

Conviviendo en *guetos*: el actuar radical con sentido moral en contexto de precariedad y reclusión social

Luis Daniel Cárdenas Macher
Universidad Peruana Cayetano Heredia

Mirar cara a cara la hegemonía de lo universal, significa psicológicamente estropearles hasta lo insoportable su narcisismo tanto a los individuos como a la sociedad organizada democráticamente.

Theodor W. Adorno

Resumen

El presente ensayo libre y de naturaleza predominantemente filosófica busca explorar la importancia de las intuiciones morales y la resignificación de los paradigmas éticos en un contexto de reclusión social como el que se impone por la pandemia a causa de la COVID-19. A través de una aproximación por el terreno de la neurociencia social y la psicología social, y con la ayuda de excursos literarios, se profundiza en la reflexión filosófica sobre los límites de la empatía y la solidaridad al considerar cómo las situaciones inhumanas desestructuran el frágil sentido de nuestra subjetividad y resitúan la posición de aquello que consideramos radicalmente otro. Con ello, se ve también una oportunidad para reorientar el sentido de nuestra identidad y de nuestra acción moral en tanto nuestro sentido de justicia, cuidado, lealtad, respeto o pureza pueden verse profundamente interpelados.

Palabras clave: reclusión social, COVID-19, solidaridad, gueto, radicalmente otro

Abstract

This free essay and of predominantly philosophical nature try to explore the importance of the moral intuitions and the resignification of the ethical paradigm in a context of social reclusion like the one imposed by the COVID-19 pandemic. Through an neuroscientific-social and social-psychology approach, and with the help of literary digressions, it's deepened in the philosophical reflection about the limits of the empathy and the solidarity to consider how

the inhuman situations disestablish the fragile sense of our subjectivity and relocates the position of what we consider radically other. With it, there's also a chance to redirect the sense of our identity and our moral action insofar our sense of justice, care, loyalty, respect, or purity can be deeply apprehended.

Key words: social reclusion, COV-19, solidarity, ghetto, radically other

Cuando la voz de los más olvidados y vulnerables de nuestra sociedad empieza a resultar insoportable para sobrellevar la vida cotidiana, se abre la posibilidad de apoyarnos en la palabra para comprender y llenar, de algún modo, el vacío humano que produce imaginar rostros que sobrellevan la miseria y el sinsentido. Queremos llenar un vacío quizá generado por la culpa o por el asco; y es fácil dejarnos llevar por los derroteros de nuestros presupuestos discursivos, sean estos políticos o éticos. Hacer esto irreflexivamente sería, como diría Adorno, cubrir con música de acompañamiento a todo volumen el grito de las víctimas, tal como hacían las *Schutzstaffel* (las SS de la Alemania Nazi) en guetos y campos de exterminio (Adorno, 1992, p. 365). Esa música, hoy en día, puede corresponder tanto a las vehementes increpaciones proferidas desde una ventana contra cualquier persona considerada despreciable (por las razones que fueran), como los bienintencionados posts en redes sociales, artículos o ensayos que gustan de acomodar hechos o situaciones aberrantes desde el limitado o potente aparato conceptual que se tiene a disposición.

Podemos encontrar estudios importantes en psicología social, como el de Haidt y Graham (2007, pp. 98-116) y el de Inbar, Pizarro y Bloom (2009, pp. 714-725), que explican el impacto de las emociones primarias moldeadas evolutiva e históricamente y que se expresan, sin muchos cuestionamientos, en comportamientos políticos y morales a partir de situaciones que interpelan nuestro sentido de cuidado, justicia, lealtad, respeto y pureza. Como veremos, la combinación de estos sentimientos puede explicar, de forma rápida y poco reflexiva, nuestro actuar social, potencialmente moral en tanto combinación que

