

La acción social para el cambio. Apuntes sobre la relevancia de la autorreflexión en la justicia social.

Social action for change. An outline on the relevance of self-conscious reflection in social justice.

Deborah Valeria Techera Diaz¹

Resumen: La enorme diferencia de ingresos que provoca la economía global ha disparado en las últimas décadas la brecha entre ricos y pobres. Este abismo económico genera problemas en todos los ámbitos, el más importante de los cuales es el de la propia autonomía del sujeto. Los más afectados por esta pérdida de autonomía son quienes están peor situados en la escala social, ya que la falta de poder económico los priva de lo más básico para poder tener una vida digna, lo que a su vez tiene graves consecuencias a nivel de autoestima. Cuando la diferencia entre ricos y pobres es tanta, se pierde la capacidad de empatía, cuando “el otro” vive “como un animal”, sus problemas no se viven como propios. Pero tanto los peor situados como quienes están en la cima de la vorágine del consumo, sufren fallas en la propia autonomía. La clave para recuperarla es la autorreflexión. Será este sondeo profundo y crítico que el sujeto pueda realizar sobre sí mismo lo que posibilite la toma de responsabilidad necesaria para encarar el dominio de su propia vida y, eventualmente, la construcción de la sociedad que desee.

Palabras clave: Desigualdad. Autonomía. Autorreflexión. Emociones.

Abstract: The enormous income difference provoked by global economy has emphasized, in recent decades, the gap between the rich and the poor. This economic abyss has generated problems in all aspects, the most important of which being the one of the very autonomy of the subject. The most affected people by this lack of autonomy are the ones who are worst-off in the social scale, because the lack of economic power deprives them of the most basic elements for a worthy life, which at the same time results in serious consequences at the level of self-esteem. When the gap between the rich and the poor is so big, the capacity for empathy is lost; when “the other” lives “like an animal”, his/her problems are not perceived as one’s own. But both the worst-off and the ones at the centre of the consume whirlwind suffer losses in their autonomies. The key to retrieve autonomy is self-conscious reflection. It is a deep and critical insight that the subject carries out on him/herself that will allow him/her to take enough responsibility for facing the command of his/her own life and, eventually, the construction of the society he/she wishes.

Key words: Inequality. Autonomy. Self-conscious reflection. Emotions.

Así pues, éstos son los hechos. ¿Qué hacemos con ellos? Para muchos de nosotros tal distinción resulta grotesca y nos produce indignación. Tantos millones apenas unos centímetros por encima del suelo, mientras que los superricos se elevan como torres por encima de los edificios más altos, perdiéndose entre las nubes. Para otros, sin embargo, resulta divertido imaginarse tantos metros por encima del suelo, tan alto que ya ni ven las decenas de millones de tontos enanos. Ellos se preguntan: “¿Pero qué hay de malo en la desigualdad?”²

Introducción. El consumo y la felicidad.

Thorstein Veblen, en su obra “Teoría de la clase ociosa”, plantea que con la división del trabajo, que se ha dado de modo gradual durante la transición del “salvajismo” (que caracteriza como

¹ Mestranda em Filosofia, FHUCE, Udelar (Uruguay). Convênio CAPES-PCPP-UDELAR com o PPGFILOSOFIA-PUCRS. E-mail: deborahtechera@gmail.com

² SCHWEICKART, D. “¿Son compatibles la libertad, la igualdad y la democracia? Sí, pero no bajo el capitalismo”, en GARGARELLA, R. y OVEJERO, F. (Comp.). *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós, 2001, pp.131-152, p, 134.

pacífico) a la “barbarie” (estado más agresivo, que corresponde a su contemporaneidad, pero también a la nuestra), se institucionaliza una clase ociosa, que se basa en la expresión económica de su superioridad mediante la exención del trabajo productivo.

Veblen presenta una clave para entender la conformación de esta clase y su estatus, se trata de la “emulación pecuniaria”. La emulación refiere a la tendencia a intentar superar a aquellos con los que nos comparamos, mientras que los bienes pecuniarios son aquellos que poseen un valor agregado de funcionalidad, por ser ostensibles. La posesión de propiedad se convierte en la base de la estima social, y por tanto llega a ocupar un lugar primordial en la concepción del propio respeto; lo que hace la clase más alta muestra el parámetro de decencia y dignidad. Los patrones de consumo de una determinada clase se van guiando por lo que consume la clase inmediatamente superior.

Ni bien se alcanza un nivel pecuniario deseado, la satisfacción que éste provoca se pierde casi de inmediato, y se convierte ahora en la base a partir de la cual el sujeto siente nuevamente como necesario seguir aumentando su riqueza. El fin es siempre alcanzar un nivel superior en comparación con el resto, no llegar a un nivel de satisfacción “objetivo”. Siempre que el individuo esté desfavorecido por la comparación se sentirá infeliz, insatisfecho, independientemente de que posea lo necesario para vivir bien, e incluso más.

El hecho es que, por definición, nunca podrá satisfacerse el deseo de riqueza de nadie, al menos en una sociedad marcadamente desigual, aunque Veblen sostiene incluso que el deseo de superar a los demás no se evitaría con la igualdad:

Por amplia, igual o «equitativamente» que pueda estar distribuida la riqueza de la comunidad, ningún aumento general de ella puede avanzar un paso en dirección a saciar esta necesidad cuyo fundamento es el deseo individual de exceder a cada uno de los demás en la acumulación de bienes³.

Pero si esto fuera lo único en juego, los sujetos deberían tornarse muy trabajadores y austeros, en pro de la acumulación que les permita tener más que los demás. Según Veblen esto ocurre pero sólo en las clases de menores ingresos y hasta cierto punto. El trabajo es su modo de vida aceptado y no pueden eludirlo. Pero la “clase pecuniaria superior” deben responder a otras demandas. La riqueza y el poder por sí solos no bastan, tienen que ostentarse, para impresionar a los demás así como para mantener la propia complacencia. El trabajo productivo, en tanto demostración de pobreza y sujeción, es visto por esta clase como deshonroso. El no trabajar se vuelve la prueba convencional de la riqueza, la ocupación del rico es el ocio.

Pero la demanda última es poder cumplir, ante los demás, con el grado “normal” de riqueza, pues esto es condición para el autorrespeto del individuo. Se debe tener una parte al menos igual de riqueza que los otros con quienes el individuo esté habituado a compararse, y si se tiene más, esta posición se convierte en un nuevo punto de partida para la comparación, se transforma en el nuevo

³ VEBLEN, T. *Teoría de la clase ociosa*. Ediciones elaleph.com, 2000. <http://psikolibro.blogspot.com>. Último acceso 07/06/2013, p. 35.

mínimo de suficiencia. Cuando el ocio no es suficiente para demostrar la capacidad de gasto desmedido en bienes y servicios, y desvinculado de toda acción productiva, debido a las características de la sociedad moderna (movilidad de la población, poco vínculo con los vecinos, concurrencia a sitios donde se congregan desconocidos, como teatros o parques), se hace necesaria una manera de exponer esta posición a la vista de todos, el “consumo ostensible” de bienes valiosos. Éste “es un medio de aumentar la reputación del caballero ocioso”⁴. Hace falta exhibir de forma inequívoca el estatus obtenido, ya que la reputación muchas veces sólo puede ser juzgada en las oportunidades de observación directa. “El único medio posible de hacer notoria la propia capacidad pecuniaria a los ojos de esos observadores que no tienen ninguna simpatía por el observado, es una demostración constante de capacidad de pago”⁵. De esta forma realiza Veblen en 1899 la descripción de lo que se volverá una característica definitiva de la sociedad contemporánea, el consumo por el consumo, por lo que muestra y representa. Y con él la insatisfacción permanente.

