

Totalitarismos invisibles y crisis de la identidad en el siglo XXI

Martín Susnik*

Universidad Católica de La Plata
martinsusnik@hotmail.com

Revista Cultura Económica

Año XL • N°104

Diciembre 2022:35-48

<https://doi.org/10.46553/cecon.40.104.2022.p35-48>

Resumen: El presente artículo es la versión escrita de la ponencia realizada en el foro *Desafíos para una Nueva Generación 2022*. A partir de la generalizada valoración positiva de la democracia en el mundo actual, indaga sobre su fundamento. Señala cómo desde el relativismo que algunos autores proponen y una discutible concepción del respeto por la diferencia se generan, desde lo metafísico y lo psicológico, las condiciones para la pérdida de la identidad y la dominación totalitaria, con la particularidad de que esta resulta en tiempos actuales menos identificable.

Palabras clave: democracia; relativismo; identidad; totalitarismo

Invisible totalitarianisms and identity crisis in the twenty-first century

Abstract: *This article is a written version of the lecture given in the forum Challenges for The New Generation 2022. From the general positive opinion about democracy in today's world, inquiries about its basis. It mentions how from the relativism that is proposed by some authors and a controversial conception of respect of difference appear metaphysical and psychological conditions for the crisis of identity and a totalitarian domination that nowadays is not easily identifiable.*

Keywords: *democracy; relativism; identity; totalitarianism*

I. Preferencia de la democracia

El interrogante que nos ha convocado a reflexionar en el foro *Desafíos para una Nueva Generación 2022* –a saber, *¿por qué la democracia necesita de las humanidades?*– manifiesta ya, de buenas a primeras, dos cuestiones dignas de mención. La primera de ellas es cierta preferencia por la democracia como sistema de gobierno. En efecto, en dicho sistema parece haber una valoración y estimulación de la participación activa de los individuos en los asuntos públicos, a la vez que una defensa de ciertos derechos individuales como la libertad de pensamiento y su libre expresión. En definitiva, parecería que la democracia como sistema favorece la libertad, el respeto por las diferencias y, concomitantemente, la pluralidad de voces, por contraposición a sistemas totalitarios.

Cierto es que el término “totalitario” merecería un análisis detallado aparte y no todos los autores lo conciben de manera unívoca, pero a grandes rasgos entendemos por *totalitarios* aquellos sistemas que justamente apuntan a un dominio total, hegemónico, y que a fin de extender su poder a todos los ámbitos de la existencia se sirven de una ideología predominante, de la imposición de un pensamiento único (ya sea mediante la propaganda y/o el control social represivo que se ejerce a través del terror) con la intención de crear un *hombre nuevo*. Estos sistemas totalitarios conducen a un monismo social mediante una homogeneización despersonalizante que en su misma esencia implica la anulación de la libertad y de la pluralidad, y la desatención de diversos derechos personales o incluso la intencionada vulneración de los mismos. En ese sentido, la preferencia de la democracia por sobre los totalitarismos resulta razonable desde un punto de vista moral y, de hecho, podemos notar que predomina el consenso en el mundo occidental contemporáneo en lo que a este punto se refiere.

En segundo lugar, el mentado interrogante también revela que las democracias actuales no están exentas de dificultades, que en su seno se siguen manifestando situaciones de violencia de diversa índole y que hay aún mucho trabajo por hacer; de ahí la pregunta sobre el posible aporte de las humanidades para robustecer y mejorar los sistemas democráticos actuales, aporte que ha de centrarse en la indagación de las causas de los problemas que no dejan de aparecer y en la propuesta de posibles soluciones.

Las causas, huelga decirlo, son de muy diversa índole. Nuestra intención en las presentes páginas es, por lo pronto, detenernos en algunas cuestiones filosóficas y psicológicas de fondo. Y precisamente desde un

análisis filosófico de la democracia el interrogante que surge, y al cual hoy en día lejos estamos de responder de modo consensuado, es: ¿cuál es o debería ser el fundamento filosófico a partir del cual pensamos, defendemos y edificamos nuestras democracias?