favorece el acto de discernir lo bueno de lo malo; y potencialmente político en tanto capacidad de articularse ideológicamente para favorecer un determinado ordenamiento social. Si bien ambas dimensiones se relacionan, a nivel estrictamente moral, esta idea de una reacción discursiva puede complementarse con la propuesta de Zahn, Oliveira-Souza y Moll (2015) quienes, desde la neurociencia social¹, fundamentan que esta capacidad de reacción moral implica una conjunción o una disociación de sentimientos morales, como los mencionados, que, en tanto creencias afectivas, están mediadas por el potencial humano de percibir temporalidad y por el potencial de establecer intencionalmente objetivos orientados hacia un actuar social que se traducen en máximas que tienen mayor o menor consistencia racional (pp. 477-488). Este potencial conlleva a una mediación de emociones construida intersubjetivamente que da como resultado comportamientos diferentes y acaso contradictorios dentro del mundo subjetivo de una misma persona.

De hecho, en un sujeto, constituido en innegable relación con otros, los sentimientos prosociales y morales se van desarrollando y consolidando a partir de nuestra experiencia con determinados estímulos que generan una predisposición biológica para reaccionar –en sentido tanto cognitivo como afectivo– de forma efectiva o eficiente frente a una situación socialmente demandante. Esta reacción puede ser alabada, sancionada o resultar indiferente a nivel social. Sin embargo, no se trata, en ningún caso, de reacciones producidas por una región cerebral específica: la efectividad en la acción depende de redes que se van consolidando en el tiempo de forma muy dinámica² (Papo y otros, 2014). Esta reacción

-
- 1 La neurociencia social nace en los inicios de los años noventa como un campo de estudio interdisciplinario para comprender cómo los sistemas biológicos influyen en procesos sociales y de comportamiento capitalizando en conceptos y métodos para informar y refinar o clarificar teorías de procesos sociales o de comportamiento; o, a la inversa, utilizando información y conceptos de teorías de procesos sociales o de comportamiento para informar y refinar o clarificar teorías relacionadas a organización neural o funcionamiento anatómico (Cacciopo y Decety, 2015, pág. 5)
 - 2 Esta es una idea que ya lleva buen tiempo como sobreentendida en el ámbito neurocientífico, pero que dista de ser parte del sentido común incluso dentro del mundo académico.

no es necesariamente impulsiva: puede ser, en el mejor de los casos, mediada racionalmente, lo que permite que se favorezca, justamente, la consolidación de sentimientos prosociales y morales.

Así, sentimientos prosociales, como la culpa o la compasión, y sentimientos morales, como la indignación, así como la indiferencia o la desconexión moral pueden expresarse con distintos niveles de intensidad e incluso de forma contradictoria en una misma persona, debido a esta mediación temporal, biológicamente posible por el lóbulo temporal anterior, y a la mediación intencional, biológicamente posible por la corteza prefrontal y, en algún caso, la corteza frontopolar (Zahn *et al.*, 2015, pp. 481-488)³. Estas mediaciones persisten al momento de construir “sentidos comunes”, como la moralidad construida socialmente, tanto para situaciones dependientes o independientes de un contexto. Esto último implica que existen rutas diferenciadas biológicamente para el criterio ético o moral (referido a la identificación cognitiva de lo que puede considerarse bueno o malo) y la capacidad de agencia moral (referida a la capacidad de acción) en una misma persona (Zahn *et al.*, 2015, pp. 485). No es lo mismo enfrentar la precariedad y la miseria como problemática social racionalmente identificada que como realidad vivida, con mayor o menor intensidad.

Es importante remarcar que la argumentación científica no influye en el contenido de la expresión moral, pero explica la distinción funcional del comportamiento: su potencial, sus alcances y límites. De hecho, en este caso, consideramos que la explicación biológica sobre la distinción funcional entre criterio ético (o falta de criterio ético) y agencia moral (o desconexión moral) permite explicar situaciones que a nivel comportamental pueden posibilitar congruencia o ser abiertamente contradictorias. Por su parte, el contenido congruente o contradictorio de estas situaciones depende de nuestra experiencia social, que incluye nuestra aproximación a las ciencias sociales y la filosofía. Así, se establecen combinaciones de sentimientos morales o expresiones de criterios sociales, de ordenamiento social, que conviven sin necesidad de un “módulo moral” en el cerebro.