Más adelante, el economista británico Fred Hirsch⁶, buscando explicar el problema de la distribución en los países ricos, crea la teoría de la “economía posicional”. Observa que cuando suben los salarios proporcionalmente al aumento de productividad, los bienes de consumo de masas se encuentran al alcance de todos; sin embargo hay mucha insatisfacción. ¿Por qué? Esto se debe al carácter “posicional” de algunos bienes y servicios. La satisfacción que producen los bienes posicionales disminuye a medida que más personas los poseen, es decir que la satisfacción está influida por el uso general. Hay un coste social en el hecho de que más y más personas accedan a ciertos bienes. Un caso muy claro es el de tener acceso a unas vacaciones en una playa remota en una isla del Caribe. Es un bien que, además de ser caro, lo cual ya es excluyente, requiere ser para unos pocos. Si de pronto muchas personas pasaran sus vacaciones allí, la playa dejaría de ser solitaria, tranquila, agreste y limpia, para pasar a ser un lugar atestado de gente, comercios y contaminación, y por tanto, perdería su carácter de bien deseable.

Hirsch plantea el concepto de economía posicional, por oposición a la economía material. En la economía material, la producción está sujeta a aumentos continuos de productividad por unidad de trabajo. La economía posicional en cambio, se compone de bienes de valor elevado y que, por su naturaleza no pueden ser producidos ni distribuidos de forma masiva, son socialmente escasos. Los mecanismos de la economía posicional provocan el aumento de los precios de los objetos más deseados (lo que hace que los esfuerzos de alguien por conseguir dicho objeto sean frustrantes, pues cuanto más trabaja, más crece la economía, y más sube el precio), así como la congestión de los bienes públicos (como las autopistas y las playas), y la selección cada vez mayor para los puestos de trabajo más deseados. En la economía posicional ya no funciona la teoría económica liberal de la mano

⁴ VEBLEN, T. *Teoría de la clase ociosa*. Ediciones elaleph.com, 2000. <http://psikolibro.blogspot.com>. Último acceso 07/06/2013, p. 80.

⁵ VEBLEN, T. *Teoría de la clase ociosa*. Ediciones elaleph.com, 2000. <http://psikolibro.blogspot.com>. Último acceso 07/06/2013, p. 92.

⁶ Cfr. HIRSCH, F. *Los límites sociales al crecimiento*. México: Fondo de cultura económica, 1984.

invisible, pues todos los individuos persiguen en última instancia lo mismo y, por tanto, el resultado será la frustración de la mayoría.

Lo que importa aquí, al igual que en el planteo de Veblen, es el nivel relativo de los individuos respecto de los demás integrantes de la sociedad. No se trata de que todos tengan más, para poder acceder a más y mejores bienes, porque, mientras se mantenga la desigualdad, la envidia y la insatisfacción persistirán. Una vez que los individuos han satisfecho sus necesidades básicas, el concepto de crecimiento económico se vuelve ambiguo y obtener lo que se desea es cada vez más opuesto a hacer lo que se desea. Sobre la base de esto, en el presente trabajo me propongo, en primer lugar, tomar la descripción y el análisis del contexto actual que hacen Richard Wilkinson y Kate Pickett, quienes señalan la desigualdad social como clave de la falta de bienestar. En segundo lugar me detengo en el concepto de autorreflexión, (en relación con el de autonomía), a través del trabajo de varios autores, perfilando de este modo el tema que protagoniza este artículo. En el apartado 3 pretendo mostrar la conexión entre la autorreflexión y las normas, según lo trabaja Jason Howard en relación a la formación de una consciencia ética. Desarrollo brevemente en el apartado 4 la postura de Samuel Bowles y Herbert Gintis contra el supuesto egoísmo racional propio del ser humano, y su propuesta de un *homo reciprocans*. Este último supuesto es preferible a la hora de buscar el cambio social mediante la acción colectiva, pero plantea una paradoja. Casi en el final, la propuesta es ver a las emociones como elemento clave para la acción social deseada, para lo cual tomo las posturas de Martha Nussbaum, Victoria Camps y Jon Elster. En base a esto, desarrollo el papel clave que creo la autorreflexión tiene en la motivación para la acción social. Por último, en las reflexiones finales repaso los puntos principales del trabajo, de forma tal que se destaque el papel de la autorreflexión como posibilitante de la recuperación de la autonomía, y por tanto como clave para el cambio.

1- La desigualdad como clave

La inmensa mayoría de las sociedades de hoy día (jerárquicas y sumamente desigualitarias) generan en los individuos que pertenecen a ellas la frustración propia de la falta de opciones. Esto crea una ausencia de bienestar que atraviesa todas las posiciones económicas, siendo los más pobres los más perjudicados. Hay cada vez más bienes que son para unos pocos (como la educación y la atención en salud adecuadas), e incluso los hay que sólo son bienes en tanto son para unos pocos (como el vivir en un barrio privado, o tener un puesto de liderazgo ejecutivo) y si todos persiguen los mismos y escasos bienes, la mayoría va a acabar frustrándose.

Según los estudios tomados por Wilkinson y Pickett⁷ para analizar “la infelicidad colectiva”, en los países con una brecha más pequeña entre pobres y ricos (Japón, Suecia, Noruega) se presenta una población más sana y exitosa, más feliz. Sucede lo opuesto en países como EEUU o Reino Unido, profundamente desigualitarios. La desigualdad económica para la gran mayoría se traduce en estrés,

⁷ Cfr. WILKINSON, R. y PICKETT, K. *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*. Madrid: Turner Noema, 2009.

problemas de salud, pérdida de oportunidades educativas, depresión, ansiedad y angustia, que, si bien afectan sobre todo a las clases más bajas, están presentes transversalmente en todas las posiciones socio-económicas. Es preferible para todos, por tanto, una distribución de recursos igualitaria más que el mero crecimiento.

Estos autores comparten un análisis similar al de Veblen, en el sentido en que ven en el pasaje histórico de la vida en comunidad a la sociedad de masas, el origen de que el sentido de identidad de los individuos esté constantemente en peligro: “En lugar de aceptarnos mutuamente sobre la base de nuestra identidad común, como haríamos en un entorno más igualitario, la posición social pasa a ser un rasgo fundamental de la identidad personal, y entre extraños se convierte a menudo en el rasgo dominante⁸.”

