

RIGIDEZ IDENTITARIA

Nicolas Cuneen

ETIMOLOGÍA

Como patología social, la *rigidez identitaria* refiere, en términos generales, al estancamiento o inflexibilidad en la forma de entenderse y relacionarse con uno mismo, que deviene problemática cuando interfiere con la capacidad de un individuo o grupo para su autonomía y aprendizaje. Descomponiendo la noción desde una perspectiva etimológica, se relevan dos términos latinos cuyos significados no están alejados uno del otro.

Rigidez deriva del verbo latino *rigere*, “estar rígido”, y su forma adjetiva *rigidus* podría traducirse como *duro*, *tieso* o *severo*. Ortográficamente y semánticamente este término ha variado muy poco en los últimos dos milenios.

Identidad, por otra parte, ha sufrido importantes cambios de significado en el último siglo. Derivado del término latino *ídem*, significa “lo mismo”, y pasando a través del francés, la palabra *identité* refiere originalmente a la naturaleza inmutable de algo que se mantiene idéntica a sí misma a través del tiempo.

Si nos detenemos en la raíz etimológica del término *rigidez identitaria*, podría parecer que no refiere a una patología, sino a una redundancia: algo que perdura idéntico a sí mismo obvia-

mente debe ser “rígidamente igual”. Con todo, el término *identidad* se ha ampliado para referir de modo más general al modo en que las personas se entienden y se relacionan consigo mismas. En esto la identidad narrativa desarrollada por Paul Ricoeur aborda la cuestión de la permanencia del yo a través del tiempo, destrabando lo que se ha convertido en los usos más comunes de la palabra identidad: mismidad (*ídem*) y yoidad (*ipse*). Para este autor el acto narrativo es lo que disuelve la contradicción entre estos dos aspectos de la identidad, al provocar un movimiento dialéctico entre ellos: esta dinámica evita que la mismidad colapse en la yoidad (en la repetición de hábitos adquiridos), sin dejar de vincular experiencias de vida dispares a través del sentimiento de un yo-continuo [self-continuity]. Desde esta perspectiva nuestra capacidad de desarrollo continuo y autónomo es relativa a nuestra capacidad de crear significado a través de la construcción de actos narrativos, que levantan nuevas relaciones de intriga entre experiencias y otros componentes de la identidad.

Sin embargo no está garantizado de ninguna manera el logro del acto narrativo. A veces nosotros terminamos entendiendo y relacionándonos a nosotros mismos de formas que se vuelven tremendamente inflexibles, que inhiben nuestro crecimiento e incluso nuestra capacidad de actuar autónomamente, esto es, nuestra capacidad de entregarnos efectivamente a la acción y estar motivados a seguirla. Los marcos rígidos de autointerpretación pueden surgir desde identificaciones sustantivas (*v. gr.*, introvertido, vegetariano, aficionado al fútbol), identificaciones de grupos (*v. gr.*, cristianos, americanos), o incluso identificaciones narrativas, como historias preconcebidas de las que estamos convencidos que jugamos un rol específico. Estos marcos pueden a su vez sesgar el modo en que nosotros escuchamos a los que nos rodean, en la medida en que nos vemos impulsados a que nuestra autocomprensión se confirme en las palabras de los otros. En el peor de los casos incluso pueden impulsarnos a actuar de tal forma, que nuestras identificaciones éticas pierdan su primacía motivacional. En tales casos la rigidez identitaria siendo “rígi-

damente la misma” ya no es una tautología, sino una forma de patología.

TOPOLOGÍA

La noción de *patología social* surge del trabajo de Axel Honneth en la Teoría Crítica. Un síndrome o una coincidencia de síntomas, para ser patológicos, deben desviarse de una suerte de ideal. Honneth rechaza la idea que, en el tratamiento de patologías sociales, este ideal podría ser un estado “natural” del hombre o la proyección de un estado futuro (Freyenhagen, 2015), argumentando, en cambio, que se deben formular criterios éticos específicos, pero que estos deben ser lo suficientemente inclusivos como para sustentar la comprensión que tiene cada persona sobre la “vida buena” (Honneth, 1992; 1996). Dos de estos criterios se imponen tanto en el trabajo de Honneth como en la literatura asociada. El primero es que la *autorrealización* o el *florecimiento* refieren a la capacidad de los individuos de cultivar esas cualidades únicas, que hacen verlos a ellos mismo positivamente a través de los ojos de sus conciudadanos. El segundo criterio es el de la libertad moral o reflexiva (autonomía), que refiere a las capacidades individuales de darse a ellos mismos reglas de acción, basadas en la deliberación ética y en la experiencia de la motivación intrínseca del acto, de acuerdo a la percepción ética requerida de una situación (Honneth, 2011; 2014). En otras palabras, la libertad moral refiere a un proceso ideal mediante el cual las convicciones que forman la identidad moral de una persona, lo incitan espontáneamente a actuar a su imagen.

