



Categorías Que Sustentan Una Paideia-Ética En El Ethos Del Lugar De Enunciación Universitario

*Categories That Support an Ethics-Paideia in The Ethos of The
Place of University Enunciation*

Glenda Vargas..¹ 

introfisio@gmail.com

Instituto Cultura sin Fronteras (CSF)

Caracas, Venezuela.

Franco José Roversi Mónaco Trujillo..² 

froversi@unimet.edu.ve

Universidad Metropolitana (UNIMET)

Caracas, Venezuela.

Recepción: 01-09-2025

Aceptación: 24-09-2025

Publicación: 20-12-2025

Como citar este artículo: Glenda, V. Roversi, F. (2025), **Categorías Que Sustentan Una Paideia-Ética En El Ethos Del Lugar De Enunciación Universitario**. *Metrópolis. Revista de Estudios Globales Universitarios*, 6 (2), pp. 1353-1379

¹ Doctor in Educational Sciences. Latin American and Caribbean University (ULAC).

² Licenciado en Educación Mención Ciencias Pedagógicas (UCAB); Especialista en Gerencia de Recursos Humanos (USM); Especialista en Tecnología, Aprendizaje y Conocimiento (UNIMET); Doctor en Ciencias de la Educación (ULAC); Doctor en Patrimonio Cultural (ULAC); Doctor en Gestión para la Creación Intelectual (UNESR); con postdoctorado en Filosofía y Ciencias de la Educación (UCV) y Filosofía y Paradigmas de la Investigación Social (ULAC), Docente Titular e Investigador, Director de Estudios Generales y Básicos de la Universidad Metropolitana.



Resumen

La presente investigación sin pretensiones mayorantes, coloca en problematización los fundamentos éticos de las tradiciones de pensamiento en la supremacía del conócete a ti mismo de las posturas del Yo cartesiano: ser en inmunidad competitivo, gregarista, individualista; punto de fuga en la pérdida del cuidado de sí y del otro. Tal problematización ontológica hurga en las posibilidades existenciales de una paideia ética como construcción del ethos social, cultural y político acentuando sus propósitos y fines en la capacidad social, sentido íntimo y función crítica. La paideia-ética propone rupturas y disrupciones sobre el fondo del individualismo pensado en una ética del mundo inteligible, e invita al sujeto-social a recuperar el mundo sensible enraizando la mirada en la condición del otro. Por ello, esa mirada aborda e interpela el vaciamiento discursivo del principio de vida-mundo-experiencia. También la paideia-ética desde el lugar de enunciación universitario confronta la aporofobia negadora de vida que impone términos de intercambio social a contrafuerza de una ética de intercambio justa. En dialogo autoral acuden Cortina (2000), Foucault (2009), Esposito (2009), Chomsky (2006) Nussbaum (1995). Y el texto en coherencia responde a los ODS 4 y 10 en el entender de la educación de calidad en la producción de conocimiento y el cuidado del otro por medio de una educación inclusiva por una parte, y por la otra la reducción de desigualdades y aceptación de todos y revertir la exclusión. **Palabras Clave:** Cuidado de Si y del Otro, Paideia ética, aporofobia, intercambio limitado, intercambio infinito.

Abstract

This research note without major pretensions, places in problematization the ethical foundations of the traditions of thought in the supremacy of know yourself from the positions of the Cartesian Ego: being in competitive immunity, gregarious, individualistic; vanishing point in the loss of caring for oneself and the other. Such ontological problematization delves into the existential possibilities of an ethical paideia as a construction of the social, cultural and political ethos, emphasizing its purposes and ends in social capacity, intimate sense and critical function. Paideia-ethics proposes ruptures and disruptions on the background of individualism thought of an ethics of the intelligible world, and invites the social-subject to recover the sensible world by rooting the gaze on the condition of the other. For this reason, this gaze addresses and challenges the discursive emptying of the life-world-experience principle. Also the paideia-ethics from the place of university enunciation confronts the life-denying aporophobia that imposes terms of social exchange against the force of an ethics of infinite exchange. Cortina (2000), Foucault (2009), Esposito (2009), Chomsky (2006) Nussbaum (1995) attend the authorial dialogue. **Keywords:** Care for oneself and the Other, ethical Paideia, aporophobia, limited exchange, infinite exchange.



A modo introductorio.

Pathos Ético. Trásvase del Mundo Inteligible al Mundo Sensible del Cuidado de Sí y del Otro

Existe una relación temporal y atemporal de la *paideia* (*vivir la enseñanza*), es decir, de la praxis en la producción del *ethos* en el *lugar ético-discursivo* del microcosmos universitario que reconoce el *cuidado de sí y el cuidado del otro*, en el sentido de que al ocuparse uno de sí mismo procura el bien del microcosmos, y a su vez, ese bien retribuye: “El cuidado de uno mismo encuentra su recompensa y bienestar de un lugar que lo prodiga. Uno se salva en la medida en que los sujetos de los lugares protectores se salvan recíprocamente” (Camps, 1991, p. 67). También, se da una relación de imbricación esencial entre el *conocimiento de sí* y el sentir colectivo apropiado en la justicia: “El sujeto descubre lo que es y lo que ha vivido a través de la memoria y puede así remontarse hasta conocer la verdad gracias a que recibe las formas de justicia (Sen, 1999, p. 101).

Desde tiempos grecorromanos se fue perdiendo el *cuidado de sí y del otro*, debido a la absolutización de la máxima *conócete a ti mismo* (Sócrates). El *cuidado de sí*, como centro de su propia realización o satisfacción ha devenido en las posturas del YO cartesiano. De aquí que la modernidad ha alentado el *encierro en sí mismo*, conminando a los individualismos como ideal de perfección en la *autorrealización* de pirámides del valor. Por ello, esta insistencia de no quedarse en un estadio del *ser en inmunidad competitivo, gregarista, individualista* (Esposito, 2009).