Tomando como medida factores como la expectativa de vida, la mortalidad infantil, los homicidios, embarazos adolescentes, obesidad, movilidad social o incluso los niveles de confianza que los ciudadanos tienen entre sí, Wilkinson y Pickett muestran que no existe una relación entre el ingreso per cápita y el bienestar social. Superar las desigualdades sociales y económicas es lo que haría aumentar el bienestar, no sólo de los más pobres, sino de todos.

La convivencia social desigualitaria condiciona el bienestar personal, frustrándolo. Existen efectos psico-sociales de esta desigualdad económica, que tienen que ver con emociones de superioridad o inferioridad, de ser valorado o devaluado, respetado o no. Estas emociones provocadas por las diferencias de status son las que llevan adelante la inseguridad personal y el consumismo, porque aumentan el prejuicio de evaluación social.

Detrás de esta situación está la falta de autonomía. La jerarquía establecida por la escala de poder económico es también una jerarquía de autonomía personal. Quien menos tiene, menos puede, debido a que “[...] la calidad de las relaciones sociales se construye sobre cimientos materiales. La escala de las diferencias en la renta tiene un efecto poderoso en nuestra manera de relacionarnos”⁹. Es decir que, como sujeto autónomo, persigo un ideal de vida y una forma de relacionamiento con los otros que me rodean, con normas morales a seguir para ello. Pero si el capitalismo, presente como único modo de vida posible en las sociedades actuales, afecta cada mínimo aspecto de mis elecciones, colonizando con la lógica instrumental el mundo de la vida¹⁰, ¿qué espacio queda realmente para mis elecciones?

Esta falta de opción a la hora de elegir una vida buena (ya que se ha establecido de antemano la competencia por el mayor consumo posible como forma de vida) se ve agravada a su vez por un estado cada vez más común de indiferencia por la propia voluntad, que constituye en sí mismo una

⁸ WILKINSON, R. y PICKETT, K. *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*. Madrid: Turner Noema, 2009, p. 63.

⁹ WILKINSON, R. y PICKETT, K. *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*. Madrid: Turner Noema, 2009, p. 23.

¹⁰ En el sentido que utiliza el concepto de “colonización del mundo de la vida” J. Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*.

restricción a la autonomía. No sólo se ve obligado un sujeto nacido en esta sociedad a buscarse el mejor lugar posible en una jerarquía material del status, condenado a compararse infinitamente con quienes tienen más, sino que percibe todo esto como natural e incuestionable.

Un límite extremo de esto se encuentra en la estadística recogida por Wilkinson y Pikett de un estudio que muestra que en E.U.A, entre el 12,6% de quienes viven por debajo de la línea de pobreza, el 80% tienen aire acondicionado, casi el 75% al menos un auto, y alrededor del 33% tiene computadora, lavaplatos, o un segundo auto:

Esto significa que cuando a las personas les falta dinero para cosas básicas como la comida, suele ser consecuencia de su deseo de vivir de acuerdo con los estándares dominantes. Así, para mucho puede ser más importante mantener las apariencias y gastar dinero en ropa antes que satisfacer las necesidades alimentarias básicas¹¹.

Tomando la investigación de estos autores (y apartándome en cierta medida de ella), mi planteo es que la clave para escapar a esta lógica absurda está en recuperar la autonomía.

2- Autonomía y autorreflexión

El concepto de autonomía tal y como se entiende en este contexto es el concepto kantiano¹². Para Kant¹³, la autonomía es la capacidad de todo ser racional, por el hecho de poseer una voluntad autónoma, de autolegislarse según la ley moral. En este sentido la autonomía está íntimamente ligada a la libertad; el hombre es libre, pues se somete a sus propias leyes. La autonomía es la base del concepto de igual dignidad de los hombres, que implica el tratar la humanidad de todos y la propia como un fin en sí misma y no como un medio para otros fines.

El profesor Gustavo Pereira¹⁴ destaca que los trabajos de los filósofos Ronald Dworkin, Harry Frankfurt y Charles Taylor han posicionado la autorreflexión como característica distintiva de la autonomía, pues es lo que permite enfrentar los fenómenos de colonización del mundo de la vida. Harry Frankfurt, en su libro *La importancia de lo que nos preocupa*, sostiene que el concepto de persona tiene como elemento central la capacidad de “autoevaluación reflexiva”, que es un concepto equiparable al de autorreflexión:

Además de querer, elegir y ser inducidos a hacer esto o aquello, es posible que los hombres también quieran tener (o no) ciertos deseos y motivaciones. Son capaces de querer ser diferentes, en sus preferencias y en sus propósitos, de lo que son. Muchos animales parecen tener la capacidad de lo que denominaré “deseos de primer orden” o “deseos del primer orden”, que simplemente son deseos de hacer o no una cosa u otra. Sin embargo ningún animal, salvo el hombre, parece tener la capacidad de

¹¹ WILKINSON, R. y PICKETT, K. *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*. Madrid: Turner Noema, 2009, p. 43.

¹² Puede parecer que al afirmar esto se identifica algún tipo de “libertad de consumo económico” con la autonomía en sentido kantiano. No es así, la comparación viene desde el lado del interés por la propia voluntad. La autonomía es requerida para escapar a la lógica del consumo y la competencia, tomando el interés por la propia voluntad, y el control de ella. En este sentido es que se recurre al concepto kantiano aquí.

¹³ Cfr. KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa, 2004.

¹⁴ Cfr. PEREIRA, G. “Autonomía, intersubjetividad y consumo”. *Actio*. 11 (2009), pp. 59-79. <http://www.fhuce.edu.uy/actio/Textos/11/Pereira11.pdf>. Último acceso 07/06/2013.

realizar la autoevaluación reflexiva que se manifiesta en la formación de deseos de segundo orden¹⁵.

Al respecto de esta caracterización es que Charles Taylor, en su artículo “What is the human agency?” realiza una crítica a la postura de Frankfurt. Taylor acepta que esta capacidad para evaluar nuestros deseos está unida a nuestro poder de auto evaluarnos, que es una característica esencial de nuestra agencia humana, sin embargo, cree que es necesario hacer una distinción cualitativa de los tipos de evaluación de los que las personas somos capaces. Distingue entonces entre una evaluación débil (“weak evaluation”), vinculada a una racionalidad instrumental, y una evaluación fuerte (“strong evaluation”), que prestaría atención al valor de los fines últimos. La evaluación fuerte es una evaluación basada en criterios que delimitan modos de vida y tipos de persona, apunta a la calidad de la motivación. Hace uso de un lenguaje de distinciones evaluativas (como ‘valiente’ y ‘cobarde’) que refiere a un cierto parámetro de vida buena. Con este lenguaje es posible expresar por qué alguna alternativa es superior a otra, mientras que en la evaluación débil no es posible expresar la superioridad de un deseo sobre otro, sino sólo su mera preferencia contingente. En la evaluación débil se elige según la acción sea más conveniente, o el objeto más atractivo.