El núcleo del célebre texto *El problema del reconocimiento* — publicación de Honneth que ha marcado el debate de los últimos 30 años en torno a esta noción— radica en la tesis que la autonomía y la autorrealización son fundamentalmente dependientes de que los individuos mantengan una relación positiva consigo mismos. Cuando nos relacionamos positivamente con nosotros, nos experimentamos como miembros plenos de un orden moral

legítimo, que define el espacio de las razones (Forst, 2015; 2017) a través de las que tomamos decisiones sobre cómo actuamos. De la misma forma, cuando nos relacionamos de este modo con nosotros mismos como miembros de una comunidad, cobra sentido posicionar nuestra energía en desarrollar esas habilidades y rasgos que tengan “valor único para el mundo social circundante” (Honneth, 1992; 1996, p. 87), en la medida que podemos anticipar de manera convincente una apreciación de la comunidad futura.

Sin embargo se pueden encontrar muchos obstáculos en el proceso de relacionarse positivamente con uno mismo por un largo periodo de tiempo. Como Honneth describe con gran detalle, las experiencias de injusticia pueden desestabilizar nuestras identidades de tal forma que minen tanto nuestra capacidad de autonomía como de autorrealización. En la experiencia de injusticia, o más ampliamente en la “experiencia moral” (Honneth, 1992; 1996, p. 161), nos vemos a nosotros mismos como alguien a través de los ojos de nuestro supuesto perpetrador; 1) Quien no disfruta de plena autonomía corporal, 2) Quien no es pleno miembro de un orden moral de derechos y deberes recíprocos, o 3) aquellas particularidades no tienen valor para una comunidad de referencia.

La patología social de la *rigidez identitaria* está estrechamente conectada, de distinta forma, con el interés central del trabajo de Honneth. Su ética del reconocimiento se focaliza en los choques externos que amenazan con desestabilizar la relación positiva con uno mismo: aquellas son experiencias intersubjetivas en que la identidad es vulnerable, debido a sus relaciones fundamentales de constitución. La noción de *rigidez identitaria* refiere, en cambio, a daños similares que pueden ocurrir en la ausencia de experiencias morales sistemáticas.

En su libro *L'expérience de l'injustice*, Emmanuel Renault (2004) argumenta, contra Honneth, que el velo (positivo/negativo) de uno consigo mismo, viene inextricablemente desde la autoconsciencia tejida narrativamente en la autorrepresentación. Siguiendo esta perspectiva, nosotros podríamos decir que el desarrollo de una relación positiva sostenible con uno mismo, requiere

flexibilidad con respecto a otros componentes, tales como la substantividad y las identificaciones narrativas, o el apego a identidades colectivas específicas. Si bien la autonarrativa es la que nos ayuda a articular las diversas identificaciones que pueblan nuestra autocomprensión —incluyendo a aquellas identificaciones éticas deliberadas desde las que se predica la autonomía—, cada historia toma lugar en un contexto, y cada contexto de vida está potencialmente sujeta al cambio. Cuando los cambios en el contexto de nuestra vida complican una armonía narrativa previa que articulaba los componentes de la identidad, nosotros estamos forzados, conscientemente o no, a revisar nuestra autocomprensión. En orden a mantener un sentimiento de coherencia positiva con nuestra moral identitaria, y por lo tanto sostener la base de la acción autónoma, nuestra identificación ética debe precaverse de cualquier faceta de nuestra autocomprensión que no encaje con ellas.

Más todavía, nuestra autocomprensión no solo nos *motiva* al acto, sino que también influye en el rango de acciones que se muestran como posibles para nosotros, a través de la atribución de significados (Brockmeier, 2009). Los significados humanos son de hecho indicativos de acciones-posibles, esto es, informan nuestra percepción de los modos en que nosotros podemos relacionarnos con las personas y objetos que pueblan nuestro entorno. La atribución de significado no es un proceso neutral, e incluso no puede separarse de las narrativas a través de las que nosotros nos explicamos a nosotros mismos quiénes somos. Las acciones que son posibles para *mí*, en un contexto dado, dependen de manera crucial de la historia en la que me veo a mí mismo jugando un rol. Es en virtud de esto que la imaginación narrativa puede ser considerada como el corazón de la acción humana (Kearney, 1995; Von Wright, 2002). La desventaja de esto es, por lo tanto, que las formas rígidas o estancadas de relatar dicha narrativa de uno mismo, pueden nublar las acciones-posibles que podrían representar mejor sus identificaciones éticas dentro de un contexto de acción dado.