3 No habría, por tanto, competencia interna entre zonas cerebrales límbicas o prefrontales como usualmente se suele asumir.

De forma congruente, se podría establecer el siguiente ejemplo: “siempre creí que el derecho a la salud y a la educación son fundamentales (criterio ético), y esta situación social me lleva a querer acatar las normas del gobierno para garantizar estos derechos (agencia moral)”. De forma contradictoria, se podría considerar el siguiente ejemplo: “siempre creí en el respeto de las normas (criterio ético), pero esta situación específica me empuja a actuar desobedeciéndolas (agencia o desconexión moral)”. Estos ejemplos pueden formularse también con contenidos amorales (o atribuidos como inmorales). De forma congruente, se podría proponer el siguiente ejemplo: “nunca me interesó el bienestar de los venezolanos (criterio social), por lo tanto, esta situación social me lleva a privilegiar el bienestar de mi comunidad cercana siempre y cuando sean peruanos (agencia social)”. O también, de forma contradictoria, podemos plantear este ejemplo: “creo que siempre es posible trasgredir las normas (criterio social), pero la situación de emergencia sanitaria me está forzando a querer cumplirlas con mucho esmero para cuidar a mi familia (agencia social)”.

Es posible, por lo tanto, identificar sentidos de justicia, cuidado, lealtad, respeto o pureza que se acomodan con mayor o menor énfasis para orientar el criterio social o moral, por un lado, y la agencia moral o social, por otro. Por ejemplo, en algún caso, el sentimiento de justicia y de pureza (construcción social del gusto y del asco) pueden combinarse con tal intensidad para la agencia social o moral que subordinan, en una misma situación, un sentimiento de respeto y cuidado. “Esa persona (que viene de tal parte, que usa tal ropa, que cree en tales cosas, que habla de tal modo) no respeta las normas, por lo tanto, se merece todo mi desprecio y si debo poner en riesgo mi integridad y la de otras personas valdrá la pena para que sepan lo importante que es cumplirlas”. Quizás, esta persona es muy respetuosa, cariñosa y cuidadosa en otros contextos (criterio social), pero la demanda contextual puede llevarle a ponderar otros sentimientos al momento de actuar (agencia social). Estas combinaciones pueden ser muy coherentes, pero también contradictorias como se ejemplificó en el párrafo anterior. En este ensayo, nos interesa ahondar un poco más en este último escenario, debido a que nos encontramos frente a un contexto que pareciera invitarnos a situaciones más contradictorias que congruentes en tanto interpelan nuestros

“sentidos comunes” a nivel social y moral. Por ello, habiendo hecho un breve recorrido del funcionamiento de nuestro comportamiento moral y social, reflexionaremos sobre las situaciones de contradicción como oportunidades para el fortalecimiento de la agencia moral.

Siguiendo la línea de lo trabajado, es posible señalar que el encuentro más directo con la precariedad de humanos que parecen radicalmente sustituibles (Butler, 2009, p. 31) implica configuraciones cognitivas y afectivas que se expresan en nuestros presupuestos políticos o, en el mejor caso, éticos, que buscan orientar nuestro actuar al interpelar muy directamente nuestro sentido de justicia, cuidado, lealtad, respeto o pureza. En estas configuraciones sociales maduradas históricamente, subyace el potencial subjetivo de ir madurando un criterio moral para denunciar, redargüir o simplemente ayudar, así como también puede despertar lo contrario: la desconexión moral, que justifica la indiferencia o el daño, sea este directo o indirecto (Bandura, 1996, 1999). Sin embargo, consideramos que esta tendencia natural de acomodar estas configuraciones para recurrir a presupuestos éticos o políticos se hace mucho más compleja, acaso una tarea demandante, en circunstancias en las que ese radicalmente otro, que pareciera muy distinto de uno mismo, pareciera fundirse en la realidad de uno mismo. Esto es lo que se vive actualmente a causa de la pandemia desatada por la COVID-19.