II. Democracia y relativismo

En las últimas décadas ha ido ganando terreno, tanto en el ámbito intelectual como en la mentalidad del hombre de a pie, la tesis que considera que la democracia debería fundamentarse sobre la negación de verdades absolutas y de valores objetivos, es decir, sobre el relativismo como filosofía de base. Esta primacía del relativismo en el mundo contemporáneo suele apoyarse, más allá de algunos eventuales argumentos epistemológicos, precisamente en la preferencia moral por “lo democrático”. Es más “democrático”, se señala, suponer que cada uno tiene su propia verdad y su propia escala de valores, sin que unos sean más válidos que otros. La razón de ello es que de esta manera deja de tener sentido el querer imponer la propia verdad o los propios valores a quienes piensan distinto, ya que todos pasan a ser igual de válidos, y así se evita caer en posturas dogmáticas, en fanatismos y en fundamentalismos violentos.

Varios autores han reflexionado por esta senda. Mención especial merece el jurista Hans Kelsen, quien primeramente esgrime un argumento de tipo histórico y señala que los representantes del “absolutismo filosófico” (los grandes metafísicos, como Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Leibniz, Hegel) han sido a su vez partidarios del “absolutismo político”, mientras que los representantes del relativismo filosófico (entre los cuales menciona a los sofistas griegos, a Leucipo, Demócrito, Nicolás de Cusa, Spinoza, Locke, Rousseau) fueron a su vez partidarios de la democracia (Kelsen, 2019: 2-4). Este argumento histórico se basa en otro de índole psicológica, pues el autor sostiene que quien considera que hay valores absolutos tiende a imponérselos a los demás:

La tolerancia, los derechos de la minoría, la libertad de expresión y de pensamiento, tan típicos de la democracia, no encuentran lugar en un sistema político basado en la creencia en valores absolutos. Tal creencia irresistiblemente conduce —y siempre así ha sucedido— a una situación en que el que presume poseer el secreto del bien absoluto pretende estar facultado para imponer su opinión, así como su voluntad, sobre los demás que están en el error. Y estar en el error es, conforme a tal punto de vista, estar equivocado y ser, por tanto, punible (Kelsen, 2019: 5).

Entre los filósofos postmodernos encontramos, con sus propios matices, la misma tesis en Gianni Vattimo. También para él la idea de verdades y valores objetivos habilitaría una actitud autoritaria de parte de quienes fuesen “poseedores” de tales verdades, obstaculizando así el diálogo, el consenso y la participación de todos.

El adiós a la verdad es el inicio, y la base misma, de la democracia. Si existiera una verdad “objetiva” de las leyes sociales y económicas (la economía no es una ciencia natural), la democracia sería una elección por completo irracional: sería mejor confiar el Estado a los expertos, a los reyes filósofos de Platón o a los premios Nobel de todas las disciplinas. [...] A fin de cuentas, es cuestión de entender que la verdad no se “encuentra” sino que se construye con el consenso y el respeto a la libertad de cada uno y de las diferentes comunidades que conviven, sin confundirse, en una sociedad libre (Vattimo, 2010: 18 y 20).

Bajo inspiración nietzscheana y heideggeriana, Vattimo propone el *pensamiento débil*, que no es solo una concepción devaluada de las posibilidades de conocer la verdad, sino un debilitamiento ontológico de la verdad misma. Con ello, toda pretensión de verdad se revela como intento de imposición y resulta, por su misma esencia, antidemocrática:

Es cierto que, una vez tomado en cuenta que no existen verdades absolutas sino solo interpretaciones, muchos autoritarismos son desenmascarados por lo que son, es decir, pretensiones de imponernos comportamientos que no compartimos, en nombre de alguna ley de la naturaleza, esencia del hombre, tradición intocable, revelación divina (Vattimo, 2010: 27).

La conclusión a la que quiero llegar es que la verdad como absoluta, correspondencia objetiva, entendida como última instancia y valor de base, es un peligro más que un valor. Conduce a la república de los filósofos, los expertos y los técnicos, y, al límite, al Estado ético, que pretende poder decidir cuál es el verdadero bien de los ciudadanos, incluso contra su opinión y sus preferencias. Allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia (Vattimo, 2010: 29).