Con estos elementos en mente podríamos decir que la rigidez identitaria alcanza un grado patológico cuando la *faceta de la relación con uno mismo* (una identificación o un hábito autointerpretativo; 1) *Merma la primacía motivacional de las identificaciones éticas deliberadas*, 2) *Restringe fuertemente el rango de percepción de acciones posibles*, o 3) *Impide la capacidad de aprender*. Cuando los hábitos culturales y las configuraciones institucionales devienen factores del entorno que sistemáticamente exacerban la prevalencia de esas “morbilidades de un yo inflexible”, entonces la rigidez identitaria se eleva al nivel de patología social.

SÍNTOMAS Y MANIFESTACIONES SOCIALES

Cuando analizamos los síntomas y manifestaciones sociales de la rigidez identitaria, debemos cuidar de distinguir entre dos niveles de expresiones patológicas. La primera concierne a la rigidización las identidades *individuales*, que suceden dentro de una población a una tasa lo suficientemente alta para justificar su calificación como mal social. La segunda concierne a la rigidización de las identidades *colectivas*, que pueden tener efectos adversos sobre la acción colectiva o de cualquier grupo que ha adoptado una imagen de sí mismo, pero también los individuos para los cuales esta identidad colectiva representa un hito importante o una referencia en su relación con ellos mismos.

Para examinar la expresión de esta sociología a nivel individual, es útil volver al modelo inicial de Honneth sobre el daño identitario. Honneth (1992; 1996) divide la “relación-práctica-con-sigo mismo” en tres esferas; amor, derechos y solidaridad. Cada una de estas está construida intersubjetivamente a través de relaciones formativas, en donde cada una constituye un elemento de autonomía y autorrealización, al mismo tiempo que son vulnerables a la “experiencia moral” en donde la relación de un individuo consigo mismo es afectada negativamente por el modo en que él se ve a sí mismo, a través de una perspectiva de reconstrucción imaginativa de su interacción compartida. Por ello cada esfera

está asociada a un daño específico, es decir, una declinación de la autonomía, una pérdida de motivación a actuar de acuerdo a las demandas éticas de una situación dada (una caída en la primacía de la identidad moral propia), y una pérdida de motivación para desarrollar los rasgos y habilidades. Si bien Honneth se focaliza en la génesis traumática de cada síntoma en la experiencia de injusticia, denigración y violencia, la noción de *rigidez identitaria* reorienta nuestra atención hacia el desarrollo no traumático de síntomas similares, o de la prolongación de síntomas como consecuencia de su desarrollo traumático.

En el primer caso los problemas surgen cuando, por alguna razón, un individuo deviene tan vinculados a una identidad que ella se convierte en el motivo de un proyecto a cualquier costo. El deseo de tener un componente identitario específico reconocido en el espacio social, puede motivar un rango de conductas que pueden terminar causando serios daños a la relación con uno mismo. Por ejemplo uno puede buscar compañeros de interacción que confirmen esta faceta de la autoimagen de sí mismo (incluso si ellos contribuyen negativamente al propio bienestar), o actuar de tal modo con el objetivo de recibir una retroalimentación de autoconfirmación (Swann & Read, 1981). Si esas estrategias no funcionan, uno podría interpretar las palabras de otros diferentemente, o recordar selectivamente algunos aspectos de su discurso, como una forma de mantener celosamente guardados aspectos de nuestra autocomprensión a pesar de que la realidad sea distinta (Swann, 1999). La distorsión motivada por las palabras de los demás es especialmente peligrosa para la libertad moral, pues nuestras identificaciones éticas deliberadas necesitan estar continuamente nutridas con una comprensión abierta de las necesidades e intereses de los otros. Cuando la rigidez de nuestra autoconcepción arriba a un “sistema semántico inmune” que “bloquea significados entrantes, o modos alternativos de pensar que potencialmente desestabilizan” (Gillespie, 2015, p. 106), perdemos una importante fuente de razonamiento moral. A un nivel moral básico, los contenidos de identidad no negociable pueden ser directamente perjudiciales cuando diluyen la

motivación a aprender, ya sea de manera inconsciente, como el pesimismo defensivo del estudiante que se reconoce como “inteligente”, pero rechaza estudiar como una excusa para prevenir potenciales bajas calificaciones, o explícitamente cuando el trabajo académico choca directamente con algún otro componente identitario (Bracher, 2006). En el extremo de este espectro están aquellos componentes identitarios cuyo mantenimiento implican directamente dañar a otros o a sí mismo.

