

Editorial

Presentamos un nuevo número de *Enfoques* conformado por cuatro artículos.

El primero de ellos es producto de una investigación realizada en el Centro de Estudios de Población (CENEP, Argentina). Trata acerca de la experiencia de vida por la que transitan quienes se dedican a cuidar pacientes con diagnóstico de esclerosis lateral amiotrófica. Los resultados de la investigación indican los altos niveles de ansiedad, estrés y depresión que sufren tales cuidadores.

Continúa Walter Janzen abocándose al tema de la violencia que predomina en las ciudades actuales. Su trabajo propone una reflexión desde el punto de vista antropológico y cultural acerca de las características propias de la raza humana contenidas en los hechos violentos.

César Martínez, profesor en la Universidad Nacional del Comahue de la ciudad de Neuquén, Argentina, nos conduce en el análisis de la idea de justicia tal como la postulan dos pensadores de una misma lengua, pero separados en el espacio y el tiempo por un par de siglos: el escocés David Hume y el estadounidense John Rawls, reconocido filósofo de Harvard fallecido en 2002, cuya teoría se ganó un lugar de privilegio dentro de la filosofía política del siglo xx.

Finalmente, en el último de los artículos, Federico Pastene Labrín, profesor e investigador de la Universidad de Bío Bío (Chillán, Chile), explora los textos procedimentales y géneros de incitación a la acción, a partir de la teoría formulada por el lingüista francés Jean-Michel Adam en su obra *Textos: tipos y prototipos*.

El número cierra con un par de reseñas bibliográficas de obras publicadas recientemente sobre diversos temas propios de la investigación teológica.

Fernando Aranda Fraga

Autoridades UAP

Rector

Mag. Horacio Rizzo

Vicerrector académico

Mag. Carlos Mari

Vicerrector económico

CP Marcelo Sapia

Vicerrector de investigación y desarrollo

Dr. Rafael Paredes

Secretaría general

Mag. Nilde Mayer de Luz

Secretaría de Extensión

Mag. Patricia Müller

Decano de la Facultad de Ciencias de la Salud

Dr. Daniel Heissemberg

Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y de la Administración

Dr. Ricardo Costa Caggi

Decana de la Facultad de Humanidades, Educación y Ciencias Sociales

Dra. Vanina Lavooy

Decano de la Facultad de Teología

Dr. Sergio Becerra

Director de la Escuela de Graduados

Dr. Fernando Aranda Fraga

Contenidos

Editorial i

Artículos

1. “Estoy viviendo la vida de otro”: el trabajo de cuidados y sus impactos en cuidadores principales de personas con diagnóstico de esclerosis lateral amiotrófica residentes en Argentina en 2023, por Lucía Elena Cavalo, Ana Safranoff y Hernán Martín Manzelli 1

2. Educación en la no violencia: una reflexión propositiva desde una perspectiva antropológica y cultural, por Walter Walker Janzen 23

3. Los orígenes de la justicia en Hume y Rawls: la afectividad como impulso originario, por César David Martínez Cerutti 47

4. Los discursos procedimentales y géneros de incitación a la acción según Jean-Michel Adam: una propuesta textual y genérica, por Federico Carlos Pastene Labrín 69

Recensiones bibliográficas

Roldán, Alberto F. *Pensar (a) Dios desde la filosofía y la teología*, por Fernando Aranda Fraga..... 87

Cotro, Hugo A., Velardo, Leandro J., Boskamp, Karl G. y Horna, Edgar A. *Viva y eficaz. Festschrift al Dr. Roberto Pereyra*, por Fernando Aranda Fraga..... 91

ARTÍCULOS



1. “Estoy viviendo la vida de otro”: el trabajo de cuidados y sus impactos en cuidadores principales de personas con diagnóstico de esclerosis lateral amiotrófica residentes en Argentina en 2023

“I am living someone else’s life”: Care work and their impacts on primary caregivers of people diagnosed with Amyotrophic Lateral Sclerosis residing in Argentina in 2023

“Estou vivendo a vida de outra pessoa”: O trabalho de cuidado e seu impacto em cuidadores primários de pessoas com diagnóstico de esclerose lateral amiotrófica que vivem na Argentina em 2023

Lucía Elena Cavalo

<https://orcid.org/0000-0001-5253-1215>

Centro de Estudios de Población (CENEP)

Buenos Aires, Argentina

luciaecavalo@gmail.com

Ana Safranoff

<http://orcid.org/0000-0002-0407-0650>

Centro de Estudios de Población (CENEP)

Buenos Aires, Argentina

anasfranoff@cenep.org.ar

Hernán Martín Manzelli

Centro de Estudios de Población (CENEP)

Buenos Aires, Argentina

hernan@cenep.org.ar

Recibido: 15 de abril de 2024

Aceptado: 20 de junio de 2024

Doi: <https://doi.org/10.56487/enfoques.v37i1.1213>



Resumen

Objetivo. Se busca describir las principales características del trabajo de cuidados que realizan los cuidadores principales de personas con diagnóstico de esclerosis lateral amiotrófica y los efectos en su salud física y mental, así como en su vida personal en Argentina en 2023. **Método.** Se adopta una estrategia metodológica cualitativa de entrevistas semiestructuradas y una encuesta autoadministrada *online*. **Resultados.** El papel de cuidador primario recae principalmente en familiares, quienes en su mayoría dedican ocho horas diarias o más al cuidado de la persona con esclerosis lateral amiotrófica. Con ello, experimentan un significativo trastocamiento de múltiples aspectos de su vida cotidiana y declaran altos grados de ansiedad, estrés y depresión. **Conclusiones.** Se evidencia que los cuidadores afrontan significativas cargas de trabajo de cuidados que modifican drásticamente su vida cotidiana e impactan en su salud física y mental, así como en su vida personal y laboral.

Palabras claves

Cuidadores — Personas con esclerosis lateral amiotrófica — Entrevistas — Encuesta — Trabajo de cuidados

Abstract

Objective. To describe the main characteristics of care work that carry out the main caregivers of persons with Amyotrophic Lateral Sclerosis and the effects in their physical and mental health, as well as in their personal life in 2023. **Method.** It is adopted a methodological quali-quantitative strategy of semi-structured interviews and a self-administered *online* survey. **Results.** The role of primary caregiver falls mainly on relatives, who spend mostly eight or more hours per day taking care of the person with Amyotrophic Lateral Sclerosis. Thus, they experience a significant disruption of multiple aspects of their daily life and state high degrees of anxiety, stress and depression. **Conclusions.** It is shown that the caregivers face significant burdens of the work of care that modify drastically their daily life and have an impact on their physical and mental health, as well as their personal and work life.

Keywords

Caregivers — People diagnosed with Amyotrophic Lateral Sclerosis — Interviews — Survey — Care work

Resumo

O objetivo é descrever as principais características do trabalho de cuidado realizado pelos cuidadores primários de pessoas com diagnóstico de esclerose lateral

amiotrófica e os efeitos em sua saúde física e mental, bem como em suas vidas pessoais na Argentina em 2023. **Método.** É adotada uma estratégia metodológica qualitativa-quantitativa de entrevistas semiestruturadas e um questionário *on-line* auto administrado. **Resultados.** O papel de cuidador principal recai principalmente sobre os membros da família, a maioria dos quais dedica oito horas por dia ou mais para cuidar da pessoa com esclerose lateral amiotrófica. Como resultado, eles sofrem perturbações significativas em vários aspectos de suas vidas diárias e relatam altos níveis de ansiedade, estresse e depressão. **Conclusões.** É evidente que os cuidadores enfrentam cargas de trabalho significativas que alteram drasticamente suas vidas diárias e impactam sua saúde física e mental, bem como suas vidas pessoais e profissionais.

Palavras-chave

Cuidadores — Pessoas com esclerose lateral amiotrófica — Entrevistas — Pesquisa — Trabalho de cuidado

Introducción

La esclerosis lateral amiotrófica (ELA) es una enfermedad neurodegenerativa cuyas causas y posibles curas aún se desconocen. Por lo tanto, en la actualidad, su tratamiento se encuentra basado en la provisión de cuidados paliativos de control de síntomas.¹ Esta enfermedad afecta el sistema motor voluntario y provoca una parálisis progresiva de “los músculos que intervienen en la movilidad, el habla, la deglución y la respiración”.² En consecuencia, en un corto periodo de tiempo, las personas diagnosticadas con esta enfermedad padecen una progresiva disminución o pérdida de su autovalencia, lo que las lleva a requerir de la provisión de cuidados y apoyos de parte de otras personas, que pueden llegar a ser permanentes.³

Por las razones mencionadas, quienes asumen el rol de cuidadores principales de una persona con diagnóstico de ELA suelen cargar con

¹ Ana Camacho, Jesús Esteban y Carmen Paradas, “Informe de impacto social de la ELA y las enfermedades neuromusculares”, Fundación Española de Enfermedades Neurológicas, 17 de noviembre de 2014, chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://www.fundacionelcerebro.com/docs/INFORME_ELA.pdf.

² Francisco Paz-Rodríguez, Patricia Andrade-Palos y Áurea María Llanos Del Pilar, “Consecuencias emocionales del cuidado del paciente con esclerosis lateral amiotrófica”, *Revista de Neurología* 40, n.º 8 (2005): 460.

³ Anahí Gisel Gnani, “Cuidado de pacientes con ELA en La Pampa, entorno profesional y socio-afectivo” (trabajo de fin de grado, Universidad Nacional de La Pampa, 2020).

largas y pesadas jornadas de trabajo de cuidados que demandan la realización de un amplio abanico de tareas y actividades que pueden involucrar la realización de compras y trámites; gestiones burocráticas y legales con obras sociales o prepagas; la preparación de comidas; y la alimentación, el aseo y la movilización del paciente, entre otras.

Así, con el incremento del tiempo destinado a satisfacer la demanda —siempre creciente— de cuidados, los cuidadores suelen vivenciar múltiples cambios en su vida cotidiana, así como registrar efectos en su salud emocional y física. Entre estos, se destaca una fuerte merma en la disponibilidad de tiempo para destinar a ellos mismos, a su vida personal y laboral, y a actividades de esparcimiento y ocio. En otras palabras, tal como señala la Fundación Francisco Luzón, “los cuidadores, además de vivir una experiencia emocionalmente terrible y físicamente extenuante, afrontan una situación económicamente insostenible por incompatibilidad con la actividad profesional”.⁴

En tal sentido, investigaciones previas⁵ han demostrado que quienes se encuentran desempeñando este papel suelen experimentar impactos negativos como sobrecarga, ansiedad, depresión, estrés, fatiga física y mental, y disminución de la calidad de vida. Incluso, algunos estudios⁶ han alertado sobre la asiduidad con que estos cuidadores padecen síntomas coincidentes con los del “síndrome del cuidador quemado”.

La magnitud de estos impactos probablemente guarde relación con el hecho de que este rol parece tender a ser asumido por una única persona, generalmente familiar, que se hace responsable de brindar asistencia física, emocional y financiera a la persona con diagnóstico de

⁴ Fundación Francisco Luzón, *La ELA: una realidad ignorada* (Madrid, ES: Fundación Francisco Luzón, 2017): 31.

⁵ Francisco Paz-Rodríguez, Patricia Andrade-Palos y Áurea María Llanos Del Pilar, “Consecuencias emocionales del cuidado del paciente con esclerosis lateral amiotrófica”, *Revista de Neurología* 40, n.º 8 (2005); Silvia Solera Gómez, María Cuerda Ballester y David Sancho Cantus, “Impacto de la esclerosis lateral amiotrófica (ELA) en el cuidador principal”, *Revista Enfermería Integral*, n.º 126 (2020).

⁶ Luis Baños Piñero, “Propuesta de un programa educativo en cuidadores principales de pacientes con ELA para reducir el síndrome del cuidador quemado” (trabajo de fin de máster, Universidad Miguel Hernández, 2023).

ELA sin contar con formación profesional para ello.⁷ Sin embargo, en ocasiones, del trabajo de cuidados también se derivan efectos positivos, en la medida en que asumir este rol genera en algunos cuidadores una satisfacción vinculada al sentirse útiles para el paciente, al poder realizar algo por él o para él.⁸

En Argentina se cuenta con muy poco conocimiento sobre las realidades de las personas con diagnóstico de ELA y sus familiares y allegados. Al día de hoy, incluso se desconoce la incidencia y la prevalencia de esta enfermedad en el país.⁹ Este estudio se propone contribuir a cubrir esta vacancia a partir de realizar un estudio exploratorio y descriptivo cuantitativo de las principales características del trabajo de cuidados que realizan los cuidadores de personas con diagnóstico de ELA y los efectos que esto tiene en su salud física y mental, así como en su vida personal en Argentina en 2023. Se busca ofrecer una primera aproximación a esta temática, esperando que pueda ser profundizada y ampliada en futuras investigaciones.¹⁰

En el siguiente apartado, se presenta la estrategia metodológica adoptada en este estudio, para luego dar paso a los resultados y la discusión, en la que se recuperan los hallazgos centrales. El artículo culmina con unas breves conclusiones que recapitulan los resultados distintivos tanto del componente cualitativo como cuantitativo del trabajo.

⁷ Fundación Francisco Luzón, *La ELA: una realidad ignorada* (Madrid, ES: Fundación Francisco Luzón, 2017); Mariana Pimentel de Mello, Marco Orsini, Osvaldo J. M. Nascimento, Marli Pernes, José Mauro Braz de Lima, Cláudio Heitor y Marco Antonio Araújo Leite, "O paciente oculto: Qualidade de vida entre cuidadores e pacientes com diagnóstico de esclerose lateral amiotrófica", *Revista Brasileira de Neurologia* 45, n.º 4 (2009).

⁸ Francisco Paz Rodríguez, Patricia Andrade-Palos y Áurea María Llanos Del Pilar, "Consecuencias emocionales del cuidado del paciente con esclerosis lateral amiotrófica", *Revista de Neurología* 40, n.º 8 (2005).

⁹ Fundación Esteban Bullrich, *Informe final: estado de situación; la esclerosis lateral amiotrófica en América Latina y el Caribe* (Argentina: Fundación Esteban Bullrich, 2021).

¹⁰ Este proyecto pudo ser realizado gracias a haber sido seleccionado en el concurso público "Investigación social sobre la ELA" organizado por el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación junto con la Fundación Esteban Bullrich en 2023. El equipo de investigación agradece a ambas instituciones, así como también la predisposición y generosidad de las personas encuestadas y entrevistadas.

Métodos

Para cumplimentar los objetivos de investigación se adoptó una estrategia metodológica cualicuantitativa de entrevistas semiestructuradas y una encuesta. En el marco del componente cuantitativo se diseñó un cuestionario de 18 preguntas —dos abiertas y 16 cerradas— destinadas a recuperar las características principales del trabajo de cuidados realizado por los cuidadores principales, así como sus efectos en la salud y la vida cotidiana.

La encuesta fue autoadministrada y *online*, con el fin de que pudiera ser respondida fácilmente desde dispositivos móviles o computadoras en no más de 25 minutos. Para iniciar el trabajo de campo, se envió un correo electrónico con información sobre la investigación y una invitación a participar en la encuesta tanto a personas cuyos datos fueron compartidos por la Fundación Esteban Bullrich como a aquellas que manifestaron espontáneamente interés en formar parte del estudio en el marco de las actividades de difusión del proyecto en redes sociales (Facebook, Instagram y LinkedIn). A quienes respondieron este contacto inicial confirmando su voluntad de responder la encuesta se les envió un enlace personalizado para acceder al cuestionario. Los datos recabados fueron procesados mediante el *software* estadístico SPSS y los gráficos elaborados mediante el programa Excel.

Por su parte, para el componente cualitativo se diseñó una guía de entrevista conformada por un total de doce preguntas abiertas, estructuradas en torno a cinco dimensiones de análisis: (a) características generales del vínculo y del trabajo de cuidados; (b) redes de cuidado; (c) impactos del trabajo de cuidado en el cuidador; (d) obstáculos, apoyos y acceso a prestaciones y recursos; y (e) ventanas de oportunidad.

El campo cualitativo se llevó a cabo entre comienzos de julio y mediados de agosto de 2023. Puntualmente, se entrevistó a quienes al responder previamente la encuesta habían expresado —por medio de una pregunta incluida en el cuestionario para este fin— su predisposición a participar en la etapa cualitativa del estudio a partir de conceder al equipo de investigación una entrevista en una fecha y un horario de su conveniencia.

Las entrevistas fueron realizadas de forma virtual, vía plataforma Zoom, y tuvieron una duración promedio de 39 minutos cada una. Todas fueron grabadas con el consentimiento de las personas participantes y transcritas en su totalidad para su posterior análisis.

Respecto a las consideraciones éticas, durante todo el proceso de investigación se veló por la preservación de la confidencialidad y el anonimato de los participantes. En todos los casos, las personas recibieron información sobre la finalidad del estudio, el propósito de su participación, el tratamiento que se le daría a la información brindada, entre otros aspectos relevantes, y brindaron su consentimiento informado.

Al cierre del campo, fueron 55 los cuidadores principales de personas con ELA que participaron del componente cuantitativo al completar la encuesta. El 81,5 % se identifica como mujer y el 18,5 % como varón. Su distribución etaria es heterogénea: un 15,7 % declara tener 60 años o más, un 35,3 % entre 50 y 59 años, un 27,5 % entre 40 y 49 años, un 15,7 % entre 30 y 39 años y un 5,9 % menos de 30 años. Su nivel educativo es alto. El 64,8 % señala tener terciario completo, universitario incompleto o universitario completo y el 35,2 % indica contar con el secundario incompleto, secundario completo o terciario incompleto como máximo nivel educativo alcanzado. Solo un pequeño porcentaje (7,4 %) declara tener hasta secundario incompleto (ver la tabla 1).

Tabla 1. Distribución de los cuidadores principales de personas con diagnóstico de esclerosis lateral amiotrófica encuestados por edad y nivel educativo (%)

Identidad de género	Mujer	81,5 %
	Varón	18,5 %
Edad	Menos de 30 años	5,9 %
	30 a 39 años	15,7 %
	40 a 49 años	27,5 %
	50 a 59 años	35,3 %
	60 o más	15,7 %
Educación	Hasta secundario completo	7,4 %
	Secundario/Terciario incompleto	27,8 %
	Terciario completo/Universitario incompleto	27,8 %
	Universitario completo	37,0 %

Fuente: elaboración propia con base en los datos de la encuesta.

De forma complementaria, seis cuidadores principales fueron entrevistados en el marco de este estudio, de los cuales tres son mujeres y tres varones, convivientes con las personas con ELA a quienes brindan cuidados. Su edad promedio es de 43 años. La persona más joven tiene 31 años y la de mayor edad, 61. En todos los casos, el vínculo que los une a la persona cuidadora es de parentesco: cinco son sus parejas y uno es su hijo.

A continuación, se presentan los principales resultados obtenidos sobre el trabajo de cuidados y sus efectos en los cuidadores principales de personas con ELA residentes en Argentina. Se construyen a partir de poner en diálogo los hallazgos del campo cualitativo y cuantitativo, y buscan ofrecer una primera aproximación descriptiva y exploratoria a sus realidades y vivencias cotidianas como fotografía inicial a profundizar en sucesivas investigaciones.

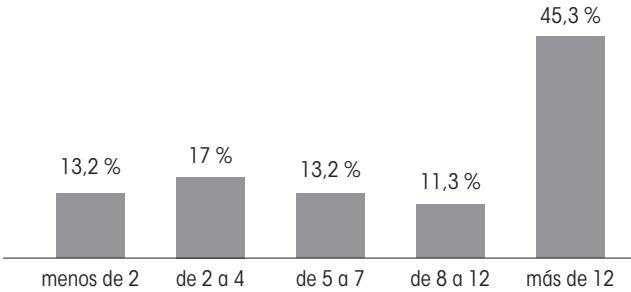
Resultados y discusión

En este estudio, se entiende por cuidador principal a aquella persona que se desempeña como la principal responsable de proveer o gestionar el trabajo de cuidados que requiere de forma cotidiana la persona con diagnóstico de ELA.

La enorme mayoría de los cuidadores principales (96,4 %) declara tener un vínculo de parentesco con las personas con diagnóstico de ELA a quienes proveen de cuidados. Estos resultados indican que, al menos en los casos de quienes participaron en este estudio, el trabajo de apoyo y cuidados tiende a recaer fuertemente sobre las familias. Puntualmente, predominan quienes señalan ser la pareja de la persona con ELA, los cuales representan el 51,9 % de los casos. Les siguen los hijos (33,3 %) y, en porcentajes mucho menores, los padres (5,6 %), los hermanos (3,7 %) y otros familiares (1,9 %). Solo una pequeña proporción de los cuidadores principales encuestados (1,9 %) declara tener un vínculo no familiar —en calidad de amigo o allegado— con la persona con diagnóstico de ELA o ser personal de salud —como enfermero, cuidador profesional—.

Asimismo, más de la mitad de las personas encuestadas (63 %) convive todos los días de la semana con la persona con ELA. El resto no convive (27,8 %) o solo lo hace algunos días (9,3 %).

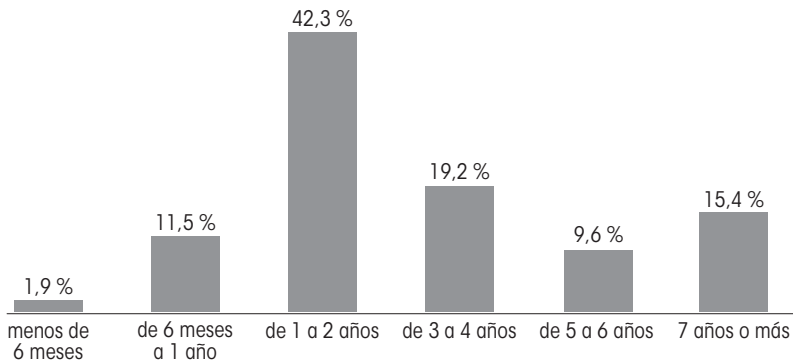
El significativo porcentaje de cuidadores que conviven a diario con las personas con ELA a quienes proveen de cuidados probablemente explique la elevada cantidad de tiempo diario que estas declaran dedicar a estas actividades. Puntualmente, el 56,6 % indica destinar más tiempo que el de una jornada de trabajo para el mercado —es decir, ocho horas diarias o más— al cuidado de la persona con ELA —representan un 45,3 % quienes destinan más de 12 horas— (ver la figura 1).



Fuente: elaboración propia con base en los datos de la encuesta.

Figura 1. Horas diarias que dedican las personas cuidadoras encuestadas al cuidado de la persona con ELA (%)

Los datos respecto al tiempo que los cuidadores llevan realizando este trabajo de cuidados constituye un prisma de especial centralidad para contextualizar y comprender la complejidad del resto de los hallazgos. Sobre este punto, tal como muestra la figura 2, los datos resultan alarmantes: el 86,5 % de los encuestados lleva un año o más cuidando a la persona con diagnóstico de ELA, y algunos llevan siete años o más haciéndolo.



Fuente: elaboración propia con base en los datos de la encuesta.

Figura 2. Tiempo que las personas encuestadas llevan al cuidado de la persona con ELA (%)

Aún más, si bien, conforme a los datos arrojados por la encuesta, la mayoría de los cuidadores (78,2 %) realiza esta labor con el apoyo de otras personas del entorno afectivo del paciente (familiares, amistades o allegadas), un porcentaje considerable (21,8 %) declara no contar con otras personas implicadas en el cuidado de la persona con ELA. Para este último grupo de cuidadores, la carga de cuidados recae exclusivamente sobre ellos mismos.

La relevancia de este hallazgo se confirma de la mano de los resultados arrojados por el componente cualitativo de la investigación. Más específicamente, conforme a las entrevistas realizadas, se verifica que la carga de cuidados que recae sobre ellos varía en función tanto del nivel de avance de la enfermedad, como de la cantidad de personas implicadas en la provisión de bienestar. Con base en esto, las tareas que los cuidadores realizan para el bienestar de las personas a quienes asisten incluyen un amplio abanico de actividades cotidianas. Puntualmente, en los casos en los que las personas se encuentran experimentando los primeros síntomas de la enfermedad, los cuidadores suelen brindarles apoyo para la realización de algunas tareas puntuales en las que encuentran mayores dificultades, tal como vestirse, cortar alimentos o higienizarse. En los casos en los que

la enfermedad se encuentra más avanzada, las personas requieren de mayores apoyos para su autonomía y las tareas de cuidado se intensifican, llegando a requerir asistencia y compañía permanentes de parte de los cuidadores y la realización —incluso por parte de familiares— de tareas de enfermería.