A partir de lo mencionado, la hipótesis que quiero manejar es la siguiente: es posible fortalecer y reorientar el sentido de la acción moral en momentos de gran vulnerabilidad como consecuencia de una aproximación hacia lo incommensurable de una situación históricamente particular y concreta. Esto desestructura nuestra subjetividad y resitúa la posición de aquello que consideramos radicalmente otro, diferente de mí. Esto último tiene fuertes implicancias éticas no solo porque irrumpe la posibilidad de cuestionar nuestros criterios éticos o de creencia socialmente construidos, sino también porque se fragilizan dos aspectos que solemos valorar mucho a nivel de agencia moral: nuestra capacidad aprendida de empatía y nuestros marcos preconcebidos para actuar solidariamente.

A continuación, explicaremos que estas dos posibilidades pueden convivir con contextos de deshumanización de personas. Y, paradójicamente, veremos que es el contacto más directo y frontal con la

deshumanización lo que, finalmente, permite una toma de perspectiva radical, que, a modo de intuición racional, podría facilitar la capacidad de inferir el estado de otras mentes sin depender de la empatía o la solidaridad en tanto implicaría un sentimiento de necesaria proximidad (a personas o causas) (Harris y Fiske, 2014, pp. 123-131). Por lo tanto, el paradójico encuentro con lo más inhumano podría despertar y fortalecer nuestra agencia moral al querer buscar, dentro de todo, algún sentido de humanidad en nuestras acciones. Como señala Bandura, los mecanismos de autorregulación que orientan la praxis moral implican mucho más de lo que presupone el razonamiento moral que hemos construido previamente, acaso expresados en teoría ética.

Este proceso de autorregulación que sobrepasa la posibilidad de empatía, insuficiente de explicarse desde la razón discursiva, pero cognitivamente expresada en el potencial de inferir estados mentales, resignifica nuestros presupuestos éticos en tanto la humanización –siempre expresada en la relación yo/otro– no sería expresión de la interpretación racional –discursiva– de los hechos orientada hacia una generalización universal, sino la expresión de una intuición moral, frágilmente expresada por la palabra. La humanización, como acción moral intuitiva, sería el resultado de apropiarse de un hecho particular y concreto sin dominio de una racionalidad discursiva (Adorno, 1992, pp. 7-9, 175-178; Adorno, 2008, pp. 116-118; Buck Morss, 1981, p. 161). Sin embargo, ¿cómo se expresa esta expresión de una intuición moral?

Aquí, se mezclan dos planos: el psicológico y el filosófico. Como veremos, la “gran vulnerabilidad” se refiere a situaciones diversas, entre cotidianas y excepcionales, que ponen en juego tanto el sentido de la vida como la propia vida biológica. Esta situación nos invita a acercarnos al testimonio y dejar que esta aproximación con otros testimonios de otros contextos, como modelos particulares y concretos, desestructure nuestros presupuestos discursivos y facilite el contacto con realidades cercanas a la deshumanización. Quizá, sea esta la mejor estrategia para evitar subir al púlpito academicista desde el cual el pensamiento discursivo nos pone cómodamente por encima de la realidad aplastante que se nos presenta. La reflexión que aquí se propone, por lo tanto, implica un esfuerzo para expresar cómo el tejido de historias particulares configura un cambio paradigmático a nivel de la relación yo-otro.

Así, inspirado en la propuesta de Theodor Adorno, quisiera justificar que aproximarnos a redes de testimonios, a modo de constelaciones, ilumina la posibilidad de reorientar nuestra acción moral en una configuración social específica como la que parece estar naciendo a partir de la situación de cuarentena que el Perú y el mundo vienen viviendo a raíz de la COVID-19. Empecemos, pues, nuestro recorrido recreando literariamente breves crónicas, a partir de un conjunto de testimonios reales, para tejer sentidos desde una reflexión filosófica a partir de estas premisas que hemos esbozado previamente desde la psicología y la neurociencia social.