En el segundo caso de esta expresión patológica a nivel individual, la rigidez identitaria refiere a la prolongación de los síntomas que siguen al colapso provocado externamente, o la expoliación de una autocomprensión alguna vez saludable. Si bien es dable esperar que un evento traumático desestabilice las capacidades autónomas de las personas por un tiempo, este periodo en algunos casos puede extenderse a sí mismo indefinidamente, cuando la víctima de una injusticia aparente o real, adopta la identidad de víctima como un pilar central de su relación consigo mismo. Los psicólogos (Gray & Wegner, 2009) han demostrado una relación inversa entre la percepción de uno mismo como un paciente moral y un agente moral: quien niega a considerarse a sí mismo como algo distinto a una víctima, cuyos daños obviamente deben repararse, tiene más dificultad para activar su propia agencia, y por lo tanto actuar desde la base de su identidad *moral*.

En suma, sobre el nivel individual la rigidez identitaria provoca daño cuando el deseo de tener componentes identitarios específicos se confirma a través de la mirada de los otros, superando la motivación a aprender o actuar de tal modo que entronque con sus propias convicciones producto de la deliberación ética.

A nivel de las identidades colectivas el daño al proceso de la acción colectiva puede ser muy similar. Cuando una identidad de este tipo se rigidiza, las acciones de coordinación social que logran manifestarse se ven constreñidas por la inflexibilidad del prisma que la identidad impone. Por ejemplo, los movimientos sociales con rigidez identitaria pueden tener grandes dificultades para abrirse a un diálogo en vista de cambios necesarios, en la

medida que requieren que los otros grupos reconozcan anticipadamente su identidad, previo al abordaje de un tema de interés (Maesschalck, 2005). Un breve vistazo a otros dos ejemplos que comprenden partidos políticos y sindicatos, nos dará una visión más amplia de los problemas que pueden suceder en el nivel de las identidades colectivas.

Tal como los movimiento sociales, los partidos políticos están formados generalmente o se rearticulan con base en intereses compartidos o convicciones éticas. Algunas veces un partido político se alinearé explícitamente con un grupo religioso que respalda una visión explícita de la moral como guía ética, y las identificaciones individuales con el partido político pueden depender directamente de esta orientación ética compartida. Sin embargo, cada partido puede mutar con el tiempo aferrándose a la retórica religiosa que traía desde su base, distanciándose de posiciones políticas concretas que encarnarían de mejor modo las convicciones éticas inequívocamente promovidas por el grupo religioso. En tales casos una consolidación o endurecimiento de la identidad colectiva del partido puede dar surgimiento a acciones políticas que abarquen naciones completas por largos periodos de tiempo, las que a pesar de su génesis ético-religiosa, se ha desconectado por completo de los valores que llevaron a su creación.

Finalmente, algunas identidades colectivas pueden obstaculizar la efectividad de la acción colectiva simplemente construyendo el rango de posibles acciones. Los sindicatos, por ejemplo, han jugado roles específicos a través de su historia, defendiendo los intereses colectivos de diferentes gremios en contextos políticos y gubernamentales precisos. Al igual que con cualquier grupo, la forma en que un sindicato determinado se entiende a sí mismo y su rol en la sociedad, afectará el rango de acciones colectivas que consideren plausibles o legítimas, incluyendo a los interlocutores que elijan comprometerse, las poblaciones cuyos intereses defienden, y los tipos de movimientos que produce. Sin embargo como Lenoble y Maesschalck (2010) han demostrado con sus análisis del sector energético belga, al momento de actuar sobre la autoconcepción de un sindicato para hacerla más flexible —logro

que se alcanza primariamente al hacer que el grupo reconsidere la génesis de su autoimagen, y así llamar la atención sobre la contingencia de su identidad—, sus acciones colectivas podrían resultar más efectivas no solo defendiendo los intereses del sector, sino también promoviendo más formas públicas de interés.