E.:¹ ¿Cuáles son las principales tareas o actividades que realizas para [nombre de la persona con diagnóstico de ELA] cotidianamente?

e.: [La asistencia es para] todo, desde que me levanto hasta que me acuesto. (...) El día mío es todo medio al trote. (...) es todo el día al trote. Siempre moviéndome rápidamente para poder hacer las cosas porque a la mañana estamos solos y si yo tengo que ir a comprar, se queda sola. Si le digo que estoy en 15 minutos y demoro 18, ya cuando vengo está llorando la señora. Entonces, tengo que hacerlo todo muy rápido.

(Varón, cuidador principal de su pareja)

¹ E. indica entrevistador/a y e. indica entrevistado/a.

E.: ¿Y cuáles son las principales necesidades de cuidado de tu marido, de [nombre de la persona con diagnóstico de ELA] ? ¿Qué tipo de tareas o actividades realizadas por él o para él?

e.: En este momento, la dependencia es total (...) O sea, siempre tiene que haber alguien al lado de él. En todo sentido, en la comunicación, en todo. Depende mucho de nosotros para todo. En cuidados de higiene, todo. Es total la dependencia por parte nuestra.

(Mujer de 57 años, cuidadora principal de su pareja)

Si bien, como es de esperarse, la carga pareciera ser mayor entre los cuidadores principales que tienen menos posibilidades de desfamiliarizar el cuidado —generalmente por no contar con la posibilidad de contratar personal de salud o de cuidados—, quienes sí la tienen deben encargarse de la gestión y la coordinación de la provisión de cuidados, lo que también demanda tiempo, dinero y energía.

E.: ¿Cuáles son las principales necesidades de cuidado que tiene tu mamá?
De tareas realizadas por ella o para ella, digamos.

e.: Hoy en día delegué mucho en las cuidadoras que trabajan acá, para bañarla, darle de comer, vestirla, etcétera, por cuestiones de tiempo y de mi trabajo que no puedo dejar de lado. Pero, en sí, mi trabajo hoy en día es un complemento a todo eso. Es ordenar lo que es el manejo del hogar, acudir a la obra social, buscar los remedios, pagarles a los cuidadores. Entonces, es un combo de tareas que es difícil de resumir, pero es un complemento, digamos. Hoy en día tengo tres empleadas en diferentes turnos, que son las que hacen la tarea diaria, pero eso va variando según los días porque, obviamente, a veces se enferman, o con los feriados, los fines de semana largo, siempre surge alguna cosa y por eso estoy yo en el día a día, para todas esas necesidades que hay que cubrir.

(Varón de 31 años, cuidador principal de su madre)

La situación se complejiza si se considera que, junto a las largas jornadas de trabajo de cuidados que tienden a intensificarse con el tiempo, coexiste una sensación de falta de preparación para asumir este rol. Más específicamente, durante las entrevistas la mayoría de los cuidadores principales —familiares de las personas con diagnóstico de ELA— expresaron no sentirse en la actualidad o, al menos no haberse sentido en el momento inicial en que asumieron este rol, lo suficientemente preparados para cuidar o asistir de forma adecuada a sus familiares o allegados que se encuentran atravesando esta enfermedad. Esta apreciación prevalece incluso en cuidadores que cuentan con ciertos conocimientos propios del campo de la salud.

E.: ¿Te sentís preparada, por tu parte, para cuidar a alguien con ELA?

e.: Nunca pensé que me iba a pasar algo así. No estoy preparada, soy una mujer muy activa y, sobre todo, paso períodos de bastantes nervios, así que no estoy preparada y no sé qué voy a hacer en el futuro.

(Mujer de 61 años, cuidadora principal de su pareja)

E.: ¿Y te sentís preparado para cuidar a alguien con ELA?

e.: No, no creo que haya alguien preparado. Siendo sincero, no creo, pero yo lo tomo como lo que me tocó en mi vida y lo asumo de esa forma. O sea, es una cuestión voluntaria de convivir con mi mamá, pero no creo ser una persona preparada, aunque lo hago. No veo que haya otra opción.

(Varón de 31 años, cuidador principal de su madre)

Esta percepción desfavorable sobre la propia preparación para cuidar parece verse alimentada por el hecho de no haber recibido capacitación, formación o indicaciones con este fin de parte de ninguna institución con las que tomaron contacto a raíz de la ELA, según lo compartido por la mayoría de las personas entrevistadas. Solo algunos cuidadores puntuales mencionaron haber recibido indicaciones o algún tipo de instrucción de parte del personal de salud que asistió a su familiar con la enfermedad en alguna instancia puntual —por ejemplo, durante una internación o consulta médica—. Aun así, todas coinciden en la apreciación de que los saberes vinculados al cuidado se adquieren con el tiempo y por medio de la “práctica”, a través de la “experiencia”.

E.: ¿Y alguien te explicó cómo hacerlo? ¿Alguna organización o el personal de salud te dio indicaciones de cómo acompañarla o de cómo apoyarla?

e.: Vamos viendo para el día a día para tener paz porque se necesita la paz para poder seguir adelante. Si bien la doctora nos dio algunos [...]. Pero a veces hay cosas que yo no puedo entender porque esto tenés que pasarlo, tenés que vivirlo y tenés que estar. No es lo mismo que uno te lo diga a tener que estar en la práctica. [...] De entrada fue muy raro y me costó un montón.

(Varón, cuidador principal de su pareja)

E.: ¿Y te sentís preparado para cuidar a alguien con ELA?

e.: Al principio se nos cayó el mundo abajo, pero qué se yo... [...] Uno se va acostumbrando, va aprendiendo. De a poco, vas aprendiendo de las experiencias.

(Varón de 60 años, cuidador principal de su pareja)

E.: ¿Y vos te sentís preparada para cuidar a alguien con ELA?

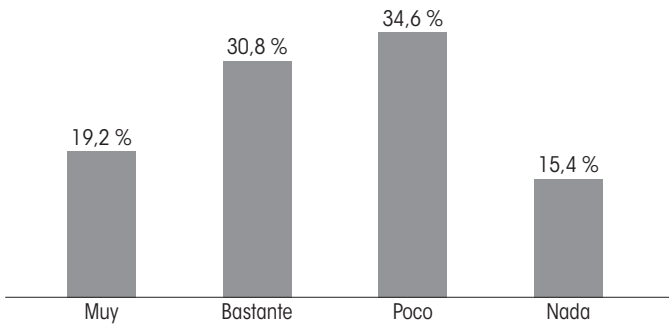
e.: En estos momentos hemos aprendido muchísimo. Hemos resuelto cosas imposibles que nunca creímos que íbamos a hacer. Con mis hijas, todas, porque nos prepararon en el hospital cuando fue la traqueotomía (...) muy de a poquito fuimos adquiriendo confianza y, ahora más que nada, no es un estrés la atención porque ya lo tenemos bien adaptado.

(Mujer de 57 años, cuidadora principal de su pareja)

Probablemente, esta sensación de falta de preparación que suelen experimentar quienes asumen el rol de cuidadores principales y la angustia que esto parece generar, sumado a la ausencia de acompañamiento de las instituciones con quienes se han vinculado, explica en parte la evaluación que estos hacen del personal de salud.

Puntualmente, en relación con los profesionales de la salud con los que tuvieron contacto a raíz del tratamiento de la persona con ELA, la mayor porción (el 34,6 %) de las personas cuidadoras señala que se ha

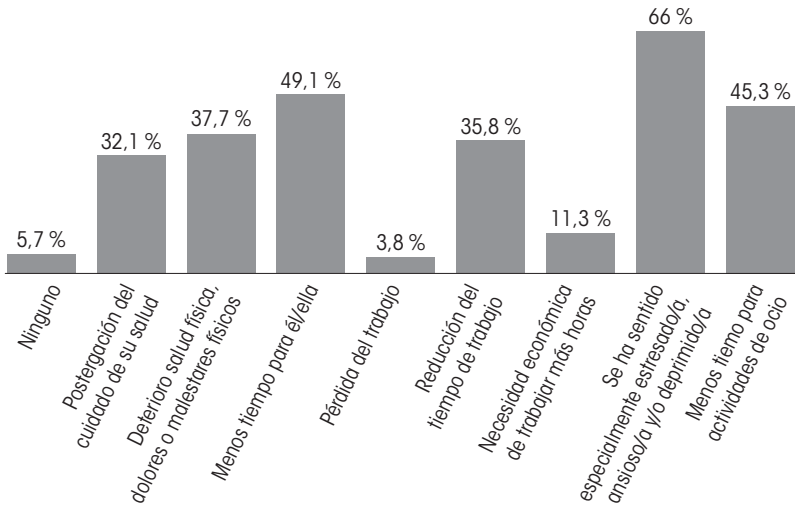
sentido *poco* acompañada y contenida por ellos, si bien se encuentra seguido, en segundo lugar, por quienes afirman haber sentido *bastante* acompañamiento y contención (30,8 %). Luego, en los extremos opuestos, un 19,2 % afirma que se sintió *muy* acompañado y un 15,4 % *nada* acompañado y contenido (ver la figura 3).



Fuente: elaboración propia con base en los datos de la encuesta.

Figura 3. Grado en el que las personas cuidadoras encuestadas se han sentido acompañadas y contenidas por los profesionales de la salud (%)

En este contexto, los cuidadores declaran haber experimentado numerosos cambios desde que se encuentran al cuidado de la personas con diagnóstico de ELA. En estricto diálogo con los resultados antes presentados, el más señalado por las personas encuestadas es de tipo emocional: el 66 % indica que se ha sentido especialmente estresado, ansioso o deprimido. Le siguen el disponer de menos tiempo para ellos mismos (49,1 %) y el contar con menos tiempo para actividades destinadas al ocio (45,3 %). Solo un 5,7 % (tres personas) ha señalado que no ha experimentado ningún cambio (ver la figura 4).



Fuente: elaboración propia con base en los datos de la encuesta.

Figura 4. Principales cambios experimentados señalados por las personas cuidadoras encuestadas desde que se encuentran al cuidado de la persona con ELA (%)

De forma complementaria a los resultados obtenidos por medio de la encuesta, las entrevistas constatan que los cambios que se producen en la vida personal y cotidiana de quienes asumen el rol de cuidadores principales de una persona con diagnóstico de ELA difieren en función del grado de avance de la enfermedad de quienes se encuentran bajo su cuidado.

En consecuencia, los cambios más notorios o drásticos son experimentados por quienes se encuentran asistiendo a personas con síntomas más avanzados. El avance de la enfermedad, y con ello el aumento de las necesidades de cuidado de las personas con ELA, lleva a los cuidadores a tener que modificar sustancialmente su vida diaria, sus rutinas y sus quehaceres para poder garantizar su propia presencia permanente o la de alguien más que sea capaz de proveer los cuidados requeridos, lo que limita fuertemente el tiempo que pueden destinar a actividades laborales, personales, sociales y de ocio.

E.: Ya me contaste un poco, pero me gustaría consultarte cómo dirías que afectó tu vida cotidiana el hecho de estar al cuidado de una persona con ELA. ¿Cuáles fueron los principales cambios que sufriste? Vos, bueno, te mudaste hasta de provincia, ¿no? Pero si querés contar un poquito más, además de lo que ya me estuviste contando...

e.: Ese cambio para mí fue total. O sea, pasar de vivir solo a volver a vivir con mi madre fue un cambio de todo en el día a día, cambio de trabajo, cambio de todo. A mí me hizo un cambio totalmente, y hoy en día ya estoy acostumbrado, estoy adaptado, pero, como te digo, al comienzo no tenía tiempo ni para ir a un asado el fin de semana con mis amigos. Sí iba, porque me decía "andá", después estaba en el asado pensando "capaz que quiere ir al baño y yo estoy acá". Entonces, esas preocupaciones, esas cuestiones, te van cambiando muchísimo. [...] Entonces ese fue un cambio total y un desgaste absoluto para mí. Realmente, me mató, por todo lo que era. [...] Es como le digo a mi psicóloga, que estoy viviendo la vida de otro porque me tengo que encargar de todas las cosas que hacen a ella.

(Varón de 31 años, cuidador principal de su madre)

E.: ¿Y alguien te explicó cómo hacerlo? ¿Alguna organización o el personal de salud te dio indicaciones de cómo acompañarla o de cómo apoyarla?

e.: La vida nuestra cambió rotundamente con esto. Tuvimos que cambiar todo, hasta los horarios tenemos cambiados porque ella se levanta más tarde, por ahí se decae y hay que acostarla. Después, hay muchas cosas que se nos han cambiado. Hemos cambiado la vida, la forma de vivir, porque todo lo que hacíamos no lo pudimos hacer más.

(Varón, cuidador principal de su pareja)

E.: ¿Se van a mudar?

e.: [...] Tuvimos que trasladar nuestro dormitorio que estaba en la planta alta a un living porque era el lugar más amplio y desde donde él podía acceder al baño. [...] Y mi asistencia es cien por cien, me ocupa bastante tiempo de mis actividades. Yo he reducido casi un 80 % de mi actividad fuera de mi negocio donde tengo mi oficina, por ejemplo. Lo sigo llevando, pero en casa. Instalé una oficina en la planta alta, que es donde yo tengo mi dormitorio.

(Mujer de 61 años, cuidadora principal de su pareja)

De la mano de las transformaciones que los cuidadores atraviesan en su vida cotidiana, estos también identifican efectos tanto en su salud física como emocional. En este sentido, algunas de las personas entrevistadas mencionan la aparición o intensificación de dolencias corporales —tales como hernias de disco— como consecuencia de los esfuerzos físicos que demanda la realización de ciertas tareas de cuidados —como la movilización de una persona—.

E.: Claro, calidad de vida...

e.: [...] Tengo 31 años, soy hipertenso hace un año y ahora tengo principio de diabetes por todo lo que me genera el estrés y todas estas cosas de la realidad. [...] ya perdí privacidad, ya perdí a mi pareja. Perdí un montón de cosas por dedicarme a esto.

(Varón de 31 años, cuidador principal de su madre)

Aun así, aquello que los cuidadores más destacan son los impactos emocionales de cuidar, los cuales se expresan en sensaciones de “estrés”, “desgaste”, cansancio, preocupación o estado de alerta permanente y afectaciones en el sueño.

E.: ¿Y cómo dirías que afectó a tu vida cotidiana el hecho de estar al cuidado de [nombre de la persona con diagnóstico de ELA]? ¿Cuáles dirías que han sido los principales cambios?

e.: Todo afectó, especialmente el sueño. Yo tengo una lamparita prendida... Bueno, ahora cada vez menos, pero me costó entender esta enfermedad y al principio era estar totalmente alerta toda la noche, que si se movía, que si no se movía. Nunca pude incorporarla del todo, pero ya la tengo incorporada. La estoy padeciendo, entonces descanso más, pero afecta en todo sentido. Imagínense que es una persona que no puede ayudar nada.

(Mujer de 61 años, cuidadora principal de su pareja)

Estos impactos de tipo emocional parecen vincularse estrechamente con el pronóstico que tiene esta enfermedad y el modo en que esto afecta a quienes cuidan como consecuencia de su implicación personal y efectiva con la persona que se encuentra atravesando esta enfermedad.

E.: ¿Y vos cómo te sentís realizando las tareas y actividades que requieren estar al cuidado de [nombre de la persona con diagnóstico de ELA]? ¿Cómo te resultó física y emocionalmente acompañarlo?

e.: Me afecta mucho en el sentido de que se ve a una persona que se está deteriorando día a día. [...] Es una enfermedad cruel porque lo que le quita a la persona es la esperanza, porque no hay expectativas, no hay cura, no se sabe cuál es el origen y la persona se va apagando día a día y cada vez se va complicando más.

(Mujer de 61 años, cuidadora principal de su pareja)

E.: ¿Y cuáles son esas tareas o actividades que vos decís que no podías hacer más y tuviste que delegar?

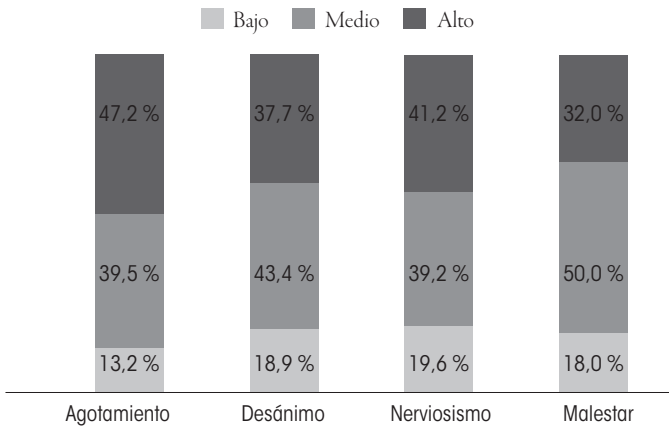
e.: Físicamente, por ejemplo, cargarla a ella para llevarla al baño. Eso debe ser una cuestión de a tres, porque si bien yo soy grandote, me salieron dos hernias de disco por cargarla. También, por mi poca experiencia a la hora de saber cómo manipular a alguien. Entonces, ya me costaba realizar una tarea sencilla como llevarla al baño. También, una cuestión de estrés que muchas veces no se tiene en cuenta, porque uno hace las tareas, pero a la vez tiene vinculados sentimientos que van con el deterioro de la persona. Entonces, no ves un futuro prometedor, sino todo lo contrario y la cabeza que te va haciendo mal porque vas pensando que no va a mejorar, sino que va a empeorar. Es una mezcla de cuestiones sentimentales, físicas y, también, de tiempo, porque cada vez se van sumando más cosas y uno deja de lado muchas otras cosas.

(Varón de 31 años, cuidador principal de su madre)

En este sentido, las afectaciones personales, emocionales y físicas que los cuidadores mencionan dan cuenta no solo de la dimensión material del cuidado, sino fundamentalmente de los aspectos afectivos que lo caracterizan, los cuales se entroncan con la dimensión emocional de las relaciones familiares,¹¹ como se hace evidente en las dos entrevistas anteriormente citadas.

El impacto emocional del trabajo de cuidado se confirma en los datos obtenidos por medio de la encuesta. En ella, los cuidadores declaran niveles *altos* de agotamiento (47,2 %), nerviosismo (41,2 %), desánimo (37,7 %) y malestar (32 %) (ver la figura 5), lo que pone en evidencia los impactos negativos que este trabajo tiene en ellos.

¹¹ Martín Palomo, “El ‘care’, un debate abierto: de las políticas de tiempos al ‘social care’”, *Revista del Seminario Interdisciplinar de Estudios de las Mujeres*, 2009, <https://doi.org/10.18002/cg.v0i4.3817>.



Fuente: elaboración propia con base en los datos de la encuesta.

Figura 5. Nivel de agotamiento, desánimo, nerviosismo y malestar de las personas cuidadoras encuestadas en la actualidad (%)

De este modo, tanto los datos recabados por el componente cualitativo como por el cuantitativo del estudio echan luz sobre los múltiples efectos que el trabajo de provisión y gestión de cuidados tiene en los cuidadores primarios de personas con diagnóstico de ELA. Se trata de impactos que parecen permear todas las dimensiones de la vida, lo que afecta la salud emocional y física, la disponibilidad y el uso del tiempo, la vida personal, la economía y el desarrollo laboral de quienes asumen este papel.

Conclusiones

El artículo se centra en describir las características del trabajo que realizan quienes se dedican a provisionar o gestionar los cuidados de personas con diagnósticos de ELA, así como explorar los efectos que se derivan de asumir este papel. Los resultados obtenidos arrojan una primera fotografía de carácter exploratorio de las complejas realidades que deben afrontar estos cuidadores primarios.

Más específicamente, los hallazgos indican que el trabajo de cuidados tiende a recaer mayormente sobre familiares, fundamentalmente en parejas, en quienes suele recaer el rol de cuidadores primarios. La carga de

trabajo y la demanda de tiempo es significativamente alta y parece incrementarse con el avance de la enfermedad. Aún más, los resultados arrojan que prácticamente la mitad de las personas encuestadas dedica ocho horas o más a los cuidados, situación que requiere ser dimensionada a la luz de que casi la totalidad de ellas lleva más de un año realizando esta labor. Conforme al testimonio de los cuidadores que participaron en el estudio, las necesidades de cuidado de las personas con ELA son vastas y pueden involucrar desde la realización de trámites y gestiones administrativas hasta tareas de enfermería. Como consecuencia de ello, experimentan numerosos cambios e impactos que trastocan su vida cotidiana. Los efectos son tanto personales como emocionales y físicos, pero también laborales y económicos. Así, por ejemplo, los cuidadores manifiestan sentirse especialmente estresados, ansiosos o depresivos, advertir un deterioro en su salud física, verse en la necesidad de realizar cambios en su actividad laboral y disponer de menos tiempo para ellos mismos o para realizar actividades recreativas o de ocio.

Los resultados obtenidos por medio de la investigación muestran una realidad acuciante que requiere de nuevas investigaciones que permitan profundizar el conocimiento que se tiene localmente sobre las experiencias de las personas que asumen el indispensable rol de cuidar.



2. Educación en la no violencia: una reflexión propositiva desde una perspectiva antropológica y cultural

Education in non-violence: A propositional reflection from an anthropological and cultural perspective

Educação para a não-violência: Uma reflexão propositiva a partir de uma perspectiva antropológica e cultural

Walter Walker Janzen

Facultad de Ciencias Químicas y Farmacéuticas

Chile, Universidad de Chile

walterfwalker@gmail.com

Recibido: 25 de agosto de 2023

Aceptado: 11 de septiembre de 2024

Doi: <https://doi.org/10.56487/enfoques.v37i1.1214>

Resumen

Este breve ensayo propone una reflexión antropológica y cultural sobre la necesidad que tiene nuestra especie de una educación en la no violencia, esto es, una exigencia de autopreservación y de control real de la violencia. El texto discurre sobre el hecho de que la violencia es una cuestión humana; que los principios de la no violencia son una cuestión antigua y muy actual; que la educación se vincula al racionalismo en esto; que existe una educación no violenta y una educación en la no violencia y que, finalmente, en estos procesos, el educador debe ser un mediador en los conflictos que se declaran entre los estudiantes y al mismo tiempo debe educarlos sobre las consecuencias de la violencia.

Palabras claves

El hombre violento — Educación en la no violencia — Racionalismo — Educador mediador

Abstract

This short essay proposes an anthropological and cultural reflection on the need of our species for an education in non-violence, that is, a demand for self-preservation and real control of violence. The text discusses the fact that violence is a human issue;



that the principles of non-violence are an ancient and very current issue; that education is linked to rationalism in this; that there is a non-violent education and an education in non-violence and that, finally, in these processes, the educator must be a mediator in the conflicts that are declared between students and at the same time must educate them about the consequences of violence.

Keywords

The violent man — Education in non-violence — Rationalism — Mediating educator

Resumo

Este pequeno ensaio propõe uma reflexão antropológica e cultural sobre a necessidade de nossa espécie de uma educação para a não-violência, ou seja, uma demanda por autopreservação e controle real da violência. O texto discute o fato de que a violência é uma questão humana; que os princípios da não-violência são uma questão antiga e muito atual; que a educação está ligada ao racionalismo nisso; que existe uma educação não-violenta e uma educação para a não-violência e que, finalmente, nesses processos, o educador deve ser um mediador nos conflitos que são declarados entre os alunos e, ao mesmo tempo, deve educá-los sobre as consequências da violência.

Palavras-chave

O homem violento — Educação para a não-violência — Racionalismo — Educador mediador

La violencia se asume como una cuestión humana

Cuando todos los hombres eran libres e iguales,
nadie se sentía seguro ante los demás.

La vida era breve, y el miedo inmenso. Ninguna ley
protegía a nadie de la agresión.

Todo el mundo desconfiaba de todo el mundo,
y de todo el mundo tenía que protegerse.

