

La angustia en los movimientos sociales: Una reflexión acerca del horizonte de la acción política¹

Iván Grudechut*

Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

RESUMEN

Dentro del corpus de la teoría de los movimientos sociales, está la temática de la afectividad. Éstas promueven u obstaculizan el devenir de los movimientos. Dentro del campo de investigación, se observa que hay pocas investigaciones que den cuenta de la angustia dentro de los movimientos. A partir de esta observación, se elabora una síntesis teórica basada en dos autores para comprender cómo investigar empíricamente estos procesos. El primero es Søren Kierkegaard, y el segundo es Paulo Freire. A partir de estas lecturas se elabora una síntesis en la que se describe como resultado teórico que la angustia puede vivirse de tres modos en relación a los movimientos sociales. Se denomina a estas formas de la angustia como a) angustia inhibitoria, b) angustia prescriptiva y c) angustia emancipatoria. Las primeras dos facilitan el reproducir el fatalismo y el fascismo, así como la última es la forma de la angustia que promueve desarrollar procesos emancipatorios. El artículo se contextualiza dentro del proceso socio-político llamado como el “estallido social chileno”.

Palabras clave: movimientos sociales, angustia, teoría política.

The anguish in the social movements: A reflection about the horizon of political action

ABSTRACT

Within the corpus of the theory of social movements, there is the theme of affectivity. These promote or hinder the evolution of movements. Within the field of research, it is observed there is little research that accounts for the anguish within the movements. From this observation, a theoretical synthesis based on two authors is elaborated to understand how to empirically investigate these processes. The first is Søren Kierkegaard, and the second is Paulo Freire. From these readings a synthesis is elaborated in which it is described as a theoretical result that anguish can be experienced in three ways in relation to social movements. These forms of anguish are called as a) inhibitory anguish, b) prescriptive anguish and c) emancipatory anguish. The first two facilitate the reproduction of fatalism and fascism, as well as the last one is the form of anguish that promotes the development of emancipatory processes. This article is contextualized within the sociopolitical process known as "chilean social outbreak".

Keywords: social movements, anguish, political theory.

DOI: 10.25074/07198051.33.1489

¹ Artículo recibido: 06/10/2019. Artículo aceptado: 27/12/2019

* Magíster en Psicología Social Comunitaria y Doctor (c) en Sociología. Mail: iegrudec@uc.cl.

INTRODUCCIÓN

Partiré este artículo, viendo como ha sido mi experiencia de vivir el último movimiento social intenso que ha ocurrido en Chile, el llamado “estallido social”. Durante la semana del 4 de octubre, se anuncia una nueva alza en el valor del viaje en el Metro de Santiago: 30 pesos más, luego de un año con varias alzas en esta tarifa. Esto facilitó que distintos grupos convocaran a realizar evasiones masivas. Éstas se iniciaron el día 11 de octubre. Con esto, carabineros (la policía de Chile) apareció con la tarea de reprimir el proceso convocado por estos grupos. Sin embargo, esto no apaciguó los ánimos de los grupos evasores. Este movimiento comenzó a tener apoyo de la comunidad. Se trastocó la cotidianidad. Aparece la consigna “no fueron 30 pesos, fueron 30 años”, la cual da cuenta que esta alza es solo la punta del iceberg de un malestar mucho mayor. Caceroleos y protestas en cada esquina por parte de la ciudadanía. De hecho, según datos de la Encuesta Ciudadana (2019), se puede ver que de un total de 238.393 encuestados, un 86,8% ha participado apoyando al movimiento. Ya sea desde las manifestaciones en la calle o desde el uso de las redes sociales.

Para el sábado 19 de octubre, el comercio temía abrir y las manifestaciones se ampliaban. En esto, el gobierno de Sebastián Piñera decreta estado de emergencia, poniendo a cargo a un militar en la tarea de imponer el orden. Con esto, desde los años de la dictadura de Pinochet, vuelve el toque de queda a las calles de Chile. Sin embargo, esto no mermó al movimiento. Marchas y aglomeraciones fueron en aumento. La represión también. Denuncias de muertes, desapariciones, torturas, abusos sexuales y pérdidas totales o parciales de la visión de distintas personas aparecen a diario en redes sociales.

Durante este proceso de alzas en la represión y las manifestaciones, el gobierno responde a las demandas con ofertas insatisfactorias para el movimiento. El movimiento continúa, y al día 6 de noviembre (momento en el que termino este artículo), no se ve una salida clara a este proceso. Esta incertidumbre, enmarca gran parte de mi sentir en medio de este movimiento social. Incertidumbre que -personalmente- no ha sido fácil de vivir. Por un lado, las esperanzas de ver un modo de vida distinto se anidan en la vitalidad del movimiento social. Por otro lado, no quiero ver más muertes ni violaciones a los derechos humanos, y en algún sentido que me molesta, al cansarme, extraño la cotidianidad previa. ¿Este sentimiento tiene algo que decir acerca de la subjetividad de varias de las personas que nos sentimos parte de este movimiento social?

Hay un área disciplinar que podría ayudar a responder estas preguntas. Se puede observar que en el estudio de los movimientos sociales los afectos tienen un protagonismo. Primero ¿Qué es un movimiento social? Sidney Tarrow los define como: “Desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las élites, los oponentes y las autoridades” (Tarrow, 1997. P. 21). Esto quiere decir que el movimiento social no es una mera actividad coordinada entre varios actores, sino que es una acción colectiva que aspira a producir “cambios en la distribución o en el ejercicio del poder” (Tilly en Tarrow, 1997, p. 69). Estos autores señalan

que los movimientos sociales para que puedan desarrollarse, necesitan ser estimulados a través de explotar los “sentimientos más enraizados y profundos de solidaridad o identidad” (Tarrow, 1997, p. 24) en la comunidad.