POSIBLES MUTACIONES

Si bien la noción de *rigidez identitaria* es lo suficientemente amplia para incluir una variedad de fenómenos más allá de los identificados, aquí nos focalizaremos en una cuestión particular que ha experimentado un aumento de actividad en los años recientes; la manipulación ideológica y la propaganda.

Pero antes de eso, necesitamos dar un paso atrás hacia los factores que contribuyen al proceso de rigidización identitaria, o bien resguardarnos de ellos. Estos factores se dividen en dos grandes categorías, a saber, el manejo de las habilidades involucradas en el trabajo identitario (como “competencias identitarias”) y una forma específica de cuidado [*attention*] (Cuneen, 2019). Las competencias corresponden a formas de alto nivel respecto al obrar práctico que pueden ser ejercitadas, entrenadas y eventualmente manejadas (Perrenoud, 1998). La iteración de la identidad orientada a la autonomía compromete un número relevantes de competencias relacionadas a la imaginación narrativa, a la experiencia emocional, al pensamiento crítico, y la comunicación. Sin embargo las competencias en sí mismas no son suficientes para asegurar la orientación y el éxito de la capacidad del proceso reflexivo, en vista de des-rigidizar componentes identitarios trabados o hábitos interpretativos. Fundamentalmente la fecundidad de tales competencias depende del *cuidado prestado a los caracteres no esenciales del yo*. Esto puede también ser expresado como la transformabilidad del yo, la constitución no identitaria del sí mismo, o simplemente el hecho que cada persona siempre puede cambiar la relación que tiene consigo misma. Sin esa atención, el entrenamiento de habilidades que podrían facilitar otro

tipo de trabajo respecto a la identidad orientada a la autonomía, eventualmente también podría impedirlo: cuando nuestra atención está dirigida a la naturaleza fija de las categorías sociales, personalidades o alguna otra esencia inmutable de sí mismo, las competencias que esgrimimos pueden ser empleadas para consolidar una imagen fija de nosotros.

Volveremos a los beneficios potenciales de estos factores al final de la sección. Aquí daremos un breve vistazo de cómo un determinado cuidado de la rigidez identitaria puede ser afectada por estructuras ideológicas e incluso explotada por actores negativos.

Durante mucho tiempo fue ampliamente aceptado que ideología funcionaba a través de la diseminación de conocimiento declarativo, que actuaría sobre sujetos pre-formados en orden a influenciar sus conductas. Esto cambió con la publicación de Louis Althusser (1976) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, en donde desarrolla la idea que la acción de la ideología es en realidad una formación de sujetos, a través de la sujeción a un “gran” o “grandioso” Sujeto. En este texto Althusser delinea un escenario en que los aparatos estatales ejercitan su función ideológica para “interpelar” individualidades dentro de los sujetos, esto es, llamándolos a una forma de subjetividad sumisa. Para Althusser esta constante y omnipresencia no representa necesariamente una perversión, sino el hecho de su condición de subjetividad: nosotros estamos ideológicamente interpelados en la subjetividad a que todos podemos ser sujetos absolutos.

Si bien esta tesis ha ganado mucha relevancia en la filosofía social, debilita significativamente la noción de “ideología”. Con eso en mente, Marc Maesschalck y Fabio Bruschi (Maesschalck, 2014) reafirman el contorno de la noción arguyendo, a través de una lectura crítica de Althusser, que la (históricamente variante) acción de la ideología no es la de *formar* sujetos, sino de obstaculizar su desarrollo produciendo la ilusión de una identidad plena. En su opinión las interpelaciones ideológicas llaman a los individuos a una orden “seguro” de cosas, en que cada actor tiene un lugar definido por su identidad esencial y que el mundo adquiere

sentido de esa forma. Sin importar el contenido representacional, la interpelación ideológica podría operar como una “sutura de identidad”, llenado los vacíos o inconsistencias de las autorrepresentaciones de los individuos, y así dispensarlos de trabajar sobre la relación que tienen con ellos mismos. Desde este punto de vista, al llamar la atención sobre la naturaleza esencial de todas las identidades, la ideología inhibe el crecimiento al producir la ilusión de un movimiento, al mismo tiempo que las persuade para “*run in place*” (Maesschalck, 2014, p. 110).