Pues aún el más débil era lo bastante fuerte
como para herir o matar al más fuerte,

a traición o en confabulación
con un tercero.¹

Lo que Sofsky describe en el inicio de su *Tratado sobre la violencia*, recordando lo enunciado en el *Leviatán* por Hobbes, no es más que la expresión de un principio básico asumido como verdadero: la violencia es consustancial a la especie. La violencia siempre está presente. Esa tenue pátina de civilidad que la cultura le regala desaparece rápidamente ante el miedo, la rabia y el dolor profundos. Y a partir de ahí, le sobreviene esa violencia ancestral que está ahí agazapada, esperando.

Los animales no son violentos. Tan solo ocasionalmente son agresivos frente a la amenaza o la necesidad del sustento. La praxis regular de la violencia presupone particularmente motivaciones distintas a la simple defensa o la obtención del soporte vital: políticas y de poder, ideológicas, de dominio territorial, religiosas, étnicas, económicas y de diversidad cultural...

Hubo y hay, sin embargo, hombres y mujeres que, por razones culturales y de desarrollo cognitivo y espiritual,² han controlado y controlan conscientemente esa violencia atávica y nunca se han despojado de su humanidad: canalizan esa energía a través de caminos de arquitectura social como los de la racionalidad, los de las emociones constructivas y los de la negación de la violencia.³ Trabajan y han trabajado por la paz.

Así, la violencia es una cuestión humana, en lo esencial, generada por el temor y la rabia y promovida por actores con intereses específicos.

Hobbes es el punto de partida de Sofsky para su explicación del mito sobre la estructura del poder, su legitimación y sus vínculos con la violencia y la libertad.

El relato cuenta que el miedo obligó a los hombres a protegerse y, para ello, se organizaron, crearon leyes, ideologías, firmaron un contrato social y definieron las normas del poder. Pasado el momento de supuesta

¹ Sofsky aludiendo al cap. XIII del *Leviatán*, de Thomas Hobbes: Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia* (Madrid: Abada Editores, 2006), 5.

² Se entiende aquí que lo espiritual no es sinónimo de lo religioso.

³ Popper, Lanza del Vasto, Jane Adams, Malala Yousafzai y Gandhi, por mencionar algunos.

seguridad brindada por el sistema creado, los hombres se sofocaron con el orden, se acordaron de tiempos anteriores y se rebelaron ante las injusticias del poder y la subyugación de la cultura, retomando el camino de la violencia:⁴

Cuando llegó el momento, los hombres se concentraron ante la casa de la ley, asaltaron su arsenal y se llevaron las armas. El documento del contrato, que había estado durante largo tiempo guardado bajo llave, fue arrojado a una hoguera. Todos estaban allí. Los hombres celebraron con ruidoso alborozo el triunfo sobre el poder, sobre la ley. Era una fiesta de la libertad, y el fuego era su antorcha. Cuando, avanzada la noche, las brasas se apagaron, los hombres vagaron por las calles. Algunos formaron grupos, penetraron en las casas y destrozaron todo lo que encontraron. Arrojaron a los suelos los libros de la biblioteca, acuchillaron los cuadros de las paredes y mutilaron las estatuas que durante largo tiempo albergaron los santuarios. [...] De pronto, los hombres se encontraron con que podían hacer todo lo que antes les estaba prohibido.⁵ Habían regresado a sus orígenes. Volvían a ser lo que habían sido.

Así Sofsky cuenta este sombrío mito que relaciona poder, violencia y libertad y que aún prevalece en nuestros días:⁶ todas las sociedades se autodestruyen cíclicamente y se organizan para nuevas estructuras de poder. La violencia produce el caos y el orden engendra violencia...⁷

En realidad, la desigualdad de los derechos en el orden establecido por el contrato social y no el orden *per se* es la que engendra violencia.

Sofsky tiene razón: la violencia une a los hombres. Pero para reconstruir sobre lo que el caos dejó y establecer un nuevo orden, también es preciso que los hombres se unan sin violencia. De facto, en el orden ya establecido los hombres pocas veces se unen. Se debe entender en este punto que para el orden es necesario un contrato social y este solo se construye de la siguiente manera:

⁴ Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, 7.

⁵ Libertad y violencia son conceptos mutuamente referidos desde los albores de la civilización.

⁶ En uno de los tantos muros rayados de la universidad, de una de las tantas revueltas de nuestro convulsionado tiempo, se leía que “el caos es hermoso porque es símbolo de libertad”. Claramente, el estudiante que escribió esto justifica el relato de Sofsky

⁷ Esta paradoja recuerda esa imagen críptica de una serpiente engulléndose su propia cola.

El miedo al dolor precisa a los hombres a ratificar el contrato. Pero como todo convenio, este contrato es impugnabile. De un minuto a otro puede ser anulado, rechazado, revocado. Es evidente, según la fábula, que algunos lo han suscrito contra su voluntad, quizá por un antojo o pensando en una ventaja a corto plazo. Pero, aunque todos hubieran estado íntimamente convencidos de la conveniencia de esa convención, ¿qué garantiza últimamente la conservación de su vigencia y de su fuerza vinculante?⁸

Esto es parte del relato del mito, pero tampoco debe perderse de vista lo siguiente:

Ningún mito dice lo que realmente sucedió. Un mito sólo cuenta una historia. Ni describe nada ni informa de nada; sólo explica por qué el mundo era antes tan distinto y por qué ha llegado a ser como es. El mito tiene, como se sabe, una extraña afinidad con las ideologías políticas. Al explicar, justifica el contrato, la ley, el poder.⁹

Según Sofsky, el origen de la sociedad no está en lo que el hombre hace, sino en lo que el hombre padece. Así, el mito corrige la imagen equivocada de la actividad en nuestra modernidad e insiste en lo contrario de la vida activa: “Cuando alguien hace algo, hace algo a otro. Lo empuja, lo ataca, lo daña. Todo acto es un acto de violencia”.¹⁰

Wolfgang Sofsky dice que la opresión está en la naturaleza de todo orden político y que, en verdad, a la estructura del poder no le interesan las diferencias entre las formas de dominio, mínimamente, las diferencias entre terror y derecho, entre arbitrariedad y ley, entre sistemas democráticos y sistemas totalitarios:

¿Qué significa esta ocultación de las diferencias? Evidentemente, el mito se refiere a la estructura fundamental de todo poder. Todo poder se funda últimamente en la arbitrariedad y en el miedo insuperable. Los regímenes absolutos y totalitarios no son formas degradadas. Solamente llevan al extremo lo que de todas maneras está inscrito en el principio del poder..¹¹

⁸ Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, 10.

⁹ Sofsky, 7.

¹⁰ Sofsky, 9.

¹¹ Sofsky, 12.

Esta es una concepción sociológica del poder muy próxima a la marxista, porque está muy próxima a Hobbes. Pero existen otras, como la de Charles Foucault (2000; 2002)¹² que desmisticifica la unidireccionalidad del ejercicio del poder del Estado sobre el pueblo y de los capitalistas sobre los asalariados.

Según Foucault, este enfoque es demasiado simplista. En las sociedades liberales occidentales de hoy, el poder no lo ejercen solamente el Estado o los capitalistas, sino también los individuos y el conjunto de la sociedad, pasando por grupos y organizaciones. En sus palabras, “el poder está en todas partes y viene de todas partes”. También rechaza la concepción tradicional del poder como algo que se puede poseer y blandir como un arma o una herramienta. Para Foucault, esto no es poder, sino la capacidad de ejercerlo, y no se convierte en poder hasta que se actúa. El poder no es algo que alguien tiene, sino algo que se hace a otros, una acción que afecta a las acciones de otros:

Los mecanismos mediante los que se ejerce el poder, la “tecnología del poder”, se han convertido en una parte integrante de la sociedad. En el mundo moderno occidental, las normas sociales no se imponen a la fuerza, ni mediante una autoridad que obliga a actuar de una manera determinada o prohíbe comportarse de un modo diferente, sino mediante el poder que Foucault llama “pastoral”, que orienta el comportamiento de los individuos. Cada uno es parte interesada de un complejo sistema de relaciones de poder, operativo a todos los niveles, que regula la conducta de los miembros de una sociedad. Este tipo de poder omnipresente se ejerce mediante el control de las actitudes, creencias y prácticas de las personas a través del sistema de ideas que Foucault llama “discurso”.¹³

En lo esencial, la secuencia básica de su discurso es la siguiente:

1. El poder no lo ejerce simplemente un nivel social sobre otro, sino que está presente en todos los niveles de la sociedad.
2. El poder no es algo que se posee, sino que se expresa en actos.
3. El poder no es una cosa, sino una relación.

¹² Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder* (Madrid: Alianza Editorial, 2000); Michel Foucault, *Defender la sociedad* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2002).

¹³ Ediciones Akal, “Grupo Akal: el poder; Michel Foucault. Vigilar y castigar”, acceso el 25 de junio de 2019, <http://www.nocierreslosojos.com/foucault-poder-vigilar-castigar/>.

4. Las relaciones de poder implican un discurso (sistema de ideas), lo cual hace posible la resistencia.
5. Donde hay poder, hay resistencia.

El poder no es una sustancia, y de allí la crítica de Foucault a la teoría tradicional hobbesiana que utiliza un reduccionismo notable cuando instala el poder en el paradigma del derecho tradicional; este es un bien que se posee como si fuera una sustancia o cualidad intercambiable que, de perderse, se puede recuperar:

En Hobbes el poder es una suerte de mercancía que cada individuo concede a través del contrato social a un tercero, para que instituida dicha mercancía en poder absoluto, el poder del Estado logre poner a raya los deseos descontrolados de los hombres. Tal mercancía es, en último término, la fuerza física y la capacidad mental que da la igualdad a los individuos en el estado de naturaleza, y con la que cada hombre cuenta en el marco del derecho natural con miras a su autoconservación.¹⁴

Esta concepción posiciona a la violencia en territorios nuevos, poco explorados por los científicos políticos (no así por los sociólogos) y promueve la generación de nuevas interpretaciones sobre la lucha de clases. Parafraseando a Foucault, podría decirse que “la violencia está en todas partes y viene de todas partes”. También, que la violencia no le es exclusiva al hombre, sino que, más bien, es una realidad natural.

Obviamente, la lucidez de Sofsky respecto de la estructura del poder y su vinculación con la violencia y, de la violencia y su vinculación con la libertad, describe de manera cruda al hombre histórico social.

Pero su origen atávico es al parecer vinculante: antes que este hombre estuvo el *Homo sapiens*, supuestamente producto de toda una evolución, emparentado con los primates, o aparentemente la primera muestra de la creación y la antesala inmediata del *Homo sapiens-sapiens*, es decir, del hombre moderno. Y en el recorrido previo, el hombre de Pekín, el hombre de Java, el *Australopithecus*, el *Homo habilis*, el *Homo erectus*, el hombre de Neanderthal, el hombre de Cromagnon y unos

¹⁴ Daniel Toscano, “El poder en Foucault: un caleidoscopio magnífico”, *Logos Online* 26, n.º 1, (2016): 111-124.

cuantos más que la ciencia ha ido descubriendo en los últimos decenios, no todos ellos en línea directa de sucesión temporal.¹⁵ Todos ellos, sin embargo, estaban provistos de la agresividad que les permitía cazar y fundar territorios.¹⁶

¿De dónde le viene al hombre, este singular mono cazador, la violencia que le ha permitido la supremacía sobre el resto de las especies y la opresión sobre sus semejantes?

Desmond Morris (1969), conocido zoólogo y etólogo, ha llamado “mono desnudo” al hombre y ha examinado su agresividad en función de su naturaleza animal:

Si queremos comprender la naturaleza de nuestros impulsos agresivos, tendremos que estudiarlos bajo el prisma de nuestro origen animal. Como especie, nos preocupa tanto la violencia de masas y destructora de masas de los tiempos actuales, que al discutir este tema nos exponemos a perder nuestra objetividad.¹⁷

Resulta más o menos evidente que el problema original de la violencia está en el individuo; su carga evolutiva está grabada en su ADN y su agresividad sería parte importante de su proceso de supervivencia en el planeta:

¿Cómo funciona la agresión? ¿Cuáles son las normas de comportamiento inherentes a ella? ¿Cómo nos intimidamos recíprocamente? Una vez más, hemos de fijarnos en los otros animales. Cuando un mamífero experimenta una excitación agresiva, se producen en su cuerpo una serie de cambios fisiológicos básicos. Toda la máquina tiene que apercibirse para la acción por medio del sistema nervioso automático. Este sistema se compone de dos subsistemas opuestos y compensatorios: el simpático y el parasimpático. El primero es el encargado de preparar el cuerpo para la actividad violenta. Al segundo, le incumbe la tarea de conservar y restaurar las reservas corporales.¹⁸

¹⁵ No se ha encontrado aún el “eslabón perdido”. Si bien la teoría de la evolución explica de muy buena manera los procesos de mutación de las distintas especies animales, ella sigue siendo una teoría.

¹⁶ En sitios paleontológicos de distintas locaciones temporales se han encontrado restos de diversos animales cazados.

¹⁷ Desmond Morris, *El mono desnudo* (Madrid: Plaza & Janés S.A. Editores, 1969), 155.

¹⁸ Morris, 157-158.

¿Por qué resulta importante entender los mecanismos de agresión en el hombre y la naturaleza de su violencia reprimida?¹⁹ Porque en definitiva está en juego su supervivencia como especie y la del planeta como su hábitat:

Si una especie quiere sobrevivir, no puede permitirse el lujo de andar por ahí dando muerte a los de su propia clase. La agresión dentro de la especie tiene que ser impedida y controlada, y cuanto más poderosas sean las armas mortíferas de una especie particular, mayores habrán de ser los impedimentos para emplearlas en disputas entre rivales. Esta es la verdadera “ley de la jungla”, cuando se trata de dirimir discordias territoriales o jerárquicas. Las especies que se rebelaron contra esa ley se extinguieron.²⁰

Hay entonces una razón biológica, imperativa, que avala el control de la agresión dentro de la especie...

Según Morris, un millón de años atrás, aproximadamente, a este mono desnudo le ocurrieron simultáneamente una serie de acontecimientos relevantes para su especie. Obviamente desde la teoría de la evolución, este mono²¹ terrícola, ya no arbóreo, tenía un “cerebro grande y ya muy desarrollado, buenos ojos y manos prensiles y eficientes. Y, como primates que eran, habían alcanzado, inevitablemente, cierto grado de organización social”.²² Los cambios vitales que sufrió apuntaron directamente al aumento de sus facultades como cazador:

Se volvieron más erectos, más veloces, más buenos corredores. Sus manos se libraron de las funciones propias de la locomoción, se fortalecieron y adquirieron eficacia en el manejo de las armas. Su cerebro se hizo más complejo, más lúcido, más rápido en sus decisiones. Pero estas cosas no se sucedieron en una serie importante y preestablecida, sino que florecieron juntas, con diminutos saltos, ora en una cualidad, ora en otra diferente, pero influyéndose mutuamente. Se estaba fraguando el mono cazador, el mono apto para matar.²³

¹⁹ Hay una diferencia cualitativa sustancial entre la violencia reprimida y la violencia contenida.

²⁰ Morris, *El mono desnudo*, 169.

²¹ El hombre comparte un 99 % de sus genes con el chimpancé. A esa conclusión ha llegado un consorcio científico internacional tras secuenciar el genoma de este animal. ¿Habría bastado un millón de años para generar la diferencia?

²² Morris, *El mono desnudo*, 18.

²³ Morris, 18-19.

Así, Morris declara que el mono cazador se apropió del rol de carnívoro mortal y, por lo tanto, cambió sus hábitos y prácticas de primate. Según este autor, fueron cambios biológicos fundamentales, más que cambios puramente culturales, y que la nueva especie cambió genéticamente de este modo, ya que “[l]as normas básicas de comportamiento establecidas en nuestros primeros tiempos de monos cazadores siguen manifestándose en todos nuestros asuntos, por muy elevados que sean”.²⁴

De modo que, vistas así las cosas, la agresividad de nuestra naturaleza animal está indemne y hemos aceptado este hecho sin más, sin trabajar culturalmente su contención. Un nuevo proceso genético de selección natural bajo esta concepción evolutiva probablemente necesitaría millones de años para cambiar esta característica.

Es casi imposible encontrar a alguien que no esté de acuerdo en que la violencia ha expuesto en el ser humano una especie de “razón violenta ancestral” que ha legitimado guerras y actos hostiles entre países, así como entre grupos étnicos y religiosos. Esta lógica se estructura en torno a los conceptos de posesión, poder y justicia, naturalmente utilizando falacias que le ayudan a justificar sus acciones y olvidar el sentido de existencia de su propia especie:

1. Que cualquiera tiene derecho a devolver el mal por el mal y a llamar bueno y justo al mal devuelto.
2. Que el fin justifica los medios, y los buenos fines los medios malos.
3. Que la razón, el común acuerdo y el consentimiento no bastan para mantener la justicia, y que es “justo” recurrir al temor, la coacción, la fuerza, no sólo en los casos de excepción sino de manera institucional y permanente.²⁵

El uso de estas falacias en la práctica de la violencia tiene al hombre al borde de la extinción global como civilización: el armamento nuclear usado eventualmente por algunas de las naciones que lo poseen puede provocar una reacción en cadena que conduzca finalmente a un holocausto masivo.

²⁴ Morris, 39.

²⁵ Santiago Borda-Malo, *Filosofía de la no-violencia y crítica de la razón violenta* (Tunja: Universidad Santo Tomás, 2011), 182.

La no violencia: el contrapunto

El concepto de no violencia (*ahimsā*), como se entiende hoy en día, surge en Oriente, específicamente en la *India*, cuando nace la religión *jainista* entre el siglo VI a. C. y el siglo IV a. C. Su creador fue *Mahāvīra*. Puede decirse, sin embargo, que el hombre —al menos en su historia conocida— siempre ha intentado procesos de paz. Esto lo afirma y lo prueba documentalmente la antropología histórica. Hoy, veinticinco siglos más tarde, la no violencia es un constructo más generalizado y que, aún en territorios populares, tiene una definición canónica:

La no violencia es una ideología que representa toda una propuesta en positivo para entender los conflictos y transformar la sociedad. Desde una perspectiva no violenta, los avances históricos de la humanidad solo han sido posibles por su capacidad de evolucionar cooperativamente. Esta idea implica considerar que la violencia y la exclusión no son “intrínsecas al ser humano” sino tendencias promovidas por actores históricos con intereses determinados que ayudan a crear superestructuras como el complejo militar-industrial, que en un círculo vicioso empujan la misma violencia de la que se alimentan.²⁶

El problema de la violencia política estaría en la organización para la violencia —la creación de ejércitos u organizaciones armadas que absorben tiempo y recursos humanos, cognitivos, reflexivos, políticos, científicos y materiales con consecuencias catastróficas— y también la preparación para su justificación y legitimación —la cultura de la guerra, el sexismo, el etnocentrismo, la competitividad destructiva, etc.—. Todo esto impide la realización de la persona humana o dificulta la satisfacción de sus necesidades fundamentales. Ante esto, la no violencia plantea un proceso de toma de conciencia para reconocer cuáles son y por qué las víctimas que va dejando tras de sí todo sistema político, económico y social.

La metodología de acción personal y social fundamentada en la “no violencia activa” fomenta una postura tanto individual como colectiva frente a la vida, utilizando como principales herramientas la acción colaborativa y la conducta personal y social²⁷ asociadas al rechazo y condena

²⁶ Wikipedia, s. v. “no violencia”, https://es.wikipedia.org/wiki/No_violencia.

²⁷ Observatorio de la no-violencia, “La no-violencia activa: metodología de acción personal y social”, 14 de febrero de 2021, <https://o-nv.org/es/la-no-violencia-activa-metodologia-de-accion-personal-y-social/>.

de todas las formas de discriminación y violencia; la no colaboración con prácticas violentas; la denuncia de cualquier acto de violencia y discriminación; la desobediencia civil frente a la violencia institucionalizada; la organización y movilización social voluntaria y solidaria; el apoyo decidido a todo lo que promueva la no violencia activa; y la superación de las raíces de la violencia en uno mismo, junto con el desarrollo de virtudes personales y las más profundas aspiraciones humanas.

Según esta metodología, la acción destinada a la transformación social no se contrapone a la transformación personal. Por el contrario, ambas se consideran profundamente interconectadas; esto se puede observar cuando se presenta una acción simultánea que exige superar tanto la violencia social (externa) como la violencia personal (interna).

¿Cuáles son los medios utilizados en la no violencia activa? Cualquiera que conduzca al diálogo. Las acciones llevadas a cabo por los militantes de la no violencia se orientan hacia el diálogo. Si no hay voluntad de diálogo, no ocurrirá nada. Las acciones pueden ser coactivas sobre los violadores de la justicia, y son muchos los modos de obligar a los transgresores al diálogo y al estudio de cómo romper con los círculos viciosos y detener el escalamiento del conflicto. Si el diálogo no existe, se recurre a la mediación. Esta es una de las “armas” ligeras, según Gandhi.

Educación, racionalismo y no violencia

Hay mucha gente que está convencida de que la violencia debe ser erradicada de la faz del planeta y lucha por ello. Otra buena parte,²⁸ sin embargo, piensa que su erradicación es una lucha estéril, inútil y, por ello, nada hace.

Es evidente que no se trata de una tarea fácil en modo alguno, si es que se la quiere asumir.

El pasado siglo xx, que fue marcado por las dos guerras mundiales, la Guerra Fría y un sinnúmero de guerras étnicas y fratricidas posteriores,

²⁸ Obviamente, sin un nivel de conciencia social suficiente, sin un nivel de organización mínimo y sin la posibilidad de un ejercicio del poder.

nos muestra el horror de una época violenta, sin parangón en la historia de la humanidad —hasta aquí— desde el punto de vista de sus extensiones y compromisos. La degradación moral creciente, sostenida y explícita, que se incubaba en la Segunda Guerra Mundial —y que no es una cosa nueva en la historia del hombre y sus sociedades decadentes—, es en realidad una victoria de la barbarie nazi, tan llena de los símbolos que el hombre angustiado de nuestros días busca como soporte. Aún más, las mismas armas creadas teóricamente por los físicos del Reich fueron usadas por el mundo racionalista —que se oponía al mundo bárbaro, mágico y mítico de la esvástica— en Hiroshima y Nagasaki. Ha sido una especie de victoria de la locura sobre la razón.

En este punto, no se puede estar más de acuerdo con Popper:

Hay muchas personas que odian la violencia y están convencidas de que una de sus tareas principales y al mismo tiempo más esperanzadas es luchar por su reducción y, si es posible, para su eliminación de la vida humana. Me cuento entre esos esperanzados enemigos de la violencia. No sólo odio la violencia, sino que también creo firmemente que la lucha contra ella no es en modo alguno inútil. Comprendo que la tarea es difícil. Comprendo que en el curso de la historia ha sucedido demasiado a menudo que aquello que parecía al principio ser un gran éxito en la lucha contra la violencia se convertía en una derrota. No pierdo de vista el hecho que la nueva era de violencia, que se inició con las dos guerras mundiales, de ningún modo ha llegado a su fin. El nazismo y el fascismo han sido derrotados completamente, pero debo admitir que su derrota no significa que hayan sido derrotadas la barbarie y la brutalidad.²⁹

Sin embargo, la esperanza ha prevalecido porque, a pesar de todo, ha habido pasajes en la historia del hombre que muestran que a la violencia es posible reducirla y tenerla bajo control.

En este anhelo, Popper ve en la racionalidad la única alternativa para enfrentar a la violencia: “Quizás es ése el motivo por el cual, al igual que muchos otros, creo en la razón; por el cual me llamo racionalista porque veo en la actitud racional la única alternativa a la violencia.”³⁰

²⁹ Karl R. Popper, *Conjeturas y refutaciones* (Barcelona: Paidós, 1991), 425.

³⁰ Popper, 426.

Según él, el hombre racional tiene la siguiente característica: “Es un hombre que prefiere fracasar en el intento de convencer a otra persona mediante la argumentación antes que lograr aplastarla por la fuerza, la intimidación y las amenazas, o hasta por la propaganda persuasiva”.³¹

Esta actitud de razonabilidad supone, por supuesto, una cierta dosis de humildad intelectual. Debería nacer de la comprensión de que no somos omniscientes, en un grado de conciencia que contenga la armonía entre pensamiento y acción. Voltaire, por ejemplo, es el racionalista por excelencia, es el hombre al que se le atribuye la frase “daría mi vida por defender el derecho a expresar tus opiniones”.³² Y, sin embargo, los enciclopedistas como Voltaire, Montaigne y Rousseau fueron los precursores de la revolución francesa, un período de extrema violencia.