El estudio de estos sentimientos en los movimientos sociales ocurre durante la década de los 90s (Poma y Gravante, 2017). Este inicio es parte del denominado “giro emocional” de la teoría de los movimientos sociales (Emirbayer y Goldberg, 2005; Rosenberger y Winkler, 2014). Varios autores afirman que los afectos son parte central del problema de los movimientos sociales (Goodwin, Jasper y Polleta, 2000; Aminzade y Mc Adam, 2002; Scribano y Artese, 2012; Poma y Gravante, 2017). Una de las razones de esta centralidad, está dada por ser “[e]lementos fundamentales para la movilización social no se explicaban con los modelos tradicionales de racionalidad instrumental y cálculo de intereses.” (Otero, 2006, p.177), de ese modo, más allá de la racionalidad instrumental, las emociones pueden tanto impedir o estimular una acción colectiva política, así como también acelerar reformas o estrategias revolucionarias de acción colectiva (Aminzade y Mc Adam, 2002; Summers Effler, 2002; Emirbayer y Goldberg, 2005).

Principalmente, los afectos descritos y estudiados por la literatura refieren principalmente a las denominadas emociones “positivas”, tales como el amor, la lealtad, el orgullo o el entusiasmo, o las emociones “negativas”, como el odio, el miedo, la ira, la tristeza, o la vergüenza (Scribano y Artese, 2012). Esto demarca un marco de afectos específicos, de los cuáles todos tienen gran importancia y poder explicativo para los procesos de movilización.

Sin embargo, hay un afecto del cual casi no hay estudios específicos. Este afecto es la angustia, y sólo he encontrado un artículo que lo tenga como protagonista (Vease Gallaher, 2000). El afecto de cómo enfrentarse a la incertidumbre es todo un problema dentro de las problemáticas de un movimiento social. En especial porque este afecto tiene implicancias en el accionar político. Esa es la relevancia de este afecto.

Desde lo anterior, la pregunta que guía este estudio es ¿Cómo opera la angustia en relación a los movimientos sociales y lo político? Esta es la pregunta clave de este texto. Como respuesta, se argumenta la hipótesis de que la angustia es un afecto inherente a cualquier movimiento social y que dependiendo del modo en cómo se viva esta angustia, se facilita o se obstaculiza que los movimientos sociales se orienten a procesos emancipatorios. Desde aquí se puede entender en qué sentido la incertidumbre que yo mismo vivo, me lleve a ratos a trabajar por la esperanza de producir otro modo de vida o a sentir la necesidad de volver a la cotidianidad previa a la irrupción de un movimiento social.

MATERIALES Y METODOLOGÍA

Para responder a esta pregunta, se recurrirá al material de dos fuentes clásicas: inicialmente, se revisará El concepto de angustia de Søren Kierkegaard, con el objetivo de caracterizar y explicar los principales componentes de la angustia (incluyendo algunas

observaciones de Adorno y Horkheimer acerca de esta emoción). Posteriormente, se revisará la obra de Paulo Freire de modo que se pueda esbozar cómo se puede transformar la angustia frente a la incertidumbre. Con estos dos análisis, se realizará finalmente una síntesis que permita una integración conceptual de la angustia en relación con los movimientos sociales.

No obstante, antes de introducir estos análisis, es relevante demarcar un breve análisis acerca de los equívocos tradicionales sobre la comprensión de lo afectivo. Esto es relevante, pues en la medida que se supere estos problemas, se podrá generar un marco comprensivo para que la angustia tenga poder explicativo como afecto de los movimientos sociales.

Desde lo anterior, este artículo puede servir tanto para elaborar investigaciones desde la psicología social o desde la sociología, pues se encarga de entender como se produce la angustia, no desde una mirada esencialista del sujeto, sino de una que entiende que la subjetividad es un objeto inherentemente social.

EQUÍVOCOS TRADICIONALES ACERCA DE LA COMPRENSIÓN DE LOS AFECTOS

En este apartado, se señalará dos problemas acerca de la comprensión tradicional del afecto. El primero refiere a la escisión entre pensamiento racional y emoción (Heller, 1985; Poma y Gravante, 2016). Este problema refiere al supuesto de que la racionalidad opera por sobre las emociones, así como la emoción en ningún caso está mediada por el pensamiento.

El problema radica en que la separación radical entre estos aspectos es un equívoco. En Teoría de los sentimientos se sostiene que pensamiento y sentimiento operan unidos, pero que a la vez, en nuestro tiempo histórico ha operado una escisión ideológica entre ambos elementos (Heller, 1985). Esto último explicaría como es que a pesar de la unidad, se viva a las emociones como un aspecto ajeno a la racionalidad. A esto, Heller le llama alienación.

Por otro lado, desde el concepto de trabajo emocional de Hochschild (1979), se puede observar que las emociones están mediadas por el uso del pensamiento en su manejo, así como el pensamiento a través de la conducta le da forma a la emoción. Un trabajo empírico basado en este concepto de Hochschild, es el de Amy Chandler (2012), el cual sostiene que a partir de un trabajo de pensamiento, se usa la práctica del autoherirse, como medio de trabajo emocional, como medio para calmar -lo que sus entrevistados llaman- emociones negativas.

El segundo problema es que típicamente se entiende a lo afectivo como algo meramente individual (Hochschild, 2008; Poma y Gravante, 2016; Haye, Matus, Cottet y Niño, 2018). El punto de vista anterior necesita ser abandonado. "Lejos de ser presociales o preculturales, las emociones son significados culturales y relaciones sociales fusionados de manera

inseparable, y es esa fusión lo que les confiere la capacidad de impartir energía a la acción.” (Illouz, 2007, p. 15) Es decir, nunca hubo un sujeto empírico emocional presociocultural. A las emociones hay que entenderlas en relación a la cultura y la sociedad.

En síntesis, es necesario reconocer que las emociones están interconectadas con el pensamiento, así como las emociones tal cual las conocemos, son socioculturales. Cualquier teorización que se haga fuera de este marco conceptual, peca de imprecisa (por decirlo menos). A continuación, se profundizará en el análisis de la angustia desde Kierkegaard (junto a Adorno y Horkheimer).

EL CONCEPTO DE ANGUSTIA Y SU RELACIÓN CON LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Este apartado tendrá una primera parte en el que se expondrá un análisis de la conceptualización de la angustia en la obra de Kierkegaard. Hacia el final de este apartado se rearticulara este marco teórico con lo propio del movimiento social.