Esta aproximación provee una perspectiva crucial de conexión entre la rigidez identitaria y los temas de las campañas de propaganda online, las cuales han alcanzado un punto relevante e intenso en los últimos años. La polarización identitaria ha sido identificada como uno de los objetivos clave detrás de los esfuerzos de desinformación respaldados por el Estado y dirigidos a derrocar democracias occidentales (Howard, Ganesh, Liotsiou, Kelly & François, 2018). En este esfuerzo se despliegan al mismo tiempo dos estrategias fundamentales. La primera tiene como objetivo, por cierto, llamar la atención sobre caricaturas esencializadas de grupos étnicos, nacionalidades, niveles económicos y partidos políticos (por nombrar algunos), en orden a alimentar una mentalidad de un *nosotros vs. ellos*. El segundo corresponde a alimentar una “crisis epistemológica” generalizada (Jeangène Vilmer, Escorcía, Guillaume & Herrera, 2018), en la que está en juego la noción misma de la verdad. Estas estrategias operan en conjunto, porque cuando todo el mundo está consciente de la proliferación de las “fake news”, es fácil descartar cualquier información que no se ajuste con el cuadro interpretativo existente. Antes bien, si no se presta cuidado a la naturaleza fija de las identidades en sus diversos ámbitos, hay menos obstáculos para el establecimiento y sedimentación de categorías esencialista, según las cuales la identidad de los otros —pero también la propia— está predada, inmutable, por lo tanto como un objeto a aprehender en vez de una *tarea* que requiera trabajo y esfuerzo. El “culto a la autenticidad” que se originó en el individualismo occidental (Le

Bart, 2012) ha encontrado en esta forma un poderoso cómplice en el cambio de panorama del conflicto geopolítico del siglo XXI.

“ANTÍDOTOS” POTENCIALES O ALTERNATIVAS

Afortunadamente el proceso de rigidización identitaria no es irreversible, pues sus determinantes estructurales no apuntan en la misma dirección. En esta última sección abarcaremos brevemente una variedad de vectores potenciales de resiliencia, dando más atención a aquello que, desde nuestra perspectiva, tiene más potencial de proyección sostenible como “antídoto”, es decir, la gobernanza de la educación.

Como cualquier patología social, la rigidez identitaria refiere a un proceso y no a un estado de cosas invariable. Con eso en mente podremos referir al proceso inverso, como un *trabajo de identidad orientada autónomamente* o simplemente como una *identidad reflexiva*. Como se mencionó más arriba, este movimiento de desarrollo se basa en una serie de competencias y una forma específica de cuidado. Cuando buscamos “antídotos” educacionales para la patología de la rigidez identitaria, en primer lugar deberíamos observar el entrenamiento de “competencias identitarias”, o *competencias que se involucran en un desarrollo sustentablemente positivo con uno mismo, y por lo tanto continuamente transformadoras*. Trabajar en la relación con uno mismo requiere variadas competencias. En orden a recrear nuevas relaciones de significado entre componentes identitarios, el manejo de herramientas narrativas y una capacidad de imaginación ya ejercitada están entre los recursos más valiosos. De manera similar una refinada capacidad para identificar nuestras emociones y comprender la complejidad de las dinámicas afectivas, es crucial para comprometer estos aspectos menos cognitivos de la identidad. Sin embargo, en orden a trabajar sobre un aspecto de la identidad propia, primero se debe tomar consciencia de su contingencia, por lo que la apertura a la otredad, a través de la comunicación y el diálogo, también aparece como elemento necesario de las pro-

pías competencias. Por último, las competencias de pensamiento crítico son vitales para asegurar que el trabajo sobre la propia identidad no se transforme en una idealización fantástica de sí mismo que esté desconectada de la realidad.

Estos aspectos basados en competencias pueden ser abordados en un entorno educativo desde una perspectiva pedagógica, pero es un error pensar que eso puede ser entrenado individualmente. De hecho, las cinco áreas de competencia mencionadas más arriba (narrativa, imaginación, emocionales, dialógicas, y pensamiento crítico) pueden ser desarrolladas en un enfoque de enseñanza holístico y focalizado en grupos. Un excelente ejemplo de aquello se puede hallar en la filosofía educativa inspirada por Vygotsky en los trabajos de Kieran Egan (1986; 2005), que, en pocas palabras, llama a los docentes a repensar la estructura de sus planificaciones a través de una forma histórica.