Así pues, las transformaciones axiológicas acaecidas en el mundo hasta la actualidad continúan induciendo algunas conductas de repliegue pero



sobre todo, de manera más general y esencial, provocan una problematización de la actividad política y del sujeto de la polis, como lo sostiene Morin (1990):

(...) no sería adecuado decir que la actividad política, en la reflexión ética, es mirada esencialmente bajo la forma de una alternativa simple: abstenerse o participar. Es cierto que la cuestión se plantea bastante a menudo en términos semejantes; pero esta alternativa misma corresponde a una problematización más general: ésta incumbe a la manera en que debe uno constituirse como sujeto ético en el conjunto de las actividades sociales, cívicas y políticas. No se trata, entonces, de un modo general y esencial en el pensamiento ético de la época, sino, al hilo de las reestructuraciones y aumento de complejidad y extensión del juego democrático (p.35).

Así, la ética de tradición greco-romana tiene sus estrechos lazos entre el poder que se ejerce sobre los otros, en todos los lugares. Sin embargo, la polis intenta problematizar los modos del ser del sujeto promoviendo nuevas respuestas, nuevos caminos. Por ello la sociedad busca *rupturas o disociaciones*, entre el poder sobre sí y poder sobre los otros -en el sentido de que el poder no implique una *dominación* sobre nos-otros, es más; se busca la reconstrucción e intensificación de las relaciones de sí consigo, que no significan retirada hacia la esfera privada, tampoco exaltación de los valores del individuo en su *singularidad*, por el contrario, hacia “una crisis del sujeto o más bien de la subjetivación” (Bourdieu, 2000, p. 88)

La *paideia* ética, como construcción del *ethos*, esencialmente sugiere el acento en la finalidad en virtud de su *función social* de un *cuidado de sí* al que le es *esencial la relación con el otro*. Pero también quiere persuadir de su función crítica, terapéutica y de lucha frente a una ética basada en



virtudes individualistas. Así pues, ya no se trata de reformar a la pedagogía, sino de transformarla, hacia un giro que mire al *horizonte hermenéutico* (Gadamer, 1993) puesto que el *cuidado* requiere recuperarse como *práctica pedagógica* o formativa.

La *Paideia ética* desde un lugar de enunciación educativo invita a “un principio existencial para todos, todo el tiempo y durante toda la vida” (Mayz, 1960). Transformar, mostrar una *paideia* del hombre y *mujer* adulto llama desde el lugar del *cuidado de sí y del otro* a ejercerse durante toda la vida, del *cuidado*, no como simple preparación momentánea para la vida, sino como *opción de vida*. Así se expresa el aprender permanente, un aprender a vivir durante toda la vida.

Tales premisas van formando el proceso de ser personas, que después nos ayudan a discernir el mal que no quiero y hacer el bien que quiero. Por ello, forjarse unas predisposiciones es fundamental para tomar decisiones en la vida. La ética trata de la forja del *carácter social*. Y por eso, la ética es importante, pero aún más importante es forjarse decididamente en el bien de la vida, ya que siempre, está en nuestras *decisiones y elecciones*.

En el lugar universitario el docente se pregunta: ¿Cuál ética enseño? Se entiende entonces por todo ello que la función pedagógica del *cuidado* tienda a la *recuperación* primigenia de cuidarse, del *cuidado de sí y del otro* (Foucault, 2009). Y en esta *paideia ético-discursiva* ¿es posible sugerir algunos propósitos?

Uno primero de la *paideia ética* aproxima su *sentido y función crítica*. Frente al trabajo formativo de constitución de refuerzos y *capacidad social*, se trata de un deshacerse de las malas prácticas o falsas opiniones



adquiridas: “la práctica de sí ha de permitir deshacerse de todas las malas costumbres, de todas las falsas opiniones que se pueden recibir del común, o de los malos maestros, pero también de los padres y del entorno” (Bourdieu, 2000, p. 84).

Se trata pues, frente a una labor de *construcción del ethos*, deconstruir todo el conjunto de prácticas que nos constituyen contrarios a los que somos. Lejos entonces de un aprender a ser, se trata de un desaprender lo que se es, implica un *trabajo pedagógico* de configuración en el *ethos*. Es una tarea de problematización de esas constituciones, de esos modos de ser *constituidos*; *ethos*, por tanto, remite a una formación y más intensamente a un cuestionamiento permanente. Se trata del peculiar modo de existencia que la crítica procura.

Otra función de la *paideia ético-discursiva*, es la de *lucha*, que no busca la formación de un sujeto educativo virtuoso, sino un ser en *comunidad de valor* basado en *principios*, que luche contra sus propios límites, y acepte sus propias limitaciones a la *autonomía de libertad*. Debe dotarse de las armas de la *conciencia de sí* soportado en el valor de vivir a largo de toda la vida, en *donación de sentido*.

Otro vínculo de la *paideia ético-discursiva* en el lugar de enunciación de la ética, es su *función terapéutica*, entiéndase no en el sentido de la *catarsis* como liberación de la emocionalidad reprimida. Es más bien, la *capacidad de recuperación* del mundo-experiencia-vida en su proceso de sanación del *pathos ético* (Merleau-Ponty, 1993). Por decir, sanación de las enfermedades que aquejan nuestros días; del *individualismo*, la *falta de solidaridad*, la *desconexión* con la *palabra evocadora* amable, ausencia de *compasión*, *desagradecimiento*.