Søren Kierkegaard, teólogo danés del siglo XIX, en El concepto de angustia realiza un trabajo que no sólo es de alta importancia para el estudio de este afecto, sino que era vitalmente importante para su propia vida (Figueroa, 2005; Rey de Castro, 2018). La relación que Kierkegaard tenía con Dios, le hacía necesario producir un lenguaje que pudiera conciliar su angustia con respecto a esta entidad (Figueroa, 2005). En este escrito, redactado desde una perspectiva atea, no se menosprecia el vínculo de Kierkegaard con Dios, pues junto a Walter Benjamin no se deja fuera de vista a “la pequeña y fea teología” (Benjamin, 2008, p. 307) en la mirada histórica de la emancipación y la salvación. El devenir de un porvenir, no se realiza mecánicamente, sino que se dispone construido también en relación a la fe.

En el inicio del texto, Kierkegaard formula una crítica acerca de autores que no han profundizado en las raíces históricas de su objeto de estudio, como en el caso del estudio de la fe desde la Lógica.

En la lógica no debe devenir ningún movimiento; la Lógica es, y todo lo lógico es solamente, y justamente esta impotencia de lo lógico es la transición de la Lógica al devenir, en que brotan existencia y realidad. Cuando la Lógica se sume, pues, en la concreción de las categorías, no hace sino exponer a la luz lo que era desde un principio (Kierkegaard, 1983, p. 28)

En expresa referencia a la Ciencia de la Lógica de Hegel, Kierkegaard sostiene que el método hegeliano se sostiene en función de crear un concepto que intenta dar cuenta de la realidad, pero que es impotente para poder integrar el movimiento de la contingencia, o lo que es lo mismo, sin poder integrar la realidad. Por ende, para captar a un objeto como la fe, es necesario otro procedimiento. ¿Cómo es este procedimiento? Pues refiere a

atender al movimiento histórico con el cual la fe se desarrolla. “La fe sufre cuando se le quita lo legítimamente le pertenece: su base histórica” (Kierkegaard, 1983, p. 24).

De lo anterior, es claro que para Kierkegaard este movimiento no se da en el vacío. El avanzar desde la Lógica a la fe, es un revés, en tanto lo que se intenta a través de este camino, es precisamente llegar a un resultado invisibilizando al sujeto contingente que piensa con la Lógica. Asumiendo que para Kierkegaard “la subjetividad es la verdad” (Adorno, 2014, p. 195), entonces el intento de la llegar a la fe a través de la Lógica es precisamente un falseamiento del concepto de fe. Este es el principal problema de Hegel –según Kierkegaard– pues a pesar sus eminentes dotes y colosal erudición, “explicaba todo, à tout prix ” (Kierkegaard, 1983, p. 35). Esta prisa por explicar, para este autor, refiere no sólo a un error metodológico, sino también al encuentro que el mismo Hegel tuvo con respecto a la pregunta por la fe. La vivencia de preguntarse por la fe, implica enfrentarse a la angustia. ¿Cómo se produce esta angustia por esta pregunta? Desde lo dispuesto por Figueroa, se puede ensayar una respuesta:

Siendo [Kierkegaard] un hombre fundamentalmente religioso, su diálogo con Dios, como el de todo creyente, es un monólogo y, por consiguiente, puede equivocarse creyendo que Dios le dice lo que realmente no le dice. La realidad eterna de Dios se le aparece como un tremendo misterio y, como percibe que la existencia tiene una significación religiosa definida, descubre esa infinita distancia entre Dios y su propia individualidad (Figueroa, 2005, p. 52).

La prisa hegeliana puede tener relación directa con lo citado anteriormente. Si la Lógica pretende mimetizarse con lo eterno, lo hace a través de saltarse el proceso de lo eterno. Este salto puede estar hecho precisamente para eludir la infinita distancia, la diferencia entre la mera contingencia del autor humano con respecto a Dios. En relación a esto, el teólogo dice “Lo dicho [en la introducción del texto] puede ser exacto, aunque la investigación misma del concepto de angustia sea completamente errónea. Si es así, ya se verá” (Kierkegaard, 1983, p. 39). Es evidente el contrapunto. Mientras Hegel pretende dar cuenta de la fe con el pseudomovimiento de la Lógica, Kierkegaard reconoce la posibilidad de equivocarse en su respuesta, de tal modo que se mantiene abierto al devenir del misterio.

Lo interesante de lo anterior, es que ambas posibilidades, son respuestas posibles a la angustia. Para este estudio esto no es problemático. Ya Agnes Heller (1985), retoma el clásico ejemplo de Aristóteles, cuando en la *Ética a Nicómaco*, se dice que del miedo no se puede esperar una única respuesta, pues tanto la cobardía como la valentía están relacionadas con el miedo. Retomando, se puede hipotetizar que Hegel reacciona frente a la angustia con la necesidad de una respuesta inmediata, y Kierkegaard con una respuesta mediata.

La respuesta de Hegel –para Kierkegaard– aunque sea entendible, es problemática. Su respuesta coarta lo propio del devenir humano al reino del infinito. Rey de Castro, lector y comentarista de Kierkegaard, señala lo siguiente con respecto a este problema:

La angustia es ineludible en la existencia humana y por ello o se la ignora —lo cual solo es aparente, no se le puede ignorar del todo—o se aprende a vivirla y encaminar al individuo hacia lo eterno, hacia lo liviano del horizonte infinito de la fe. (Rey de Castro, 2018, p. 157)

De este modo, la respuesta de Hegel es una respuesta que no ha aprendido a vivir la angustia en relación con el horizonte infinito de la fe. ¿Pero a qué refiere esto? “El hombre se entiende en la angustia, previa y posterior al pecado, y en la tendencia hacia una salvación anhelada que supere este estado por el propio impulso de ella misma y de la fe trascendente” (Rey de Castro, 2018, p. 156-157). Este punto es clave en el planteo. La respuesta de Hegel no busca una transformación del pecado. Lo que busca es generar una respuesta que mantenga a raya al pecado a través de una fe mecánica. En cambio, lo que busca la respuesta de Kierkegaard es precisamente la de enfrentarse al pecado en la angustia, de modo de encontrar la salvación que aún no está, pero que con fe, se puede escoger como intentar dar con ella.