Al parecer, la periodicidad de los ciclos de la violencia es inevitable. El problema es su control bajo los límites razonables esperados por la naturaleza de nuestra especie. Pero este control necesita, a su vez, el manejo del criterio de autoridad —que ha generado tanta violencia a lo largo de la historia— como único criterio de decisión. Las guerras religiosas,³³ la inquisición, el Imperio romano, el poder feudal, por citar algunos capítulos de este *continuum*, son derivaciones directas, la mayor parte de ellos, del ejercicio conjunto del autoritarismo, la fuerza, el fundamentalismo y la corrupción.

Hay, por cierto, dificultades en la difusión de la razonabilidad. Se necesitan al menos dos personas para que surja la argumentación y cada una de ellas debe estar dispuesta a aprender de la otra. Este es el límite fundamental que marca la existencia de la razonabilidad. No se puede aceptar sin ningún cuestionamiento, por ejemplo, el principio de tolerar a todos los intolerantes: estos terminarían destruyendo a los tolerantes. O no defenderse frente al ataque artero: en el principio de la legítima defensa

³¹ Popper, 426.

³² Se le atribuye, porque fue popularizada por Evelyn Beatrice Hall (*The friends of Voltaire*, 1906) a partir del sustento ideológico de *Tratado de la tolerancia*, escrito por Voltaire en 1762.

³³ Hoy, con la tecnología de destrucción masiva, es impensable tener una guerra religiosa que dure cien años, tal como sucedió unos cuantos siglos atrás.

subyace la defensa de la vida, el respeto por el derecho a la vida. El racionalismo no puede ser dogmático, en ninguno de los polos.

Popper explicita más adelante su postura:

Creo que sólo podemos evitar la violencia en la medida en que practiquemos esta actitud de razonabilidad al tratar unos con otros en la vida social; y que toda otra actitud puede engendrar la violencia, aun un intento unilateral de tratar con otros mediante una suave persuasión y convencerlos mediante argumentos y ejemplos de esas visiones que nos enorgullecemos de poseer, y de cuya verdad estamos absolutamente seguros. [...] Sólo si abandonamos toda actitud autoritaria en el ámbito de la opinión, sólo si adoptamos la actitud de toma y daca, la disposición de aprender de otras personas, podemos abrigar la esperanza de refrenar los actos de violencia inspirados por la piedad y el sentido del deber.³⁴

Si bien es cierto que el hombre no es completamente racional en sus actitudes y acciones todo el tiempo porque posee una parte emocional que a veces lo obnubila —que las emociones y sus afectos le son indispensables nadie lo duda—, también es cierto que las afirmaciones taxativas acerca de la irracionalidad del hombre y de la sociedad resultan ser, la mayoría de las veces, exageraciones derivadas de la vulgarización del psicoanálisis.

Como diría Popper, es fácil confundir el racionalismo con el utopismo. En efecto, solo si tenemos un fin, y solo con respecto a esa meta, podemos decir que actuamos racionalmente. El utopismo, en cambio, confunde los fines con los medios. *El Príncipe*, de Macchiavello, se revistió durante mucho tiempo de un pretendido racionalismo que, aún hoy, es entendido así por muchas personas que consideran a un mundo carente de violencia como trivial y falto de un potencial desarrollo.

El utopismo es un racionalismo autofrustrante. Genera violencia, pues la aplicación de la utopía exige el uso del autoritarismo discriminante.³⁵ Según Segura,³⁶ los argumentos aparentemente racionales del utopismo quedan reducidos a nada si se escarba en ellos.

³⁴ Popper, *Conjeturas y refutaciones*, 427.

³⁵ Esto ha sido muy fácil de observar en las dictaduras de todo tipo: la utopía constituye uno de sus motores.

³⁶ Pere Segura, “Educación y no-violencia”, *Apuntes Doctorado Santiago de Chile-Barcelona*, Facultad Blanquerna, Universitat Ramon Llull., 1 (1999), 5.

El atractivo del utopismo surge de la no comprensión de que no se puede establecer el paraíso terrenal. El buen uso de la razón puede, en cambio, hacer de la vida una instancia más llevadera y un poco menos injusta. Esto es real.

Sin embargo, si a partir de Popper se infiere que la única alternativa a la violencia en el acto educativo no violento es la actitud racional, sin mencionar el sentimiento —que en otras palabras es el amor que se puede entregar para establecer el contacto con la otredad—, se desestiman otras opciones, que sí las hay. Educar a las generaciones en el desarrollo de su conciencia respecto de las causas y consecuencias de la violencia³⁷ es una tarea primordial no solo de educadores, sino de toda la sociedad.

Hay tres instancias en las que en lo particular se debería educar urgentemente: “Por lo que atañe a la tarea de la Formación Humana, interesa tomar conciencia de la violencia que pueda sufrir en nuestro mundo, la Verdad, el Ideal de Servicio, el Bien”.³⁸ En esto hay tanto corazón como razón.³⁹

El primer educador contemporáneo en la no violencia fue Gandhi, quien planteó que la fuerza del espíritu está por encima de cualquier técnica, método y verbalismo. Aquí hay una segunda alternativa que Popper probablemente no consideró.

¿Por qué es necesario hablar de la violencia que pueden sufrir la verdad, el servicio y el bien?⁴⁰ Porque son los tres pilares que sustentan a una sociedad sana, capaz de reducir la violencia a límites “tolerables”, en términos de la enajenación y la psicopatía de algunos.

La verdad no solo es violentada por la mentira, sino por la sujeción a las ideologías que convierten el miedo en prejuicios. La violencia enajena a la verdad mediante los verbalismos que no conducen al quehacer

³⁷ Está claro que no existe un único tipo de violencia que considerar en esta educación.

³⁸ Pere Segura, “Educación y no-violencia”, 5.

³⁹ Excluir al corazón dificulta de gran manera la relación dialógica en el acto educativo.

⁴⁰ La concepción del “bien” no es una cuestión pueril ni vaga: aun si aplicamos un reduccionismo conceptual, deberíamos estar de acuerdo en que todo lo que daña a mi prójimo y proviene de mí, no es mi praxis del bien.

fructífero. Violenta a la verdad el mecanicismo y el positivismo pragmático. La voluntad de servicio es violentada por el abuso de poder y la competitividad malsana; por el exitismo, en suma. El bien es violentado cuando se reduce a una necesidad creada y pasajera por nuestra sociedad de consumo. El bien es violentado en la formación de los niños y en la violencia introducida en determinados logros materiales y culturales.

Educación no violenta y educación en la no violencia

Apreciado/a profesor/a, Soy un superviviente de un campo de concentración. Mis ojos vieron lo que ningún hombre debería presenciar: Cámaras de gas construidas por ingenieros instruidos. Niños envenenados por médicos profesionales. Niños muertos por enfermeras profesionales. Mujeres y recién nacidos muertos a tiros y quemados por graduados en altas escuelas mayores y universidades. Por tanto, sospecho de la educación. Mi petición es: ayuda a tus estudiantes a llegar a ser personas. Tus esfuerzos nunca deben producir monstruos, hábiles psicópatas, futuros Eichmans. Leer, escribir, la aritmética [...] son importantes tan sólo si sirven para hacer a nuestros hijos más personas.⁴¹

Hay por cierto una diferencia de internalidad entre la educación no violenta y la educación en la no violencia. La primera genera inevitablemente a la segunda. La educación no violenta es el núcleo de la educación en la no violencia. La educación no violenta puede ejercerla un padre, un profesor o incluso un par —desde la coeducación— que tenga los atributos para hacerlo. La educación no violenta respeta la diversidad y al mismo tiempo la unidad de los educandos respeta sus tiempos de maduración, sus canales de comunicación y sus estilos de aprendizaje. Cuando la educación es no violenta, se está educando en la no violencia. La educación de la no violencia se constituye finalmente como el sistema, la estructura, la estrategia y la cultura generados por la educación no violenta.

Educar en la no violencia es educar en la paz para la paz. Pero esto es posible solamente cuando hay armonía entre pensamiento y acción.

⁴¹ Carrie Supple, *From prejudice to genocide: Learning about the Holocaust* (Stoke-on-Trent: Trentham Books, 1993), 139.

De hecho, la violencia generada por el miedo y el falso éxito es potenciada por el pensamiento y la acción.

La paz no es un estado bucólico, inactivo; por el contrario, la paz es acción, es un estado de vigilia permanente. El objetivo terminal de la educación en las artes marciales, por ejemplo, es la obtención de la paz interior y de la vigilia que regula el autocontrol. La violencia es la negación del autocontrol, de la vigilia y de la paz. En lo pedagógico, esto es, en la concreción de la idea de educar para la paz, Burguet expresa:

¿Qué pedagogía hay que diseñar para que esta educación esté realmente orientada a desarrollar unas actitudes de paz? La paz no viene sola, debemos trabajarla —decimos—. La educación de las actitudes y los valores puede ser una herramienta. Pero actitudes y valores no se aprenden memorizando o a golpes; se pasan por impregnación, por modelo, por contagio. ¿Cómo podemos llegar a contagiar la paz? Atreverse a educar es tener el atrevimiento de vivir con el conflicto, mirándolo cara a cara, afrontándolo, y desde una propuesta no necesariamente competitiva (ganar-perder) sino cooperativa (ganar-ganar).⁴²

En esta pedagogía, el desarrollo de la conciencia moral, cuestión que le atañe a la educación en la no violencia, no es de modo alguno una cuestión puramente teórica, no pertenece al mundo platónico de las ideas ni es una cuestión pueril, no es un tercer mundo ubicado más allá de nuestras palabras primordiales. Muy por el contrario, la conciencia moral es el operador que le da direccionalidad y sentido al vector educacional, y con ello, a las fuerzas que se generan en lo social. No es una necesidad mesiánica; es una necesidad técnica.

Educar es transformar. Instruir es traspasar información. Un hombre verdaderamente educado sobrepasa con mucho al meramente instruido. El barniz cultural que se desprende rápidamente de la piel, el alma y la conducta de las personas, en los conflictos sociales, religiosos y políticos, tanto nacionales como internacionales, constituye un buen indicador para suponer que en nuestro mundo ha primado la instrucción por sobre la educación. La educación es, por decirlo así, el operador lineal que transforma la información en conocimiento, un conocimiento que por

⁴² Marta Burguet, “Ante el conflicto... una apuesta por la educación”, *Aprender del conflicto: conflictología y educación*, coord. por E. Vinyamata (Barcelona: Graó, 2003), 1.

ser sangre y carne, por ser alma y espíritu, es también la vida. La información que bombardea continua y sistemáticamente nuestros sentidos y que exige una refinación cada vez mayor de nuevos métodos para su “almacenaje”, poco tiene que ver con este conocimiento. Byron debió haber sospechado en su tiempo esta diferencia:

Triste es el conocimiento
aquellos que saben más,
Más deben lamentarse sobre
La Verdad fatal,
Que
El Árbol del Conocimiento
No es el de la Vida.⁴³

Es evidente que existe también la necesidad de un método que asegure al estudiante, en su escuela, el acceso a un conocimiento más profundo de sí mismo y de la naturaleza, un método que le permita acceder a otros niveles de libertad. El lamentable estado en que se encuentran hoy en día las relaciones personales al interior de los núcleos familiares; las relaciones sociales y de clase entre miembros de un mismo país, las relaciones políticas, diplomáticas y económicas entre las naciones del orbe; el creciente aumento de la delincuencia, de la drogadicción, de la prostitución de valores y virtudes, de un sentido para vivir y de la venta de sí mismos a un mejor y ocasional postor; de la sustitución del héroe por el terrorista; todo esto, toda esta inmensa y patética tragedia que vivimos en la involución de nuestra moralidad, justifica *per se* y con creces un intento serio y sostenido por mejorar nuestra alma colectiva.⁴⁴

Entre los testimonios de la educación de la no violencia y de la educación no violenta citados por Segura⁴⁵ como alternativa frente al racionalismo occidental, están las posturas de Gandhi y de Lanza del Vasto, con su Comunidad de L'Arche.

⁴³ George Gordon Byron, *Manfred* (London: John Murray, 1817), acto 1, escena 1.

⁴⁴ Es casi tautológico afirmar que la transformación de nuestra alma colectiva solo será posible a través de la educación social en lo general y de la educación en la no violencia en lo particular.

⁴⁵ Pere Segura, “Educación y no-violencia”, 9.

Gandhi

Los principios de la educación no violenta son descritos en su autobiografía, en la parte IV,⁴⁶ donde cuenta sus experiencias en Sudáfrica, en la granja Tolstoi. Pueden resumirse de la siguiente manera:

1. La educación no violenta apunta al centro de la personalidad donde se respeta la capacidad de crecimiento que allí descubre el maestro que convive, transmite y comunica vida con su discípulo.
2. El trabajo manual y el contacto con la naturaleza son factores primordiales del equilibrio de la personalidad.
3. La educación no violenta es eminentemente activa.
4. Hay una educación espiritual que solo es posible a través de ejercicios espirituales, los que dependen de la vida y el carácter del maestro.
5. Hay un clima de corresponsabilidad por el mal y por el bien entre maestro y alumnos.

Gandhi postuló la fuerza de la verdad y el testimonio como generadores de la no violencia.

La consecuencia y la consistencia van de la mano del símbolo, van creando la conciencia individual, que es mucho más que la percepción; es un estado espiritual que ha ido conectando la volición y el alma: a miles de kilómetros de distancia de la capital del imperio, un hombre, un Mahatma —tres veces grande—, lo había desarticulado con la sola fuerza de la no violencia, acostándose casi desnudo sobre los durmientes de la línea férrea donde circulaban los convoyes ingleses.

Gandhi tuvo éxito donde Hitler fracasó. Tal vez porque la doctrina de la no violencia es más mediata que inmediata, construye antes que destruye. India generó su cambio social y estructural desde un mundo mítico preservado por las religiones —que no desdeñaba el uso de la tecnología occidental— mientras que el Reichstag intentó un cambio desde un punto de vista positivista y tecnológico —que validaba la incorporación de

⁴⁶ Mohandas Karamchand Gandhi, *Autobiografía: la historia de mis experimentos con la verdad* (San José de Costa Rica: UCR, Embajada de la India, 2008).

elementos mitológicos ancestrales en su colectivo— mediante la destrucción y la inmediatez.

La comunidad de L'Arche

Fue fundada por Joseph Lanza del Vasto⁴⁷ y establecida en la Borie Noble, Hérault, Francia. Persigue un estilo de vida que sea una acción directa no violenta permanente. Su vida es en sí misma una escuela de no violencia. Sus sistemas educativos coinciden con el estilo de educación activa.

Pueden resumirse algunos principios de esta comunidad, de la siguiente manera:

1. La disciplina la construyen todos juntos, maestro y discípulos.
2. Sabiendo que el afán de provecho propio es una de las raíces de la violencia, cualquier ocasión es buena para la reflexión sobre este mal presente en la sociedad.
3. No se cura un mal con otro mal, sino con un bien.
4. La historia representa la base de la conciencia de todos los errores.
5. El trabajo manual es un excelente medio para transformar la agresividad, para purificarla y dirigirla en un buen sentido.
6. La organización de la clase se asemeja a la de un taller.
7. La reunión periódica de todos los alumnos tiene importancia clave.

El educador como mediador

En ningún otro punto de inflexión de la historia humana los educadores debieron afrontar un desafío estrictamente comparable con el que nos presenta la divisoria de aguas contemporáneas. Sencillamente, nunca antes estuvimos en una situación semejante. Aún debemos aprender el arte de vivir en un mundo sobresaturado de información. Y también debemos aprender el aún más difícil arte de preparar a las próximas generaciones para vivir

⁴⁷ Joseph Lanza del Vasto, *La aventura de la no-violencia* (Salamanca: Sígueme, 1981); Joseph Lanza del Vasto, *La fuerza de los no-violentos* (Bilbao: Ediciones Mensajero, 2020).

en semejante
mundo.⁴⁸

El docente, el educador, necesita mediar en los conflictos que se declaran entre los estudiantes para contener la violencia manifiesta e impedir su escalamiento. Hoy en día, esta necesidad es recurrente. Para ello, requiere saber sobre las raíces —y distinguirlas— de algunos conflictos. Una buena síntesis sobre el tema la ofrece Marta Burguet Arfelis:

La pedagogía que surge del Realismo existencial detecta también algunas enfermedades del ser como raíz de algunos conflictos:

- Soberbia óptica como generadora de conflicto, de las pugnas por añorar ser otros, por no aceptarse uno mismo, motivo de una mala convivencia con los demás. Quien no tolera equivocarse funciona como un dios que no falla nunca. Quien no soporta los imprevistos, actúa como si tuviera la capacidad de prever y dominar todos los acontecimientos. Quien no tolera los defectos ajenos expresa la convicción de que él es perfecto.
- Orgullo, surge de no aceptar los límites propios de la condición humana (enfermedad, muerte...). Provoca intransigencia con los demás y con sus limitaciones. El orgulloso vive con miedo a no ser reconocido por los demás por considerarse inferior.
- Vanidad, fingiendo para no poner en evidencia sus carencias. Se vive pendiente de la imagen externa.
- Ambición, manifestada en envidia existencial, queriendo ser y tener lo que no se es ni se tiene, viviendo insatisfecho permanentemente por no alcanzar lo que se desea.⁴⁹

La soberbia óptica, el orgullo, la vanidad y la ambición —estos malos compañeros de ruta— pueden instituir la o las raíces del conflicto que se está enfrentando. No son cuestiones menores ni triviales. Aunque se consideren como los conflictos más comunes que se suscitan en el ámbito del quehacer pedagógico, el educador deberá estar preparado para distinguirlos y manejarse en este escenario. La psicología educativa, la

⁴⁸ Zygmunt Bauman, *Los retos de la educación en la modernidad líquida* (Barcelona: Gedisa, 2007), 46.

⁴⁹ Burguet, “Ante el conflicto... una apuesta por la educación”, 4.

neurolingüística, la psicología transaccional, la teoría de atribuciones causales y las técnicas de mediación pueden constituirse en buenas herramientas para el educador como mediador.

La mediación aborda conflictos interpersonales o comunitarios con una significativa implicación emocional. La eficacia de esta técnica reside en sus atributos fundamentales: trasciende los dualismos (“esto o aquello”) en favor de un enfoque terciario basado en el consenso; promueve el diálogo abierto, reconociendo que las conversaciones pueden tanto resolver como agravar disputas; facilita la percepción del otro como un ser social en interacción, fomentando una sensibilidad social de “existir-con” los demás; actúa como un mecanismo preventivo enfocado en la transformación social; fortalece los vínculos, regenera relaciones y facilita encuentros y diálogos fructíferos entre individuos o colectivos en conflicto; impulsa la cooperación y requiere la aplicación de intuiciones y estrategias que a menudo son innatas o derivadas del temperamento.

Dado que los conflictos siempre tienen un componente emocional, la mediación debe gestionar esta dimensión, permitiendo la expresión de los sentimientos implicados. Frecuentemente, el mediador debe absorber la agresividad dirigida hacia la otra parte, sin tomar decisiones por ninguna de ellas. La mediación no es una panacea; reconoce la limitación humana y la inherente naturaleza conflictiva. Emplea la capacidad dialógica para cultivar una cultura del consenso, educa en la aceptación del error, permite la autonomía en la toma de decisiones, desarrolla la empatía y reconoce la alteridad de manera positiva e incondicional. Las dimensiones ontológica y epistemológica de la mediación están intrínsecamente vinculadas a este reconocimiento. Además, la mediación potencia las habilidades asertivas, el pensamiento crítico, las estrategias de autorregulación de la conducta, la evitación de resentimientos, la interrelación cordial, y fomenta la construcción de la libertad y la autonomía personales, así como el entusiasmo.

En la clasificación de Burguet,⁵⁰ los conflictos se clasifican en grupos no excluyentes: según los colectivos implicados, los sociales, según la

⁵⁰ Marta Burguet, *El educador como gestor de conflictos* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999).

temática, según el nivel de percepción, según el tipo de comportamiento y según las causas. La identificación de estos grupos, en colaboración con la identificación de las raíces del conflicto, permitiría la planificación, a lo menos en su primera fase, de una mediación eficiente y eficaz.

A modo de conclusión

Educar en la no violencia es educar para la defensa de la paz, aun cuando esta defensa eventualmente utilice la fuerza como último recurso.

El hombre no se ha percatado del todo de ello y confunde la eclosión de su conciencia con la generación y la autoaceptación de ideologías que propician la violencia como un medio lícito para la concreción de sus objetivos y que probablemente le permiten, en lo racional, soportar la tensión y la angustia de la pérdida de sus mundos míticos.

Desde un mundo mítico, que es en sí mismo creativo, soteriológico y escatológico, el hombre produce el mundo organizacional, el de las ideologías, la revolución industrial y las relaciones de poder entre naciones y grupos, y desde aquí, el mundo del individualismo donde la coherencia grupal ya no existe, ni en el sentido de nación ni en el de raza, donde las relaciones de poder son más individuales —en el sentido de los grupos de poder— que nacionales. Una pregunta de interés que asoma en este estado de cosas es si este mundo del individualismo podría generar un nuevo mundo mítico, escatológico, a partir de ahora; con una respuesta de difícil pronóstico: porque si no hay educación en la no violencia, no hay control sobre las probabilidades de un futuro predecible.

Sin embargo, los testimonios de la educación en la no violencia señalados mantienen la esperanza, como muchos otros, de que este siglo sea menos agresivo, menos violento y más constructivo. Es una tarea enorme, por su volumen y por los niveles cualitativos que ella exige; pero no imposible. De lo contrario, heredar la tierra será una cuestión más que complicada, porque la globalización también puede producir muerte global. Y si no podemos heredarla —porque en realidad no queremos—, tal vez sería mejor que las hormigas tuvieran su oportunidad, como lo dijo Bradbury o algún otro escritor de ciencia-ficción, en alguna ocasión.



3. Los orígenes de la justicia en Hume y Rawls: la afectividad como impulso originario

The origins of justice in Hume and Rawls:
Affectivity as the original impulse

Os origens da justiça em Hume e Rawls:
A afetividade como impulso originário

César David Martínez Cerutti

Universidad Nacional del Comahue

Neuquén, Argentina

CONICET

Buenos Aires, Argentina

martinezcesar1993@gmail.com

Recibido: 25 de junio de 2024

Aceptado: 29 de agosto de 2024

Doi: <https://doi.org/10.56487/enfoques.v37i1.1215>

Resumen

El objetivo del presente artículo es reflexionar sobre la relación entre la dimensión afectiva y los orígenes de la justicia en las teorías de Hume y Rawls. Mientras el primero postuló el sentimiento de humanidad (*humanity*) en su *Investigación sobre los principios de la moral*, Rawls sugirió el sentido de justicia (*sense of justice*) a la hora de explicar esta tendencia en la tercera parte de la *Teoría de la Justicia*. Con base en estas consideraciones, se entenderá en este trabajo a la dimensión afectiva como un impulso originario que justifica la tendencia de los seres humanos a organizarse y vivir en sociedad. Tal análisis busca establecer cuáles son las continuidades y rupturas entre los autores, así como también indagar en las influencias que la filosofía de Hume tiene en la propuesta rawlsiana.

Palabras claves

Sentido de justicia — Sentimiento de humanidad — Afectividad — Justicia — Motivación



Abstract

The aim of this article is to reflect on the relationship between the affective dimension and the origins of justice in the theories of Hume and Rawls. While the former postulated the feeling of humanity in his *Research on the principles of morals*, Rawls suggested the sense of justice when explaining this tendency in the third part of the *Theory of Justice*. Based on these considerations, in this work the affective dimension will be understood as an original impulse that justifies the tendency of human beings to organize and live in society. Such analysis seeks to establish the continuities and ruptures between the authors, as well as to investigate the influences that Hume's philosophy has on the Rawlsian proposal.

Keywords

Sense of justice — Humanity — Affectivity — Justice — Motivation

Resumo

O objetivo deste artigo é refletir sobre a relação entre a dimensão afetiva e as origens da justiça nas teorias de Hume e Rawls. Enquanto o primeiro postulou o sentimento de humanidade (humanidade) em sua *Investigação dos princípios da moral*, Rawls sugeriu o sentido de justiça (senso de justiça) ao explicar essa tendência na terceira parte da *Teoria da justiça*. Com base nessas considerações, neste trabalho a dimensão afetiva será entendida como um impulso original que justifica a tendência do ser humano de se organizar e viver em sociedade. Tal análise busca estabelecer as continuidades e rupturas entre os autores, bem como investigar as influências que a filosofia de Hume exerce sobre a proposta rawlsiana.