Como puede notarse y tal como ya hemos mencionado, más allá de cuestiones especulativas, estos argumentos poseen un tono moral: es por razones éticas (evitar que alguien quiera imponer la propia visión de las cosas a los demás) que el relativismo es preferible como filosofía de base para una sociedad democrática. “Si existe una verdad objetiva, siempre existirá alguien que esté más cerca de ella que yo y que se atribuirá el derecho-deber de imponérmela” señala Vattimo (2010: 86) exponiendo con claridad el argumento.

La negación de la verdad y los valores objetivos sería, pues, el camino para favorecer una sociedad con más tolerancia, más respeto por los demás y mayor apertura (esto último, en dos sentidos: mayor apertura mental, puesto que nadie se encasillaría en una postura única, sino que estaría dispuesto a enriquecerse con posturas distintas a la propia, y una apertura al otro, como se ha dicho, puesto que evitaríamos el rechazo de quien piensa distinto y el intento de imponernos por sobre sus opiniones). En definitiva, según esta propuesta, el relativismo sería el garante de la convivencia democrática, el pluralismo y la paz a nivel social, a la vez que a nivel individual estimularía la emancipación, la autonomía (el individuo ya no tendría que someterse a algo objetivo-extrínseco) y también una suerte de pluralidad *ad intra* del sujeto mismo (que ahora no necesitaría aferrarse a una identidad estable –ni personal ni colectiva– que lo limitase y estancase, sino que puede ir alterando su modo de ser e incluso ser “muchos” a la vez, según sus deseos o necesidades). El resultado de ello, como observan algunos autores, es un individuo multifrénico (escindido en una multiplicidad de investiduras de suyo), no pocas veces contradictorio consigo mismo, (Gergen, 2006: 106-113) con una “personalidad pastiche” (un “camaleón social que toma en préstamo continuamente fragmentos de identidad de cualquier origen y los adecua a una situación determinada” (Gergen, 2006: 211)).

Ahora bien, cabe detenerse en el análisis de cómo afecta esto a la persona concreta en su vida cotidiana y en su vivencia de la propia identidad (fragmentada y “plural”), para revisar si esta propuesta estimula una vida democrática más sólida y si verdaderamente favorece una mayor libertad y pluralismo en las sociedades actuales, o si por el contrario produce efectos diametralmente opuestos a los pretendidos.

III. Crisis de la objetividad y de la identidad

La crisis de la verdad y los valores objetivos, afín al predominio del relativismo en la cultura contemporánea, arrastra, como se ha dicho, a una crisis de la identidad. Y esto en dos sentidos.

En un sentido subjetivo-psicológico: al no haber verdades sólidas, no hay lugar tampoco para las certezas. En consecuencia, el individuo ya no sabe bien qué pensar, cuál es su postura ante las diferentes situaciones y las diversas visiones de los hechos que se le presentan; la persona no puede tener en claro, por tanto, cuáles son sus convicciones, sus ideales, sus principios (Gergen, 2006: 118). Al no lograr una “ubicación” ante la realidad, no puede tampoco responder a la pregunta de quién es.

En un sentido objetivo-ontológico: si no hay verdad ni cosa-en-sí, ya no se puede hablar tampoco de un “yo verdadero” en sentido sustancialista. El yo pasa a ser fluido, líquido, inconsistente, sin forma estable y sujeto a incesantes cambios. En consonancia con una *ontología débil* de inspiración hermenéutica, la misma identidad es concebida como un “texto” y un constructo (ya sea individual o social) que ha de ser, por lo tanto, interpretado y eventualmente de-construido. No hay sustancia, por tanto, el yo termina siendo una realidad –si aún cabe el término– de tipo puramente relacional (Gergen, 2006: 236).

El individuo postmoderno se manifiesta entonces como un ser inestable y precario. Tal como analiza el sociólogo Zygmunt Bauman (2002), es precaria (líquida) su vida afectiva y sus relaciones interpersonales (173), su vínculo con la información (164), sus experiencias estéticas (Bauman, 2013: 81-91), sus hábitos de consumo (Bauman, 2002: 78-82; 2011: 135-137). En definitiva, no solo las cosas con las que se relaciona resultan prontamente obsoletas, sino que de la misma manera se ve afectado su ser personal, obligado a adulterarse a sí mismo de modo incesante.