Bailando contra la limpieza. “Esta parte era la que continuaba: era predecible e inevitable al ver cómo se estaba vaciando el vecindario. Si no hacíamos algo, moriríamos: a palos, de hambre o allá en esos campos donde se ven las grandes siluetas de humo”. Ya en el sillón de su casa, con una mirada al vacío, Greta recuerda el día de la huida: “No fue difícil pensar en la estrategia: teníamos amigos en un sector más seguro; además, contábamos con un vecino que estaba en la policía. El plan fue ir a la casa de estos amigos, junto con el vecino y su familia para vivir en un cobertizo. Para que eso sucediera, había que aguantar una noche más. El vecino se encargó diligentemente de conseguir información sobre los horarios más probables de redada y los más prudentes para salir: consciente de ello, construyó una pared secreta al final de una habitación. Permanecemos encerrados ahí con algunas pocas pertenencias esperando que terminara la ‘limpieza’ para salir rumbo al cobertizo”. Mientras terminaba la oración, Greta dibujaba una ligera sonrisa que desembocó en un recuerdo: “Mis hijas, una vez en el cobertizo, construyeron el hábito de hacer breves actuaciones, bailar y cantar junto con la hija del vecino. Nunca perdieron el hábito. Escucho sus voces en el tren y en el nuevo cobertizo que nos recibió en el campo de Auschwitz. Quisieron limpiarnos, pero no alcanzaron”⁴.

4 Esta crónica ficticia se basa en el testimonio de Fela Bernstein y Edith Birkin, sobrevivientes del holocausto nazi, y que da testimonio de su estancia en el gueto de Lodz, el segundo más grande de Polonia (British Library, 2020).

El éxodo de los invisibles. “Empezó como una oportunidad para mejorar: cada verano viajaba algún primo para ganarse algún dinero extra, así que empaqué mis cosas para ponerme a trabajar en el mercado”. La voz de Joel relata, a mitad de su camino, en la comisaría de Huancayo, el inicio de su éxodo. En Lima, al pie del cerro El Agustino, rentaba un cuarto en una suerte de quinta en la que vivían varios huancavelicanos: algunos de Yauli, otros de Paucará, como él. De vez en cuando, pedía algún apoyo a su tío que llevaba ya muchos años en la ciudad: vivía muy cerca. “No me habría imaginado que esto del coronavirus llegara tan pronto: mi tío fue el primero en decirme que me vaya y no le hice caso”. Joel apoyaba a sus vecinos con algunos productos que le sobraban en el mercado: ni Juan ni Raúl pueden trabajar. Uno es lustrabotas, el otro vende golosinas. Juan y Raúl, dos de sus vecinos, acompañan a Joel en su travesía. Raúl cuenta que no recibieron el bono de 380 soles, porque no tienen forma de ser ubicados en Lima. “Somos invisibles para el gobierno. Pudimos aguantar hasta el 12 de abril, pero no podemos pagar más alquiler. Tenemos que regresar”, remarca Juan. Ellos tres se encontraron, sobre la marcha, con otros caminantes en la carretera central con distintos rumbos: jóvenes, familias, ancianos, que sobre la marcha improvisan planes para subsistir en la intemperie. Joel termina pensando en Rubén, un reciclador anciano que vive solo y que rompe la cuarentena cada vez que puede: “Su diabetes se complica, se está quedando ciego”. La oscuridad se asoma y parece cubrir completamente a Rubén. Quizá, sea su alma un tenue fulgor en la memoria de Joel⁵.