Palavras-chaves

Senso de justiça — Sentimento de humanidade — Afetividade — Justiça — Motivação

La especie humana y las circunstancias de la justicia en Hume

La investigación sobre los orígenes de la justicia es acometida por Hume desde una óptica naturalista que permite recoger los aspectos que determinan la existencia de la especie humana a lo largo del tiempo. En este sentido, su naturalismo apunta a encontrar —a través de la observación y el método experimental— cuáles son los rasgos constitutivos de nuestra especie. Así, el ser humano no es investigado como algo “externo” a la naturaleza o como algo separado de la misma, pues se trata, en efecto, de una

de las tantas especies existentes que buscan la supervivencia. Esta perspectiva se puede apreciar de manera clara y contundente en la siguiente cita del *Tratado de la naturaleza humana*:

De todos los animales que pueblan el globo, no existe otro con quien la naturaleza haya parecido ser más cruel, a primera vista, que, con el hombre, dadas las innumerables carencias y necesidades de las que la naturaleza le ha provisto y los limitados medios que le proporciona para la satisfacción de estas necesidades. Por lo general, en otras criaturas se compensan estos extremos: si juzgamos que el león es un animal voraz y carnívoro, fácilmente descubriremos que tiene muchas necesidades; pero si atendemos a su figura y carácter, a su agilidad, valor, garras y fuerza, veremos que estas ventajas están en proporción con lo que le falta. La oveja y el buey carecen de esas ventajas, pero sus apetitos son moderados y su alimento fácil de conseguir. *Solo en el hombre es posible observar en forma extrema esta conjunción antinatural de necesidad y debilidad.*¹

La especie humana se encuentra en una situación de profunda vulnerabilidad debido a la gran cantidad de necesidades que enfrenta y a las dificultades que tiene para satisfacerlas. Vale la pena mencionar que dichas necesidades no son solo de tipo biológicas, como alimentarse y dormir, sino también sociales y afectivas, debido a la complejidad y a la singularidad que nos constituye. Esto es así, ya que, si el ser humano estuviese constituido de tal modo que cada individuo tuviese dentro de sí toda facultad necesaria para su propia preservación, no tendría sentido la tendencia a organizarnos en sociedad.

En esta línea, Hume sostiene que si fuésemos plenamente autosuficientes, las disputas en torno a la justicia no estarían dentro de nuestras posibilidades, ya que carecerían de sentido.² Por lo anterior, Hume estudia los orígenes de la justicia desde una doble óptica que refiere a las circunstancias internas y externas. Las primeras describen nuestra condición subjetiva en tanto especie, mientras que la segunda se refleja en la distribución material de los bienes.³

¹ David Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana* (Madrid: Orbis, 1984), 709 (énfasis añadido).

² David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral* (Quilmes: Prometeo, 2015), 132.

³ Esta distinción también es entendida como la oposición entre circunstancias subjetivas y objetivas respectivamente. Por otra parte, Rawls va a complejizar esta idea con la de “lotería natural” y “lotería social”. La primera refiere al azar y la contingencia en nuestra condición subjetiva, como

Con relación a las circunstancias internas de la justicia, Hume destaca lo que considera un rasgo característico de los seres humanos y fuente de toda moralidad: los sentimientos, ya que considera que nuestra moralidad depende en toda instancia de ellos. Mientras que las circunstancias externas se enmarcan en la disponibilidad limitada de recursos, las internas se vinculan a la concepción de subjetividad defendida. Esto coloca a la especie humana en el término medio de una aporía que es fundamental, pues en tanto individuo, el ser humano busca sobrevivir y satisfacer sus propias necesidades, pero en tanto especie necesita de una estructura social que le permita justamente cumplir esos objetivos. Por lo anterior, Hume considera que la subjetividad humana se encuentra condicionada por dos tendencias que son indispensables para reflexionar sobre el origen de la justicia: el egoísmo y la generosidad limitada. Así lo expresa en el *Tratado*:

He aquí, pues, una proposición que, según creo, puede ser considerada como cierta: que el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de estos.⁴

Es a partir de esta apreciación que Hume sostiene que la justicia tiene un origen artificial, pues se deriva de la situación contingente que la humanidad atraviesa como especie junto a su capacidad de organización.

puede ser nacer con algún tipo de discapacidad o algún don especial, mientras que la segunda refiere a la contingencia entre pertenecer a un sector social privilegiado o marginal. La idea de la lotería refiere a que son cuestiones contingentes que no podemos controlar y, por lo tanto, según Rawls no son justas ni injustas en sí mismas, sino que lo justo o injusto se determinará en función de cómo la estructura básica de la sociedad actúa para corregir estas situaciones.

⁴ *Ibid.*, 722. Esta concepción de la subjetividad es retomada por Rawls en su teoría de la justicia. La diferencia será terminológica, pues en lugar de generosidad limitada refiere a “altruismo limitado”. Sobre esto volveré más adelante. Por otra parte, resulta interesante notar cómo en esta cita de Hume podemos ver a grandes rasgos las dos típicas oposiciones que se vieron reflejadas en la tradición contractual de Locke, Hobbes y Rousseau, es decir, la discusión en torno a la naturaleza moral del ser humano. Si bien esta discusión supone mucho más de lo que aquí puede tratarse, a grandes rasgos, muchas veces es entendida como la oposición entre una naturaleza egoísta y violenta del ser humano reflejada en Hobbes, enfrentada a otra benevolente y social, reflejada en la noción de buen salvaje de Rousseau. Más allá de los matices del caso, Hume parece querer evitar ambos extremos y opta por definir al ser humano como una especie marcada por ambas tendencias.

Con esta declaración, Hume se permite dos cosas. Por un lado, darle un tratamiento al tema que sea exclusivamente filosófico y que se fundamente en el análisis empírico. Por el otro, hacer a un lado las especulaciones metafísicas que defienden una noción de justicia natural desde la teología y la religión.⁵ No existe, por lo tanto, una “justicia divina” o, mejor dicho, la discusión en torno a la justicia nada tiene que ver con cuestiones de índole metafísica, al menos tal como Hume la entiende. Las discusiones en torno a la justicia y la moralidad son cuestiones propias de nuestra especie que atienden a una perspectiva naturalista.

Sin embargo, vale la pena aclarar que el hecho de que la justicia tenga un origen artificial no significa que sus reglas sean arbitrarias y azarosas. La artificialidad de la discusión no tiene que ver con la contingencia y la falta de rigor conceptual, mucho menos con una postura relativista, sino más bien todo lo contrario. Esto se debe a que Hume sostiene que existen principios de la naturaleza humana que la fundamentan. A continuación, se analizan dos de ellos, el sentimiento de humanidad (*humanity*) y el principio de simpatía (*simpaty*).

*Impulso originario: el sentimiento de humanidad
(humanity) como motivación moral*

Hume entiende que la moral se deriva de un sentimiento común a nuestra especie. En las *Investigaciones sobre los principios de la moral* sostiene que existe un sentimiento originario y de base en todo el género humano que nos permite sentar las bases para la aprobación y la desaprobación de las diferentes situaciones que presenciamos. Según Hume, se trata de un sentimiento propio del espectador y que no es aprendido ni histórica ni culturalmente, ya que refiere a nuestra propia condición

⁵ Vale la pena aclarar que Hume en algunos pasajes se refiere a la justicia como algo natural. En este contexto, solo es válido afirmar que la justicia es natural a los seres humanos, si por “natural” entendemos que depende de características tales como la previsión, los sentimientos y los principios asociativos. Así, este sentido del término “natural” se opone a lo natural concebido como “milagroso o divino”. Para un tratamiento profundo de este problema, puede verse el estudio introductorio de M. Hurtado a las *Investigaciones*, puntalmente el apartado “Propuestas del derecho natural”, *ibid.*, 132.

subjetiva y al modo en que somos afectados. Hume lo denomina “sentimiento de humanidad” (*humanity*) en la siguiente cita:

La noción de moralidad implica algún sentimiento común a todo el género humano, que recomiende el mismo objeto a la aprobación general y haga que todos los hombres o su mayoría estén de acuerdo en la misma opinión o decisión sobre él. También implica algún sentimiento *tan universal y abarcador que extienda a todo el género humano* y haga de las acciones y las conductas, incluso de las personas más alejadas, un objeto de aplauso o de censura, según que acuerden o desacuerden con la regla de lo correcto que se establezca. *Estas dos circunstancias necesarias pertenecen solo al sentimiento de humanidad*, sobre el cual se ha insistido aquí.⁶

Es importante aclarar que a pesar de que el sentimiento de humanidad sea común a todo el género humano, esto no significa que posea un carácter innato y fijo. Tampoco se trata de una intuición intelectual, sino que debe ser entendido como una tendencia que los seres humanos poseen respecto a los miembros de su misma especie. Solo en este sentido, el sentimiento de humanidad representa algo “originario” y, por lo tanto, resulta el fundamento de toda distinción moral. Al percibir un determinado fenómeno, el ser humano tiene la tendencia a aprobarlo o censurarlo. Se trata de una tendencia inmediata y que no refiere a un proceso deliberativo ni a ningún análisis de tipo racional, sino más bien a la forma en que funciona nuestra sensibilidad en tanto somos afectados. La condición de posibilidad de este comportamiento moral es justamente el sentimiento de humanidad. Se trata de un sentimiento de generosidad, de naturaleza altruista, mediante el cual tendemos a sentirnos afectados de manera similar frente a un mismo hecho.

Atendiendo a lo anterior, el sentimiento de humanidad es una condición subjetiva fundamental de nuestra especie. Puede ser manifestado de dos formas diferentes: la aprobación o la censura en función de las consideraciones relativas a la utilidad y al bienestar del género humano, lo que Hume denominó como “principio de utilidad”. El principio de utilidad opera según una expectativa de placer o, más precisamente, entre un cálculo que intente maximizar el placer y disminuir el dolor. Por ello, el

⁶ *Ibid.*, 236 (énfasis añadido).

principio de utilidad se encuentra en concordancia con nuestra naturaleza humana. Tendemos a juzgar como útiles a aquellas acciones que nos alejan del dolor y son beneficiosas para nuestra especie. Sobre esto, Hume sostiene lo siguiente:

Pero, ¿para qué es *útil*? Para el interés de alguien, sin duda. ¿El interés de quién, entonces? No solo el nuestro, porque nuestra aprobación se extiende con frecuencia más lejos. Por lo tanto, tiene que ser el interés de aquellos para quienes es útil el carácter, la acción aprobados; y podemos concluir que, aunque estos sean lejanos, no nos son totalmente indiferentes.⁷

El razonamiento anterior le permite a Hume refutar el egoísmo ético, dado que, desde esta perspectiva, el egoísmo ético se encuentra en contradicción con la naturaleza del ser humano tal como Hume la entiende. El principio de utilidad nunca es entendido desde la particularidad de un sujeto, sino que refiere siempre a la utilidad de un colectivo mayor, en este caso, la sociedad. Por ello, lejos de fundamentar un relativismo o un escepticismo moral, la propuesta de Hume busca explicar la moral en términos universales al mostrar cómo opera en el contexto de nuestra subjetividad.

Es importante destacar que el hecho de que el sentimiento de humanidad sea común a toda la especie no significa que tenga una presencia constante e infalible a lo largo del tiempo, sino que se trata de una tendencia que se presenta de manera débil en nuestra subjetividad. No se trata de algo innato al modo cartesiano, como puede ser la idea de Dios o algún principio matemático. En el caso de Descartes, uno podía acceder a estas verdades indubitables a través de una deliberación estrictamente racional que no dependiera de ningún tipo de experiencia sensible. En el caso de Hume, el sentimiento de humanidad es justamente la forma en la que funciona nuestra sensibilidad, una disposición en tanto somos afectados a aprobar o desaprobado determinada situación. Es aquí donde puede apreciarse la tesis emotivista de Hume, en el sentido de que no se trata de algo que se derive de la razón, ya que esta solo tiene la capacidad de establecer relaciones entre las ideas. En este sentido, la razón se encuentra en el planteo de Hume subordinada al sentimiento.

⁷ *Ibid.*, 169.

El sentimiento de humanidad tiene un alcance limitado, en general vinculado a nuestro entorno cercano. Por ello, es mucho más probable que este sentimiento se presente más *vivazmente* en situaciones donde vemos que personas allegadas son víctimas de alguna tragedia o calamidad mientras que, si se trata de individuos o comunidades alejadas, sea temporal, cultural o geográficamente, posiblemente no simpatizamos del mismo modo. Esto se debe a que el sentimiento de humanidad se nos presenta como una mínima base compartida que no es suficiente para tener ese tipo de alcance. El sentimiento de humanidad es solo el fundamento de dichas distinciones, para las cuales será necesario incorporar la razón, el conocimiento y la experiencia. Estos tres elementos son cruciales y relevantes para un buen desarrollo de nuestro juicio moral, pero nunca pueden ser su fundamento, dado el carácter emotivista de su planteo.

Por lo anterior, Hume distingue entre dos estados o desarrollos de dicho sentimiento: un estado original y otro civilizado. En el caso del primero, refiere simplemente a la tendencia natural y universalmente compartida por nuestra especie. En el caso del segundo, se trata de las elaboraciones morales más o menos sofisticadas a partir del razonamiento práctico que se derivan necesariamente de dicho sentimiento. Atendiendo a esto, el mundo de la moralidad y de la justicia surge, según Hume, a partir de esta tendencia originaria. Esto significa que Hume defiende una continuidad entre la naturaleza y la cultura o, más precisamente, entre el sentimiento de humanidad (natural) y la educación moral (civilizado).

Recapitulando, el sentimiento de humanidad es el principio activo que opera y fundamenta nuestras distinciones morales, desde las más básicas hasta las más complejas. La diferencia entre las primeras y las segundas es que en estas últimas el razonamiento práctico incluye más variables, como una mayor cantidad de información, de conocimiento, un mayor grado de cultura, etc. No obstante, lo que moviliza la acción de aprobación o desaprobación es este sentimiento activo que nos constituye como especie y del cual no podemos desprendernos. Y esto se debe a que

funciona según el principio de simpatía (*simpaty*), el cual es un mecanismo asociativo que también se encuentra depositado en la base de nuestra subjetividad.⁸

El principio de simpatía no es un sentimiento, sino que cumple una función descriptiva: mostrar cómo opera el ámbito de la sensibilidad. Según Hume, al igual que el sentimiento de humanidad, el principio de simpatía refiere a una tendencia poderosa de la subjetividad humana:

Ni en sí misma ni en sus consecuencias existe cualidad de la naturaleza humana más notable que la *inclinación que tenemos a simpatizar con los demás*, y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aún contrarios que sean a los nuestros.⁹

Esto es lo que Hume entiende por el principio de simpatía: una inclinación natural a participar de los sentimientos ajenos. No se trata de un sentimiento, sino en todo caso de la manera en que funcionan y tienden a enlazarse intersubjetivamente. Si vemos a alguien sufrir, nos compadecemos, mientras que si vemos alguien sonreír, tendemos a imitarlo. Este modo en cómo somos afectados es lo que nos impulsa a la sociabilidad y a preocuparnos por los demás, lo cual le sirve a Hume para refutar nuevamente el egoísmo ético. Esta simpatía natural es una forma de argumentar sobre la incapacidad que tiene el ser humano de ser indiferente frente a su entorno, sobre todo, el cercano. De esta manera, el principio de simpatía es lo que permite a Hume mostrar una naturaleza social de la especie humana, la cual a su vez se encuentra enlazada afectivamente por el sentimiento de humanidad.

Atendiendo a esto, el sentimiento de humanidad se coloca como la condición de posibilidad de la reflexión sobre la justicia. No obstante, pese a ser una condición necesaria, no es suficiente, pues se necesita también de la experiencia y el razonamiento práctico sobre este progreso natural de los sentimientos humanos y la ampliación gradual sobre las consideraciones referidas a la justicia. Es por este motivo que, en la teoría

⁸ *Ibid.*, 185.

⁹ Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, 495 (énfasis añadido).

de Hume, la justicia es una virtud, en el sentido de que no es algo natural y originario.

Mientras el sentimiento de humanidad es una disposición natural de tipo universal, la justicia refiere al resultado de la experiencia acumulada y el razonamiento práctico a partir de dicho sentimiento. Esto permite explicar por qué existe, según Hume, un único sentimiento de humanidad, pero múltiples y diversas formas de entender la justicia. El sentimiento de humanidad solo nos brinda la capacidad primordial —y no menor— de aprobar o censurar un hecho, pero si a eso le agregamos experiencia, información y razonamiento es posible realizar reflexiones morales más sofisticadas. En una primera instancia, solo aprobamos y censuramos un hecho o una situación determinada. Si observamos a alguien gritando y maltratando a otra persona, lo censuramos o desaprobamos inmediatamente. Pero si luego nos enteramos que se trataba de alguien que había sido estafado previamente por su interlocutor, tendemos a aprobarlo o, al menos, a complejizar nuestra percepción sobre el mismo hecho.

La tendencia a aprobar o desaprobar es ese sentimiento de humanidad, pero que necesita de la información y de la cultura para desarrollarse de manera óptima. En este sentido, nuestra capacidad de reflexión moral se va complejizando hasta poder reflexionar sobre cuestiones más abstractas como “¿qué es la justicia?”. Realizar este tipo de reflexiones supone un estado desarrollado de dicho sentimiento.

Por todo lo anterior, no existe según Hume una justicia natural o divina, puesto que se trata de un asunto exclusivamente humano. Esto explica por qué pueden existir diferentes concepciones o formas de entender la justicia, ya que se trata de diferentes formas en las que el sentimiento de humanidad ha sido desarrollado en diversas culturas. Pero el fundamento y origen de todas estas distinciones morales no tiene que ver con el razonamiento ni con la información disponible, sino más bien con este sentimiento de base que nos impulsa a aprobar y desaprobar moralmente las experiencias a las que nos enfrentamos.

En la próxima sección intentaré mostrar cuál es el papel que el sentido de justicia ocupa en el marco de la teoría de la justicia y qué relaciones pueden establecerse con el sentimiento de humanidad.

Teoría de la justicia y dimensión afectiva: tradiciones en pugna

La publicación de *A Theory of Justice* (1971) por parte de J. Rawls significó un hito para la discusión filosófica contemporánea, puntualmente en el ámbito de la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho. Tan es así que, desde su publicación, autores de diversas corrientes —por ejemplo, el comunitarismo, el neorrepblicanismo, el feminismo e, incluso, la misma corriente liberal— han debido pronunciarse necesariamente sobre dicha teoría a la hora de abordar este tipo de reflexiones, tanto para manifestarse en su favor como para desplegar algún tipo de crítica.¹⁰

Al ser una teoría sumamente amplia, las críticas y referencias han sido diversas, e incluso varias pueden llegar a ser incompatibles o contradictorias entre sí. Muchas de ellas sostienen que la teoría de la justicia no le brinda demasiada importancia al papel que la afectividad cumple en el marco de la vida pública, la formación de vínculos y la estabilidad social. En tal sentido, las críticas afirman que —en términos generales— la abstracción y el formalismo de la teoría impide a Rawls poder reflexionar sobre la importancia de los afectos, acentuando una tendencia racionalista de su obra. Y si bien es cierto que resulta poco plausible negar por completo los aspectos anteriores, también lo es que la teoría de la justicia se enmarca y refiere a otros autores y tradiciones que se alejan de la perspectiva exclusivamente racionalista, y que colocan a la dimensión afectiva

¹⁰ Solo a modo de comentario, cabe la siguiente lista: R. Nozick, en *Anarchy state and utopia* (1974); A. MacIntyre, en *After virtue* (1981) y en *Whose justice?: Which rationality?* (1988); A. Sen, en *Commodities and capabilities* (1985); W. Kymlicka, en *Liberalism, community, and culture* (1989); C. MacKinnon, en *Feminism unmodified* (1987); y Q. Skinner, en su libro *Liberty before liberalism* (1998). No es el objetivo de este artículo desarrollar estas críticas, sino más bien referir al menos a obras de diversas corrientes que han sido sumamente críticas de la propuesta rawlsiana.

como un elemento indispensable para este tipo de reflexiones.¹¹ En tal sentido, Frazer ha sugerido que Rawls es un intelectual en el cual se reflejan dos tradiciones ilustradas contrapuestas: una ilustración de la razón anclada en Kant y una ilustración del sentimiento vinculada principalmente a Adam Smith y David Hume.¹²

Uno de los pilares fundamentales de la teoría de la justicia de Rawls es su hipótesis de la posición original. La hipótesis de la posición original es una idea de Rawls inspirada en las teorías contractuales clásicas de Locke, Rousseau y Hobbes.¹³ Esta consiste en un experimento mental en el cual se admite, al menos como posibilidad, concebir una situación de igualdad en la que los ciudadanos puedan deliberar de manera libre y equitativa sobre los principios de justicia que van a escoger para regular su sociedad. En este experimento, Rawls pide que consideremos que cada individuo desconoce su situación económica, familiar y cultural. En definitiva, cada ciudadano no tiene conocimiento alguno del lugar que ocupa en la sociedad y, por lo tanto, es incapaz de pensar con relación a las posibles ventajas y desventajas que los principios elegidos pudieran generarle. Según Rawls, solo desde esta hipotética situación los individuos pueden deliberar de forma libre y acordar una concepción pública de justicia. Puesto que todos desconocen las ventajas y desventajas que cada uno posee en relación con su lugar en la sociedad, el acuerdo será realmente justo.

¹¹ Para ello, puede verse Michael L. Frazer, "John Rawls: Between two enlightenments", *Political Theory* 35, n.º 6 (2007): 756-80; Banerjee Kiran y Jeffrey Bercuson, "Rawls on the embedded self: Liberalism as an affective regime", *European Journal of Political Theory* 14, n.º 2 (2015): 209-28.

¹² Para un abordaje más general sobre estas dos tradiciones ilustradas, puede verse el texto de Longhini, C., "Presencia de los sentimientos morales en la tradición ilustrada", *Nombres*, 19 (2005), 23-29. Dicho texto no refiere específicamente a Rawls, sino que se trata de una reconstrucción histórica sobre estas dos tradiciones en un sentido más amplio y sin remitirlas a un autor en particular. Por otro lado, para una resignificación de la obra de Rawls a partir de Hume, recomiendo Javier Flax, "La recuperación rawlsiana de la teoría de la justicia de Hume", *Discusiones en torno a la naturaleza humana: homenaje a David Hume*, comp. por Romina Pulley y Nahuel Charri (Buenos Aires: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2011), 634-53.

¹³ *Cf.*, principalmente, J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689); J. J. Rousseau, *El contrato social* (1762); T. Hobbes, *Leviatán* (1651). Estos son los textos en los que Rawls basa su lectura.

Según Rawls, la posición original es un mecanismo de representación, ya que modela las condiciones equitativas mediante las cuales es posible acceder a un acuerdo justo que sustente la cooperación social. Para ello, un supuesto fundamental es el velo de ignorancia. El velo de ignorancia es considerado por Rawls como una restricción al conocimiento que necesariamente debe suponerse para que la deliberación moral sea exitosa. Para que el argumento tenga sentido, resulta crucial asumir que los individuos involucrados se encuentran bajo dicho velo:

Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente, nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida [...]. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar.¹⁴

Los actores involucrados en esta representación asumen el desconocimiento total de su situación a través de la imaginación como condición de posibilidad de la deliberación moral y, a partir de ella, de llegar a un acuerdo. De esta manera, el argumento o “trampa” de Rawls es que si aceptamos estas condiciones de deliberación, deberíamos aceptar los principios que a partir de allí se establecen.

Hasta aquí la descripción de las circunstancias ideales en las que se supone que los pactantes del hipotético contrato discuten los principios de justicia que piensan acordar, lo que Rawls llama “restricciones formales”. No obstante, el interrogante por plantear es qué tipo de concepción de subjetividad Rawls defiende en este argumento. Es claro que se trata de individuos con la suficiente capacidad de imaginación y abstracción racional como para poder figurar semejante escenario. Pero en última instancia, ¿cuál sería la *motivación* de los agentes para participar de tal hipótesis? ¿Por qué deberíamos “entrar”, según Rawls, a dicha representación y qué vínculo tiene esto con la subjetividad tal como Rawls la piensa? Pues si fuésemos individuos racionales que velamos únicamente por nuestros propios intereses, ¿qué sentido tendría participar de dicha posición?