La crítica de Taylor a Frankfurt es que la “volición de segundo orden” no es suficiente, en tanto autorreflexión, para definir lo que es distintivo del sujeto, sino que sería necesario un proceso de autorreflexión más profunda. Se puede tener un deseo de segundo orden que sea “deseo no desear comer fritos”; este deseo no es distintivo del sujeto, pues no implica autorreflexión profunda acerca de lo que lo define como persona, de su modelo de vida buena.

Según Pereira, la virtud de la postura de Dworkin está en que logra resumir el planteo de Frankfurt y la crítica de Taylor.

(...) la autonomía es concebida como una capacidad de segundo orden de las personas para reflexionar críticamente sobre las preferencias de primer orden, anhelos, deseos, etc., y como una capacidad de aceptar o intentar cambiarlos a la luz de preferencias y valores de orden supremo. A través del ejercicio de esta capacidad, las personas definen su naturaleza, dándole significado y coherencia a sus vidas, y tomando responsabilidad por el tipo de personas que son¹⁶.

Lo que interesa destacar de la distinción que hace Taylor entre evaluación débil y fuerte, y que Dworkin recoge transformándola en lo que Pereira llama “reflexión profunda” es que podemos llegar a ciertos grados de autorreflexión que nos permitan realizar una planificación del carácter¹⁷, pero sólo una autorreflexión al estilo de la evaluación fuerte de Taylor nos permitiría experimentar la necesidad de “acción para el cambio social”, en el sentido de sentir, mediante la reflexión acerca de la realidad y de la propia situación, que es necesario actuar para modificar algo que no puede ni debe seguir siendo como es.

¹⁵ FRANKFURT, H. *La importancia de lo que nos preocupa*. Bs. As.: Katz, 2006, p. 27.

¹⁶ Citado en PEREIRA, G. “Autonomía, intersubjetividad y consumo”. *Actio*. 11 (2009), pp. 59-79. <http://www.fhuce.edu.uy/actio/Textos/11/Pereira11.pdf>. Último acceso 07/06/2013, p 62. Tomo su traducción.

¹⁷ En el sentido en que utiliza esta expresión J. Elster, el cual se expone más adelante.

La autorreflexión a su vez, necesita de lo que Pereira llama “fricción moral”:

La diferencia entre la potencialidad y la realización [de autorreflexión] estaría dada por lo que denominaré *fricción moral*, y consiste en una capacidad de experimentar circunstancias éticamente problemáticas como una disonancia al interior del conjunto de creencias del propio sujeto y que permite activar la lógica autorreflexiva. Por lo tanto, en sujetos con ausencia de fricción moral se anula la posibilidad del distanciamiento y la reflexión crítica hacia la propia vida, hecho que inhibe el ejercicio de todas las dimensiones de la racionalidad práctica que permitirían lograr la autonomía.[...] Esto posibilita explicar que en el caso de los sujetos que carecen de fricción moral se producirá un sujeto egoísta racional capaz de una reflexión superficial, mientras que la presencia de tal fricción moral y una contraparte de un suficiente desarrollo de capacidades cognitivas y morales producirá un sujeto autónomo¹⁸.

Es entonces esta posibilidad de experimentar dicha “fricción moral” de forma consciente lo que habilita el distanciamiento necesario para la autorreflexión. Para el caso que me interesa, a saber, indagar sobre los motivos de la acción para el cambio, son las mismas condiciones sociales las que permiten ver la necesidad de dicho cambio.

En su teoría de la disonancia cognitiva, León Festinger sostiene que la existencia de cogniciones que no son coherentes o no están en consonancia entre sí produce en la persona un estado psicológico de incoherencia, de disonancia, que es incómodo y que la persona se esforzará en paliar intentando hacer esas cogniciones más coherentes. La disonancia cognitiva se basa en el conflicto entre las ideas, creencias y emociones por un lado, y nuestras actitudes por otro. Tomando esta teoría, Jon Elster¹⁹ plantea que estas situaciones de falta de coherencia entre las creencias y deseos de los individuos y las posibilidades reales de vida generan una disonancia que tiene que ser resuelta de alguna forma. Surgen entonces mecanismos psicológicos que sirven para disminuir dicha disonancia. Podemos tener como resultado que el individuo genere ciertas preferencias adaptativas, a lo que Elster llama el fenómeno de las “uvas amargas”²⁰, que le permitan acallar las disonancias. Esto sucede a un nivel inconsciente.

Ahora bien, la persona puede también decidir, esta vez a un nivel consciente, que sus deseos están de hecho fuera de sus posibilidades reales, y por tanto es mejor no tenerlos, o encontrar una vía de satisfacción alternativa para ellos. A esto llama Elster “planificación de carácter”. La planificación del carácter implica que las estrategias para liberarse de la disonancia haciendo que los deseos albergados coincidan con las propias posibilidades sean conscientes. En la planificación del carácter el individuo tiende a elevar el estatus de las opciones a las que puede acceder, a diferencia del desarrollo de preferencias adaptativas, que implica una degradación (siempre inconsciente) de aquello a lo que no se puede acceder. Elster diferencia ambas formas de disminución de las disonancias no sólo por su

¹⁸ PEREIRA, G. “Autonomía, intersubjetividad y consumo”. *Actio*. 11 (2009), pp. 59-79. <http://www.fhuce.edu.uy/actio/Textos/11/Pereira11.pdf>. Último acceso 07/06/2013, pp. 65-66

¹⁹ Cfr. ELSTER, J. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Ediciones Península, 1988.

²⁰ En alusión a la fábula de Esopo “La zorra y las uvas”, en la que la zorra, al no poder alcanzar las uvas de una parra, dice que no deseaba comerlas, porque seguramente estaban amargas.

carácter de conscientes o inconscientes, sino también porque la planificación del carácter y las preferencias adaptativas traen consecuencias diferentes a nivel de la libertad del individuo que las experimenta.

Es necesario un grado mínimo de autonomía para que la planificación del carácter sea posible, autonomía que, como vimos, requiere de la autorreflexión. Hace falta un cierto nivel de análisis de las circunstancias, pero sobre todo de la propia interioridad, para poder evaluar las posibilidades de acción.

¿Pero qué sucede si la autorreflexión es más profunda aún, si nos lleva más allá de querer cambiarnos a nosotros a creer que lo que hay que cambiar es la realidad que nos rodea? Antes de intentar una respuesta quisiera considerar lo que sigue.

3- ¿Qué significa tener una consciencia? Autorreflexión y normas.