En este punto aparecen el pecado y la libertad como otros componentes ineludibles de la angustia. Con respecto al pecado, éste es un proceso precedido continuamente desde el primer pecado de Adán (Kierkegaard, 1983), y lo que lo caracteriza fundamentalmente es lo siguiente: “El pecado original es lo presente, la pecaminosidad” (Kierkegaard, 1983, p. 42). ¿Qué quiere decir esto? Significa que de lo que se trata ser humano es precisamente enfrentarse al pecado. Su presente es retomar el legado de Adán y —según Kierkegaard— superarlo.

Siguiendo con el pecado, es interesante agregar que lo que introduce el pecado en la humanidad es una “distinción de las cosas” (Rey de Castro, 2018, p. 160). Esto significa que al aprender el pecado, el sujeto puede distinguir entre cosas, en específico, entre cosas buenas y malas.

El segundo componente es la libertad. “La libertad es posibilidad, pero ‘es siempre posible; tan pronto como lo es, es real’” (Rey de Castro, 2018, p. 158). Dentro del campo de posibilidades que se abre, la libertad es libre de escoger. Sin embargo, no es una mera elección entre posibilidades.

La angustia se produce cuando se desea lo que se teme; esta especie de ambigüedad entre el temor y el querer se refleja en la tentación: quiero lo que temo. El vértigo de la libertad como conciencia de las posibilidades es la angustia. (Figuerola, 2005, p. 53)

No es la libertad entre qué programa de televisión ver para quedarse dormido, sino la libertad de poder optar en función de aquello que se desea, pero se podría no tener. La angustia aparece por qué no hay cómo saber con certeza que la opción libremente tomada permitirá superar el pecado.

Hasta este punto, es claro que el pecado y la libertad son componentes relevantes de la angustia, pero ¿Qué es la angustia? Kierkegaard parte sosteniendo que ésta es “una determinación del espíritu que ensueña” (Kierkegaard, 1983, p. 59), pero luego agrega que

se le teme a esta determinación de la ensoñación. ¿Será que la angustia es idéntica al miedo? No.

Debo llamar la atención sobre la circunstancia de que es menester distinguirlo bien del miedo y demás estados análogos; éstos refiérense siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad (Kierkegaard, 1983, p. 59-60)

La anterior cita es muy importante. La angustia se parece al miedo en tanto sensación, pero es distinta pues no refiere a un objeto específico (como una fobia), sino que es un afecto que versa sobre la posibilidad de la libertad frente al pecado.

Desde lo anterior, se podría decir que la humanidad está pérdida, en tanto la infinidad de inciertas posibilidades de intentar superar el pecado carcomería el bienestar humano. Pero aquí, es cuando vuelve entrar la fe. Para Kierkegaard, “la fe es un salto (...) un riesgo donde la plena inseguridad humana se transforma en la plena seguridad de lo divino” (Figuroa, 2005, p. 74). Es decir, la fe no es algo inmediato que se prescribe lógicamente, sino que es un proceso vivo del sujeto que vive la fe como verdadera (Adorno, 2014). No por nada el mismo Kierkegaard entendía a la fe como “la certeza interior que anticipa la infinidad” (1983, p. 154)

Esta forma de vivir la fe le trajo dificultades a Kierkegaard (Figuroa, 2005). Tuvo graves problemas con la iglesia danesa, pues desde las formas más conservadoras del cristianismo, la fe no puede ser algo mediato. “Si el individuo engaña a la posibilidad, por la cual debe ser educado, no llega nunca a la fe, su fe resulta una listeza de la finitud, como su escuela también la de la finitud” (Kierkegaard, 1983, p. 184). Si se observa, esta “escuela de la finitud” es una alusión directa con respecto a la iglesia, a la cual se le trata de engañosa, en tanto se plantea como medio único y certero para la salvación, sin reconocer la verdad de sus feligreses, la subjetividad de sus seguidores.

Es desde este espacio que Horkheimer y Adorno toman a Kierkegaard en Dialéctica del iluminismo. Estos autores retoman sus reflexiones acerca del devenir del iluminismo en fascismo para proponer a la angustia como uno de los motores relevantes de este proceso:

El hombre tiene la ilusión de haberse liberado del terror cuando ya no queda nada desconocido. (...) El iluminismo es la angustia mítica vuelta radical. La pura inmanencia positivista, que es su último producto, no es más que un tabú universal, por así decirlo. No debe existir ya nada afuera, puesto que la simple idea de un afuera es la fuente genuina de la angustia. (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 29-30)

La escuela de la finitud, de lo conocido, ya no es sólo un espacio de la iglesia, sino que se ha hecho parte del proceso social general que enfrenta la humanidad. La angustia radical ya no es sólo un problema del cristianismo, sino que tiene que ver con el afecto que ha mediado a los movimientos fascistas que han intentado homogenizar a la humanidad. Esta homogeneización de lo humano en función de la nivelación de lo humano a lo conocido

destruye a la posibilidad de la novedad histórica frente a lo dado. El iluminismo, como parte de la escuela de la finitud, destruye lo inconmesurable (Horkheimer y Adorno, 1970).

A continuación, se procede a ver cómo los conceptos de Kierkegaard se entrecruzan con la dinámica del movimiento social. La idea de pecado es relevante pues en ella se reconoce una distinción entre las cosas a propósito del bien y el mal. Esta función de reconocer lo bueno y lo malo, más allá de criterios metafísicos divinos, permiten desde lo dicho por Arendt reconocer la historia de procesos que pueden devenir catastróficos (Arendt, 2002). Los movimientos sociales intentan disputar espacios sociales con el fin de corregir aquello que sufren como un mal. Desde ahí, el pecado funciona como un criterio que le da sentido a la promoción de un posible movimiento social. Sin embargo, no basta con la distinción entre lo bueno y lo malo y el sufrir por lo malo, sino que además falta que los afectados se muevan en relación a una fe que permita entregarse a las posibilidades que se articulan en función de la acción contenciosa. Esto no es sencillo porque mientras la angustia actúe, se puede llegar a vivir con desagrado el movimiento social, disponiendo la aparición de la ideología autoritaria de la escuela de finitud en el movimiento mismo. En el caso chileno del “estallido social”, no es extraño que uno reconozca que algunas personas que tradicionalmente tengan críticas al modelo neoliberal, hoy se muestren a favor de una respuesta autoritaria frente a los y las manifestantes.