Semejante diagnóstico, que a consideración de algunos podría resultar pesimista, es sin embargo valorado positivamente por otros. Según estos últimos, que no haya identidades sólidas no es una mala noticia en vistas a una sociedad democrática. Por el contrario, serían las identidades fuertes y consistentes las que obstaculizarían una vida libre y una convivencia plural. Es en este último punto en el que nos interesa detenernos. ¿Por qué la identidad es concebida como escollo para una sociedad más abierta a la diversidad, más tolerante y respetuosa? ¿Por qué la democracia, a tono con ello, se vería favorecida con el debilitamiento de las identidades?

El principio clásico de identidad (“todo ente es idéntico a sí mismo”) está íntimamente vinculado al principio de no-contradicción, según el cual algo no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido. Ambos son una piedra fundamental para poder hablar de *diferencia*. A es idéntico a A (principio de identidad) y no puede no-ser A (principio de no-contradicción), por lo tanto, A no puede ser B (en cuanto A no se identifica con B). Si hay identidades, entonces hay diferencia. ¿Cuál es el inconveniente de orden moral que podría seguirse de ello? Si ser A significa no ser B, entonces se produce un distanciamiento entre A y B. B pasa a ser algo ajeno, extraño, lejano para A. De modo que A se habría de reafirmar en cuanto A precisamente en su diferencia y, por lo tanto, en su separación y distanciamiento respecto a B, incluso en una actitud de rechazo y/o

eventualmente oposición-confrontación para con B. Así nos ubicaríamos en una senda por la cual, a partir del concepto de identidad, caeríamos en la valoración de lo propio (“es bueno ser A”) y la consecuente desvaloración de lo distinto-ajeno (“no es bueno ser B”). En resumen, según este argumento, las identidades sólidas conducirían a una actitud de no-aceptación de lo distinto, a la intolerancia y la violencia que culturalmente se manifiestan en fenómenos como el nacionalismo, el racismo, el machismo heteropatriarcal, la xenofobia, la homofobia, etc.

En cambio, una devaluación o debilitamiento de las identidades allanaría, según proponen algunos, el camino hacia una actitud menos confrontativa, más abierta y dialogante y, en consecuencia, más plural, más comprensiva y empática, más tolerante, solidaria y respetuosa para con lo distinto. Dicho camino debe partir, según esta perspectiva, de la suposición de que no hay identidad que sea mejor que otra, es decir, de la anulación de jerarquías. Si todo vale lo mismo (da igual ser A o ser B) entonces no tiene ningún sentido procurar aferrarse a lo propio como si fuera lo “correcto” ni desprestigiar lo ajeno como “incorrecto”.

Lo curioso es que, a tono con el relativismo de fondo, esta pretendida igualdad axiológica se lleva a cabo mediante la desaxiologización: para que todo valga lo mismo se opta por la alternativa de suponer que nada es en sí mismo valioso, es decir, se iguala desvalorizando. Esto plantea una serie de llamativas inconsistencias. En nombre de una mayor apertura, mayor pluralismo, mejor armonía y mejores relaciones, se anulan las identidades y su valor intrínseco, lo cual conlleva inevitablemente la anulación de la diferencia y por tanto de la pluralidad. O, para decirlo al revés, el pluralismo supone la pluralidad y esta supone la diferencia, y resulta difícil ver cómo la anulación de las identidades consistentes pudiese favorecer el pluralismo y la armonía dado que conduce inexorablemente a la homogeneización y la monotonía.

A favor de pensadores como Kelsen y Vattimo se puede decir que históricamente se han dado casos en los que la valoración positiva de lo propio se tradujo en oposición a lo distinto. No obstante, creemos que aquí deben señalarse algunas observaciones. La primera es que una cosa no conduce a la otra; la conclusión del razonamiento arriba expuesto (a saber: es bueno ser A, y dado que ser B es no ser A, no es bueno ser B) es falaz. Es bueno para A ser A, por tanto, no es bueno para A ser B, pero eso no implica que ser B no sea bueno en absoluto ni que A no deba respetar a B en su ser B o deba distanciarse de él para afirmarse a sí mismo en cuanto A.