Si bien los aspectos propios de las competencias en vista del trabajo identitario pueden ser entrenadas y manejadas, el cuidado en los caracteres no esenciales del sí mismo no es una habilidad autónoma. En efecto, cualquier orientación atencional debe estar apoyada por factores medioambientales, que ejerzan influencia en el macro-nivel de los *mass media* globales, en el meso-nivel de las instituciones, y en el micro-nivel del propio entorno inmediato y los compañeros de interacción (Citton, 2014; 2017). Sin consideración de la no identidad constitutiva del yo, las competencias mencionadas anteriormente pueden resultar inútiles, o incluso contraproducentes si se movilizan a proteger una imagen fija de uno mismo. La imaginación narrativa puede ser empleada para proteger la imagen identitaria propia, proporcionando conexiones *ad-hoc* que expliquen las incongruencias percibidas; el manejo de las competencias emocionales puede ser usado para reprimir y no explorar; el diálogo puede ser explotado para obtener retroalimentación en la autoconfirmación; incluso la competencia de pensamiento crítico puede tener como objetivo el desmantelamiento minucioso de oportunidades de crecimiento.

El ingrediente más importante para cualquier “antídoto” radica en la formación de atención social. Si bien los individuos

y los medias pueden influir en la atención social a corto plazo, dirigiendo nuestra mirada a cuestiones de autotransformación a través del cine, el arte y la literatura, a largo plazo la salud de la identidad societal quizá esté mejor soportada apelando al cuidado sobre el desarrollo humano en entornos educativos. Esto es más probable cuando los docentes son capaces de 1) reflejar la propia naturaleza evolutiva de los estudiantes, llevando su atención a instancias pasadas de desarrollo, así como zonas de desarrollo próximo (Vygotsky, 1934; 1962), y 2) que ellos mismos se transformen en modelos vivos de una naturaleza de sí mismo no esencial, a través de un desarrollo personal continuo y profesional.

El trabajo de los docentes está enfocado fundamentalmente hacia el crecimiento, pero su propia atención a menudo está impedida por factores institucionales que *dirigen* su atención hacia otros elementos, *deformando* el modo en que ellos prestan cuidado a cosas en particular, o *distraerlos* completamente del núcleo de su trabajo (Hargreaves & Shirley, 2009). Estos mismos factores son los que más inhiben las dimensiones emocionales y morales de la reflexividad docente, impidiendo su crecimiento personal y profesional (Zeichner & Liston, 2014). Como tal, se podría decir que en orden a cultivar el cuidado en la autotransformación dentro de entornos educativos, se debe poner el acento en la autonomía de la atención de los docentes, o sus competencias para dirigir su cuidado a lo que ellos (y no sus jefes institucionales) consideren más importante. Además, dado que la institucionalidad escolar y la estructura física de los establecimientos constituyen un entorno atencional que determina inevitablemente la de los docentes, la autonomía de dicha atención debe estar, obviamente, garantizada por un control colectivo que esté por sobre las condiciones del lugar de trabajo. En efecto, se podría argumentar que este tipo de control del docente sobre la institución debe ser el núcleo fundamental de cualquier programa conceptualmente coherente de profesionalización (Maroy & Cattoner, 2002). Incluso más, en la medida que favorece a largo plazo la atención social en el desarrollo natural del sí mismo, tal cambio en la gobernanza educativa —otorgado a los docentes a partir de las condiciones que

configuran su entorno atencional— constituye quizá el antídoto más sustentable respecto al pensamiento esencialista y por lo tanto del proceso de rigidización identitaria.

BIBLIOGRAFÍA

- ATHUSSER, L. *Idéologie et appareils idéologiques d'État* [Ideology and Ideological State Apparatuses]. En: ALTHUSSER, L. *Positions (1964-1975)*. Paris: Les Éditions Sociales, 1976. p. 67–125.
- BRACHER, M. *Radical Pedagogy: Identity, Generativity and Social Transformation*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2006.
- BROCKMEIER, J. Reaching for meaning. Human agency and the narrative imagination. *Theory and Psychology*, v. 19, n. 2, p. 213–233, 2009.
- CITTON, Y. *The Ecology of Attention*. Trans. B. Norman. Cambridge, UK: Polity, 2017, (Original work published 2014).
- CUNEEN, N. The skills of perspective-taking. *Les cahiers du CPDR*, n. 175, p. 1–27, 2019.
- EGAN, K. *Teaching as Story Telling*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- EGAN, K. *An Imaginative Approach to Teaching*. San Francisco: Jossey-Bass, 2005.
- FORST, R. *Normativity and Power: Analyzing social orders of justification*. Trans. C. Cronin. Oxford: Oxford University Press, 2017. (Original work published 2015).
- FREYENHAGEN, F. Honneth on social pathologies: A critique. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, p. 131–152, 2015.
- GILLESPIE, A. Non-transformative social interaction. En: PSALTIS, C. O.; GILLESPIE, A.; PERRET-CLERMONT, A.-N. (ed.). *Social Relations in Human and Societal Development*. New York: Palgrave Macmillan, 2015. p. 97–113.
- GRAY, K.; WEGNER, D. M. Moral typecasting: Divergent percep-