Sólo aprendiendo a vivir con el vértigo de la angustia, el movimiento social puede vivir la responsabilización ante las opciones libremente determinadas. Por esta razón, es importante tomar el punto de vista de la angustia, como un objeto pedagógico.

PEDAGOGÍAS DE LA ANGUUSTIA. ¿CÓMO APRENDER A VIVIR CON ESTE AFECTO?

En este apartado, se elabora cómo se puede entender al concepto de angustia desde la teorización de Paulo Freire. El educador brasileño, es uno de los principales precursores de la denominada “educación popular”. En la teoría de Freire no hay un momento dedicado a pensar de manera protagónica a la afectividad (Streck, Rendin y Zitkotski, 2010), pero ésta aparece como un importantísimo personaje de reparto. ¿Cuál es el papel que juega la angustia aquí? Esto es aún más difícil de explicar, pues en los textos del autor, la angustia no aparece como un concepto propiamente tal. Una de las pocas referencias a este concepto aparece en Pedagogía del oprimido. En aquella referencia, Freire ni siquiera está trabajando el concepto de angustia, sino que está trabajando el concepto de situación. Por esta razón, se partirá este apartado contextualizando a la situación, para luego analizar la participación de la angustia en esa referencia.

El concepto de situación es relevante, pues la propuesta pedagógica general de Paulo Freire refiere a cómo promover las prácticas educativas en función de la urgente necesidad de una transformación social, causada por la situación actual de opresión

(Freire, 2002a). ¿Por qué esta urgencia con respecto a esta situación? Esto es porque actualmente la humanidad se está entregando al fatalismo:

Hay algo que está en el aire, en la Argentina, en Brasil, en el mundo entero, que nos amenaza. Ese algo es la ideología inmovilizadora, fatalista, según la cual no tenemos nada más que hacer, según la cual la realidad es inmodificable (Freire, 2003, p. 36)

Esta ideología del fatalismo no es la mera imposición de una realidad históricamente situada, sino que es educada y reproducida por la sociedad, incluyendo a los muchos y muchas que sufren por la situación., pues “los hombres son porque están en situación” (Freire, 2002a, p. 126). Es decir, la contingencia histórica de la situación dispone la producción de los hombres y mujeres de cada época. Esta reproducción de hombres y mujeres que realizan el fatalismo disponen entonces la producción de la explotación y la opresión en la sociedad actual (Freire, 2002a). A partir de esto, ya se puede remitir a la referencia a la angustia que hay en la *Pedagogía del oprimido*:

Esta reflexión sobre la situacionalidad equivale a pensar la propia condición de existir. Un pensar crítico, a través del cual los hombres se descubren en ‘situación’. Sólo en la medida en que ésta deja de parecerles una realidad espesa que los envuelve, algo más o menos nublado en el que y bajo el cual se hallan un callejón sin salida que los angustia, y lo captan como la situación objetivo-problemática en que se encuentran, significa que existe el compromiso. (Freire, 2002a, p. 126).

Si se observa con atención, es claro que el texto sirve para describir que la angustia aparece como parte de una descripción de las emociones de sujetos que se comprometen con el cambio a través del reconocimiento de la situación actual. ¿Eso es todo lo que se puede encontrar en Freire con respecto a este afecto? No. Pero para poder ver más acerca de la angustia, se tendrá que recurrir a una herramienta conceptual que permite traducir situaciones a afectos. Esta es el núcleo situacional del afecto. Tal como se trabajó en otra ocasión (Grudechut, 2018), las personas refieren a su experiencia con los conceptos que recuerdan, y por ende llaman a los afectos con las palabras que tienen al alcance. Sin embargo, desde la mirada académica, puede que lo que refieran las personas no concuerde con lo que los estudios teóricos de la afectividad sostengan. Esta problemática dispone dos acciones relevantes: a) reconocer que el otro, más allá del concepto que use para nombrar su experiencia, siente su experiencia y si la nombra con esa palabra, es porque en algún sentido a indagar, ese afecto nombrado se relaciona con el afecto sentido, y b) problematizar la práctica, reflexionando acerca de cómo nombrar con mayor precisión al afecto sentido. Esto implica reconocer que la complejidad de la práctica es clave para poder encontrar en la situación en que ocurre el afecto, las coordenadas necesarias para su reconceptualización. Por ende, lo que se hará a continuación es verificar cómo las situaciones descritas por Freire legitiman que se hable de la angustia en su obra.

Freire refiere a que la pedagogía del oprimido se dificulta pues el oprimido siente “miedo a la libertad” (Freire, 2002a). Cuando el educando se enfrenta a un modo de educación que lo hace protagónico del proceso de aprendizaje, puede resistirse a decir su palabra. Freire ejemplifica esto cuando en su paso por Chile durante la década del 60, los campesinos

obreros esperaban que él les dijera lo que tenían que saber, mientras ellos en silencio recibían sus conocimientos (Freire, 2002b). Ser libres de decir su palabra es algo que inhibía al oprimido. Sin embargo, si se vuelve atrás a lo dicho por Kierkegaard (1983), entonces se puede observar que lo que sienten los educandos en Freire está relacionado con el miedo, pero no es miedo propiamente tal, sino que es angustia.

No es que no se pueda hablar de miedo propiamente tal en Freire. Es claro que las reflexiones de la cotidianidad de los profesores están afectadas también por el miedo. Por ejemplo:

Los que están abiertos a la transformación sienten un llamamiento utópico, pero también sienten miedo. (...) Miran para otro lado porque comprenden los riesgos que conlleva una política de oposición. Temen ser señalados como radicales, como personas que arman lío. (Freire y Shor, 2014, p. 90)

El miedo al dedo que señala y acusa, el miedo al dedo que encausa la represalia refiere a un objeto concreto. Pero si el miedo refiere a la posibilidad que aún no es acción transformadora, es mejor llamarla angustia. A partir de esto, se cree que la referencia a miedo a la libertad que usa Freire puede ser señalado también como angustia.