A partir de esta fallida conclusión, por la violencia o al menos falta de encuentro a la que conduciría, la propuesta postmoderna ha caído en la cuenta, igual de falaz, de considerar que, para sostener que “A y B son igual de valiosos” se debe partir de la premisa de que “da lo mismo ser A que ser B”. O, haciendo el recorrido inverso, habría que sostener que ni A ni B son intrínsecamente valiosos, pues solo en tal caso daría lo mismo ser uno o ser otro, y por tanto ninguno de ellos estaría justificado a imponerse sobre el restante. Ciertamente, como es fácil de notar, si el valor de ambos es nulo, ambos valen lo mismo, sin embargo también resulta claro que esta propuesta lejos está de resultar un fundamento consistente a favor del respeto de uno y otro. Muy por el contrario, habilita posturas diametralmente opuestas, signadas por la violencia y la imposición que se pretendía evitar.

Si la solución que se propone para evitar la desvalorización de lo distinto consiste en unificar anulando el valor tanto de A como de B con el fin de propiciar la tolerancia de uno para con otro, resultará –en el mejor de los casos– que dicha tolerancia no será más que cierta indiferencia con ropaje humanista; una suerte de “no me meto contigo”, de “no interfiere con tus intereses-preferencias-ideas porque, en el fondo, no son importantes (dado que ningunas lo son)”. Aquí nos topamos con una paradoja sobre la que vale la pena posar nuestra atención. Se trata de una propuesta que, en lugar de robustecer la unidad de los múltiples, paradójicamente los separa a la vez que los homogeneiza, los unifica a la vez que los atomiza.

Esta paradoja puede no resultar clara a primera vista. ¿Cómo es que la unificación atomiza? Ciertamente no nos referimos a la unificación que consiste en que varios formen un todo contribuyendo a una causa común (unidad auténtica), sino en la unificación entendida como homogeneización, y puntualmente en la homogeneización por desidentificación y desaxiologización que venimos analizando. Si somos todos “iguales” porque nadie es en sí consistente ni portador de un valor intrínseco (único e irrepitible), las posibilidades de unión auténtica se ven notablemente obstaculizadas. En primer lugar, como decíamos, porque se tratará apenas de una *tolerancia* que, en lugar de favorecer la apertura al otro, conduce de hecho a la cerrazón propia del desinterés. Partiendo desde una base que anula el valor intrínseco y objetivo de lo propio y de lo ajeno, ¿para qué nos abriríamos unos a otros y habríamos de centrar cada de nosotros en el otro nuestra atención, si nada objetiva e intrínsecamente tiene para ofrecernos?

En segundo lugar, porque el verdadero estar-con-otro presupone el estar-consigo-mismo y ser-uno-mismo, es decir, la fidelidad a la propia

identidad, requisito para la “ubicación” de uno en sí. Un *yo* solo puede estar auténticamente con un *tú*, si ese *yo* es auténticamente él mismo y, desde la auténtica individualidad de su ser, se abre al otro. Pero la homogeneización aplasta las autenticidades individuales al desdibujar la unicidad de cada uno; ahoga la posibilidad del despliegue de las particularidades de cada *yo* auténtico imponiendo una conformidad que no puede no significar un falseamiento de la persona. Este falseamiento individual, este *debilitamiento* de lo propio, como se ha dicho, no puede no redundar en un debilitamiento y falseamiento de las relaciones entre los individuos. No hay verdadero vínculo cuando los vinculantes no son “verdaderos”, que es a lo que irremediabilmente conduce la desidentificación y la homogeneización desaxiológizante. Por ello decíamos que se trata de una “unificación” que no une, sino que separa. Esto explica el carácter efímero de ciertos colectivos, tanto más exitosos en su propaganda-propagación cuanto menos consistencia y autenticidad hay en los individuos que a ellos adhieren.

