. 2004. Disponible en: https://brill.com/view/journals/hima/12/2/article-p25_3.xml. Acceso: 21 oct. 2020.
- MUSSOLINI, Benito. *Opera Omnia di Benito Mussolini* (Vol. 21). SUSMEL, E.; SUSMEL, D. (ed.). Florence: La Fenice, 1952a.
- MUSSOLINI, Benito. *Opera Omnia di Benito Mussolini* (Vol. 34). SUSMEL, E.; SUSMEL, D. (ed.). Florence: La Fenice, 1952b.
- ORWELL, George. *Fifty Orwell Essays*. Astoria, NY: Seaburn World Classics, 2015.
- POPPER, Karl. *The Open Society and Its Enemies*. London, UK: Routledge, 1945.
- ROUSSET, David. *Les Jours de Notre Mort*. Paris: Editions du Pavois, 1947.
- RUSSIAN MPs call on world to suppress attempts to revive Nazi ideology. RT. 24 nov. 2010. Disponible en: <https://www.rt.com/russia/nuremberg-trials-ww2-russia/>. Acceso: 21 oct.

2020.

Schorske, Carl E. Friedrich and Brzezinski: Totalitarian Dictatorship. *The American Historical Review*, v. 63, n. 2, p. 367–368, 1958. Disponible en: <https://academic.oup.com/ahr/article-abstract/63/2/367/172503?redirectedFrom=PDF>. Acceso: 21 oct. 2020.

SOLZHENITSYN, Aleksandr I. *The Gulag Archipelago*. New York: Harper & Row, 1973.

TORMEY, Simon. *Making Sense of Tyranny: Interpretations of Totalitarianism*. Manchester, UK: Manchester University Press, 1995.

TRAVERSO, Enzo (Ed.). *Le Totalitarisme: Le XXe siècle en débat*. Paris: Seuil, 2001.

ŽIŽEK, Slavoj. *Did Somebody Say Totalitarianism?: 5 Interventions in the (Mis)Use of a Notion*. Second Edition. London; New York: Verso, 2011.

LOS AUTORES

Aline Accorssi

Universidad Federal de
Pelotas (UFPel, Brasil)
alineaccorssi@gmail.com

Álvaro Veiga Júnior

Universidad Federal de
Pelotas (UFPel, Brasil)
avj.pedagogia@gmail.com

Andrea Díaz Genis

Universidad de la República
(Uruguay)
diazgena@gmail.com

Cristián Valdés Norambuena

Universidad Católica de
Temuco (Chile) y Universidad
Federal de Pelotas (Brasil)
entevaldes@outlook.com

Delamar José Volpato Dutra

Universidad Federal de Santa
Catarina (UFSC, Brasil)
djvdutra@yahoo.com.br

Domingo García-Marzá

Universitat Jaume I
(UJI, España)
garmar@uji.es

Edward Demenchonok

Universidad Fort Valley
(EE. UU.)
demenche@usa.net

Elsa González Esteban

Universitat Jaume I
(UJI, España)
esteban@uji.es

Jovino Pizzi

Universidad Federal de
Pelotas (UFPel, Brasil)
jovino.piz@gmail.com

Juan Jorge Faundes Peñafiel

Universidad Autónoma de
Chile
juanjorgef@gmail.com

Marina Christ Franco

Universidad Federal de
Pelotas (UFPel, Brasil)
mxchrist@live.com

Mauricio Langon

UDELAR (Universidad de la
República, Montevideo)
mlangon@gmail.com

Maximiliano Sérgio Cenci

Universidad Federal de
Pelotas (UFPel, Brasil)
cencims@gmail.com

Miguel Andrés Brenner

Universidad de Buenos Aires
andresbrenner@yahoo.com.ar

Nicolas Cuneen
Universidad Católica de Lovaina (Bélgica)
nicolas.cuneen@uclouvain.be

Noelia Carrasco
Universidad de Concepción (Chile)
noelia.carrasco@gmail.com

Noéli Boscato
Universidad Federal de Pelotas (UFPel, Brasil)
noeliboscato@gmail.com

Patricia Perrone Campos Mello
Centro Universitário de Brasília (Brasil)
pcamposmello@uol.com.br

Patrici Calvo
Universitat Jaume I (UJI, España)
calvop@fis.uji.es

Rafael Guerra Lund
Universidad Federal de Pelotas (UFPel, Brasil)
rafael.lund@gmail.com

Ricardo Salas Astrain
Universidad Católica de Temuco (Chile)
rsalasa@gmail.com

Raphael F. Alvarenga
editor de la revista *Sinal de Menos*
rvalvarenga@gmail.com

Ulrike Sallandt
Universidad Bonn (Alemania)
usalland@uni-bonn.de



Editora
UFPel