Jason Howard en su artículo “Emotions of Self-Assessment and Self-Care: Cultivating an Ethical Conscience”²¹ investiga la interacción dialéctica entre lo que llama “emociones de auto-evaluación” (las emociones morales de vergüenza, culpa y orgullo), y la forma en que esas emociones se relacionan con lo que significa tener una consciencia. Según explica allí, la consciencia no refiere a un estado de conocimiento o a una facultad singular, sino que es una constelación de emociones integradas de auto-evaluación con grados de introspección, los cuales sirven además para motivar cambios en el comportamiento. Entiende a su vez a las emociones como sofisticadas estructuras interpretativas (maneras de ver el mundo), las cuales delimitan nuestras necesidades y motivaciones en forma esencial. Por consiguiente, las emociones están lejos de la tradicional visión que las trata como “biológicamente primitivas” o respuestas puramente instintivas. Lo mismo puede ser dicho de la visión de la consciencia que forma la columna vertebral de su argumento, la cual contrasta directamente con la visión tradicional de la consciencia, que la ve como una facultad innata o un sentido. En contra de la visión tradicional de la consciencia como el poder inherente y distintivo de gobernar nuestro sentido de obligación moral, él la ve como dialéctica narrativa de introspección, auto-interrogación y auto-interpretación, que permanece siempre incompleta, no como un tipo de entidad.

Argumenta que no se puede justificar suficientemente a favor de la apropiación de las emociones de autoevaluación dentro de un sentido crítico de responsabilidad moral sin apelar a alguna concepción de consciencia. La batería interpretativa que compone nuestras emociones de autoevaluación no son simples respuestas psicológicas, sino además esquemas normativos que incluyen el dar razones; el rol de este razonamiento está en clarificar, justificar y dar forma a esas emociones.

Se centra en una lectura dialéctica alternativa de la consciencia, con vistas a demostrar cómo esta interpretación relaciona el “cuidado de sí” y el desarrollo de una consciencia ética. Entonces uno

²¹ Cfr HOWARD, J. “Emotions of Self-Assessment and Self-Care: Cultivating an Ethical Conscience”. *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*. XIX/ 4 (2009), pp. 24-32.

de los más grandes desafíos de la educación moral será ayudar a los estudiantes a lidiar con el poder de sus convicciones morales lo cual, argüirá, se logra mejor mediante la creación de una comunidad de indagación filosófica en el salón de clase. Esto será retomado más adelante en este trabajo, pues coincide en que la metodología de comunidad de indagación es clave para una educación que forme ciudadanos con las emociones morales adecuadas.

El hecho de que tengamos emociones morales significa que estamos inextricablemente envueltos en el mundo de otros, cuyas normas se convertirán en la clave para descifrar los contornos de nuestra interioridad. En estas normas se basan nuestras acciones, omisiones, deseos y creencias que dan lugar a la vergüenza, la culpa y el orgullo (emociones de auto-evaluación). Las normas nos dan el contenido de esas emociones, nos proveen de su objeto, diciéndonos qué cosas nos provocarán qué emociones. Estas normas son irreductiblemente sociales, ellas asignan y priorizan la propia posición en el mundo de los demás de maneras específicas.

El grado en que uno hace explícito ese proceso normativo dando cuenta de las razones para sus emociones (en un trabajo de autorreflexión) se distingue de las propias emociones morales, hecho que nos lleva al campo de la consciencia. Las emociones influyen nuestras relaciones y compromisos con otros, así como también cómo nos vemos a nosotros mismos. Encapsulan nuestros compromisos más elementales, los cuales requieren que participemos en su formación, haciendo transparentes esas emociones y las normas sociales en que se anclan, y conectándolas con el sentido más amplio de obligación moral. Actuar con consciencia puede significar actuar con conocimiento, pero puede también significar actuar con una autoconsciencia paralizante e inseguridad, o con una erupción de autoconfianza y auto-engrandecimiento. Ambas son insalubres alternativas que implican ensimismamiento. La consciencia bien entendida, designa una trayectoria de autointerpretación y desarrollo autorregulado, que puede tomar una dinámica propia.

Esta capacidad de comprometer conscientemente nuestras más elementales fuentes morales va más allá de la habilidad de autorreflexión general, pues, al estar nuestras emociones morales fusionadas con autoridades y objetos externos se necesita de la interrogación y la potencial reconstrucción de las normas sociales relevantes, lo cual requiere diálogo y, a veces, trabajo político. En este sentido, “tener consciencia”, para Howard dirige nuestra atención a cómo hacer nuestros los compromisos morales adecuados.

4- El problema de la acción colectiva.

Este trabajo político al que Howard refiere necesita de la acción colectiva, pero ello conlleva un problema, y es el que se plantea como una versión del “dilema del prisionero”: ante la necesidad de acción colectiva, es mejor para todos si todos cooperamos, pero cooperar es actuar en contra del propio interés, según una racionalidad instrumental egoísta que nos dice que, cualquiera sea la decisión que tomen los otros (cooperar o no hacerlo) lo racional (como mejor opción para uno mismo) es no cooperar.

¿Cómo superar la posición egoísta en la que el individuo, antes que nada, prefiere que todos los demás se comprometan menos él, obteniendo así los beneficios sin sufrir las desventajas? En definitiva ¿cómo dejamos las personas de ser egoístas? Primero que nada, lo que hay que tener en cuenta es la posibilidad de que no lo seamos naturalmente, sino debido a las circunstancias.

Podría sostenerse que el famoso “egoísta racional” de la economía clásica existe en realidad cuando no hay contextos dialógicos, en los que el individuo pueda incluir a otro, relacionarse con éste, con el mundo, y consigo mismo, de modo de desarrollar la autorreflexión. Recordemos la “fricción moral” planteada por Pereira como un requisito sin el cual los sujetos actúan como egoístas racionales.

Según estudios realizados por Smauel Bowles y Herbert Gintis²², la actitud principal del ser humano no es el egoísmo racional, sino la conjunción de una reciprocidad fuerte y una generosidad ante las necesidades básicas, lo que nos definiría como *homo reciprocans*. La reciprocidad fuerte es definida por oposición a una reciprocidad débil, presente en el ayudar para obtener un beneficio propio. Va más allá de la racionalidad instrumental del *homo economicus*, y se basa en “la convicción de que entre todos los iguales debe existir un balance ajustado de derechos y obligaciones capaces de regular el intercambio social”²³. Implica que las personas estamos predispuestas a ayudar (ayudar en primer lugar), y luego si nos ayudan, ayudamos, pero si nos estafan ya no ayudamos, e incluso estamos dispuestos a castigar al estafador, aunque esto tenga costos para nosotros mismos. La generosidad ante las necesidades básicas refiere a la tendencia que (suponen) tenemos los seres humanos de compadecernos y querer ayudar a quienes no tienen satisfechas necesidades esenciales tales como alimentación o salud.

Que muchos miembros de la sociedad no tengan satisfechas sus necesidades básicas debería hacer saltar nuestro mecanismo de “generosidad ante las necesidades básicas” que postulan Bowles y Gintis. Asimismo, una cierta inclinación de todos a hacer un esfuerzo por salvar la situación de los peor situados sería requerible, dada nuestra predisposición a la reciprocidad. O sea que, es requisito para ser generosos respecto de la satisfacción de las necesidades básicas de los otros el que esta generosidad sea compartida. La paradoja aquí es que, si nadie coopera, menos razones tengo yo para cooperar, por lo que parece perder fuerza la generosidad respecto a las necesidades básicas.