Así, el relativismo (que es, en definitiva, un nihilismo de fondo) anula tanto el desde dónde como el hacia dónde de las relaciones y con ello anula las posibilidades de las relaciones mismas, al menos de las relaciones de verdadera apertura, encuentro y entrega, a la par que inclina a la instrumentalización y el dominio.

Es difícil, por tanto, divisar cómo la anulación de las identidades (que viene de la mano de la anulación de la verdad y los valores objetivos) podría realmente favorecer la vida democrática y cabe el interrogante de si, de hecho, no predispone al sujeto a ser víctima de sistemas sociales que resultan más cercanos a los sistemas totalitarios a los que esta propuesta pretendía superar.

IV. Del ser precario al totalitarismo invisible

Repasemos brevemente el diagnóstico del estado de situación de buena parte de los hombres actuales en base a las observaciones realizadas. Se trata de un hombre que, habiendo aceptado las “bondades” del relativismo, no sabe qué es verdadero ni qué es bueno, por ende, no tiene una postura definida ante las cosas y no encuentra “su lugar”, es decir, adolece de desorientación existencial. Se halla saturado de información, de datos, de estímulos que no logra enmarcar dentro de una concepción ordenada de la realidad y a los que por tanto no puede digerir, debido a lo cual estos en lugar de nutrirlo lo debilitan aún más. Está inmerso en una sociedad en la que todo cambia cada vez más rápido y en la que la estabilidad y la fidelidad son concebidas como

dis-valores paralizantes, por lo cual las identidades (que dependen de la estabilidad) se diluyen y las fronteras se hacen difusas. Un sujeto fragmentado, disperso tanto en su interioridad como en su relación con lo otro, por ende, debilitado y precario.

Si el diagnóstico es válido, nos encontramos con un individuo que se ha convertido en campo propicio para ser moldeado por fuerzas externas. Su incertidumbre, sus dudas y confusiones son, desde el punto de vista psicológico, tierra fértil para apelar a una serie de mecanismos compensatorios de la angustia que su estado le produce y que, en última instancia, resultan muy cercanos a los medios de los cuales se han servido los sistemas totalitarios.

Fue Erich Fromm quien, a mediados del siglo pasado, ya había alertado sobre esta situación. Analizando cómo y por qué fueron posibles los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX, enumeró algunos de estos mecanismos y subrayó a la vez que siguen vigentes en las actuales democracias (Fromm, 2004: 231).

Entre los mecanismos analizados nos interesan particularmente dos: el *autoritarismo* y la *conformidad automática*. Al describir el primero, señala el autor que se trata de una “tendencia a abandonar la independencia del yo individual propio, para fundirse con algo, o alguien, exterior a uno mismo, a fin de adquirir la fuerza de que el yo individual carece” (Fromm, 2004: 146). Esto se manifiesta en la propensión compulsiva hacia la sumisión (masoquismo) y la dominación (sadismo). En ambos casos –si bien, en estas páginas nos interesa principalmente la primera de ellas– se trata de una tendencia “a ayudar al individuo a evadirse de su insoportable sensación de soledad e impotencia” (Fromm, 2004: 154). Ante el sentimiento de inferioridad e insignificancia respecto de sí mismo, el individuo procura compensar la angustia haciéndose dependiente de poderes exteriores y sometiéndose a una “fuerza superior” de la cual se siente partícipe.

Al transformarse en parte de un poder sentido como incommovible, fuerte, eterno y fascinador, el individuo participa de su fuerza y gloria. Entrega su propio yo y renuncia a toda la fuerza y orgullo de su personalidad; pierde su integridad como individuo y se despoja de la libertad; pero gana una seguridad que no tenía y el orgullo de participar en el poder en el que se ha sumergido. [...] También se ve aliviado de la duda acerca del sentido de su vida o de quién es él. Tales preguntas hallan contestación en la conexión con el poder con el cual el individuo se ha relacionado. El significado de su vida y la identidad de su yo

son determinados por la entidad total en la que se ha sumergido su personalidad (Fromm, 2004: 158).

Así la angustia es compensada con el formar parte integrante de una entidad más grande, más poderosa, y es luego racionalizada como “amor”, “sacrificio” y “lealtad”.