5 Esta crónica ficticia se basa en los siguientes artículos periodísticos: “Coronavirus en Perú: el éxodo en medio de la emergencia” (Recuperado de: <<https://elcomercio.pe/peru/coronavirus-en-peru-el-exodo-en-medio-de-la-emergencia-noticia/?ref=ecr>>), “Los de arriba y los de abajo: la historia de quienes viven un verdadero estado de emergencia” (Recuperado de: <<https://rpp.pe/peru/actualidad/coronavirus-en-peru-covid-19-los-de-arriba-y-los-de-abajo-la-historia-de-quienes-viven-un-verdadero-estado-de-emergencia-noticia-1257434?ref=rpp>>) y “Los niños migrantes de Huancavelica” (Recuperado de: <<https://larepublica.pe/archivo/861275-los-ninos-migrantes-de-huancavelica/>>).

La primera narración sucede entre los años 1941 y 1945 en el gueto de Lodz, en Polonia. La segunda es de estos días, en Perú, y quizás sea una narración que sigue siendo parte de la realidad de no pocos peruanos y peruanas. Estos episodios, separados en el tiempo, se superponen y, juntos, forman una constelación muy particular de hechos que irradian un aura de verdad, frágil. En ambos casos, el sentido común del implacable sistema político resulta contraproducente para la subsistencia; en el primer caso, intencionalmente; en el segundo, excepcionalmente. Excepción en tanto el agente de daño es un virus. Así, la gran diferencia frente a la marginalidad social entre un sistema fascista y un sistema democrático-capitalista es básicamente que el fascismo ataca lo marginal para cohesionar una identidad común, mientras que un sistema democrático-capitalista –con sus matices ideológicos– normaliza la “invisibilización” de lo marginal como daño colateral. Ahora, más bien, y así como en el gueto de Lodz en 1941, vemos colectivos que, desde su precaria organización, nos refriegan en la cara lo precario de nuestra existencia y mueven, más bien, un incómodo sentimiento de vacío, acaso impotencia. Sin negar las diferencias entre clases socioeconómicas, lo más abyecto y terrorífico de lo marginal se siente más cerca. Está entre nosotros.

Cuando existe un enemigo común e implacable, funcionamos como guetos: la reclusión social es una respuesta inevitable. El enemigo puede aparecer en cualquier momento, como un ángel o un demonio exterminador⁶. La vida cotidiana nos va presentando una conjunción de sentimientos que nos muestran que somos miembros de pequeñas tribus vulnerables que rápidamente configuran su sentido de pertenencia frente a un enemigo común mientras las grandes estructuras modernas (Estado, mercado) lidian con el desconcierto y las medidas provisionales, de ensayo y error. La búsqueda de que los derechos sean realmente universales, en este contexto, es un tren que se aleja y que, además, estamos obligados a ver.

6 Y aquí, la intencional referencia a la película de Luis Buñuel, *El Ángel Exterminador*, quizá resulte reveladora de hasta dónde podemos llegar cuando sentimos, en el pensamiento y en el cuerpo, la pérdida de dignidad y el encuentro con lo salvaje: el encuentro con el sinsentido.

La reclusión social nos permite reconocer que existe un enemigo común que nos vuelve marginales a nosotros mismos: ningún seguro de salud ni ningún contacto nos salvará de quedar reclusos en soledad en un hospital o una clínica sin saber si nos espera la muerte, acaso para ser incinerados sin pena ni gloria. En medio de esa marginalidad circundante, no funciona la empatía para juzgar la alegría de niñas que actúan, bailan y cantan en medio de Auschwitz: ¿no será acaso una señal de resistencia? Tampoco funciona la solidaridad cuando vemos, con impotencia, el colapso del sistema de salud y el éxodo de compatriotas a los que no podemos acompañar. Surge, en el desamparo, una expresión más profunda de responsabilidad en la cual la empatía y la solidaridad pueden resultar insuficientes, o incluso perversas.