No es casual sino causal a la enfermedad física que la *pérdida del discurso* de la compasión perturbe la cinestesia de la corporalidad en el goce de la salud, hasta la pérdida del deseo de vivir, influyendo en la inestabilidad emocional tendiéndose a un estado de pasividad, tomando la forma de una afección que perturba el equilibrio del temperamento, es el abandono de la cualidad del ser. Es sorprendente cuánto *pathos ético* ocasiona las enfermedades del cuerpo.

De ahí que toda una serie de metáforas médicas sean utilizadas para referirse a las operaciones del *cuidado de lo íntimo, cuidado del alma*: cuidar, curar, amputar, escarificar, purgar, dar medicamentos, tónicos o calmantes. El cuidado y *de sí y del otro* (Merleau-Ponty, 1993 y Foucault, 2009) es reconocimiento y recuperación del *sentido íntimo* del sujeto, es una paideia de carácter *terapéutico pedagógico*. Por ello, el filósofo Epicteto quería que su escuela no se considerara como un simple lugar de formación, sino como una consulta médica, un dispensario del alma. Parafraseando decía: Es un lugar médico la escuela del filósofo; no debe uno salir sufrido, sino sentir gozo.

Los autores de esta nota heurística tienen un valor muy presente y marcado por la *experiencia-sistema-mundo de sanación* comunicativa que produce la intersubjetividad docente-estudiante, así, el lugar de enunciación es oportunidad de *sanación discursiva* a partir de la práctica de una ética del *cuidado de sí y para el otro* en el *lugar universidad*. Por ello se reclama la necesidad de sanar sin los *juicios impulsivos de la palabra* y ayudar a curar las heridas de nuestras desventuras y desesperanzas en el lenguaje.



Correlativamente a este *cuidado-cura del sentido íntimo* en nuestras emociones y tribulaciones, el cuerpo-subjetividad al ser atendido por la palabra vivificadora ha de preocuparse solidariamente por las limitantes de la *otredad* procurando atisbar en la *palabra abarcadora* la relación de *sí consigo* y con el sufrimiento del otro; así como ayudar a superar la envidia, la pusilanimidad, la codicia y las fobias, sobre todo la *aporofobia* (Cortina, 2000).

Desplazar la mirada es volver al *mundo sensible*. Puesto que el imperio de la razón impuso la mirada en el *mundo inteligible*. Y esto, en *sí mismo* es una tarea inexorable de la *paideia ética* del ethos discursivo. El abandono de la curiosidad filosófica se transformó en las tradiciones de pensamiento, por *curiosidad ociosa*. La invitación de la *paideia ética* es recuperar igualmente la *curiosidad filosófica* como indagación, o escudriñamiento en manifiesto interés por *saber del otro*. Es la mirada enraizada en la *condición del otro*. La *paideia ética*, sugiere que el gozo y la esperanza sean la mirada del ethos ético.

Otra Mirada de la Ética desde la Experiencia de la Aporofobia

La *Aporofobia* abre una reflexión e inflexión de fondo al ethos ético universitario en su problematización discursiva, toda vez que la construcción de una ciudadanía se sustenta indefectiblemente en una ética cívica pública de valores senti-compartidos. En palabras de Cortina (2000): “éticas de mínimos, que pueden y deben formar parte de la educación ciudadana, promueven el diálogo y la deliberación, benefician la convivencia pacífica y, bajo ciertas condiciones, permiten el desarrollo de distintas éticas de máximos” (p. 91)



Tiene la ética como fondo, influir, persuadir y transformar la *acción comunicativa* capaz de moldear las *prácticas discursivas* de los sujetos sociales más allá de sus comportamientos (Habermas, 2011). En esto la acción humana, siempre imperfecta, al encontrar la fuerza, convicción, argumentación y apoyo suficientes como para incidir en la *política mínima*, va en procura de romper la apatía de la ciudadanía desvinculada del lugar público. En este emprendimiento, instaurar una cultura de paz por sobre la violencia y la confrontación permanente, es un desafío, y al mismo tiempo una *tarea mínima* que configura una *ética mínima* (Cortina, 2000) en un *pensar-hacer* una *política mínima* contra los comunes denominadores que conminan los *estados de negación* del ser ético.

Reflexionar en aquello que puede *unirnos*, es una afirmación de expectativas e interrogantes implícitas en el *sentido común*, que no siempre transitan por el *sentido íntimo*. Y es justamente, la carga de significaciones que persuade la voz del *ethos ético* a no simplificar y generalizar acerca del *valor común*, sin recapacitar sobre su *sentido intersubjetivo* (Scheler, 2001). En esto, desde las narraciones de referencia del lugar universidad es posible una mediación de los valores del *sentido común* comprendidos desde el *sentido íntimo*, incorporados en los sistemas normativos para que se reconozcan bajo la forma de *derechos* dando fuerza a nuestros deberes.

Ahora bien, si esto es así de acuerdo a lo afirmado, entonces, ¿por qué las peligrosas confusiones en cuestiones morales, legales, educativas, políticas, consecuentemente en la anomia, la corrupción, la desidia, la irresponsabilidad? Ante tamaña y turbadora interrogante de base, la amenaza se cierne sobre la consolidación de las repúblicas democráticas; y por ello, la profundidad argumentativa de lo que Cortina (2000) llama



aporofobia como problema limite vinculado y vinculante de los *mínimos* éticos cívicos compartidos en el lugar universitario.

En este abordaje de reflexión e inflexión, los elementos de lenguaje y su utilización de la *aporofobia* como fenómeno social especulativo, ahonda como sugiere Cortina (2000) confrontar el lenguaje descriptivo que solo detalla o nos informa acerca del hecho de la pobreza alentado por la *pérdida del argumento* omnipresente en la predisposición a banalizar el juicio de lo que valoramos, en la que *ser* y *valer*, no necesariamente se identifican.