En cuanto a la conformidad automática, Fromm la describe de la siguiente manera:

el individuo deja de ser él mismo; adopta por completo el tipo de personalidad que le proporcionan las pautas culturales, y por lo tanto se transforma en un ser exactamente igual a todo el mundo y tal como los demás esperan que él sea. [...] La persona que se despoja de su yo individual y se transforma en un autómatas, idéntico a millones de otros autómatas que lo circundan, ya no tiene por qué sentirse solo y angustiado. Sin embargo, el precio que paga por ello es muy alto: nada menos que la pérdida de su personalidad (Fromm, 2004: 183-184).

El sujeto, pues, pasa a representar la función que se espera que cumpla y así busca compensar con el reconocimiento y la aprobación ajenos la inseguridad que siente respecto a sí mismo. En lugar de pensamientos, sentimientos y voliciones originales, recurre a “seudoactos” y reemplaza el yo original por un “seudoyó” (Fromm, 2004: 199), es decir, pierde en cierta medida su identidad debido a las dudas respecto de su propio ser. Pero esta conformidad aumenta aún más el estado de inseguridad y conduce, en un círculo vicioso, a recurrir a una mayor conformidad todavía.

Nótese que, a pesar de las diferencias, en ambos casos encontramos elementos comunes: un individuo que no sabe quién es, qué piensa, qué quiere ni por qué querría lo que quiere, y que como consecuencia termina “pensando” y “queriendo” (y, a la postre, “siendo”) lo que otros quieren que piense, quiera, haga y sea. Consideramos, pues, que no es equivocado hablar aquí de una dominación totalitaria sobre el individuo moderno que “se halla dispuesto a someterse a aquellas nuevas autoridades capaces de ofrecerle seguridad y aliviarlo de la duda” (Fromm, 2004: 201).

Sin embargo, se trata de totalitarismos de índole particular, puesto que no ejercen su dominio a punta de pistola, sino mediante la sugestión manipuladora que, dicho sea de paso, ha logrado encontrar en los tiempos actuales métodos cada vez más pulidos, precisos y eficientes, gracias al avance de las nuevas tecnologías, los *big data* y los algoritmos. Se trata pues de *totalitarismos invisibles* por ser difícilmente identificables, en los que las

“órdenes” vienen de afuera, pero el sujeto las experimenta como propias, cosa que, según el análisis de Fromm (2004), no solo es perfectamente posible (cfr. 186), sino además sumamente común en las sociedades actuales (cfr. 231-245). La persona tiene la sensación de que son imperativos originales, que genuinamente provienen de su interior, y por tanto no solo no se rebela ante ellos, sino que incluso experimenta su acrítica obediencia a los mismos como “libertad”.

Podríamos todavía añadir que se trata de totalitarismos en cierto sentido voluntarios, en la medida en que es en la persona misma en la que recae –al menos parcialmente– la responsabilidad de haberse convertido en un ser manipulable, a la vez que es ella misma –especialmente a partir del siglo XXI– la que proporciona los medios (datos) para el óptimo funcionamiento de los actuales panópticos globales y sus herramientas sugestivas.

V. Desafíos para las democracias actuales

Nos atrevemos a proponer como reflexión que la vida democrática contemporánea, cuando pretende estar fundamentada sobre la negación de la verdad y los valores objetivos y la concomitante inseguridad respecto de sí y la dilución de las identidades, se halla en una encrucijada signada por una serie de paradojas e inconsistencias.

Bajo la intención de estimular el respeto, se cae en una suerte de tolerancia que en realidad es apenas indiferencia. El auténtico respeto exige el reconocimiento del valor intrínseco (objetivo) del otro y de sí mismo. Solo desde esa perspectiva es posible tener por el otro una especial consideración, centrar en el otro el interés y ponernos a disposición de su cuidado.

Con la intención de favorecer el pluralismo, se termina cayendo en propuestas homogeneizantes, pues al anular la consistencia de las identidades se anula la posibilidad misma de pluralidad y al desaxiologizar las mismas se propicia una atomización que psicológicamente predispone al individuo para la manipulación extrínseca y los diversos tipos de masoquismo y conformidad masificante.