¹⁴ *Ibid.*, 136.

*La motivación de las partes: la posición original
y la dimensión afectiva*

La aspiración fundamental de la teoría de la justicia es ofrecer una concepción pública de justicia lo suficientemente amplia como para permitir que de la misma participen las diferentes doctrinas comprensivas presentes en la sociedad, y poder así garantizar el pluralismo razonable. A su vez, dicha concepción debería también ser compatible con las motivaciones, inclinaciones y disposiciones de los seres humanos.¹⁵

Esto permite afirmar que existe una conexión entre lo formal y lo afectivo en la teoría de la justicia. Pues más allá del nivel de formalismo y abstracción que la hipótesis de la posición original supone, existen una serie de consideraciones sobre el papel que la dimensión afectiva cumple en su teoría. En este sentido, el desafío de la propuesta es que el contenido normativo sea factible y realizable, ya que Rawls es consciente de las tendencias o inclinaciones negativas presentes en la conducta humana, tales como el recelo, la envidia y el rencor.¹⁶ El objetivo es encontrar el equilibrio entre el interés egoísta individual y el bienestar general a través de una concepción pública de justicia a la que, en caso de mantenerse a lo largo del tiempo, se le agregara la característica de ser estable.¹⁷ Esta estabilidad depende justamente de que dicha concepción pública de justicia

¹⁵ El objetivo es, en última instancia, ofrecer una “psicología moral razonable”, es decir, una teoría normativa que describa el equilibrio entre el egoísmo y el altruismo limitado, de modo tal que se trate de algo factible y realizable, que no “sobreestime” la bondad del ser humano. Sobre esta cuestión, recomiendo la lectura de la introducción de Samuel Freeman, *Rawls* (Fondo de Cultura Económica, 2016), en donde se comentan las principales motivaciones e influencias teóricas presentes en Rawls al momento elaborar su teoría de la justicia. Dicha discusión implica no solo la continuidad o ruptura para con diversos presupuestos filosóficos, sino también el vínculo de Rawls con el cristianismo y la concepción de subjetividad allí presente. En tal sentido, es interesante notar cómo la discusión en torno a la teoría de la justicia no solo refiere al espectro liberal, utilitarista y contractual, sino que también puede referirse a ciertas influencias religiosas.

¹⁶ Freeman, 584.

¹⁷ Las tensiones entre el interés individual y el bienestar general han sido tratadas en forma detallada en F. Ovejero, “Las motivaciones en Rawls”, en Claudio Amor, comp., *Rawls post Rawls* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006), 159-182. Según el autor, existe en la teoría de la justicia un conflicto entre lo que denominó “motivación productiva” y la “motivación ciudadana”. Mientras que la primera se vincula al interés egoísta y la competencia que necesita el mercado, la segunda se vincula a la estabilidad y la cooperación que supone el sentido de justicia en un contexto democrático.

encuentre el equilibrio mencionado, para lo cual Rawls modela la hipótesis de la posición original.

Según Rawls, en la posición original las partes “saben que, en general, tienen que tratar de proteger sus libertades, ampliar sus oportunidades y aumentar los medios para promover sus objetivos, cualesquiera que estos sean”.¹⁸ El núcleo de la teoría de Rawls reconoce a cada individuo como un agente con la capacidad de elaborar objetivos en el mediano y el largo plazo. Este individualismo es de alguna manera debilitado por Rawls a partir de lo que denominó “sentido de justicia” (*sense of justice*). El sentido de justicia es una disposición y un deseo normalmente efectivo de cumplir con los deberes y las obligaciones requeridos por la justicia.¹⁹ Es una suerte de atributo que las personas tienen y una condición para la sociabilidad humana. Según Rawls, una persona que carece de sentido de justicia no puede tener afectos ni vínculos, incluida la noción de humanidad y, por lo tanto, es incapaz de participar del esquema de cooperación social.

El sentido de justicia es definido por Rawls como “la capacidad de entender, aplicar y obrar según (y no sólo de conformidad con) los principios de la justicia política que definen los términos equitativos de la cooperación social”.²⁰ Esto significa que se encuentra vinculado a un elemento fundamental de la teoría que es la reciprocidad.²¹ No es, por lo tanto, una obligación o un deber, en un sentido peyorativo como uno podría plantear en términos de coerción, sino más bien una tendencia propia del ser humano como ser social, que nos impide velar única y exclusivamente por nuestros propios intereses, en un sentido muy similar al que Hume sostenía respecto al sentimiento de humanidad. Nuevamente, el egoísmo ético es aquí mitigado a partir de una disposición de tipo afectivo.

Atendiendo a lo anterior, el sentido de justicia es una suerte de freno al individualismo característico —y tan criticado— de la teoría de la justicia. De esta manera, y sin renunciar a un individualismo metodológico de

¹⁸ *Ibid.*, 141.

¹⁹ Freeman, *Rawls* (Fondo de Cultura Económica, 2016), 145.

²⁰ John Rawls, *Justicia como equidad: una reformulación* (Barcelona: Paidós), 43.

²¹ Freeman incluso llega a afirmar que la reciprocidad “es la suposición psicológica más importante de la teoría de la justicia de Rawls”. *Ibid.*, 231.

base, Rawls establece una disposición reguladora del orden de lo afectivo que permita mantener los términos de la cooperación a lo largo del tiempo. Se supone que un individuo razonable y que pretenda ser parte del esquema de cooperación cuenta, al menos en un sentido intuitivo, con esta disposición afectiva que lo proyecta naturalmente hacia la cooperación y a la vinculación con los demás.

En la posición original las partes no solo deben adecuarse a los supuestos formales comentados anteriormente, sino que también se asume que portan, al menos intuitivamente, tal disposición. De esta manera, el sentido de justicia se convierte en la disposición ético-afectiva fundamental de la teoría. Lo anterior cobra mayor fuerza al recordar la definición que Rawls ofrece de sociedad: la de ser un esquema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo.²² Esto significa que Rawls defiende una concepción de subjetividad que se encuentra atada a su definición de sociedad la cual, a su vez, se vincula de manera directa con la concepción pública de justicia defendida en su obra. En este sentido, no existe una contradicción insalvable entre individuo y sociedad, sino más bien una tensión que Rawls resuelve con el postulado del sentido de justicia, pues dicha disposición permite la integración (inevitable) entre individuo y sociedad.²³

Esto es lo que Rawls denominó “psicología moral razonable” y que presenta una raigambre de tipo afectiva, más distanciada de su impronta formalista y abstracta.²⁴ Para ello, Rawls asume que, intuitivamente,

²² *Ibid.*, 17.

²³ En toda esta discusión en torno a la integración social, pueden rastrearse las influencias que el pensamiento de Hegel tuvo en la obra de Rawls, particularmente las cuestiones referidas al reconocimiento. Al igual que Hegel, Rawls entendió que ciertas tensiones o contradicciones en el plano social son la condición de posibilidad para una síntesis que se extiende desde lo individual a lo general. Este desarrollo dialéctico se podrá apreciar más adelante, cuando comente las tres etapas de la psicología moral razonable propuesta por Rawls. Por cuestiones de tema y extensión, solo lo menciono a modo de comentario, aunque me gustaría poder abordar este tema en un futuro trabajo. A su vez, sobre el vínculo entre la teoría de la justicia y el pensamiento hegeliano, recomiendo la lectura de Jeffrey Bercuson, *John Rawls and the history of political thought: The Rousseauvian and Hegelian heritage of justice as fairness* (New York: Taylor & Francis, 2014).

²⁴ Lo que Rawls entiende por “psicología moral razonable” no debe entenderse como una teoría psicológica de carácter científico o terapéutica, sino que describe lo que según Rawls representa el desarrollo moral esperable y deseable de los individuos que componen una sociedad bien ordenada y que aspire a mantenerse estable a lo largo del tiempo. El mencionado desarrollo moral

un individuo razonable estaría de acuerdo en que la hipótesis de la posición original representa un buen punto de vista para discutir cuestiones morales:

Esta concepción es también una noción intuitiva que sugiere su propia elaboración, de tal modo que guiados por ella nos vemos conducidos a definir más claramente el punto de vista desde el cual podemos interpretar mejor nuestras relaciones morales. Necesitamos una concepción que nos permita contemplar nuestros objetivos desde lejos: la noción intuitiva de la posición original habrá de hacerlo por nosotros.²⁵

Los principios de justicia están justificados en parte por su compatibilidad con el tipo de sentimientos y emociones que tienen los ciudadanos. Estos son fundamentales para desarrollar los principios de justicia de la teoría rawlsiana y en ellos se justifica y explica la motivación de las personas a ingresar y luego regirse por los principios acordados en la posición original. Esto se vincula nuevamente con la idea de factibilidad, pues no sería razonable ni realista defender principios de justicia que excedan las capacidades morales de los individuos. Esto hace que el sentido de justicia sea, al igual que el sentimiento de humanidad, un sentimiento de tipo altruista.

Rawls lo define como un altruismo limitado, para evitar que su propuesta caiga dentro de algún tipo de perfeccionismo religioso.²⁶ El objetivo de su teoría es entonces ofrecer una propuesta que sea acorde en algún sentido a las disposiciones y tendencias del ser humano. Tales disposiciones motivacionales aparecen en esta obra desde la posición original como un pilar fundamental de la teoría de Rawls.

Una característica primaria de la explicación del desarrollo moral es la idea de reciprocidad. Según Rawls, es un “hecho psicológico profundo” que formamos apegos con personas e instituciones de acuerdo con

se presenta en un orden progresivo que va desde lo primitivo o primigenio y finaliza con una madurez propia de un ciudadano modelo.

²⁵ *Ibid.*, 33.

²⁶ Aquí puede apreciarse otra coincidencia metodológica con Hume: evitar fundamentar su propuesta normativa desde un marco religioso.

nuestra percepción de que nos hacen bien.²⁷ De esta manera, Rawls sostiene que a medida que nos desenvolvemos en sociedad, vamos desarrollando una *tendencia* a respetar aquellos principios que juzgamos como indispensables para nuestro óptimo desarrollo y el de nuestros pares.²⁸ El poder comprobar cómo estos principios y reglas funcionan y garantizan la cooperación social es lo que hace que con el tiempo logremos una adhesión cada vez mayor hacia ellos. Este comportamiento se encuentra directamente vinculado con los principios de la reciprocidad y, según Rawls, se encuentra presente en las tres etapas del desarrollo moral.

Este desarrollo moral es indispensable para la consolidación del sentido de justicia, y está estructurado en tres etapas: la moral de la autoridad, la moral de la asociación y la moral de los principios. Cada una de estas etapas describe la integración de un individuo y la sociedad, comenzando desde lo más particular a lo más general, lo cual refleja nuevamente el carácter sistémico del pensamiento rawlsiano. Por cuestiones de extensión, solo serán comentadas brevemente a continuación.

La primera etapa es denominada por Rawls como la “moral de la autoridad” en la cual la principal institución es la familia. En esta etapa, la reciprocidad es explicada a partir de la relación de amor que el niño entabla con sus padres. El *amor* y la *confianza* hacia los padres conducen al niño, en el transcurso del tiempo, a adherirse a los preceptos de los padres no por temor a la sanción, sino debido al amor y el respeto que les tiene y a un deseo de emularlos y no decepcionarlos. El niño no se encuentra todavía en posición de entender las razones de los preceptos de sus padres, pues no ha desarrollado las capacidades para el razonamiento o el entendimiento moral, pero los obedece porque confía en ellos y en su evidente intención para su bien.²⁹

²⁷ *Ibid.*, 446.

²⁸ A este respecto, Rawls sostiene lo siguiente: “Así, adquirimos afectos a unas personas o a unas instituciones según percibamos la forma en que ellas se preocupan de nuestro bien. La idea básica es una idea de reciprocidad, una tendencia a ‘pagar en la misma moneda’. Pero esta tendencia es un profundo hecho psicológico. Sin ella, nuestra naturaleza sería muy diferente, y la beneficiosa operación social sería frágil, cuando no imposible”. *Ibid.*, 447.

²⁹ Es importante no confundir autoridad con autoritarismo, pues la obediencia del niño se debe fundamentalmente al respeto que tiene por sus padres y no al miedo o temor que estos pudieran

La segunda etapa es denominada por Rawls como la “moral de la asociación”.³⁰ Está marcada por el aprendizaje y la vinculación emocional a estándares morales que son apropiados al propio papel (amigo, compañero de clase, vecino, compañero de equipo, etc.) en las varias agrupaciones o instituciones a las que uno pertenece. A partir de estas experiencias, uno aprende las virtudes del carácter afines al propio papel que le compete.

Una de las características más importantes de esta etapa es que, conforme el niño llega a entender los diferentes papeles y posiciones que constituyen los esquemas asociativos, adquiere una concepción del sistema de cooperación que define la agrupación y el propósito que promueve. De esta manera, la noción de reciprocidad comprendida y construida en la etapa anterior es aquí aplicada al ámbito de lo público y ya no se circunscribe únicamente al de lo privado familiar.

Todo este proceso permite adquirir un deseo de hacer la parte que a uno le corresponde dentro de la asociación. Esto es central, si reparamos en el hecho de que Rawls va a definir a la estructura básica de la sociedad como el modo en que una sociedad reparte sus derechos y obligaciones, distribución que se encuentra reflejada en su concepción pública de justicia. Atendiendo a lo anterior, esta etapa permite construir un fuerte sentido de pertenencia que será crucial para la etapa posterior y para la comprensión de sus reglas y principios.

Finalmente, la culminación de este proceso se da en la tercera etapa, denominada “moral de los principios”. Esta etapa presupone las dos anteriores, puesto que la persona que ha experimentado actitudes de amor y confianza dentro de la familia, y de sentimiento amistoso y confianza

generarle. Esto afirma nuevamente la idea comentada anteriormente de que el sentido de justicia tiende a generar una estabilidad por las razones correctas.

³⁰ Mientras que la moral de la autoridad transcurre en un ámbito exclusivamente privado y familiar, la moral de la asociación se estructura en relaciones que exceden lo estrictamente privado. Se podría pensar que refleja lo que Nussbaum denominó “esfera media”. Martha Nussbaum, *La ira y el perdón: resentimiento, generosidad, justicia* (México: Fondo de Cultura Económica, 2018), 220. Es decir, aquella esfera que se coloca como un punto intermedio entre lo público y lo privado (clubes, colegios, instituciones religiosas, etc.). Finalmente, la moral de los principios representa el ámbito público.

mutua dentro de otras agrupaciones, tenderá a extender dicha reciprocidad a un nivel más amplio y general respecto a la sociedad en la cual está inserto.

Esto permitirá desarrollar un deseo de apoyar instituciones justas, y con ello el sentido de justicia, una vez que (a) reconocemos que nosotros y aquellos por los que nos preocupamos se benefician de estas instituciones, y (b) estas instituciones son públicamente reconocidas como justas. Esta motivación moral se muestra en nuestra disposición a cumplir con nuestros deberes y en un deseo de contribuir a la reforma de las instituciones cuando son injustas.

Lo singular de esta etapa es que aquí la reciprocidad es entendida en sí misma y ya no depende de la cercanía de los vínculos, sean familiares o asociativos, sino que el sujeto en cuestión ha alcanzado la suficiente madurez y conciencia cívica como para comprender cabalmente las reglas de la cooperación social. El sentido de justicia se encuentra fuertemente consolidado en esta etapa, dado que presupone necesariamente un largo proceso de maduración y socialización. Dicho sentido no se encuentra atado a vínculos cercanos, como pueden ser los presentes en las primeras dos etapas, sino que representa la madurez de un ciudadano modelo que ha alcanzado la capacidad de comprender los mecanismos y el funcionamiento de un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo.

Consideraciones finales

El sentido de justicia, por tanto, es un presupuesto de tipo afectivo que Rawls colocó como la base motivacional primaria para la sociabilidad. Carecer del sentido de justicia es tener una humanidad defectuosa.³¹ Se trata nuevamente de entender, similar a como lo hizo Hume, una continuidad entre las disposiciones y tendencias presentes en la conducta humana y sobre cómo deberían ser materializadas en una concepción pública de justicia. A partir de lo anterior, dicha concepción es estable si logra con éxito realizar esta adecuación.

³¹ *Ibid.* 442.

Una vez acordados los principios de justicia en la posición original, se supone que la sociedad en cuestión debe garantizar una serie de condiciones favorables para el fortalecimiento de este sentido, el cual, si se consolida óptimamente, tiene como objeto no solo leyes y otras normas sociales, sino principios más abstractos y, potencialmente, una concepción filosófica de la justicia. Al igual que Hume, tal disposición depende de un contexto favorable para desarrollarse de manera óptima. En el caso del filósofo inglés, el sentimiento de humanidad debía ser nutrido a partir de la experiencia y el razonamiento, en el caso de Rawls, con todo eso, y fundamentalmente con las instituciones y los vínculos que acompañan el proceso de socialización. Por ello, el peso de las instituciones junto a la idea de un Estado nación consolidado, delata la distancia histórica entre los autores.

Sin embargo, lo relevante de este análisis es la similitud entre ambas disposiciones. Se trata de tendencias que impiden que el individuo se cierre absolutamente sobre sí mismo. Por lo tanto, ambas propuestas rechazan el egoísmo ético, sin por ello adoptar una perspectiva colectivista. Rawls parte, como habitualmente lo hace, de una noción intuitiva que debe presuponerse en la posición original, para luego articular el desarrollo del sentido de justicia propiamente dicho en tres etapas. La primera etapa coincide con el planteo de Hume, al entender que la tendencia a la sociabilidad y a la preocupación por otros es más fuerte en las relaciones cercanas. Sin embargo, como señalé brevemente, de desarrollarse óptimamente tal disposición, se accede a un alcance y una maduración moral mucho más amplio, que se deriva justamente de comprender los principios mediante los cuales se regula la estructura básica de la sociedad.

Finalmente, a pesar de ser tendencias que comparten elementos similares, hay diferencias que menciono a continuación. En el caso de Hume, el sentimiento de humanidad se trata de una disposición de tipo universal que no depende ni se encuentra circunscripta a una concepción pública de justicia o, al menos, en la forma que Rawls la entiende. Por otro lado, el sentido de justicia rawlsiano sí es circunscripto a una concepción pública de justicia, la cual es reflejada en los principios acordados en la posición original. Esto significa que el alcance del sentimiento de humanidad es mayor, pues refiere a una condición subjetiva y universal compartida en

tanto especie, mientras que en el caso de la teoría rawlsiana, el sentido de justicia se circunscribe al contexto de la democracia liberal. Teniendo esto en cuenta, el sentimiento de humanidad sería ontológicamente anterior al sentido de justicia, es decir, se trataría de un sentimiento mucho más básico y elemental del género humano, mientras que el sentido de justicia estaría circunscripto a aquella porción del género humano que ha adoptado como forma de gobierno una democracia liberal.

Esta diferencia se entiende mejor si reparamos entre los objetivos que cada autor se propone. Mientras que Hume intenta descubrir las leyes que rigen la naturaleza humana, Rawls busca fundamentar una concepción pública de justicia que fundamente la cooperación social a lo largo del tiempo al interior de una democracia liberal.



4. Los discursos procedimentales y géneros de incitación a la acción según Jean-Michel Adam: una propuesta textual y genérica¹

Procedural discourses and genres of incitement to action according to Jean- Michel Adam: A textual and generic proposal

Discursos processuais e gêneros de incitação à ação segundo Jean-Michel Adam: Uma proposta textual e genérica

Federico Carlos Pastene Labrín

Universidad del Bío-Bío

Chillán, Chile

fpastene@ubiobio.cl

Recibido: 15 de enero de 2024

Aceptado: 31 de octubre de 2024

Doi: <https://doi.org/10.56487/enfoques.v37i1.1216>

Resumen

Este artículo se aproxima a una caracterización discursiva de un corpus que ha sido considerado un “continente oscuro” del análisis textual como son los textos procedimentales y géneros de incitación a la acción, a partir de lo formulado por el lingüista francés Jean-Michel Adam en su obra *Textos: tipos y prototipos* (desde su primera edición en 1992 hasta la última de 2017). Este trabajo constituye una revisión actualizada de un conjunto textual que viene a complementar la teoría de las secuencias textuales —ampliamente conocida en nuestro ámbito—, así como el planteamiento de algunas implicancias educativas e investigativas de esta propuesta teórica.

Palabras claves

Discursos procedimentales — Géneros de incitación a la acción — Jean-Michel Adam

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada en el X Encuentro Nacional de Estudios del Discurso, Capítulo ALED Chile, realizado el 9, 10 y 11 de enero de 2019 en la Universidad de Concepción, Concepción, Chile. Este artículo se adscribe a las líneas de investigación del Grupo de Investigación en Lectura, Escritura y Aprendizaje LEA-UBB, código GI 170825/EF, de la Universidad del Bío-Bío.



Abstract

This article approaches discursive characterization of a corpus that has been considered a “dark continent” of textual analysis, such as procedural texts and genres of incitement to action, based on what was formulated by the French linguist Jean-Michel Adam in his work *Texts: Types and prototypes* (from its first edition in 1992 to the last in 2017). This work constitutes an updated review of a textual set that complements the theory of textual sequences —widely known in our field—, as well as the approach of some educational and investigative implications of this theoretical proposal.

Keywords

Procedural discourses — Genres of incitement to action — Jean-Michel Adam

Resumo

Este artigo aborda uma caracterização discursiva de um corpus que tem sido considerado um “continente negro” de análise textual como textos processuais e gêneros de incitação à ação, a partir do que foi formulado pelo linguista francês Jean-Michel Adam em sua obra *Textos: tipos e protótipos* (da primeira edição em 1992 à última em 2017). Este trabalho constitui uma revisão atualizada de um conjunto textual que complementa a teoria das sequências textuais —amplamente conhecida em nosso campo— bem como a abordagem de algumas implicações educacionais e de pesquisa desta proposta teórica.

Palavras-chave

Discursos processuais — Gêneros de incitação à ação — Jean-Michel Adam

Introducción

El proceso comunicativo involucra el intercambio de variados mensajes entre interlocutores en situaciones o contextos específicos, y emplea diferentes canales y soportes. Concretamente, nos comunicamos a través de textos y géneros que poseen un propósito y que circulan en determinadas comunidades discursivas que le otorgan sus singulares características. “Los efectos de genericidad son inseparables del efecto de textualidad” nos dice Jean-Michel Adam,² dejando entrever que desde el momento en

² Jean-Michel Adam, *Les textes: Types et prototypes; Récit, description, argumentation, explication et dialogue*, 3.ª ed. (Paris: Armand Colin, 2011), 23. Traducción propia del francés “D’effets de genericité, inséparables de l’effet de textualité”.

que se reconoce un texto, es decir, una secuencia verbal o verbo-icónica que forma un todo de comunicación, existe la inscripción de esta secuencia de enunciados en una clase de discurso (género discursivo).

Asimismo, la categoría de texto no ha escapado al impulso de ser clasificado o aglutinado en categorías mayores para, por un lado, aprehenderlos, delimitarlos y estudiarlos y, por otro lado, facilitar su enseñanza en los distintos niveles educativos. Así, han surgido múltiples tipologías textuales³ que, contemporáneamente, desde la gramática y la lingüística del texto han proliferado con diferentes enfoques y criterios.⁴ Tenemos, por cierto, las propuestas de Egon Werlich⁵ con los siguientes tipos: descripción, narración, exposición, argumentación, instrucción; o bien agrupados en denominaciones como modos de organización del discurso,⁶ superestructuras⁷ y secuencias textuales o prototipos.⁸ Sin embargo, se ha

³ Al respecto, Federico Navarro da cuenta sistemática en su publicación del asiduo empleo de esta noción en el ámbito educativo, al señalar que en las últimas décadas, las propuestas de tipologías textuales han tenido amplio éxito en su curricularización escolar, en la evaluación de la lectura y la escritura y en el discurso pedagógico vinculado a la enseñanza de la lectura y la escritura. Esto se debe a que las tipologías textuales presentan ciertas ventajas frente a los géneros discursivos: dado que sus denominaciones, categorías y rasgos son acotados, resultan especialmente factibles de ser aprendidos, institucionalizados, enseñados y evaluados, pero también advierte acerca de sus debilidades. Federico Navarro, “Aportes para una didáctica de la escritura académica basada en géneros discursivos”, *DELTA* 35, n.º 2 (2019): 1-32. En este mismo sentido, Felipe Zayas aborda la situación de manera similar cuando expresa que a finales de los años ochenta y a comienzos de los noventa del siglo pasado, en el marco de las reformas educativas que abogaban por la enseñanza del uso de la lengua frente a la transmisión de contenidos gramaticales (morfología, sintaxis, léxico...), nace el interés en el campo de la didáctica por los trabajos sobre tipologías textuales procedentes de la lingüística del texto. Felipe Zayas, “Los géneros discursivos y la enseñanza de la composición escrita”, *Revista Iberoamericana de Educación* 59 (2012): 63-85.