Esposito (2009) impreca:

El problema del hombre en la historia es el problema de la injusticia en un mundo injusto, y eso desde la perspectiva del dominado, persiste en todas las sociedades y culturas que sufren la xenofobia o el rechazo al extranjero u odio a lo extranjero (p. 115).

Y esto, en el agudo análisis de Cortina (2000), la llevó a preguntarse si ese odio o rechazo al extranjero distanciaba a determinados extranjeros unos de otros. Y en esa reflexión, la injusticia configura una trama insufrible en cualquier tierra extranjera para el desposeído económicamente, peor aún, la cicatrices de la pobreza igual se viven en el propio país donde se nace y “se levantan vallas y muros territoriales para los pobres. Pero también se levantan vallas y muros ideológicos y mentales contruidos con narrativas abundantes que justifican lógicas de la explotación y marginación al pobre” (p. 88).

Los filósofos y moralistas siguen acuciosos en la indagación por el desarrollo de la *conciencia moral* en las sociedades occidentales, y de cómo en los niveles de *reflexión* y *lenguaje*, ya comúnmente asentidos: la *moral*



de la vida cotidiana y la ética o filosofía moral tratan de ofrecer orientaciones para la acción e internalización de sus principios, y así legitimar las *normas morales* como *valor* y no como *pura conducta*. En esto Cortina (2000) aproxima la *ética del intercambio infinito* contra la *rúbrica del individualismo posesivo*.

La lógica del *individualismo posesivo* es causa y consecuencia existencial ineludible del problema de la economía y las relaciones humanas en virtud del *juego de las carencias*, de modo tal que en la fuerza del *intercambio limitado* priva la *posición de dominio* que tiende a generar desigualdades en la posesión de los intereses recíprocos. Al final, en el *intercambio limitado* el *individualismo posesivo* ocasiona *pobreza* –“del griego *poroi*” – ya que uno o varios de los sujetos sociales acaban no teniendo nada que ofrecer. Por lo cual, las condiciones materiales de existencia precarias producen pobres debido a las desigualdades del *intercambio limitado* son las víctimas de la *aporofobia*.

Entonces, al Cortina (2000) problematizar la *fobia a los pobres* en la génesis del *individualismo posesivo del intercambio limitado* propone una *ética del intercambio infinito* como superación de la exclusión. En estos términos al enunciar una *ética del intercambio infinito* en el lugar de *producción del ethos ético universitario* se entreteje una racionalidad ética y moral pensada y vivida como *experiencia de vida* y *recuperación* de la dignidad del sujeto, acicate transformador de *un ser en inmunidad* que va al *ser en comunidad*.

Vida-mundo-experiencia es *recuperación* y construcción de una *ética del reconocimiento en la compasión*, y se contiene en el *intercambio infinito*. Esta recuperación del mundo vida-experiencia desde una *ética del*



reconocimiento en la compasión del otro, no puede estar indiferente ante las mismas reflexiones que suscitan el racismo o xenofobia.

Según lo denuncia Cortina (2000): “el odio, repugnancia u hostilidad ante el pobre, sin recursos, lo desampara” (p. 2). Da cuenta del *áporos*, *pobre*, sin salidas, escaso de recursos, y *fobia*, rechazo, negación, temor. Por lo que se podría decir que el término *aporofobia* nombra un sentimiento difuso de rechazo al pobre, al desamparado, al que carece de salidas, al que carece de medios o de recursos.

En el análisis sociológico de la aporofobia como problema ético, la mayoría coincide que no siempre en todos los contextos se es xenófobo, pero que si se tiene una inclinación a ser aporófono, “(...) no marginamos al inmigrante si es rico, ni al negro que es jugador de golf, ni al jubilado con dinero: marginamos a los pobres” (Cortina, 2000, p. 70).

La *Aporofobia* como problematización en la *construcción del ethos ético*, sugiere no delimitar, sino focalizar una realidad tan grave como la homofobia, el racismo o la xenofobia, y es por ello la importancia de categorizar, nombrar, visibilizar y saber que existe, someterla al análisis, interpelarla e internalizarla.

Para el teórico Simmel (2012) hablar de la pobreza:

Nos hace conectar ineludiblemente con el concepto de la marginación, entendida como forma de exclusión social, soledad, discriminación y otros muchos modos de aislamiento, como el de la vergüenza que se siente ante el pobre, porque el pobre, aparte de no dar nada, pide mucho, no está presentable, suele padecer enfermedades contagiosas, va mal vestido, sucio, huele mal y su presencia a nuestro lado nos deja en mal lugar, entre otras razones, porque su necesidad radical le arrastra, a menudo, a desestabilizar el orden, a no ser fiable, a cometer hurtos y toda



clase de pequeños o grandes despropósitos. Es por ello que lo percibimos como un delincuente en potencia, un pecador y como tal está frecuentemente abocado a la cárcel o al infierno. Su total carencia cultural le hace de alguna manera irredenta para poder participar del orden social ni divino (p.11).

Por ello, la *aporofobia* en el entramado ético de responsabilidades, toca directamente a la concienciación, al *sentido íntimo* representado y expresado en la *capacidad social* de los sujetos frente a esta desigualdad humana universal y *negadora de vida*. La pobreza como reflexión ética es reconocer que sí es:

Un sentimiento de rechazo a los pobres, pues la situación que se encuentran exige a toda sociedad una responsabilidad que no se quiere asumir y la respuesta a este reclamo es una censura de la culpa por la situación de pobreza en la cual se encuentran (Yunus, 2006, p. 131).