Con el objetivo de aumentar la apertura a lo distinto y fortalecer las relaciones empáticas y solidarias con los demás, en realidad se cae en renovados individualismos conformistas que pretenden compensar la falta de autenticidad real. La persona, debilitada y fragmentada, no puede estar

presente a lo otro por no estar presente a sí misma. Tiende a la adulteración falsificante de su yo y a la fuga compulsiva de su interior, con lo cual se hace imposible la apertura y la entrega al otro. Como señalaba Komar (2007):

La mejor manera de alcanzar y comprender lo otro y lo distinto es la de estar firmemente arraigado en lo propio. El desarraigo no es apertura. La confusión disuelve lo nuestro y lo ajeno, lo cual no favorece la unión. [...] Estar abierto, ser abierto, no significa de ninguna manera ser indeterminado. Todo lo que es indeterminado no tiene sentido. Es decir: el que quiere vivir una apertura tiene que *estar instalado en algo*, porque si no, no puede vivir ninguna apertura, por lo mismo que dijimos antes. El que no está en nada no puede entender lo otro y el que no está ubicado en nada no puede estar abierto a nada (Komar, 2007: 69 y 71).

Por último, con la intención de disminuir la violencia, se cae en una perspectiva filosófica de fondo en la que inevitablemente impera la voluntad de poder. Si no hay verdad objetiva, entonces no hay orden natural en lo real; todo orden, por tanto, ha de ser artificial y se impone de manera extrínseca. A partir de ello solo quedan dos opciones: soportar sumisamente el orden que se nos impone desde fuera o rebelarnos ante todo orden (o bien, como es frecuente, oscilar entre una y otra). Ambas alternativas resultan violentas para la persona, pues ambas obstaculizan su tendencia más profunda: la de crecer siendo uno mismo para lograr la mejor versión de sí a través de una vida plena. Dicha obstaculización se traduce en conflictos internos que luego buscan la descarga de las tensiones en rebeldías externas, tanto más fanáticas y ruidosas cuanto menos convencidas son en realidad, y tanto más maniqueas y polarizantes cuanto más se halla expuesto el individuo a la manipulación externa y a los sesgos confirmatorios de los que esta suele servirse.

Volvemos ahora a plantear la pregunta inicial: ¿por qué la democracia necesita de las humanidades? Por lo pronto digamos que precisamente a ellas compete plantearse estas cuestiones. Cada una desde su ámbito y según su propia metodología tiene el desafío de analizar el fenómeno de las democracias contemporáneas, aclarar el estado de situación, plantear sus dificultades, y hacer manifiestas algunas de sus contradicciones ahondando en sus causas. Finalmente, ganar claridad en el análisis permitirá también proponer fecundas soluciones.

Todavía se mantienen en pie algunos valores genuinos que son los que mayoritariamente consideramos que merecen ser defendidos: la libertad (en la que no hemos profundizado aquí, puesto que otras ponencias se han dedicado a ello), el derecho a la diferencia, el respeto, la apertura al otro.

Consideramos que ahondando en su esencia se hará manifiesto, sin embargo, que desde una filosofía relativista y el nihilismo que ella implica de fondo, estos no pueden sostenerse y las inconsistencias resultan inexorables.

Como hace ya más de treinta años señalaba San Juan Pablo II (1991):

Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la “subjetividad” de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad. Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia (núm. 46).

Referencias Bibliográficas

- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2011). *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2013). *Vida líquida*. Paidós.
- Fromm, E. (2004). *El miedo a la libertad*. Paidós.
- Gergen, K. (2006). *El yo saturado, los dilemas de la identidad en la vida contemporánea*. Surcos.
- Juan Pablo II (1991). *Carta Encíclica Centesimus Annus* (1 de mayo 1991).
- Kelsen, H. (2019). *El absolutismo y el relativismo en la filosofía y en la política* (publicado originalmente en inglés en *The American Political Science Review*. Traducción de Roberto J. Vernego). Documento en línea: <https://derechoteorico.files.wordpress.com/2019/03/kelsenabsolutismofilosc3b3fico.pdf> Último acceso: julio 2022.
- Komar, E. (2007). *La estructura del diálogo*. Sabiduría Cristiana.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Gedisa.