⁴ Marcela Amaya, “Tipologías textuales: de Aristóteles a la clasificación múltiple”, *Literatura y lingüística* 22 (2010): 77-91.

⁵ Egon Werlich, *Typologie der texte* (Munich: Fink, 1975), 34. Traducción propia del alemán “Deskription, Narration, Exposition, Argumentation, Instruktion”.

⁶ Patrick Charaudeau, *Grammaire du sens et de l'expression* (Paris: Hachette, 1992), 663. Traducción propia del francés “modes d'organisation du discours”.

⁷ Teun Van Dijk y Walter Kintsch, *Strategies of discourse comprehension* (New York: Academic Press, 1983), 235. Traducción propia del inglés “superstructures”.

⁸ Jean-Michel Adam, *Les textes: Types et prototypes; Récit, description, argumentation, explication et dialogue*, 1.ª ed. (Paris: Nathan, 1992); Adam, *Les textes: Types et prototypes; Récit*; Jean-Michel Adam, *Les textes: Types et prototypes*, 4.ª ed. (Paris: Armand Colin, 2017). Traducción propia del francés “séquences textuels/prototypes”.

enfazado la divulgación y la enseñanza, principalmente, de los siguientes tipos: descripción, narración y argumentación,⁹ así como explicación y diálogo o conversación.¹⁰

Al respecto, un grupo de estos tipos textuales ha quedado casi al margen y con un alcance limitado, como son los textos o géneros que han recibido las denominaciones de programáticos, procedimentales, prescriptivos o normativos e instruccionales, según Pierluigi Basso, por ser “un género normalmente subestimado por su pobreza estética y su desnudez retórica”.¹¹ Igual impresión tiene Claudine Garcia-Debanco¹² cuando señala que estos textos constituyen el continente oscuro del análisis textual. En la práctica comunicativa diaria, ya sea escolar, profesional o laboral, este conjunto de textos circula abundantemente con una orientación muy funcional, cumpliendo distintos propósitos y satisfaciendo diversas necesidades: la elaboración de un producto, la planificación de un proyecto, la aplicación de un procedimiento, la generación de protocolos de mantenimiento de equipos, la obligación de cumplir ciertas normas, seguir determinadas instrucciones y consejos, entre otros.

Este artículo tiene como objetivo abordar las principales orientaciones que considera Jean-Michel Adam en torno a la delimitación textual y genérica de los textos procedimentales y los géneros de incitación a la acción, tomando en consideración el recorrido que hace, primordialmente,

⁹ Estos tipos textuales se encuentran desarrollados en capítulos de obras de los siguientes autores: Robert de Beaugrande y Wolfgang Dressler, *Introducción a la lingüística del texto* (Barcelona: Ariel, 1981); Gerardo Álvarez, *Textos y discursos: introducción a la lingüística del texto* (Concepción: Ediciones Universidad de Concepción, 2001).

¹⁰ Estos tipos textuales se encuentran en Teodoro Álvarez, *Competencias básicas en escritura* (Barcelona: Octaedro, 2010); Teodoro Álvarez y Roberto Ramírez, “El texto expositivo y su escritura”, Folios 32 (2010): 73-88; Helena Calsamiglia y Amparo Tusón, *Las cosas del decir: Manual de análisis del discurso* (Barcelona: Ariel, 2012); Pedro Guerrero Ruiz y María Teresa Caro Valverde, coords., *Didáctica de la lengua y educación literaria* (Madrid: Pirámide, 2015); Teun Van Dijk y Walter Kintsch, *Strategies of discourse comprehension* (New York: Academic Press, 1983); Covadonga López, *Análisis del discurso* (Madrid: Síntesis, 2014).

¹¹ Pierluigi Basso, “Introduction: Les enjeux pragmatiques des discours programmeurs”, *Langages* 221, n.º 1 (2021): 9. Traducción propia del francés “un genre normalement sous-estimé pour sa pauvreté esthétique et sa nudité rhétorique”.

¹² Claudine Garcia-Debanco, “L’étude des discours procéduraux aujourd’hui: Travaux linguistiques et psycholinguistiques”, *Langages* 141 (2001): 3-9.

desde la primera y última edición de su obra capital *Textes: Types and prototypes* (Textos: tipos y prototipos¹³) (años 1992 y 2017, respectivamente); y sobre la base de sus postulados del análisis textual del discurso.

*Propuesta de 1992: secuencias textuales
y texto descriptivo*

Tal como lo ha manifestado Jean-Michel Adam,¹⁴ su teoría de las secuencias textuales surgió como una oposición a la excesiva generalidad de las tipologías del texto propuestas desde las gramáticas del texto, refiriéndose, por cierto, al modelo de Egon Werlich.¹⁵ El lingüista francés ha reconocido que las bases de su clasificación están en la psicolingüística textual y muy próxima a la teoría de las superestructuras.¹⁶ Asimismo, considera también un poco vago hablar de tipos de textos al enumerar clases de géneros discursivos. Esta y otras ideas lo orientan a reflexionar que todo proyecto que implique una clasificación es un problema epistemológico y que trae aparejadas ciertas dificultades, sobre todo, cuando se pretende avanzar —enfatisa— “desde los productos simbólicos de las prácticas discursivas humanas al filtro de un pequeño número de categorías elementales”.¹⁷

De esta manera, el interés de Jean-Michel Adam radica en poner atención a las unidades y disposiciones textuales, al considerar que entre la oración y el texto existe un nivel intermedio de estructuración: el de los períodos y las macroproposiciones. Es decir, que solo puede definir y explicar lo que Joëlle Gardes plantea como “un número mínimo de operaciones enunciativas fundamentales que nos permiten pasar de las nociones y esquemas abstractos del lenguaje a las unidades observadas

¹³ Traducción propia.

¹⁴ Adam, *Les textes: Types et prototypes* (2011), 8.

¹⁵ Werlich, *Typologie der texte*.

¹⁶ Aunque critica esta noción porque es vaga, ya que confundiría las superestructuras o los esquemas propiamente tales con los planes de texto de los géneros, por ejemplo, esta situación se observa en Teun van Dijk, *La ciencia del texto*, al abordar las estructuras narrativas y argumentativas y el tratado científico. Ver en Jean-Michel Adam, *Les textes: Types et prototypes* (2017), 8.

¹⁷ *Ibid.*, 24. Traducción propia del francés “des produits symboliques des pratiques discursives humaines au filtre d'un petit nombre de catégories élémentaires”.

en los textos”.¹⁸ Sin duda, se está refiriendo a las secuencias textuales, que Jean-Michel Adam las define de la siguiente manera:

La secuencia es una estructura relacional preformateada que se superpone a las unidades sintácticas pequeñas (oraciones) y amplias (períodos y guiones), es un “esquema de texto” situado entre la oración y la estructuración periódica de las proposiciones y la de los planes de textos (macrotextual). Las secuencias son estructuras preformateadas de agrupaciones tipificadas y ordenadas de paquetes de proposiciones.¹⁹

En consecuencia, Jean-Michel Adam establece su hipótesis en cuanto a la existencia de un pequeño número de tipos secuenciales de base: narrativo, descriptivo, argumentativo y explicativo (tipos monogestionados) y dialógico (tipo poligestionado). Además, aclara el hecho de que los textos están a menudo compuestos por fragmentos de muchos tipos más o menos articulados entre ellos: presencia de la descripción o el diálogo en la narración, de la argumentación en el diálogo, de la narración en la explicación, etc. En el fondo, es una perspectiva que concibe la heterogeneidad composicional de los textos.²⁰

Óscar Loureda Lamas²¹ ofrece un panorama acerca de la primera tipología de Jean-Michel Adam²² en 1985, que es de carácter funcional, donde retoma los cinco tipos de textos propuestos por Egon Werlich²³ de 1975: descriptivo, narrativo, expositivo, argumentativo e instructivo, y

¹⁸ Joëlle Gardes, *Pour une grammaire de l'écrit* (Paris: Belin, 2004), 6. Traducción propia del francés “un nombre minimal d'operations énonciatives fondamentales qui permettent de passer des notions et des schémas abstraits de la langue aux unités observées dans les textes”.

¹⁹ Adam, *Les textes: Types et prototypes* (2011): 19. Traducción propia del siguiente texto en francés: “La séquence est une structure relationnelle préformatée qui se surajoute aux unités syntaxiques étroites (phrases) et larges (périodes et scripts), c'est un ‘schéma de texte’ situé entre la structuration phrasique et périodique des propositions et celle, macrotextuelle, des plans de textes. Les séquences sont des structures préformatées de regroupements typés et ordonnés de paquets de propositions. Le rôle de la linguistique textuelle est d'explorer et de théoriser ce niveau intermédiaire de structuration, sans négliger le jeu complexe des contraintes transphrasiques, discursives et génériques”.

²⁰ *Ibid.*, 11.

²¹ Óscar Loureda, *Introducción a la tipología textual* (Madrid: Arco/Libros, 2003), 65 y ss.

²² Jean-Michel Adam, “Quels types de textes?”, *Le Français dans le Monde*, 192 (1985): 39-43.

²³ Werlich, *Typologie der texte*.

añade tres más: el conversacional, el predictivo y el retórico. Destaca que esta propuesta, en relación con el modelo de Werlich,²⁴ cambia un criterio básico: es la función o sentido, no el proceso cognitivo como eje central.

Por ejemplo, un texto argumentativo persigue convencer; el instructivo o directivo quiere hacer actuar, etc. Si en un texto concreto se advierte más de una función, la predominante será la que indique en última instancia su clasificación.²⁵

Prosigue Loureda²⁶ al precisar que, en la versión de 1992 —cuando aparece la primera edición del libro *Les textes: Types et prototypes*—, Jean-Michel Adam reduce a cinco tipos su propuesta de 1985: narrativo, descriptivo, argumentativo, explicativo y dialógico. Esta exclusión del listado se debería a que, por ejemplo, el tipo directivo o instructivo es a veces descriptivo, como sucede con las recetas de cocina, donde se describen los pasos que se deben tener en cuenta para elaborar un plato. En cuanto a las órdenes, mandatos o instrucciones conforman enunciados breves “que no merecen la pena elevar a la categoría de género (con estructura semántica y formal). Lo mismo sucede con el texto predictivo”.²⁷ Por su parte, el tipo de texto retórico puede estar presente en los demás tipos (descriptivo, argumentativo, narrativo...).

En relación con estas nociones, es conveniente abordar lo que el mismo Jean-Michel Adam²⁸ plantea en 1992, en el capítulo 3 titulado “El prototipo de la secuencia descriptiva”,²⁹ específicamente en el apartado 4, “¿Texto procedimental o descripción de acciones?”.³⁰ Este sugerente título, estructurado como pregunta, reinstala la problemática acerca de esta categorización, pero ahora dentro de la secuencia descriptiva, planteando si los discursos procedimentales o programáticos y los textos de

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Loureda, *Introducción a la tipología textual*, 65.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Adam, *Les textes: Types et prototypes* (1992), 73.

²⁹ Traducción propia del francés “le prototype de la séquence descriptive”.

³⁰ Traducción propia del francés “texte procedural ou description d’actions?”.

incitación a la acción constituyen una nueva secuencia o son textos narrativos o descriptivos.

Como ya se ha reseñado en los párrafos anteriores, Jean-Michel Adam había considerado sin ambigüedades a la receta de cocina, las instrucciones de armado, las instrucciones y los reglamentos, las reglas de juego y guías de turismo, el horóscopo, la profecía y el boletín meteorológico, como representantes (géneros) probables de un tipo de secuencialidad específica como la categoría instruccional de Egon Werlich.³¹ Precisa Jean-Michel Adam³² que los textos que algunas tipologías llaman programáticos o instruccionales o aún normativos, tienen en común el decir, hacer o predecir un resultado, de incitar muy directamente a la acción. Al respecto, se pregunta sobre la pertenencia de esos textos en una tipología o no al modo de Egon Werlich: “Ahora que los criterios se han afinado, yo estoy escéptico.”³³ Me pregunto, de hecho, si no estamos tratando, en todos estos casos, con actualizaciones singulares de un tipo (género) simple de descripción.”³⁴ Asimismo, se opone a la propuesta de otros autores como Algirdas Julien Greimas³⁵ y Robert Bouchard,³⁶ quienes postulan esta serie de textos —la receta de cocina, sobre todo— como variantes de la narración. Sentencia el autor:

Yo diría que ellos se dejan llevar por la presencia masiva de predicados accionales, no tienen muy en cuenta el carácter ilocutivo de los tiempos utilizados (infinitivo

³¹ Egon Werlich, *Typologie der texte*.

³² Adam, *Les textes: Types et prototypes* (1992), 95.

³³ Al respecto, podemos afirmar que este escepticismo del lingüista es un rasgo característico de su pensamiento, o bien, un motor, que lo ha llevado en casi cuarenta años a replantear sus teorías, cambiar o integrar enfoques o paradigmas, “inestabilidad epistemológica” que ha sido criticada por algunos. Ver en Driss Ablali, “Types, genres et généricité en débat avec Jean-Michel Adam”, *Pratiques* 157-158 (2013): 216-232.

³⁴ Adam, *Les textes: Types et prototypes* (1992), 95. Traducción propia del siguiente texto en francés: “A présent que les critères se sont affinés, je suis plus nuancé. Je me demande, en effet, si nous n’avons pas affaire, dans tous ces cas, à des actualisations singulières d’un simple genre de description”.

³⁵ Algirdas Julien Greimas, “La soupe au pistou ou la construction d’un objet de valeur”, en Algirdas Julien Greimas, *Du Sens II* (Paris: Seuil, 1983), 157.

³⁶ Robert Bouchard, “Rèperes pour un classement sémiologique des événements communicatifs”, *Études de linguistique appliquée* 83 (1991): 29-61.

con orden, imperativo o futuro predictivo), de la ausencia enunciativa de sujeto determinado (lugar abstracto destinado a ser ocupado por el lector mismo) y del carácter decididamente no ficcional del género. Que una narrativización sea siempre posible –en razón de la transformación de un estado de partida a un estado de llegada– no transforma el discurso procedimental o programático en narración.³⁷

Esto implica, sin duda, las distintas concepciones que existen sobre el fenómeno en cuestionamiento. La respuesta que ha dado la ilustra con el género prototípico y convencional de este tipo de discursos como es la receta de cocina, cuyo plan de texto sería el siguiente: (a) nombre de la receta que corresponde perfectamente al tema-título (operación de anclaje) de la secuencia descriptiva, (b) lista de ingredientes necesarios que corresponde a la enumeración de los componentes (aún esparcidos y crudos) del todo, y (c) descripción de acciones a ejecutar correctamente para obtener el plato deseado.³⁸

En suma, Jean-Michel Adam concluye en este acápite que no considera útil hacer un sexto prototipo de la secuencia, sino que lo que observa son géneros discursivos con todos sus componentes pragmáticos (intención ilocutiva que indica orden o mandato, lugar enunciativo vacío destinado a ser ocupado por el lector, mundo representado no ficcional): “Yo encuentro más económico evitar tanto como sea posible multiplicar los prototipos de base”.³⁹

Pero lo que no realiza en esta ocasión es ampliar esta propuesta acerca de los textos procedimentales o de incitación a la acción. Solo se contenta con demostrar que el género pivote de la receta de cocina es de secuencia descriptiva. Sobre este punto, nos preguntamos qué sucede, entonces, con

³⁷ Adam, *Les textes: Types et prototypes* (1992), 96. Traducción propia del siguiente texto en francés: “Je dirai qu’ils se laissent abuser par la présence massive de prédicats actionnels, qu’ils ne tiennent pas assez compte du caractère illocutoire des temps utilisés (infinitif jussif, impératif ou futur prédictif), de l’absence énonciative de sujet déterminé (place abstraite destinée à être occupé par le lecteur lui-même) et du caractère résolument non fictionnel du genre. Qu’une narrativisation soit toujours possible –en raison de la transformation d’un état de départ en un état d’arrivé– ne transforme pas autant le discours procédural ou programmeur en récit”.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, 96. Traducción propia del siguiente texto en francés: “Je trouve plus économique d’éviter autant que possible de multiplier les prototypes de base”.

el análisis de los otros géneros procedimentales, programáticos o de incitación a la acción. ¿No será que estos, definitivamente, se escapan de las secuencias prototípicas de base, y no se dejan encasillar en ellas? ¿No será que la generación de una categorización que los incluya debe partir desde la genericidad más que desde la textualidad? ¿O será necesario plantear una nueva categorización u organización con un cuadro epistemológico tal vez diferente que se aproxime a una tipología genérica de los textos? Es lo que trataremos de responder en el siguiente apartado.

*Propuesta de 2017: "textos de incitación
a la acción"*

Con la finalidad de explorar la conformación de este conjunto de textos, debemos remitirnos a la cuarta y última edición de *Textes: types et prototypes*, libro publicado en París en 2017 por la Editorial Armand Colin. Sin embargo, en 2011 ya se había publicado la tercera edición en la misma editorial, que —según el autor— ha sido enteramente revisada con el fin de eliminar las ambigüedades que persistían en el texto de 1992 y su primera revisión en 1997. Creemos que una de esas ambigüedades que, por cierto, había que despejar era, justamente, acerca de los textos procedimentales y de incitación a la acción que no habían sido tratados de un modo más profundo en la primera edición. La situación comienza a revertirse cuando en 2001, Jean-Michel Adam inicia un proceso de estudio sobre estos textos, que se evidencia en publicaciones periódicas aparecidas ese año. A continuación —de manera sucinta— nos referiremos a ellas como indispensables antecedentes.

En marzo de 2001, apareció la revista *Langages* n.º 141, un número monográfico con el título *Los discursos procedimentales*⁴⁰ y que contiene siete artículos en los que se abordan aspectos como los modos de organización y de señalización de los textos procedimentales, el discurso procedimental y actividades mentales del lenguaje, del lenguaje a la acción, entre otros.

⁴⁰ Traducción propia del francés "les discours procéduraux".

Justamente, el primer artículo es de Jean-Michel Adam, titulado “Types de textes ou genres de discours? Comment classer les textes qui disent de et comment faire?”⁴¹ (“¿Tipos de textos o géneros de discurso? ¿Cómo clasificar los textos que dicen de y cómo hacer?”⁴²), donde él ya plantea que algunas características comunes que comparten estos textos surgen desde los géneros.

Por su parte, en el mismo año 2001, la revista *Pratiques: Linguistique, Littérature, Didactique*, n.º 111-112, publica un número monográfico titulado *Las instrucciones en y fuera de la escuela*,⁴³ con once artículos alusivos a la temática del volumen, que tratan contenidos como algunas aproximaciones diferentes del texto procedimental, las variantes e invariantes del discurso procedimental y los diversos tipos de enunciación en los textos normativos, entre otros. Y, por supuesto, al igual que la otra revista, el primer artículo es de Jean-Michel Adam: “Entre conseil et consigne: les genres de l’incitation à l’action”⁴⁴ (“Entre el consejo y la instrucción: los géneros de incitación a la acción”⁴⁵), donde plantea que muchos textos orientados a la acción práctica tienen la misma base instruccional o procedimental que se traduce en un cierto número de marcas lingüísticas comunes.

En esta edición de 2017⁴⁶ (y la de 2011)⁴⁷ se constata que Jean-Michel Adam no sobrepasa o supera el modo composicional de las secuencias al texto. El rango textual de composición es más complejo y poliestructurado que la idea de continuidad lineal de articulación de secuencias entre ellas, refiriéndose a su modelo o teoría de las secuencias o prototipos

⁴¹ Jean-Michel Adam, “Types de textes ou genres de discours? Comment classer les textes qui disent de et comment faire?”, *Langages* 141 (2001): 10-27.

⁴² Traducción propia.

⁴³ Traducción propia del francés “les consignes dans et hors l’école”.

⁴⁴ Jean-Michel Adam, “Entre conseil et consigne: les genres de l’incitation à l’action”, *Pratiques*, 111-112 (2001): 7-38.

⁴⁵ Traducción propia.

⁴⁶ Adam, *Les textes: Types et prototypes* (2017), 19 y ss.

⁴⁷ Adam, *Les textes: Types et prototypes* (2011), 15 y ss.

textuales. Ahora bien, en relación con la primera versión de 1992⁴⁸ donde el tema de los textos procedimentales era un breve acápite de seis páginas, dentro del capítulo que abordaba la secuencia descriptiva, en el presente volumen, por primera vez, el autor le ha dedicado enteramente un capítulo completo, el sexto para ello, titulado “Discours procéduraux et autres genres de l’incitation à la action” (“Los discursos procedimentales y otros géneros de incitación a la acción”)⁴⁹, cuyo propósito principal es “abordar un problema presente, y no resuelto, por cierto, de las clasificaciones tipológicas, como es la de los géneros prescriptivos-instruccionales”.⁵⁰ Entonces, con el transcurso de los años, aventuramos que Jean-Michel Adam se dio cuenta de dos situaciones: primero, el insuficiente tratamiento anterior ante estas categorías problemáticas y, segundo, que era necesario darle una mayor atención no solo atendiendo a su adscripción a un prototipo de base (categorías, sin lugar a dudas, consolidadas), sino también a aspectos de la genericidad que estos textos/géneros asimilan o proyectan para su clarificación, a la luz de los avances que han incorporado fuertemente el estudio de la perspectiva genérica de los textos en los últimos años.

Desde el principio, Jean-Michel Adam⁵¹ realiza una distinción clave sobre estos textos al distinguirlos en tres categorías (ver tabla 1):

⁴⁸ Adam, *Les textes: Types et prototypes* (1992), 95 y ss.

⁴⁹ Traducción propia.

⁵⁰ Adam, *Les textes: Types et prototypes* (2017), 260. Traducción propia del francés “aborder un problème actuel, et certainement non résolu, de classifications typologiques, comme celui des genres prescriptifs et d’instructions”.

⁵¹ *Ibid.*

Tabla 1. Textos procedimentales y de incitación a la acción⁵²

Textos procedimentales ("Textes procéduraux")	Textos prescriptivos o normativos ("Textes injectifs") (que implican orden, mandato, exhortación)	Textos que contienen consejos ("Textes des conseils")
Recetas, guías e instrucciones de armado...	Instrucciones, reglamentos, reglas de juego, manuales de urbanidad...	Horóscopo, consejos de belleza, consejos sobre el modo de completar la declaración de impuestos, consejos de diverso tipo presentes en revistas...

Fuente: Elaboración propia

En este sentido, los géneros que integran esta “vasta y confusa categoría” son —para Jean-Michel Adam— decididamente factuales y todos ellos tienen una finalidad práctica (incluso, el horóscopo que se aproxima más a la categoría del consejo que de la programación). Efectivamente, estos textos están destinados a facilitar y guiar la realización de una tarea o macroacción del sujeto que la desea o es responsable de realizarla. La presencia de un léxico relativo a un campo especializado se explica por la precisión buscada y por el hecho de que el universo de referencia es común al productor y al lector previsto. Se comparten, pues, conocimientos del mundo, guiones, un léxico y una determinada fraseología.⁵³

Conclusiones

En este artículo, se ha revisado una de las últimas propuestas teóricas del destacado lingüista francés Jean-Michel Adam⁵⁴ relativo a la categorización que reagrupa a un conjunto de textos que no necesariamente están inmersos en las secuencias textuales o prototipos de base (por ej.,

⁵² Traducción propia del francés “discours procéduraux et de l’incitation à la action”.

⁵³ Adam, *Les textes: Types et prototypes* (2017), 261.