Desde luego, muy de acuerdo con Simmel (2012), la pobreza y la precarización que ella ocasiona, se originan en su mayoría por motivos muy diferentes a la *voluntad* de toda persona que la *sufre*. Por ello, afirma que este fenómeno al caracterizarse apresuradamente atribuyéndolo como pensamiento débil y perezoso, es una narrativa injusta que impone una marca al pobre *condenado de la tierra* (Fanon, 2011).

También Cortina (2000) sostiene que a consecuencia de la *aporofobia*, se desarrolla y acrecienta el sentimiento de rechazo, asco y miedo hacia estas personas, pues además de todo ello, la pobreza asocia en estas narrativas la culpabilización de su pobretud y las etiquetas que le son asignadas, es decir, los prejuicios, “pues podrían ser más limpios porque ser pobre no significa suciedad, o podrían educar mejor sus hijos y así no se volverían



marginales, y desde allí una interminable linealidad de responsabilidades transferidas.” (Yunus, 2006, p. 132).

Para Cortina (2000) las sociedades contractuales son la clave para comprender la *aporofobia* en la mayoría de los ámbitos de la vida social, pues hay quienes tienen poder para pactar y también hay quienes no lo tienen; algunas personas tienen algo que puede interesar a los poderosos y en cambio otras carecen de interés para ellos.

En las sociedades de pactos y contratos, solo puede pactar el que tiene algo para ofrecer, de lo contrario, se vuelven insignificantes y prescinden de ellos, por lo que al no necesitarlos, son marginados. Es el problema de la *justicia injusta*. En la mayoría de los sectores pertenecientes a nuestras sociedades, no importan las personas pobres, pues aportan poco o nada en términos utilitaristas del mercado, la economía, los gobiernos o la propia universidad. Estos pobres no suelen poseer puestos de trabajos de alto impacto, ni tampoco plazas en las universidades. Incluso, bajo la égida de un sistema educativo corre el riesgo de ser excluido por sus convicciones políticas, ya que, la pobreza por su misma condición es contestataria (Dussel, 2006).

No puede haber una reflexión ética en la universidad sin enfrentar la *aporofobia* como problema desde adentro y desde afuera en nuestra sociedad, comprendiendo que vivimos en un estado del *ser en común* que necesita ir al *ser en comunidad*. La *aporofobia* como problema ético en la raíz de la injusticia, está solapada con las desviaciones del bien, vertidas en la infelicidad que vive la humanidad: la exclusión, el racismo, endorracismo, homofobia, inequidad de género. La *aporofobia* desconoce los derechos



humanos. Y permanece en la prisión del lenguaje despectivo que engaña y daña al pobre.

Incidencia Ética desde el Proceso Mental e Institucionalizado de la Aporofobia

Al indagar y sostener que sí es posible superar y enfrentar la *aporofobia* como prejuicio social analizándolo cognitiva y cognoscitivamente. En este particular aun cuando el miedo y las fobias son respuestas evolutivas, cuyo fin es detectar o anticipar un peligro. La *fobia* acompaña cambios autonómicos y endocrinos que preparan al organismo para reaccionar al peligro de acuerdo al cerebro primitivo con el que nacemos (Chomsky, 2006).

Sin embargo, dado que la mente tiene predisposición a las fobias, es decir, que pueden surgir desde el nacimiento sin que lo hayan aprendido con la experiencia. Un ejemplo son los *estímulos* dolorosos o muy intensos, como los sonidos fuertes. No obstante, a medida que los humanos vamos conociendo el mundo, y vamos percatando la existencia de situaciones *aversivas* y *peligrosas*. Paulatinamente, la mente y lo que ocurre en los lóbulos cerebrales aprende cuáles son las fobias y así evitarlas o enfrentarlas eficientemente. La *fobia aprendida* sigue siendo *adaptativa*, sin embargo, puede volverse *desadaptativa* según el caso en trastornos de ansiedad (Chomsky, 2006).

Ocurre que los procesos biológicos localizados en el núcleo central de la *amígdala del cerebro* encargada de enviar la información encausada en áreas del tallo cerebral, es donde se controla la expresión de las respuestas de fobia. Así, al activarse los sistemas adrenérgicos, serotoninérgicos, dopaminérgicos y colinérgicos que ocasionan cambios endocrinos y



autonómicos típicos de las fobias, significa que se pueden *inhibir* las respuestas de fobia *bloqueando* la información desde la *amígdala lateral* y basal hasta el núcleo central; por ejemplo, ante una falsa alarma (Chomsky, 2006).

Aun cuando los fóbicos muestran mayor actividad en la *amígdala cerebral*, la corteza de asociación visual, el hipocampo derecho y la corteza pre-frontal dorso-lateral derecha. Esta área, parece asociarse al procesamiento de *emociones negativas*. Por lo que los neurocientíficos recomiendan procesar las fobias vinculando la *asociación visual* a la imagen, *conociéndola* y *aceptándola* en sus efectos para producir una respuesta *emocional adaptativa* gradualmente positiva, procurando colocar las bandas de *seguridad emocionales* en zona neutral (Chomsky, 2006).

Ahora bien, colocando en valor la posición neurofisiológica expuesta, y volviendo sobre el fondo del asunto desde una perspectiva filosófico-ética de la educación, cabe preguntarse si hay salida para la *aporofobia*.

Cortina (2000) dice sí, con un pensamiento fuerte, laborioso y cuidadoso. Podemos superar la aporofobia si se apuesta por una *sociedad solidaria* en lugar de una *sociedad contractual*. Para la filósofa, *solidaridad* debe desvincularse de las *oportunidades* injustas, y vincularse a las *condiciones* justas, esto supone una decisiva contestación a la *aporofobia*.