¿Pero de dónde sacamos entonces motivos para la cooperación? Si abandonamos el supuesto de la conducta racional y egoísta orientada a resultados por el del *homo reciprocans*, aún nos queda por resolver el dilema de que, en una sociedad injusta el mecanismo del *homo reciprocans* se encuentra atrofiado. Entonces ¿qué motivos tenemos para actuar en pro de la justicia social?

²² Cfr. BOWLES, S. y GINTIS, H. “¿Ha pasado de moda la igualdad? El *homo reciprocans* y el futuro de las políticas igualitaristas”, en GARGARELLA, R. y OVEJERO, F. (Comp.). *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós, 2001, pp. 171-194.

²³ BOWLES, S. y GINTIS, H. “¿Ha pasado de moda la igualdad? El *homo reciprocans* y el futuro de las políticas igualitaristas”, en GARGARELLA, R. y OVEJERO, F. (Comp.). *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós, 2001, pp. 171-194, p. 183.

5- Las emociones como motivo de acción

Quisiera recoger aquí algunos de los planteos filosóficos que defienden la importancia de las emociones, e intentaré en base a ellos justificar su papel como motivador para la acción social.

La filósofa Martha Nussbaum define a las emociones como “respuestas inteligentes a la percepción de valor”²⁴. Esto implica que no son meras fuerzas ciegas a la razón, sino que pueden discriminar, pues están relacionadas con nuestras creencias, y son por ello sensibles a modificaciones cognitivas. Lo propio de las emociones es su conexión con la imaginación y con representaciones concretas de acontecimientos en ella. Las emociones son pues, reacciones a la percepción de un valor.

En su obra “Justicia poética” se hace cargo de ciertas objeciones hechas a las emociones, como que las emociones son irracionales, o bien que las emociones a pesar de ser racionales se basan en juicios falsos, o que las emociones incumben únicamente al ámbito privado de las personas, que interesan demasiado a los particulares y muy poco a las grandes unidades sociales. Ella responde: las emociones sí son racionales porque están emparentadas con creencias y juicios, y tienen una dirección y un objeto; las razones que llevaron a filósofos como Platón y los estoicos a considerar falsos los juicios en los que se basan las emociones son discutibles, y por último, las emociones no son incompatibles con la imparcialidad.

A partir de esto, más adelante defenderé, al igual que Nussbaum, tanto la importancia de la presencia de las emociones en la racionalidad pública, como la posibilidad de modificarlas por medio del énfasis en su aspecto cognitivo.

Según Victoria Camps²⁵, lo único que tiene el poder de motivar a la acción son las emociones. Éstas tienen un papel fundamental en la tarea de llevar una vida buena. Entiende que las normas que rigen nuestra vida, sin las emociones que nos vinculen a ellas, nos parecen algo externo, y no es posible aceptarlas como buenas o justas, “el puente que vincula las creencias al deseo es el estado emotivo [...], las creencias crean un mapa del mundo y los deseos apuntan a recorrerlo o, por el contrario, evitarlo”²⁶. La moral entonces tiene que ver con la formación de sensibilidad.

Esto podría parecer contradictorio con la ética kantiana, desde la cual consideramos el concepto de autonomía, clave para este artículo, pero podría verse también como complementario a dicha ética. El planteo kantiano de que el único sentimiento que nos vincula a la ley moral sea el respeto por esa ley, le resulta a Camps algo distante y descomprometido. Elegir una forma de vivir, y confiar en poder desarrollarla, implica ser capaz de autogobernarse, lo cual requiere de un trabajo con las emociones, a nivel reflexivo. Si bien las emociones son lo que nos mueve a actuar, emociones como la tristeza o la vergüenza pueden, dependiendo del contexto en que se presenten, ser

²⁴ NUSSBAUM, M. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.1. La traducción es mía.

²⁵ Cfr. CAMPS, V. *El gobierno de las emociones*, Barcelona: Herder, 2011.

²⁶ CAMPS, V. *El gobierno de las emociones*, Barcelona: Herder, 2011, p. 29.

inadecuadas, por inhibirnos a actuar, o llevarnos a hacerlo incorrectamente. Por ello hace falta conocer, en cada caso, el porqué de las emociones, “gobernarlas”.

Ahora bien, ser simplemente “movido” por las emociones, sin el componente autorreflexivo, no implica autonomía, sino más bien dejarse llevar por los impulsos. Ser capaz de autorreflexionar es poder generar una metaemoción²⁷ acerca de la emoción de primer orden, que permita evaluarla, y así afianzarla o rechazarla según lo adecuado al caso y entonces sí el resultado será autónomo (no necesariamente “correcto”)²⁸. Sin un adecuado conocimiento de las propias emociones, y una reflexión continua acerca de ellas, la ley moral al estilo kantiano, el sólo conocimiento del bien, no sería suficiente para mover a actuar acorde a ello:

Resaltar el papel de las emociones en la ética es un modo, quizá el único, de abordar el poco tratado tema de la motivación moral, un problema que la filosofía racionalista más bien elude, porque nunca ha sabido dar respuesta a una pregunta secular: ¿por qué el conocimiento del bien no nos hace buenas personas? Y es que son las emociones o los sentimientos las que proporcionan la base necesaria al conocimiento del bien y del mal para que el ser humano se movilice y actúe en consecuencia con ello²⁹.

¿Qué es lo que me motiva a actuar en una sociedad injusta, para tratar de dirigir los esfuerzos hacia una sociedad que no lo sea? La idea de justicia, la justicia en abstracto, no parece tan fuerte como para que alguien se sacrifique por ella. Según Camps, las emociones son el elemento que puede disparar la acción, pues constituyen la sensibilidad moral necesaria para ello.

Una persona con carácter o sensibilidad moral reacciona *afectivamente* ante las inmoralidades y la vulneración de las reglas morales básicas. Siente indignación, vergüenza o rabia ante lo ocurrido en los campos de exterminio, los horrores de las guerras, las torturas de las cárceles, las hambrunas, la corrupción que corroe a las instituciones políticas y a quienes las administran. Esta reacción afectiva es necesaria para orientar la conducta en contra de lo que se proclama como inaceptable e injusto³⁰.

Vemos entonces que, según Camps, el ámbito de acción de la moral es el campo de lo evitable, lo que puede ser de otra manera.

²⁷ Más abajo se aborda más ampliamente esta noción.