⁵⁴ Jean-Michel Adam (Le Havre, Francia, n.1947) es uno de los investigadores más destacados y reconocidos internacionalmente en el dominio de la lingüística textual y del análisis del discurso y de los géneros. Junto a Patrick Charaudeau (n. 1939) y Dominique Maingueneau (n. 1950) conforman lo más selecto de los estudios lingüísticos y del discurso en Francia en la actualidad.

descripción, narración, descripción, explicación y diálogo). Se trata de los textos procedimentales y géneros de incitación a la acción que surgen gracias a la adopción de una dimensión más pragmática del estudio de los textos. Sin duda que implica un cambio, una evolución desde lo planteado en 1992 con la primera edición de *Textes: Types et prototypes*, donde esta categoría textual fue presentada, pero de manera muy abreviada, dentro de la secuencia descriptiva, dando cuenta de que en aquella época el interés no estaba en realizar una profundización acerca de los géneros agrupados en las categorías de lo procedimental o programáticos, conminatorios o de orden y los de consejo.

Más de veinte años después la situación es diferente. El mismo autor reconoce que esta apertura pragmática ha llevado al abandono de la noción de los “tipos de textos” (tan tradicional en el ámbito escolar) en provecho de la noción de los “géneros del discurso”, aunque sin descuidar su aporte teórico fundamental a través de los años como es el estudio de las secuencias textuales. Al respecto, es evidente su énfasis en una perspectiva más genérica de los textos:⁵⁵

Las tipologías fundadas sobre la genericidad son mucho más pertinentes, pues es en gran parte el género discursivo –él mismo dependiente de los cuadros de interacción sociodiscursivos– que determina los tipos de secuencias implicadas en la composición de los textos. Los géneros de discurso son solo hechos textuales de alto nivel susceptibles de ser categorizados.⁵⁶

Esta última propuesta revisitada de Jean-Michel Adam puede perfectamente reorientar algunos desafíos en el proceso de enseñanza y aprendizaje de la lengua, en cuanto a darle cabida al tratamiento didáctico de

⁵⁵ Verónica Portillo en un artículo que aborda la noción de género desde una perspectiva o problemática lógico-gramatical, profundiza de qué manera Adam ha incluido esta noción en sus trabajos a partir de 1999. Ver en Verónica Portillo, “La notion de genre en sciences du langage: Texto”, *Textes and Cultures* 15, n.º 2 (2010), acceso el 10 de enero de 2024, http://www.revue-texto.net/docannexe/file/2577/genre_portillo.pdf.

⁵⁶ Adam, *Les textes: Types et prototypes* (2017), 18. Traducción propia del siguiente texto en francés: “Les typologies fondées sur la genericité sont beaucoup plus pertinentes car c’est en grande partie le genre discursif –lui-même dépendant des cadres d’interaction sociodiscursifs– qui détermine la composition des textes. Les genres de discours sont les seuls faits de haut niveau susceptibles d’être catégorisés”.

los textos procedimentales y de incitación a la acción más funcionales, más pragmáticos, como las recetas, los prospectos farmacéuticos, los manuales, los consejos, las instrucciones de instalación; muchos de ellos de un uso muy cotidiano, aparejado, por cierto con lo requerido curricularmente; ampliando, de este modo, el repertorio tradicional de los textos/géneros literarios, informativos, narrativos y argumentativos para la lectura y escritura.

Específicamente, la propuesta de Jean-Michel Adam sobre textos procedimentales y de incitación a la acción ofrece varios aportes significativos para la enseñanza. Por ejemplo, su enfoque destaca la importancia de enseñar a los estudiantes a comprender y producir textos que no solo informen, sino que también movilicen a la acción. Esto es especialmente relevante en contextos donde se busca fomentar la participación y el compromiso de los aprendices con su entorno. Además, al aprender a identificar las características de estos textos se puede mejorar la capacidad para seguir instrucciones, realizar tareas concretas y participar en actividades que requieren un desempeño práctico, dada la claridad en la estructura y la función de estos textos.

Otra tarea que se puede emprender con estos postulados es levantar y estudiar un corpus de textos desde determinadas demandas o usos sociales, de comunidades discursivas o de otros sectores, aplicando las categorías analíticas propuestas por Jean-Michel Adam, acerca de sus modelos de planes textuales y rasgos lingüísticos y genéricos, sin descuidar, por cierto, la aplicación de estrategias y metodologías provenientes de la lingüística de corpus para robustecer la investigación de los textos procedimentales y géneros de incitación a la acción en el ámbito más próximo a nuestra realidad.

Por último, la notable vigencia de Jean-Michel Adam como adalid teórico de la lingüística textual francófona, que cada vez avanza en una dimensión más pragmática en el estudio de los textos, permite continuar su trayectoria e indagar en qué medida la categoría presentada en esta contribución sigue siendo estudiada —ya sea profundizada o replanteada— por el autor, por otros equipos de trabajo, bajo qué enfoques y contextos discursivos, así como la ampliación de la mirada hacia otras comunidades

que tengan este mismo interés epistemológico por este “continente oscuro” del análisis textual como expresa Claudine Garcia-Debanc.⁵⁷

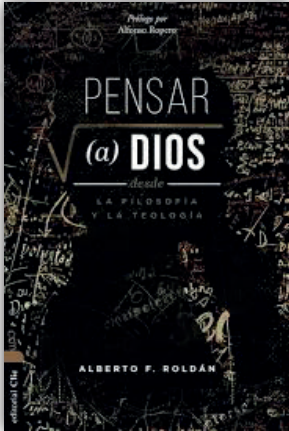
⁵⁷ Garcia-Debanc, “L’étude des discours procéduraux”.



RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS



Roldán, Alberto F. *Pensar (a) Dios desde la filosofía y la teología*. Barcelona: Editorial CLIE, 2024. 218 pp. ISBN: 978-84-19779-17-5.



En tiempos de tanta fragmentación y relativismo como el nuestro, resulta una bocanada de aire fresco la lectura de un nuevo libro del teólogo argentino Alberto Roldán sobre Dios, las diversas facetas que hacen a su personalidad y el rol que viene cumpliendo mediante su presencia en la historia como su conductor y providencia.

El doctor Roldán es graduado del Instituto Universitario ISEDET, de la ciudad de Buenos Aires. Se inició en los estudios teológicos muy temprano en su vida y egresó como bachiller y licenciado en Teología de la Universidad Evangélica de las Américas. Posteriormente, continuó su formación en la Universidad Nacional de Quilmes y en la Universidad del Salvador, en las que obtuvo sendas maestrías en Ciencias Sociales y Humanidades, y en Educación, respectivamente. A esto agregó sus estudios de posgrado sobre la filosofía de Nietzsche, en la Universidad Estadual de Londrina, Paraná, Brasil, y sobre ética y metafísica en la Universidad Santo Tomás de Aquino en Argentina. Fue fundador de la revista digital con referato, *Teología y Cultura*, y es autor de más de veinte libros, varios de ellos traducidos al inglés y al portugués.

Alberto Roldán inicia el primer capítulo con una exposición acerca de la naturaleza de Dios y los beneficios que produce estudiarlo. Prosigue en el siguiente capítulo con un análisis de la problematización del estudio de Dios y el significado humano de los estudios teológicos. Luego aborda, en el capítulo tres, el asunto de Dios visto desde el rostro del otro y cómo pensarlo a partir de las mediaciones que se ven posibilitadas por la existencia del “rostro del otro” y de su amor expresado en la carne. Uno de los temas centrales de la teología es el tratado en el capítulo que sigue, la revelación divina, para luego, en el capítulo cinco, analizar su revelación

desde el lugar de la Trinidad. En el capítulo seis introduce la figura de un teólogo sobre quien Roldán es experto, Karl Barth, y expone los vericuetos intelectuales que adopta el racionalismo del teólogo calvinista suizo, empleando la dialéctica en su modalidad teológica como mecanismo capaz de resolver las supuestas contradicciones entre los componentes trinitarios. Barth hizo fuerte hincapié en la naturaleza paradójica de la verdad divina, de ahí su gran apego por el método dialéctico.

Ya entrando en el capítulo siete, son abordadas dos grandes realidades de la teología. Por un lado, el rol de Jesucristo como el Dios encarnado y, posteriormente, como su contraparte que prosigue con el legado que dejó en este mundo, el rol de la iglesia en el mundo, visto desde la perspectiva superadora de las filosofías de Kant y de Hegel.

En el capítulo ocho, el autor incursiona en filosofía de la historia. Allí muestra la labor providencial de Dios como soberano de la historia de este mundo, a su vez que amo y señor de una dimensión en la que se desarrolla su reino en su faz terrenal. Cabe destacar el apartado en que el autor desarrolla el tema de los significados acerca del fin de la historia y la repercusión que posee la concepción de la historia que adoptemos en relación con el impacto que produce en la praxis cristiana.

El noveno capítulo trata sobre la conexión existente entre escatología y adoración. Muy sugestiva resulta la descripción que hace Roldán de la intervención divina con finalidad escatológica que aparece en Isaías 25, como así también lo que dice el apóstol san Juan en Apocalipsis 4 y 5.

Dice Roldán que el tema escatológico es una de las áreas que provoca mayor interés en la teología sistemática. No hay quien no viva pensando en el propio futuro, lo mismo que respecto del desenlace de la historia. El hombre se cuestiona si la historia tiene un principio y un final o si, por el contrario, se desenvuelve por azar. Con respecto al tema de la adoración, se observa que existe poco material publicado, en tanto sí hay mucha teología elaborada sobre escatología. A fin de establecer esa importante relación entre escatología y adoración, el autor analiza lo que afirma la Biblia en Isaías 25 y en Apocalipsis 4 y 5. Eso, por una parte, pero por otra detiene su mirada reflexiva en torno a lo que el teólogo Jürgen Moltmann ha dicho al respecto.

La escatología se ocupa de los asuntos finales, de eventos futuros tales como la parusía de Jesucristo, el juicio final y el reino de Dios en cielos y tierra renovados. También la escatología es, especialmente, el modo en que fue construido el mensaje contenido en el Evangelio. Así, entonces, todo el Nuevo Testamento está enmarcado en un contexto escatológico.

El capítulo 25 de Isaías, aunque en menor grado junto a su antecedente y los dos que lo siguen, conforma lo que algunos teólogos han dado en llamar “el apocalipsis de Isaías”. Allí, siguiendo el *Nuevo comentario bíblico* de D. Guthrie et. al., Derek Kinder afirma que el profeta Isaías habla de una caída de los enemigos terrenales y sobrenaturales, a lo cual sobreviene la resurrección y la glorificación (24, 21 y ss).

El apartado en este capítulo prosigue mediante un repaso de las acciones redentoras de Dios. Así, menciona cómo el Señor estuvo presente en los momentos de angustia de su pueblo, así como también ha sido un refugio para necesitados y un “baluarte para el desvalido”, resguardo contra la tormenta y una sombra contra el calor. Todos y cada uno de estos pleonasmos tienen el propósito de “acentuar la acción salvadora del Dios de Israel”. Este obrar de Jehová en la historia y su efecto inmediato en la adoración puede sintetizarse en dos reflexiones finales: en primer lugar, porque la historia manifiesta en forma concreta y evidente el carácter de Dios; la historia es el escenario en que ejerce su poder, justicia, amor y sabiduría. Allí se objetivan sus perfecciones. En la historia de la salvación, se produce la obra salvífica de Cristo mediante el Espíritu Santo. En segundo lugar, existe solo una historia en la que Dios interviene. No hay dualismos en Isaías porque Dios es el señor de la historia, en esta desarrolla sus propósitos y es dentro de esa macrohistoria universal que se sitúa cada historia individual personal. Los salmos de David confirman esta idea, ya que muestran la intervención de Dios en la experiencia personal de David.

En el décimo capítulo, se aborda el tema de la esperanza desde el punto de vista de la conexión entre la fe y la salvación. Inicia con un análisis de la epístola paulina a los Romanos, capítulos 9 al 11, donde san Pablo vuelca sus vivencias misioneras y a partir de allí reflexiona acerca del argumento de que “el justo por la fe vivirá”. Así, el apóstol Pablo elabora una

filosofía de la historia de la salvación realizando un estudio profundo del tema al indagar el significado escatológico en el pueblo de Israel.

El capítulo once trata sobre asuntos muy propiamente humanos donde se manifiesta la providencia divina, mediante su acción en las problemáticas sociopolíticas cotidianas. Karl Barth sostiene que desde la encarnación de Cristo “Dios está en todo lo humano”. Vivir auténticamente es actuar cristianamente en el mundo cotidiano en que nos toca desempeñarnos. Tal es el significado último de vivir en el reino de Dios en la historia.

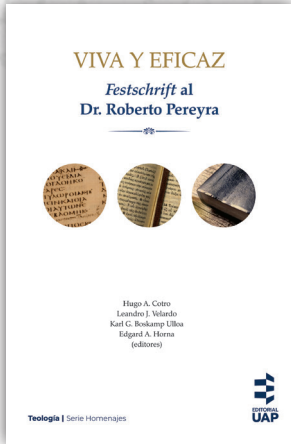
Finalmente, en el duodécimo y último capítulo, el autor aborda desde la fenomenología asuntos tan caros a la teología como, por ejemplo, la cuestión del cuerpo, la carne, la vida. En esta línea, Roldán sigue la pluma de Michel Henry, quien en sus escritos analiza el texto evangélico en que se describe la conexión entre el Verbo y los orígenes, tema este situado entre los más relevantes y esenciales para la reflexión teológica, por cuanto allí se juega toda la antropología a partir de la mediatez de la relación entre la deidad y el hombre, a través de la figura salvadora de Cristo.

Roldán cierra su investigación planteando las relaciones y diferencias existentes entre la filosofía y la teología, una conexión intrínseca en que ambos campos disciplinares no compiten mutuamente, sino que se complementan. La gran diferencia consiste en que la teología tiene un punto de partida en su reflexión: las Sagradas Escrituras.

Fernando Aranda Fraga
Escuela de Graduados
Universidad Adventista del Plata



Cotro, Hugo A., Velardo, Leandro J., Boskamp, Karl G. y Horna, Edgar A. *Viva y eficaz. Festschrift al Dr. Roberto Pereyra*. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2024. 297 pp. ISBN: 978-987-765-114-0.



Un grupo de profesores, exalumnos y amigos del Dr. Roberto Pereyra se reunió con la finalidad de homenajear su trayectoria como docente de teología a través de la publicación de esta obra. En ella se reúnen quince capítulos sobre diversas temáticas bíblicas, precedidos por una breve biografía a cargo de su hermano mellizo, el licenciado y pastor Eduardo Pereyra.

Esta publicación del sello editorial de la Universidad Adventista del Plata se constituye en un merecido tributo a la trayectoria y la contribución de Roberto Pereyra. Se trata de un volumen que refleja el significativo aporte del homenajeado durante sus cuarenta y dos años de servicio en la Iglesia Adventista del Séptimo Día como pastor, evangelista, académico, administrador educacional y especialista en teología bíblica sobre Nuevo Testamento.

Roberto Pereyra Suárez nació en 1949 en la ciudad de Rafaela, provincia de Santa Fe, Argentina. Tras graduarse como maestro normal al cabo de sus estudios secundarios, estudió Licenciatura en Teología en el Colegio Adventista del Plata, institución que precedió a la Universidad Adventista del Plata, situada en la provincia de Entre Ríos, Argentina. Trabajó como pastor en ciudades del norte argentino y como evangelista en la misma zona geográfica. Pocos años después, continuó su formación académica cursando una Maestría en Teología en el Seminario Adventista Latinoamericano de Teología, sede Argentina. Algunos años más tarde prosiguió con los estudios doctorales en la Universidad de Andrews, Michigan, Estados Unidos, de donde egresó como doctor en Estudios Religiosos, con especialidad en Nuevo Testamento.



A través de su extensa vida académica como docente universitario de teología, tanto en niveles de grado como posgrado, enseñó y tuvo diversos cargos en la administración académica en la Universidad Adventista del Plata, la Universidad Adventista de Bolivia, la Universidad Peruana Unión y el Centro Universitario Adventista de São Paulo. Además, integra varios consejos editoriales de las revistas científicas *Enfoques*, *Kerygma*, *Theologika*, *Evangelio*, *DavarLogos* y *Journal of Asia Adventist Seminary*. Fue miembro del Biblical Research Institute Committee de la Asociación General de la Iglesia Adventista y del Conselho Ecuménico dos Programas de Pós-Graduação da Faculdades EST, de Río Grande do Sul, Brasil. Fue designado profesor emérito por la Universidad Adventista del Plata y el Centro Universitario Adventista de São Paulo.

Ha contribuido al acervo teológico académico de la Iglesia adventista mediante numerosos artículos, capítulos de libros, exposiciones en congresos, simposios y encuentros eclesiales. Dedicó treinta y cuatro años de su vida a la docencia teológica, período durante el cual ha inspirado a muchos colegas y alumnos:

... el Dr. Pereyra considera que no existe mayor satisfacción que ser desafiado e inspirado en el proceso de enseñanza-aprendizaje por estudiantes responsables y generadores del saber. Considera que crecer junto a ellos en la búsqueda y la adquisición del conocimiento fue un gran privilegio y un placer. Ya graduados, acompañarlos en su crecimiento, desarrollo y servicio, y verlos convertirse en una bendición para la comunidad de la fe y de la sociedad mientras cumplen funciones de liderazgo como pastores, capellanes, redactores, administradores, docentes y comunicadores ha sido una experiencia sumamente grata e inspiradora y alaba a Dios por tan abundante fruto de su ministerio docente.¹

Como ya se señaló, la obra consta de quince capítulos. No se dispone de tanto espacio para reseñar cada uno de los valiosos textos publicados. Apenas comentamos algunos entre los más extensos, y dejaremos para el lector la curiosidad por descubrir los conceptos del resto, no menos importantes que los que aquí se tratan.

¹ Hugo A. Cotro et al., *Viva y eficaz. Festschrift al Dr. Roberto Pereyra* (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2024), 5.

El primer capítulo está a cargo del Dr. Alberto Timm, quien se explica en la contribución disciplinar realizada por Roberto Pereyra. El autor pasa revista a cada una de las etapas por las que pasó el doctor Pereyra en su vida laboral y señala los principales hitos en cada una de ellas. Se destaca la exposición realizada acerca de la elaboración de un plan estratégico, por parte de Roberto Pereyra, de la Facultad de Teología de la UAP, a su regreso de Andrews University, luego de doctorarse y ser nombrado decano en dicha unidad académica. Su ambicioso plan de desarrollo incluyó grandes innovaciones en cuanto a la puesta en marcha, por primera vez en la Facultad, de metas claras y concretas respecto del logro de resultados en materia de investigación y publicaciones por parte de los docentes del claustro académico con la finalidad de acreditar las carreras de grado y, especialmente, de posgrado ante la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU) de Argentina. En pocos años, la Facultad pudo contar con una revista académica con referato (*Davar-Logos*) y varios de sus docentes investigadores publicaron sus eruditos trabajos en otras revistas científicas extranjeras de teología, gracias al impulso que adquirieron las actividades de investigación en la Facultad. Como nunca en su historia en Argentina, la unidad académica de enseñanza de Teología llegó a contar con un plantel docente muy calificado, tanto por sus titulaciones académicas como por las producciones científicas que comenzaron a generar. Durante el período, se desarrollaron eventos académicos multitudinarios de varios días en los que confluyeron expositores de gran parte del continente, lo que dio lugar al diálogo y a la discusión de asuntos teológicos de candente actualidad en el desarrollo cotidiano de la labor, tanto eclesial, como académica.

El segundo capítulo trata sobre un estudio del Libro de Hebreos, cuya autoría es del propio Roberto Pereyra, texto cuyo propósito, según declara el autor, es “exponer lo que revela la homilía a los destinatarios hebreos sobre el hijo de Dios, señalado como ‘sentado a la diestra de la Majestad en las alturas’”.² Entre las conclusiones y consideraciones finales que extrae Pereyra al cabo de la exposición del texto, se destaca el hecho de la

² *Ibid.*, 33.

intervención divina en la historia de la humanidad y cómo al hablarnos a través de su Hijo ha revelado su definitiva propuesta de salvación final de la humanidad.

En el tercer capítulo, Silvia C. Scholtus, exdocente de Teología de la UAP y exsecretaria del Centro de Investigación White de la misma universidad, presenta un enfoque acerca de los aportes de las ciencias biológicas a la comprensión e interpretación teológica de Génesis 3,15. Su objetivo es revisar dicho pasaje a fin de descubrir ciertos detalles claves implícitos en el texto que no han sido captados por otros estudiosos e intérpretes de este. La enorme relevancia de este pasaje radica en el hecho de ser un antecedente disparador y punto de partida del resto de la revelación divina en cuanto a la salvación de la humanidad, lo que se constituye, así, en un protoevangelio que explica las acciones relacionadas con la gracia salvadora de Dios. De tal modo, continúa afirmando la autora, las profecías apocalípticas que aparecen tanto en Daniel como en Apocalipsis resultan ser una extensión explicativa del pasaje.

En el capítulo cuatro, Víctor M. Armenteros, director de la carrera de Teología del Colegio Adventista de Sagunto, España, aborda el tema hermenéutico, en esta oportunidad desentrañando ciertas conexiones judías en la hermenéutica bíblica. El autor se propone brindar modos de afrontar barreras interpretativas con la finalidad de comprender más acabadamente los comentarios rabínicos o las anotaciones masoréticas. Comenta que tales pistas interpretativas surgen a partir de intrincadas investigaciones de *midrases* y *masoras* que permiten lograr cierta claridad en la comprensión. Concluye afirmando que los códigos presentes en la literatura rabínica no son inexpugnables. Si bien insumen su tiempo para conocer la cosmovisión en que están insertos, es posible detectar el paisaje que los conforma y, para lograrlo, será necesario pasar por una etapa de “aculturización”. Esto significa apartar los estereotipos que traemos acerca del judaísmo y permitir que los textos se expresen por sí mismos.

En el quinto capítulo, Karl G. Boskamp Ulloa, secretario de Investigación y profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Adventista del Plata, se sumerge en la exégesis de Job 4,12-21. Comenta la situación relatada en dicho pasaje acerca de Elifaz, quizás el amigo más prominente

de Job, quien amonesta a su amigo luego de haber roto un empático silencio que mantuvo al cabo de siete días que llevaba escuchando su clamor. Menciona el autor que el episodio no es una mera anécdota, sino que se trata de uno de los puntos centrales en la argumentación de los amigos de Job. Tal es la trascendencia adquirida por esta porción del Libro de Job que la esencia de su mensaje es reiterada en cada uno de los discursos restantes y en múltiples referencias sobre la visión que aparecen a través de todo el libro. Los textos llaman la atención por su extrema ambigüedad y lo intrincada que resulta su interpretación a tal punto de haber sido considerado por algunos eruditos en el tema entre los pasajes más extraños y ambiguos de todo el Antiguo Testamento.

El capítulo catorce, cuyo autor es Elías Brasil de Souza, del Instituto de Investigación Bíblica de la Asociación General de la Iglesia Adventista, escribe sobre una perspectiva del mensaje de los tres ángeles de Apocalipsis 14 como un mensaje de esperanza y de amor. El primero de los mensajes angélicos invita a adorar a Dios porque la hora de su juicio ha llegado. El segundo avisa que Babilonia ha caído. Y el tercero advierte contra los adoradores de la bestia y su imagen. De Souza plantea cómo se puede transmitir efectivamente el mensaje de los tres ángeles a la enorme diversidad cultural del planeta. Un hecho por demás importante es que el mensaje de los tres ángeles debe ser transmitido en base a la sencilla y crucial razón de que se trata de un mensaje verdadero y no porque pueda llevar felicidad y confort a la humanidad. La comunicación del mensaje angélico deberá hacerse mediante gran sensibilidad hacia los diversos idiomas y culturas, descontando que el mensaje deberá llegar a “toda nación, tribu, lengua y pueblo”.

Viva y eficaz representa un homenaje expresado mediante esperanzadoras palabras del acervo paulino, dando cuenta del sagrado respecto que el homenajeado en la obra, el doctor Roberto Pereyra, manifestó siempre, tanto en sus escritos como en sus clases, hacia el texto bíblico “y su convicción acerca de la vigencia y la autoridad perennes de las Escrituras”.

Fernando Aranda Fraga
Escuela de Graduados
Universidad Adventista del Plata