Cortina (2000) opina que un buen punto de partida para una *educación intercultural* sería ayudarnos mutuamente a romper los clichés existentes entre los colectivos pobres, o la asociación de la pobreza a lo cultural. *Eres africano o del oriente próximo, entonces eres pobre*. Esas generalizaciones apresuradas aún deben superarse históricamente. Cuando hablamos de



clichés o estas generalizaciones apresuradas, nos remite al concepto de *prejuicio*. Insiste Cortina (2000), en mostrar la correlación existente entre *prejuicio*, *estereotipo* y *discriminación*. La filósofa española, explica que el *prejuicio* como opinión o *apreciación anticipada* sin información o conocimiento de la verdad, perturba al *juicio* de las verdades y la conciliación con la realidad.

Del mismo modo, los prejuicios producen juicios éticos banales y superfluos, pero estos mismos prejuicios, enfocados hacia personas pobres alentados por las emociones de enojo o miedo, son los que finalmente acuñan los *estereotipos* del asco y el odio. Con lo cual se produce fobia. *Aporofobia*

Cortina (2000), en foros y conferencias afirma que la aporofobia es una *patología social* que existe en todo el mundo y debe estudiarse, analizarse y admitirse en círculos de estudios y de investigación de los científicos sociales, y las ciencias médicas. En pro de superar ese fenómeno social corrosivo. De acuerdo a lo afirmado anteriormente desde una postura neurocientífica, la autora sostiene que al “tener una predisposición cognoscitiva a estar determinado para enfrentar las fobias, el cerebro está dotado de una enorme plasticidad que nos modula a un bienestar basado en la liberación de fobias” (p. 73).

Por ello, aunque no podamos negar que el rechazo pre-existe condicionado a los *mecanismos defensivos del cerebro* innatamente, cada uno de nosotros como tal, tenemos la capacidad de modificar racionalidades y representaciones sociales mediadas por la construcción bio-sico-social primigenia del hogar y la educación (Savater, 2004).



Al igual que Cortina (2000) también Espósito (2009) coincide con el problema de la aporofobia, aunque desde su particular mirada crítica: “La caridad es un ejemplo de institución aporófoba en tanto que supone un trato diferenciado y discriminante hacia un colectivo por un motivo social específico (estar en situación de pobreza): hay diferencia entre prestar ayuda y ofrecer caridad.” (p.78).

No obstante aclara Espósito (2009) que no debemos tomar este argumento como un ataque hacia las asistencias útiles que se realizan desde estas instituciones a las personas empobrecidas, es más bien, puntualizar que esta ayuda para ser un mecanismo eficaz no es en sí mismo sostener la pobreza, sino abrir debates institucionales a la pobreza, puesto que la caridad no debe ser un fin en sí mismo. Sino la *acción solidaria* en toda su extensión.

La caridad es una institución orientada a la satisfacción moral de quien la ejerce, independientemente de si se acaba solucionando la situación de pobreza o no, “mientras que la solidaridad permite reforzar lazos sociales y permite romper con la imagen peyorativa del empobrecido al concebirse al empobrecido no como culpable de su situación, sino como consecuencia de un modelo de sociedad que genera pobreza” (Espósito, 2009, p. 78). Del mismo modo, considera Espósito (2009) que los guetos y los albergues corren el riesgo de ser instituciones aporófobas.

El gueto y sus significaciones conllevan carga de cognomentos a personas y familias pobres con limitaciones sociales marcadas por falta de ingresos o de vivienda digna, además de determinadas conductas marginales. Los guetos se caracterizan constantemente en los *imaginarios sociales*, reforzando no las *identidades culturales colectivas*, sino las fobias,



fundamentalmente la *aporofobia*. Reconoce Espósito (2009), que el gueto es una comunidad-lugar informal, pues no existen reglas ni leyes escritas que obliguen a nadie a pasar a formar parte de un gueto. “Es el resultado de la intersección entre *xenofobia* y *aporofobia* lo que acaba provocando este confinamiento voluntario de cierta parte de la población en un territorio marcado como gueto.” (Espósito, 2009, p.79).

Igualmente afirma Espósito (2009) que “el albergue ejemplifica la *aporofobia* institucionalizada simulando el refugio, invisibilizando los casos manifiestos de pobreza extrema y que son una vergüenza para una sociedad pretendidamente justa e igualitaria.” (p. 80)

Más contundente Espósito (2009) recalca:

El albergue es una institución aporófoa e insuficiente y que debe acompañarse de medios reales y eficaces que tengan como fin el resolver la situación de empobrecimiento de los ciudadanos. Es decir, la ayuda prestada a ciudadanos empobrecidos bajo albergues o caridad debe transformarse, no eliminarse sin más. Y debe transformarse en un proceso de superación de la pobreza, no en una institución que perpetúe tanto la aporofobia como la pobreza. (p. 81).

En su análisis y detenimientos que hace Espósito (2009) acerca de los albergues, reconoce su labor, pero encuentra que sus funciones están desestructuradas desde la sociedad misma para eliminar la pobreza; más bien estos lugares existen para que el resto de la sociedad normalizada reconozca que el Estado o privados atienden a colectivos empobrecidos. “La población objetivo de las políticas contra la pobreza no parece ser la población de personas empobrecidas, sino la población de personas normalizadas.” (Espósito, 2009, p. 81).



Expósito (2009) y Cortina (2000), discrepan contra las políticas orientadas a la erradicación de la pobreza, y las critican exponiendo que lo que realmente hacen es que sigan *culpabilizando* al pobre de su situación, pues lo que se percibe de ello es que pese a la ayuda se aprovechan e institucionalizan la *aporofobia*. Queda de manifiesto la preocupación de la dependencia institucionalizada.