¿Hacia qué nuevo tipo de convivencia nos dirigimos ahora? A pesar de la incertidumbre en el horizonte ético, esta situación de extrema vulnerabilidad podría fortalecer nuestra agencia o nuestra conducta moral mientras paradójicamente se fragiliza nuestro juicio moral. He aquí, pues, el meollo del asunto: si lo universal como horizonte ético es incierto e indescifrable, ¿qué es eso que nos impulsa a buscar restituir cierto sentido de universalidad, de norma común, a pesar de sus límites? Esto nos lleva a vislumbrar un posible nuevo horizonte para una acción moral, que toma forma desde una intuición tan racional como emotiva, mucho más cercano de lo que pensaron los ilustrados: lo más particular, lo más concreto. Frente a la incertidumbre a nivel de sistema y la desconfianza en ideales universales, puede que en la búsqueda por darle sentido a la convivencia encontremos nuevas formas de resistencia para enfrentar a lo inhumano.

Nuestra reclusión social se expresa como una constelación tejida de historias que nos interpelan con lo más concreto y particular de nuestra humanidad: la fragilidad frente a cuerpos y rostros que sufren. Aparecen en la convivencia o irrumpen en los medios de comunicación. Lo que antes era un reportaje de miseria detrás de una pantalla, ahora es una realidad a la que pertenecemos. Así, en este momento de nuestra historia, la COVID-19 ha impuesto a las personas un nuevo imperativo categórico para su actual estado de reclusión psíquica y social: el de orientar su pensamiento y acción de modo que los más vulnerables

de nuestras sociedades no vuelvan a sufrir el nivel de dolor físico y de desamparo que han padecido mientras se acercaron a la muerte. Esta contundente oración es una adaptación de lo que planteó Theodor Adorno en su libro *Dialéctica Negativa*, publicado hace cincuenta y cuatro años (Adorno, 1992, p. 365).

Este imperativo categórico no es un constructo formal ni tampoco un resultado de un acuerdo intersubjetivo: es la irrupción de la objetividad negada, lo innombrable, las historias que se construyen por la presencia de un ángel exterminador. Lo excepcional y lo invisibilizado nos pertenece: al ver esta constelación de hechos reconocemos la marginalidad en nosotros, como una otredad radical que nunca quisimos aceptar como nuestra. El yo es otro, como mencionaba Rimbaud y el otro soy yo. Es una fractura en el *statu quo* y, por lo tanto, abre la posibilidad de un momento de quiebre para nuestra especie. Una posibilidad tenue: es mucho más fácil dejarse llevar por la necesidad de levantar murallas que justifiquen nuestro actuar o nuestra desconexión moral. Murallas que niegan la posibilidad de aprehender y acoger la precariedad que brilla en el cielo de nuestra historia. Esto, como vimos, es parte de esa potencialidad ambivalente de dejarnos llevar por la oscilación entre el criterio en el que creemos y la invitación a actuar de forma consecuente o contradictoria. Y ese juego que permite la construcción de murallas también permite, paradójicamente, su destrucción: es ese potencial de fragilización de nuestras creencias y de una impredecible invitación a actuar el que nos vuelve más humanos.

Todo esto remarca la importancia de nuestras intuiciones morales desde una perspectiva evolutiva e histórica, entendiendo que su expresión efectiva tiene el poder de interpelar el sentido de nuestra humanidad bajo un horizonte ético nublado y poco aleccionador. Así, se podría abrir una posibilidad para profundizar sobre el constructivismo como principio pedagógico (y, por qué no, andragógico). Podría afirmarse que el desarrollo moral adquiere sentido no solo desde el despliegue de las potencialidades cognitivas y emocionales frente a andamiajes convencionales en la cultura, sino que estos pueden fragilizarse o romperse resituando nuevas posibles configuraciones para el aprendizaje moral al contraponerse cuestiones sociales

convencionales con cuestiones personales que antes podrían afirmarse como desapercibidas (Smetana, 2008, p. 120; Turiel, 2002, p. 106). De este modo, lo universal no se presupondría como un horizonte ético para orientar la acción moral en una ruta unidireccional, sino que más bien expresa predominantemente un estadio potencial al cual tenemos la facultad de llegar racionalmente y que ha adquirido predominancia histórica gracias a la Ilustración. Así, pues, paradójicamente es la misma historia la que expresa su quiebre: la cultura democrática exhibe las fracturas de la hegemonía de lo universal que defiende la vida biológica y esconde lo marginal como consecuencia involuntaria, pero esperable, de un sistema social propenso a mantener desigualdades. El progreso termina siendo el “*Angelus Novus*” al cual se refería Walter Benjamin, cuando interpretaba el cuadro de Paul Klee.