- tions of moral agents and moral patients. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 96, n. 3, p. 505–520, 2009.
- HARGREAVES, A.; SHIRLEY, D. *The Fourth Way: The Inspiring Future for Educational Change*. Thousand Oaks, CA: Corwin, 2009.
- HONNETH, A. *The Struggle for Recognition*. Trans. J. Anderson. Cambridge, MA: MIT Press, 1996. (Original work published 1992).
- HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Trans. J. Ganahl. Cambridge, UK: Polity Press, 2014. (Original work published 2011).
- HOWARD, P. N.; GANESH, B.; LIOTSIOU, D.; KELLY, J.; FRANÇOIS, C. *The IRA, Social Media and Political Polarization in the United States, 2012-2018*. Oxford: Computational Propaganda Research Project (University of Oxford), 2018.
- JEANGÈNE VILMER, J.-B; ESCORCIA, A.; GUILLAUME, M.; HERRERA, J. *Information Manipulation: A challenge for our democracies*. Paris: Policy Planning Staff (CAPS) of the Ministry for Europe and Foreign Affairs and the Institute for Strategic Research (IRSEM) of the Ministry for the Armed Forces, 2018.
- KEARNEY, R. Narrative imagination: Between ethics and poetics. *Philosophy and Social Criticism*, v. 21, n. 5/6, p. 173–190, 1995.
- LE BART, C. L'injonction à être soi-même: entre quête de singularité et standardisation [The injunction to be oneself: between the quest for singularity and standardization]. *Nouvelles Perspectives en Sciences Sociales*, v. 8, n. 1, p. 61–81, 2012.
- LENOBLE, J.; MAESSCHALCK, M. *Democracy, Law and Governance*. Farnham: Ashgate, 2010.
- MAESSCHALCK, M. Harcèlement moral et action collective. Une approche normative de la prévention à partir des représentations sociale [Moral harassment and collective action. A normative approach to prevention based on social representations]. En: SANCHEZ-MAZAS, M.; KOUBI, G. (ed.). *Le harcèlement, de la société solidaire à la société solitaire*. Brussels:

- Éd. de l'Université Libre de Bruxelles, 2005. p. 139–156.
- MAESSCHALCK, M. *La cause du sujet* [The cause of the subject]. Bruxelles: P.I.E. Peter Lang, 2014.
- MAROY, C.; CATTONAR, B. Professionnalisation ou déprofessionnalisation des enseignants ? Le cas de la Communauté française de Belgique [Professionalization or deprofessionalization? The case of Belgium's French-speaking community]. *Les cahiers du GIRSEF*, n. 18, 2002. p. 1–29.
- PERRENOUD, P. *Construire des compétences dès l'école* [Building skills from school]. Paris : ESF, 1998.
- RENAULT, E. *L'expérience de l'injustice*. Paris, FR: La Découverte, 2004.
- RICŒUR, P. *Soi-même comme un autre* [Oneself as another]. Paris: Seuil, 1990.
- SCHAFER, B. A view from the digital trenches: Lessons from year one of Hamilton 68. *Alliance for Securing Democracy*, n. 33, p. 1–23, 2018.
- SWANN, W. B.; READ, S. J. Self-verification processes: How we sustain our self-conceptions. *Journal of Experimental Social Psychology*, v. 17, n. 4, p. 351–372, 1981.
- SWANN, W. B. *Resilient Identities: Self-relationships and the construction of social reality*. New York, NY: Basic Books, 1999.
- VON WRIGHT, M. Narrative imagination and taking the perspective of others. En: *Studies in Philosophy and Education*, v. 21, 2002, p. 407-416.
- VYGOTSKY, L. S. *Thought and Language*. (E. Hanfmann, G. Vakar & A. Kozulin, Trans.) Cambridge, MA: MIT Press, 1962. (Original work published 1934).
- ZEICHNER, K. M.; LISTON, D. P. *Reflective teaching: An introduction* (2nd ed.). New York, NY/London, UK: Routledge, 2014.