Del mismo modo, con igual contundencia los autores precitados consideran los *medios de comunicación* como instituciones *aporófobas*, siempre que, difunden la noticia en el contexto de la pobreza *sin juicios de valor* sobre la verdad, ni abren el debate acerca de la pobreza estructural. Al contrario, utilizan los elementos simbólicos de la pobreza para vender *rating* y posicionar el *marketing mass media*.

Los mass media están inmersos en la peligrosa frontera del *valor neutro*, cuando solo *describen* las noticias de la precarización de las condiciones materiales de la sociedad, sin *interpretarla* y hacer que sea comprendida desde los cimientos de la educación y política. Pues la información y la noticia sin enjundia de la verdad carecen de valor para el *ethos ético*.

Las condiciones para el *proceso social del trabajo* en los campos productivos de la sociedad no son menos incidentes a la *aporofobia* como preocupación y problema. Si partimos que el trabajo honra y dignifica la persona como lo sostiene la doctrina social de la Iglesia Católica, y la Carta de Derechos Humanos; asistimos a una suerte de *colectivización aporofoba* del trabajo, puesto que se sigue sometiendo al criterio técnico de las *competencias adquiridas* a las profesiones u oficios. En este fondo, aun le cuesta comprender a los técnicos, entrevistadores y contratantes, mirar a las capacidades de las personas, sin someterlas a análisis sicotécnicos que al



final no revelan la *capacidad social y cognoscitiva* del sujeto social (McLaren, 1997).

Mucho se teoriza y se discurre en corrientes de análisis y tendencias de pensamiento sistémico, neurolingüística, inteligencia emocional para insistir que el sujeto social se conoce por sus capacidad de creer, desarrollarse en *entornos significativos de aprendizaje*, que sin desmerito del *know how* adquirido, la persona primeramente es por sus capacidades esenciales. Pero se discrimina la persona por no poseer *competencias y experiencia laboral* en un primer plano de aceptación laboral. ¿Entonces que pretenden estos acápite? Colocar en cuestión el juicio de *valor ético* de este hallazgo de la *aporofobia* desde todas sus formas sin agotar el contenido en sí mismo.

La advertencia es que el proceso social del trabajo aun acaparado por los *competentes*, son *intercambio limitado contractual*, por lo que los pobres no alcanzan un nivel de alimentación adecuada, sumando las evidencias de la *exclusión y aporofobia*.

El desafío y tarea titánica contenida en estas preocupaciones, es la de seguir educando en los valores de la *solidaridad y la compasión* por el otro. “El problema es que también la sociedad educa, y a veces, hay una contradicción flagrante entre lo que dicen los libros y lo que la sociedad transmite con el ejemplo” (Cortina, 2000, p. 63). Según esta confirmación la cultura y en la educación, a partir de sus modelos educativos podrían estar legitimando las desigualdades sociales y discriminativas (Gorz, 1998, p. 54).



Para Cortina (2000) y Gorz (1998), las ciencias económicas desde sus basamentos teóricos, interpretaciones e implementación de los modelos micro y macroeconómicos son solo crematísticos, no *cuidado de la casa* en su sentido epistémico. Las economías del mundo solo sirven a la *capitalización* y la *monetización* sustentable. Sostenida claro, por la banca privada y pública del Estado, consecueniando de ese modo las condiciones históricas de la aporofobia.

Tal parece que la economía como ciencia social acrecienta su *laxitud ética*, prefiriendo desestimar sus propias causas y consecuencias intrínsecas en la contribución con la pobreza, mostrándose indiferente ante la *aporofobia*. La banca como instrumentación utilitarista de la economía depredadora no le interesa erradicar la pobreza, puesto que su utilidad está basada en la acción consecuencial del interés financiero en la deuda.

¿Qué sentido tiene hablar de ética en la economía? Es un largo aliento. Quizá iniciativas como la del Banco de los Pobres de Muhammad Yunus tenga eco y repercusión en la *conciencia social* de políticos y sujetos sociales que tengan como convicción la *reducción* de las desigualdades y la erradicación de la pobreza.

En la contribución de estos categoriales, Cortina (2000) aproxima la noción de *hospitalidad cosmopolita*, la cual, a su juicio, sería necesaria la implicación de tres actores fundamentales: la *ciencia económica*, la *sociedad civil* y el *Estado*. La ciencia económica debería proporcionar las luces epistémicas para disminuir las desigualdades, la sociedad civil abarcadora debe ser la contralora del cumplimiento y el Estado-gobierno hacedor-legislador, y todo ese trípode social consolidar y rectificar lo que deba hacerse.



A todo esto el reto es “educar en nuestro tiempo, ello exige formar ciudadanos *compasivos*, capaces de asumir la perspectiva de los que sufren, pero sobre todo de comprometerse con ellos” (Cortina, 2000, p.168), para ello:

No basta únicamente con informar a la ciudadanía de las problemáticas sociales relativas a cada momento, sino que es un deber de necesidad educar a las personas en valores, que lleven al reconocimiento del otro como un igual, independientemente de su condición social. (Cortina, 2000, p. 260).

Según Nussbaum (1995), “lograr los objetivos contra la pobreza, implica que el derecho y el Estado son imprescindibles pero no suficientes, se requiere de la necesaria acción de la sociedad civil. La ética cívica, llega donde el derecho se extravía” (p.76).

A Modo de Coda

Cortina (2000) exterioriza: “Decía Ortega y Gasset que lo que nos pasa es que no sabemos *lo que nos pasa*, por eso es decisivo entrar en conciencia de lo que nos pasa, hasta en este cotidiano rechazo al pobre.” (p.26). Ello supone que al comprender qué es la aporofobia, la gente muestra sintonía neuronal y ética. *Saber* cada vez más acerca de nosotros mismos, *reconocer* que existe esa forma de discriminación, a la que he puesto el nombre *aporofobia* a falta de uno mejor, preguntar por sus causas y buscar caminos viables para superarla es uno de los retos de nuestro tiempo. El nombre es solo un camino para el reconocimiento.