Ahora, es relevante marcar algo. Cuando aparece el concepto de “angustia” en Freire, refiere a cuando ésta acompaña a la acción transformadora. En cambio, cuando sale como “miedo a la libertad”, refiere a ésta como forma inhibitoria de la libertad. Por ende, el señalamiento que Freire dispone, necesita encontrar como la “angustia/miedo a la libertad” se transforma en angustia que promueva la emancipación. O en términos de Hochschild (1979), cómo es el trabajo para la transformación de la angustia. Afortunadamente para este estudio, Freire tiene material para elaborar este proceso.

Para entender esto, es necesario entender cómo se forma el “miedo a la libertad”, o como se le llamará de ahora en adelante: Angustia inhibitoria. A propósito de cursos para obreros y campesinos que dio en Brasil, Bolivia y Chile, Freire señala lo siguiente: “No son pocas las veces en que los participantes de estos cursos, en una actitud con la que manifiestan su “miedo a la libertad”, se refieren a lo que denominan el ‘peligro de la concienciación’” (Freire, 2002a, p. 27). ¿Por qué estos participantes no querrían ser libres y tomar conciencia de las posibilidades emancipatorias? Freire responde: “El miedo a la libertad (...) lo lleva a ver lo que no existe. En el fondo, quien teme a la libertad se refugia en la ‘seguridad vital’ (...) prefiriéndola a la ‘libertad arriesgada’ (Freire, 2002a, p. 28). La toma de conciencia angustia porque implica suponer una posibilidad más allá de la situación histórica concreta, de modo que aunque el presente sea injusto, al menos ya se sabe vivir precarizadamente en él.

El punto interesante de esto es el preguntarse cómo los oprimidos aprendieron a sentir que ese “vivir precarizado” es lo propio de su clase. El educador brasilero sostiene que “el comportamiento de los oprimidos es un comportamiento prescrito. Se conforma en base a pautas ajenas a ellos, las pautas de los opresores” (Freire, 2002a, p. 41). Estas pautas ajenas que no reconocen al sujeto como el actor protagónico de su propio aprendizaje, son

lo propio de la educación bancaria, la cual es un sistema educativo en el que el sujeto que enseña trata a los estudiantes como meros receptores del saber (Freire, 2002a). Por ende, desde la más temprana infancia se le enseña a los niños y niñas que su posición en el mundo es la de aceptar la verdad desde las autoridades. Es desde este punto que las y los oprimidos van “introyectando la ‘sombra’ de los opresores” (Freire, 2002a, p. 41), la cual va enseñando la angustia inhibitoria y diseñando la forma de su subjetividad. La educación bancaria se asemeja en esto a la escuela de la finitud que criticaba Kierkegaard. Esto es porque “la expulsión de la ‘sombra’, exigiría de los oprimidos que ellos ‘llenaran’ el ‘vacío’ dejado por la expulsión con un ‘contenido’ diferente: el de su autonomía. (Freire, 2002a). Si la educación bancaria funciona como un sistema en que los niños y niñas aprenden que lo correcto deviene de fuera de ellos, entonces cuando éstos se ven enfrentados a la novedosa tarea de poder aprender la autonomía, estos se sienten inhibidos. Pero no sólo inhibidos en su individualidad por los sujetos opresores, sino que también cohibidos por los pares que han aprendido la angustia inhibitoria, puesto que “la tendencia natural [de los oprimidos y las oprimidas] es la de racionalizar el miedo, a través de una serie de mecanismos de evasión” (Freire, 2002a, p. 191). De este modo, se produce un contexto socioafectivo que dispone la reproducción del fatalismo.

Para promover el cambio de esta afectividad, Freire propone que es necesario promover acciones distintas al del sistema educativo bancario. ¿Cómo se realiza esto? Es aquí, cuando cabe hablar de la pedagogía problematizadora, la cual es una pedagogía “que debe ser elaborada con él y no para él pueblo” (Freire, 2002a, p. 38). Esto significa que quién se ubica en la posición del educador necesita reconocer el protagonismo del proceso del oprimido en su quehacer, de modo que tanto sus afectos, pensamientos y comportamientos se vean problematizados, mas no menospreciados. El papel fundamental de la pedagogía problematizadora no es propiamente hablar respecto a cómo construir la idea liberadora, sino invitar a los hombres y mujeres para que capten desde su propia perspectiva las problemáticas de su propia realidad (Freire, 2002a). Esto implica crear un contexto social específico en el que educador reconozca lo dicho por los oprimidos, incluso cuando estos mantengan su adhesión a la ideología fatalista.

Freire dirá que un modo para poder promover las reflexiones en torno a la opresión es partir de los temas generadores (Freire, 2002a). Los temas generadores son “‘lugares’ repletos de sentidos de experiencias nucleares para la existencia” (Streck, Rendín y Zitkoski, 2010), los cuales se reconocen a través de la paciente indagación en la experiencia con los oprimidos. Es en la reflexión acerca de estos temas la que permite el reconocimiento doloroso de la situación actual, acerca de la injusticia que afecta a la sociedad. Desde ahí, por amor a los que sufren, los oprimidos en comunión pueden comprometerse con la lucha por el cambio social.