²⁸ Un ejemplo de esto puede ser el siguiente. Supongamos que mi madre es una anciana que vive sola, y yo no paso mucho tiempo con ella. Mi primera reacción emocional es sentirme culpable por ello, algo que experimento tal vez como un peso en el pecho, o un nudo en la garganta cada vez que termina una de mis esporádicas visitas. Y eso es todo. Pero si esta primera emoción la evalúo a la luz de la autorreflexión, considerando las circunstancias, llego a una metaemoción sobre mi culpa. Ésta puede ser favorable o desfavorable a ella. Si tomo en cuenta que tengo seis hermanos, con los cuales me turno para visitar a mi madre, y además ella tiene amigos, y vecinos, y yo tengo hijos que también demandan mi atención, puede ser que evalúe que mi culpa no tiene mayores razones de ser, y cambie esa emoción o la atenúe. Puede suceder lo contrario y que la reflexión acerca de las circunstancias me lleven a ver que en realidad me estoy comportando como una mala hija, porque mi madre no tiene a otras personas con quienes compartir su vida, y yo no la visito lo suficiente por quedarme en mi casa viendo la televisión. En este caso la metaemoción acompaña y refuerza la emoción de primer orden. Pero incluso si continúo sintiéndome culpable, ahora lo hago autónomamente, no por un impulso. Se aprecia así el profundo nexo entre autorreflexión y autonomía. Es esto lo que se quiere destacar, y no que el sujeto logre elegir una opción “moralmente correcta” o no.

²⁹ CAMPS, V. *El gobierno de las emociones*, Barcelona: Herder, 2011, p.17.

³⁰ CAMPS, V. *El gobierno de las emociones*, Barcelona: Herder, 2011, p.17.

En esa misma línea, Jon Elster³¹ define lo que sería el “sentimiento de ser tratado injustamente”³². Para que exista, se tienen que dar algunas condiciones: a) que una determinada situación se perciba como moralmente equivocada, b) que haya sido intencionalmente producida (y no, por ejemplo, fruto de la naturaleza) y c) que pueda ser rectificada por la intervención social. Es decir que es una combinación de las expresiones “debiera ser de otra manera”, “es culpa de alguien que no sea de otra manera”, “puede lograrse que sea de otra manera” sumadas a la condición contrafáctica general “pudo haber sido de otra manera”.

En los tres planteos expuestos se destaca el papel cognitivo de las emociones, contrariamente a la opinión común acerca de las emociones como respuestas que escapan a lo racional. Si la autorreflexión, según la definición ya mencionada de Frankfurt, es la formación de un deseo de segundo orden, es decir un deseo sobre un deseo, de allí podría inferirse que la autorreflexión sobre las emociones es la generación de una emoción de segundo orden, es decir, una emoción acerca de una emoción, lo que también puede denominarse “metaemoción”. Es esta metaemoción, si aceptamos la tesis de Camps, lo que es capaz de movernos a actuar. Lo que lleva a un sujeto a esta autorreflexión es cierta emoción que tiene, y con la que se siente incómodo; una cierta disonancia cognitiva, según fue mencionada más arriba, respecto a su emoción. Quiere cambiarla, y tener otra emoción en su lugar. Ejemplo de esto es el hecho de sentir vergüenza (descrita por Howard como una de las emociones de auto-evaluación, junto con el orgullo y la culpa). Un sujeto puede experimentar vergüenza de sentir envidia del éxito ajeno. La vergüenza es la metaemoción producto de haber reflexionado sobre el hecho de sentir envidia. Este proceso autorreflexivo implica el análisis crítico de la propia situación, análisis que requiere cierto descentramiento. Es un trabajo complejo, y por ello muchas veces es inconscientemente evitado. Implica tomar la responsabilidad por la propia situación, pero también por la situación de los otros en la interacción social. No se trata sin embargo de autorreflexión para llegar a la corrección moral, sino para escapar a la pérdida de la autonomía.

De acuerdo a todo lo dicho hasta aquí, podrían resumirse los puntos principales de este trabajo en el siguiente cuadro:

Interrelaciones entre grados de autorreflexión, responsabilidad y manifestaciones en el sujeto

<i>Grado de autorreflexión</i>	<i>Toma de responsabilidad</i>	<i>Manifestaciones en el sujeto</i>
Ausencia de autorreflexión	Nula	generación de preferencias adaptativas
Autorreflexión superficial	Parcial	planificación del carácter
Autorreflexión profunda	Total	diagnóstico posibilitante de la acción por el cambio social

³¹ ELSTER, J. *Tuercas y tornillos*. Barcelona: Gedisa, 1995.

³² El término “sentimiento” es aquí tomado como un sinónimo de “emoción” en el sentido antes definido.

Con este cuadro se trata de ilustrar que, mediante el trabajo autorreflexivo profundo se puede lograr vislumbrar, a modo de diagnóstico de la situación, un camino para el cambio social que hace falta. Que se logre la autorreflexión profunda (en lugar de una autorreflexión más superficial, o ninguna autorreflexión) es un requisito que se presenta (si se coincide con lo dicho hasta aquí) como necesario, no como suficiente, para el cambio social. Podemos decir que es el comienzo de algo, es entender la situación, lo cual es condición para no caer en actitudes meramente pasivas, para no naturalizar las condiciones en las que se viven como las únicas posibles. Ahora bien, la línea de acción a tomar no es dada en sí por la autorreflexión, ella dependerá de muchas otras circunstancias, que harán posible o no una u otra forma de acción para el cambio.

6- Educar para la autorreflexión. La metodología de comunidad de indagación

Tal como se ha caracterizado a la autorreflexión hasta el momento, consiste en una facultad muchas veces disminuida, por ser una tarea difícil, y hasta inconscientemente boicoteada. Es por ello que no debemos quedarnos con la idea de que es un trabajo en solitario, al estilo de las meditaciones cartesianas, disponible sólo para unos pocos privilegiados. Hay una forma en que la autorreflexión puede ser “accesible a todos” por decirlo de alguna manera, y esa forma es la educación.

Quisiera presentar brevemente a continuación, la descripción de una metodología educativa que puede ser la clave para el trabajo con la autorreflexión.

Charles Peirce introdujo el concepto de comunidad de indagación por primera vez a fines del siglo XIX, refiriéndolo a la comunidad de científicos. John Dewey lo amplió al contexto educativo, y a partir de las ideas de Dewey, Matthew Lipman las aplicó sistematizándolas para ser utilizadas en el aula³³. La comunidad de indagación se constituye por un grupo de individuos cualquiera que se involucran en un proceso de investigación que puede ser empírica o conceptual para resolver situaciones problemáticas de diversa índole. Lo novedoso del concepto está en su acento en el carácter social de la formación del conocimiento. La comunidad de indagación enfatiza que el conocimiento surge necesariamente de un contexto social y requiere para su legitimación acuerdos intersubjetivos entre quienes forman parte del proceso de investigación. La metodología explícitamente educativa que propuso Lipman tenía como objetivo desarrollar el pensamiento complejo en niños sobre la base de preguntas filosóficas, por eso se denominó “Filosofía para niños”, pero es extensible a toda clase de participante, independientemente de su edad o formación.