Una sociedad en búsqueda de la *justicia*, la *reconoce* por la *injusticia*, sus contradicciones y carencias, así comprende que la justicia como noción, concepto, categoría puede estar vaciada de su contenido de verdad, o por



el contrario cuando ha llegado a su cenit en la comprensión e internalización de la justicia, sabe que es imperfecta, ya sea *conmutativa* o *distributiva*. El asunto es, cuanto puede hacer por combatir las brechas de la pobretud, por acercarlas.

La pregunta que siempre nos asecha es ¿Por qué, a pesar de reconocer al pobre como víctima y no como responsable de su situación de pobreza, se le rechaza igualmente? Es la insistencia ética a lo largo de este trayecto epistémico. Entonces, no es la única respuesta, pero sí una máxima que nos obliga a recapacitar sobre nuestra *condición humana* (Arendt, 2011), porque somos aporófobos en mayor o menor intensidad.

Martínez (2002) recuerda que “la aporofobia se alienta en cada uno de nosotros a través de un mecanismo psicológico que tiene una premisa lógica: *Todos los pobres son sospechosos. Todos los sospechosos son peligrosos, por tanto, todos los pobres son peligrosos*” (p.23). Al exhortar Cortina (2000) que la idea del *contrato social* o de *sociedad contractualista*, incide en el deterioro de los términos de *intercambio infinito*. Se intenta explicar que en cualquier esfera social, el pobre no tiene nada que ofrecer o nada interesante que intercambiar, es decir, no tiene capacidad real de contratar. Analizando esta perspectiva, podemos compendiar en que llanamente, en estas sociedades en que nos movemos y existimos, los pobres se vuelven prescindibles e innecesarios, pues no aportan nada o poco al sistema monetario, y además de esto, existe una *emocionalidad* adversa que configura una respuesta proporcional de *resentimiento* de parte del pobre.

Sin embargo, una contrafuerza no se rinde en su cometido de visibilizar que *un ser inmunidad*, aún tiene su realización y sentido histórico en el ser



en comunidad (Esposito, 2009) Ciertamente, es un camino de muchos desenlaces y encrucijadas, de superación de estigmas sociales, lógicas de poder, dominio y control histórico que el mundo y el hombre pueden influir y cambiar en la política desde la educación, primada de las ciencias sociales en la formación y construcción del ethos ético.

Del mismo modo, sienta más que una noción, una categoría de análisis poderosa en la construcción de una ética comunitaria en el entramado del ethos cultural y político, *teleología del lugar de enunciación universitario*, puesto que la universidad no es un fin en si misma, sino una *mediación institucional* en el proceso social de enseñanza-aprendizaje para formar ciudadanos con capacidad social principalmente, aunque por su sistematización de contenidos reciban conocimientos que los legitime ante las cosmovisiones de quienes pugnan por las competencias técnicas.

Satisface a estos autores, que podamos insistir a los sujetos sociales-educativos destinatarios de esta nota investigativa que, sí podemos construir una ética desde la *comprensión* de un hallazgo tan transcendente como el de la *aporofobia*. Esto nos hará mejores sujetos sociales sujetos al *sentido íntimo* de la *mismidad*, *otredad*, del *cuidado de si y del otro*. (Gadamer, 1993; Ricoeur, 2006; Sen, 1999; Camps, 1991)

Referencias

Arendt, H. (2011) La condición humana. Barcelona, Paidós.

Bourdieu, P. (2000). Sobre el poder simbólico. Buenos Aires: Eudeba

Camps, V. (1991) La imaginación ética. Barcelona, Ariel.

Cortina, A. (2000). 10 palabras clave en ética de las profesiones. Verbo Divino: España.



- Chomsky, N. (2006) *Lenguaje y Mente*. New York: Cambridge University Press
- Dussel, E (2006) *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Pensamiento propio.
- Esposito, R (2009) *Comunidad, Inmunidad, Biopolítica*. Barcelona: Herder
- Fanon, F (2011) *Los condenados de la tierra*. Matxingune taldea. Guipúzcoa
- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas* (2.^a ed.,) Siglo XXI Editores.
- Foucault, M (2009) *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires. F.C.E
- Habermas, J (2011) *Teorías de la acción comunicativa*. Madrid: Hartmann
- Gadamer, H. (1993). *Fundamento de una Hermenéutica. Verdad y Método filosófica*. Salamanca: Sígueme
- Gorz, E. (1998) *Misericordias del presente, riqueza de lo posible*. Barcelona: Paidós
- Mayz, E. (1960) *Ontología del conocimiento*. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela
- Martínez, E. (2002). *Aporofobia. Glosarios para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, 2002, pp.17-23.
- McLaren, P (1997) *Pedagogía crítica y cultura depredadora*. México: Paidós
- Merleau-Ponty, M. (1993) *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona, Planeta.



Morin, E. (1990) Introducción al pensamiento complejo. Madrid, Editora ESF.

Nussbaum, M. (1995) Justicia poética. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile

Ricoeur, P (2006) Caminos del reconocimiento. México: Fondo de cultura Económica

Savater, F. (2004) El valor de educar. Barcelona: Ariel, S. A.

Sen, A. (1999) El desarrollo como libertad. Sao Paulo: Companhia de las letras

Simmel, G. (2012). El pobre, Madrid: Sequitur

Scheler, M. (2001). El formalismo en la ética. Caparrós editores. Madrid.

Yunus, M. (2006) ¿Es posible acabar con la pobreza? Madrid, Editorial Complutense.