Sin embargo, el reconocer la urgencia de la situación actual no dispone mecánicamente el movimiento por el proceso de liberación. Esto Freire lo sabía, y por eso comentadores de su obra sostienen que el final de su obra tiene como aspecto central el intentar promover la esperanza en el cambio (Escobar Guerrero, 2012). Por ende, el recomponer los sueños

y esperanzas en relación al amor sentido, es importante, pues “sin un mínimo de esperanza no podemos ni siquiera comenzar el embate” (Freire, 2002b, p. 25). Desde este punto, se entra en el aspecto clave que da cuenta de la diferencia entre “miedo a la libertad” y angustia en Freire, o angustia inhibitoria y -la de ahora en adelante- angustia emancipatoria. La angustia emancipatoria es aquella que ve posible la realización del inédito-viable, pero en un sentido histórico, no lógico. El inédito-viable refiere a “el contorno infranqueable donde terminan las posibilidades, pero el margen real donde comienzan todas las posibilidades” (Pinto en Streck, Rendín y Zitkoski, 2010, p. 278). Es decir, refiere al diagnóstico realista de la situación actual, desde dónde se edifican posibilidades históricas de acción susceptibles de construir un porvenir social novedoso. Freire no asegura que se dé el resultado (Freire, 2002b), pues es la auténtica esperanza la que entiende que el futuro no está prescrito, pues éste lo realizan los hombres y mujeres en la contingencia de la vida cotidiana.

Es importante agregar que por razones como la anterior, el caudillismo (ya sea “de izquierda” o “de derecha”) también es un fatalismo (Freire, 2010), pues prescribe mecánicamente el futuro “revolucionario” (Freire, 2002b). Es decir, supone como un devenir lógico la producción de la transformación. Por ende, a la angustia mediada por una pseudo esperanza de transformación social, se le llamará angustia prescriptora en tanto fuerza a producir un resultado en términos de una lógica. Martín-Baró (2006) llamaría a esto dogmatismo, en tanto se niegan las opciones que devienen en la práctica en función de un marco cerrado.

Por lo anterior, educar la esperanza se relaciona con reconocer y reflexionar en comunidad acerca de las posibilidades dispuestas por el presente hacia el futuro. De este modo, amor y esperanza mediadas socialmente disponen que la angustia se aprenda a vivir en un sentido emancipatorio. Perseguir un futuro esperanzador, sin sacrificar a los otros en función de él, es la clave de la angustia emancipatoria.

CONCLUSIÓN

Resulta importante terminar con una breve síntesis de los dos análisis realizados, para luego observar la vinculación de la angustia con los movimientos sociales. En el primer análisis, se elabora el marco general de la angustia desde la óptica de Kierkegaard, el cual se muestra que la angustia se produce por la sensación que se tiene frente a la libertad. Desde esta sensación se derivan dos modos de producir comportamientos, de tal modo que en uno de ellos, la angustia promueve que en la fe, se busque la salvación, o que por causa de la angustia, se generan ciertas prácticas para evadir la intrínseca relación con el pecado a través de (falsas) certezas socialmente legitimizadas (como las prácticas de la escuela de la finitud).

Desde Freire se puede señalar que la angustia se desarrolla inicialmente en la más temprana infancia a través de la introyección de la ideología del fatalismo, produciendo lo

que se llamó en este artículo “angustia inhibitoria”, la cual es susceptible de transformarse en angustia prescriptora o en angustia emancipatoria. La primera aparece cuando se aprecia la necesidad de un cambio social, pero a través de que la esperanza del cambio se aloje en un pronóstico certero de un futuro lógicamente pronosticable. La segunda aparece en la medida que se eduque la histórica esperanza de la construcción del inédito-viable. Esta última forma puede aprender a vivirse en la medida de que en comunión se contenga el dolor que dispone la conciencia de la injusticia.

Si se retorna a los criterios básicos revisados con los cuáles es necesario interpretar a los afectos en la vida social, se puede sostener lo siguiente: La angustia es evidentemente mediada por un proceso social, tanto en su origen, como en sus evoluciones. La escuela de la finitud enseña que ante la posibilidad de lo inédito, mejor reprimir. Y esta represión será de mucho mejor “calidad” en la medida que la acción de los agentes sociales se oriente a evitar las acciones que puedan transformar lo que supuestamente tiene un solo modo de ser. De hecho, el medio social puede llegar a fomentar estas inhibiciones de tal modo que fortalezcan la conducta evasiva. Desde aquí resulta evidente que los movimientos sociales encuentran un rival afectivo importante, pues la angustia puede promover la desmovilización de cualquier intento emancipatorio desde aquí. Esto es lo característico de la angustia inhibitoria.

Sin embargo, la evolución de la angustia, aunque claramente puede facilitar la participación en los movimientos sociales, también puede volver a estos un medio para reproducir de manera implícita a lo que se podría llamar “escuela alternativa de la finitud”, en tanto existen medios sociales que entienden que la verdadera forma del ser, necesita ser producida a la fuerza. Esto es lo que se ha llamado “angustia prescriptora”. El hecho de que a la emancipación se le conciba como la forma verdadera del ser, se le limita las posibilidades a la historia para transformarse, así como también se fuerza a los oprimidos a seguir otra opción sacrificando su propio pensar. Si lo miramos desde la lectura de Horkheimer y Adorno, la angustia prescriptora en su organización también reproduce la estructura de la homogeneización y del fascismo. El trabajo de Gallaher (2000) da cuenta de esto, pues ella muestra como los integrantes del movimiento supremacista blanco, se suman a estos movimientos buscando “restituir” el bienestar a la población blanca en Estados Unidos.

Es la última forma conocida de la angustia la que puede promover la emancipación y ser una facilitadora de prácticas antifascistas. Ésta se logra a través de educar en comunión la apertura a la novedad. Por un lado, esto se logra en tanto el dolor producido por la angustia se reduce cuando los y las participantes del movimiento social se apoyen entre sí. Por otro, se logra también cuando en la reflexión del pensamiento se hace el trabajo para que la angustia encuentre esperanzas en la historia. Así, es como se hace el trabajo para producir la angustia emancipatoria.

Si se observa lo anterior, es claro que el pensamiento y la emoción de la angustia se relacionan. En el caso de la angustia emancipatoria, es el trabajo reflexivo del

pensamiento, el que permite y dispone la transformación de la angustia. De lo contrario, la angustia permanecería en sus fases mediadas por la escuela de la finitud. No obstante, esto no quiere decir que las formas preliminares de la angustia no estén mediadas por el pensamiento enseñado. La escuela de la finitud se organiza a través de formas de pensamiento que concluyen a la historia, que intentan ahogar la sensación dolorosa de la angustia a través de una certeza que invisibiliza a las posibilidades de acción.