El nuevo imperativo categórico nos recuerda al cuerpo que sufre, a las historias invisibles. Así, pues, dentro de guetos –en espacios de reclusión social– lo universal adquiere sentido en la rotura de su hegemonía, en el encuentro con lo particular: cuando, desde la casi resignada reflexión, nuestra subjetividad se reconfigura al ver cómo pequeñas chispas de esperanza se vuelven estrellas en nuestro frágil universo histórico. Cuando, en el encuentro entre el canto de niñas en Auschwitz con el desacato de un anciano reciclador informal en Lima, se forma una constelación que nos invita a ser mejores personas.

Conclusiones

Estudios en psicología social y neurociencia social explican comportamientos de implicancias éticas e ideológicas, que permiten, a partir de ellas, visibilizar con mayor claridad los alcances de la reflexión filosófica para explorar la importancia de las intuiciones morales y la resignificación de los paradigmas éticos en un contexto de reclusión social como el que se impone por la pandemia a causa de la COVID-19.

El encuentro más directo con la precariedad de seres humanos que parecen radicalmente sustituibles implica configuraciones cognitivas y afectivas que se expresan en nuestros presupuestos políticos o, en el mejor caso, éticos, que buscan orientar nuestro actuar al interpelar muy

directamente nuestro sentido de justicia, cuidado, lealtad, respeto o pureza.

La agencia moral puede fortalecerse y el sentido de la acción moral –la conjunción de pensamiento, emoción y praxis– puede reorientarse en momentos de gran vulnerabilidad como consecuencia de una aproximación hacia lo inconmensurable de una situación históricamente particular y concreta que desestructura nuestra subjetividad y resitúa la posición de aquello que consideramos radicalmente otro.

La vivencia particular y concreta del sufrimiento en contexto de reclusión social propicia resignificaciones éticas; en especial, una intuición racional de responsabilidad en un contexto de reclusión social orientada hacia la humanización (teoría de la mente) sin dominio explícito de una racionalidad discursiva.

Referencias

Adorno, Th. (2008). *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965/1966*. Cambridge: Polity Press.

----- (1992). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Bandura, A. (1999). “Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities”. En: *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 3, No. 3, pp. 193-209.

Bandura, A. *et al.* (1996). “Mechanisms of Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency”. En: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 71, No. 2, pp. 364-374.

Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México DF: Siglo XXI.

Butler, J. (2009). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires, Paidós.

- Haidt, J. y Graham, J. (2007). "When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions that Liberals may not Recognize". En: *Social Justice Research*, Vol. 20, No. 1, Marzo.
- Harris, L. y Fiske, S. (2014). "Perceiving Humanity or Not: A Social Neuroscience Approach to Dehumanized Perception". En: *Social Neuroscience: Toward Understanding the Underpinnings of the Social Mind*. Todorov, A. et al. (Ed.). New York, Oxford University Press.
- Papo, D. et al. (2014). "Complex Network Theory and the Brain". En: *Philosophical Transactions of the Royal Society*. 369, 20130520, (1653).
- Smetana, J. (2008). "Social-Cognitive Domain Theory: Consistencies and Variations in Children's Moral and Social Judgments". En: Killen, M. y Smetana, J. (Ed.). *Handbook of Moral Development*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Turiel, E. (2002). *The Culture of Morality: Social Development, Context and Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inbar, Y. et al. (2009). "Conservatives are more easily disgusted than liberals". En: *Cognition and Emotion*, 23:4. pp. 714-725.
- Zahn, Roland et al. (2015). "The Neuroscience of Moral Cognition and Emotion". En: *The Oxford Handbook of Social Neuroscience*. New York: Oxford University Press.