La metodología se basa en la indagación grupal mediante el intercambio de preguntas y respuestas entre los participantes, moderado por un tallerista que en primera instancia cuida el uso equitativo y respetuoso del espacio de habla y aporta elementos que alientan la búsqueda que lleva adelante la comunidad de indagación. El uso de una narración (novela, cuento, poesía o relato oral) tiene un lugar clave en esta propuesta, generando un contexto que sirve de marco para el “juego” de

³³ Cfr. LIPMAN, M. *Pensamiento complejo y educación*. Madrid: Ediciones de La Torre, 1998.

ideas que los investigadores arman en torno a los problemas a resolver y permite un abordaje desde la sensibilidad a las historias relatadas.

Considero (tal como lo adelantara al presentar parte del planteo de Jason Howard) que esta metodología constituye una forma práctica de educar las emociones, en tanto gira en torno al trabajo sobre narraciones y prioriza el pensamiento reflexivo y el cuidado en el intercambio con otros, lo que acerca las distintas perspectivas, en un ejercicio colectivo desde el cual evaluar las propias emociones.

La metodología de la comunidad de indagación, por otra parte, utiliza una herramienta específica para la autorreflexión, la metacognición. Se trata de un ejercicio en el que se busca que el sujeto sea consciente de los procesos de sus propios pensamientos y emociones durante el transcurso de la discusión. En este contexto se habilita la toma de conciencia del papel que las emociones tienen en nuestros juicios sobre los otros, sobre nosotros mismos, y sobre el mundo que nos rodea.

7 -Reflexiones finales

La enorme diferencia de ingresos que provoca la economía global (pues se compite a nivel mundial, por tanto los ingresos tienen que estar acorde a ese nivel) ha disparado en los últimos años la brecha entre ricos y pobres. Este abismo económico genera problemas en todos los ámbitos, el más importante de los cuales es el de la propia autonomía del sujeto. Los más afectados por esta pérdida de autonomía son quienes están peor situados en la escala social, ya que la falta de poder económico los priva de lo más básico para poder tener una vida digna, lo que a su vez tiene graves consecuencias a nivel de autoestima. Tal como muestra Elster, el sujeto que sufre una gran disonancia entre lo que desea y lo que puede hacer de hecho, termina muchas veces optando (a nivel consciente o inconsciente) por cambiar sus deseos, ante la dificultad de cambiar la realidad. Así, sus deseos (algunos de ellos) pueden estar conformados por procesos que son previos a sus elecciones, es decir que pueden no ser libres de elegir lo que eligen. Pero también los que están en la cima del poderío económico sufren de esta pérdida de autonomía; ellos se ven impelidos hacia una carrera sin fin por tener más y más, a la vez que esta “obsesión” (que no es vista como una anomalía sino como la marca de su clase) sesga todas sus elecciones. A su vez, esto les aleja del resto, de los que no están económicamente bien situados, impidiéndoles empatizar con ellos. Cuando la diferencia entre ricos y pobres es tanta se pierde la capacidad de empatía, cuando “el otro” vive como un animal, sucio, descalzo, tan “distinto a mí” sus problemas no se viven como propios.

Tenemos entonces por un lado el grupo conformado por los peor situados de la sociedad, quienes afrontan serias dificultades en sus condiciones de vida, lo que eventualmente les lleva a desarrollar preferencias adaptativas que les permitan lidiar con sus deseos frustrados³⁴ y en los casos en que hayan desarrollado cierto grado de autorreflexión, a una planificación del carácter. En el otro

³⁴Esto no significa, claro está, que de hecho todos tengan preferencias adaptativas, ni que las desarrollen en todas las dimensiones de su vida. Lo que se quiere resaltar es el grave deterioro de la autonomía que supone el que esto suceda, aún si no es a todos ni en todos los ámbitos.

extremo de esta “gráfica de desigualdad” tenemos a las personas que no sólo tienen más que cubiertas sus necesidades, sino que están en la vorágine de trabajar más para consumir más, para ostentar más y así ascender en la escala capitalista... para volver a empezar.

Lo que falla en ambos casos es la propia autonomía. Como se ha visto en este trabajo, para recuperarla, la clave está en la autorreflexión. Será este sondeo profundo y crítico que el sujeto pueda realizar sobre sí mismo, lo que posibilite la toma de responsabilidad necesaria para encarar el dominio de su propia vida y la construcción de la sociedad que desee.

Se puede pensar que al ser la facultad que se encuentra más dañada, apelar a ella justamente, es un contrasentido. Veámoslo por el otro lado, si es lo que está dañado, es exactamente lo que hay que reparar. Se trata de una especie de diagnóstico; si coincidimos en que la autorreflexión, como posibilitante de la autonomía, es un elemento importante para el cambio social, y observamos a su vez que este cambio, necesario, no se da, podemos probar la hipótesis de que esto se debe a que la autorreflexión como facultad, se encuentra dañada. Por ello es que esta capacidad debe ser educada, esa es la forma (o al menos una forma) de reparar el daño, y la metodología de comunidad de indagación, debido a sus características, puede ser una buena estrategia para esta tarea.

Referencias bibliográficas

- BOWLES, S. y GINTIS, H. “¿Ha pasado de moda la igualdad? El *homo reciprocans* y el futuro de las políticas igualitaristas”, en GARGARELLA, R. y OVEJERO, F. (Comp.). *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós, 2001, pp. 171-194.
- CAMPS, V. *El gobierno de las emociones*, Barcelona: Herder, 2011.
- _____. “Los sentimientos nos mueven a actuar”. *Filosofía hoy*, 2012. http://filosofiahoy.es/index.php/mod.pags/mem.detalle/relcategoria.4212/idpag.5829/v_mem.listado/chk.c55f21a218dc4855cd6e75360ab07860.html. Último acceso 07/06/2013.
- ELSTER, J. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Ediciones Península, 1988.
- _____. *Tuercas y tornillos*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- FRANKFURT, H. *La importancia de lo que nos preocupa*. Bs. As.: Katz, 2006.
- HIRSCH, F. *Los límites sociales al crecimiento*. México: Fondo de cultura económica, 1984.
- HOWARD, J. “Emotions of Self-Assessment and Self-Care: Cultivating an Ethical Conscience”. *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*. XIX/ 4 (2009), pp. 24-32.
- KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa, 2004.
- LIPMAN, M. *Pensamiento complejo y educación*. Madrid: Ediciones de La Torre, 1998.
- NUSSBAUM, M. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. *Justicia poética*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1997.
- PEREIRA, G. “Autonomía, intersubjetividad y consumo”. *Actio*. 11 (2009), pp. 59-79. <http://www.fhuce.edu.uy/actio/Textos/11/Pereira11.pdf>. Último acceso 07/06/2013.
- SCHWEICKART, D. “¿Son compatibles la libertad, la igualdad y la democracia? Sí, pero no bajo el capitalismo”, en GARGARELLA, R. y OVEJERO, F. (Comp.). *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós, 2001, pp.131-152.
- VEBLEN, T. *Teoría de la clase ociosa*. Ediciones elaleph.com, 2000. <http://psikolibro.blogspot.com>. Último acceso 07/06/2013.
- WILKINSON, R. y PICKETT, K. *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*. Madrid: Turner Noema, 2009.