Educar la angustia para la emancipación, implica aprender a vivir la opción como opción y ayudarse en comunión el vivir la incomodidad frente a la incertidumbre. Es este modo el que promueve trabajar por un mejor futuro, en tanto cuida al otro en su actualidad. En este sentido, el aprender a vivir la angustia en términos emancipatorios, reconoce al otro en su angustia. Lo que hoy es angustia inhibitoria, mañana puede ser angustia emancipatoria, si se reconoce en el presente al sujeto que vive su proceso. Aguantar la incertidumbre de las diferencias de perspectivas, es parte del desafío de una democracia.

Finalmente, se invita a poner a prueba estos conceptos. Estudiar la angustia empíricamente en los movimientos sociales y ver si esta reflexión teórica resulta útil para entender el devenir de los movimientos sociales. Esa es la invitación. En particular, sería interesante preguntarse si los espíritus que viven el devenir del movimiento social actual que se vive en Chile se orientan principalmente más por una angustia prescriptora o una emancipatoria. Mi hipótesis es que el movimiento en general está movilizado en función de una angustia prescriptora. Espero equivocarme.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. (2014). *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. Madrid, España: Ediciones AKAL
- Aminzade, R. & Mc Adam, D. (2002). Emotions and contentious politics. *Mobilization: An International Journal*, 7(2), 107-109.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Benjamin, W. (2018). Tesis sobre el concepto de historia. En *Iluminaciones* (pp. 307-318). Madrid, España: Editorial Taurus.
- Chandler, A. (2012). Self-injury as embodied emotion work: managing rationality, emotions and bodies. *Sociology*, 46(3), 442-457.
- Emirbayer, M. & Goldberg, C.A. (2005). Pragmatism, Bourdieu, and Collective Emotions in Contentious Politics. *Theory and Society*, 34(5), 469-518.
- Encuesta Ciudadana (2019). Primer Boletín de Resultados. 25 de octubre 2019 [En línea]. Disponible en: https://storage.googleapis.com/titanium-scope-256802.appspot.com/1/2019/10/Primeros-Resultados_Encuesta-Ciudadana25.10.pdf

Escobar Guerrero, M. (2012). *Pedagogía erótica. Paulo Freire y el EZLN*. Disponible en: http://oer2go.org/mods/es-biblioteca/300%20-%20Ciencias%20sociales/370%20-%20Educacion/pablo%20Freire/Miguel_Escobar_Pedagogia_Erotica_2012.pdf

Figueroa, R. (2005). El concepto de angustia en Søren Kierkegaard. *Revista de Humanidades*, 12, 49-81.

Freire, P. (2002a). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo XXI

Freire, P. (2002b). *Pedagogía de la esperanza*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo XXI

Freire, P. (2010). *La educación como práctica de libertad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo XXI

Freire, P. (2014). *El grito manso*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo XXI

Freire, P. & Shor, I. (2014). *Miedo y Osadía*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo XXI

Gallaher, C. (2000). Global change, local angst: class and the American Patriot Movement. *Environment and Planning D. Society and Space*, 18, 667-691. Doi: 10.1068/d269

Goodwin, J., Jasper, J. M. & Polletta, F. (Eds.) (2001). *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.

Grudechut, I. (agosto de 2018). *El ensamblaje de la emoción en las prácticas judiciales: Observaciones metodológicas para la investigación jurídica*. Primer Congreso Derecho y Sociedad en Chile, Viña del Mar, Chile.

Haye, A., Matus, C., Cottet, P. & Niño, S. (2018). Autonomy and the ambiguity of biological rationalities: systems theory, ADHD and Kant. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 39(2), pp. 184-195,

Heller, A. (1985). *Teoría de los sentimientos*. Barcelona, España: Ediciones Fontamara

Hochschild A. R. (1979) *Emotion work, feeling rules, and social structure*. *American Journal of Sociology*, 85(3), pp. 551-75.

Hochschild, A. R. (2009). Introduction: An emotions lens on the world. En D. Hopkins, J. Kleres, H. Flam & H. Kuzmics (Eds), *Theorizing emotions. Sociological Explorations and Applications* (pp. 29-37). New York: Campus Verlag.

Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1970). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sur.

Illouz, E. (2007). *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.

Kierkegaard, S. (1983). *El concepto de angustia*. Madrid, España: Espasa-Calpe S.A.

Martín-Baró, I. (2006). Hacia una psicología de la liberación. *Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, 1(2), 7-14.

- Otero, S. (2006). Emociones y movimientos sociales: algunas claves útiles para estudiar el conflicto armado. *Colombia Internacional*, 63, 174-187.
- Poma A. & Gravante, T. (2016). Emociones y protesta: por qué y cómo analizarlas. En R. Enríquez Rosas y O. López Sánchez (Eds.), *Cartografías emocionales: las tramas de la teoría y la praxis* (pp. 129-152), Vol. 2. México D.F., México: ITESO-UNAM.
- Poma, A. & Gravante, T. (2017). Emociones, protesta y acción colectiva: estado del arte y avances. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 74, 32-62.
- Rey de Castro, J. (2018). Angustia, libertad y pecado en 'El concepto de angustia' de Vigilius Haufniensis de Søren Kierkegaard. *Synesis*, 10(1), 147-165.
- Rosenberg, S. & Winkler, J. (2014). Com/passionate protests: fighting the deportation of asylum seekers. *Mobilization: An International Quarterly* 19(2), 165-184.
- Scribano, A. & Artese, M. (2012). Emociones y acciones colectivas: un bosquejo preliminar de su situación hoy. En A. L. Cervio (Ed.) *Las tramas del sentir* (pp. 85-113). Buenos Aires, Argentina: Estudios Sociológicos
- Streck, D., Rendín, E. & Zitkoski, J. J. (2010). *Diccionario Paulo Freire*. Lima, Perú: CEAAL
- Summers Effler, E. (2010). *Laughing Saints and Righteous Heroes. Emotional Rhythms in Social Movement Groups*. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid, España: Alianza Editorial