

Psicothema

Universidad de Oviedo

psicothema@cop.es

ISSN (Versión impresa): 0214-9915

ISSN (Versión en línea): 1886-144X

ESPAÑA

2007

Amalio Blanco / Darío Díaz

EL ROSTRO BIFRONTE DEL FATALISMO: FATALISMO COLECTIVISTA Y FATALISMO
INDIVIDUALISTA

Psicothema, año/vol. 19, número 004

Universidad de Oviedo

Oviedo, España

pp. 552-558

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



El rostro bifronte del fatalismo: fatalismo colectivista y fatalismo individualista

Amalio Blanco y Darío Díaz
Universidad Autónoma de Madrid

El fatalismo ha constituido tradicionalmente un marco central para el estudio de los procesos psicológicos en contextos culturalmente marcados por el colectivismo y por un desarrollo económico endeble. En este caso ha acostumbrado a mostrarse como un esquema cognitivo definido por la aceptación pasiva y sumisa de un destino irremediable tras el que se encuentra la fuerza de la naturaleza o la voluntad de algún Dios. Esta imagen ha perdido estos contornos tan nítidos. En la actualidad, el fatalismo acompaña también la vida de las personas pertenecientes a culturas individualistas que viven dentro de un contexto económico altamente desarrollado y hasta opulento, y se nos muestra como un estado anímico de incertidumbre, inseguridad e indefensión frente a los acontecimientos que caracterizan la sociedad del riesgo global. La propuesta teórica que presentamos en este artículo desarrolla esta doble vertiente del fatalismo.

The twofold face of fatalism: Collectivist fatalism and individualist fatalism. Fatalism has been a central framework for understanding the psychological processes in cultures with pronounced collectivism that are economically poorly developed. In this context, fatalism emerges as cognitive schema defined by passive and submissive acceptance of an irremediable destiny, governed by some natural force or the will of some God. This image has now lost such a clear profile. But currently, fatalism also accompanies the life of people from individualist cultures, who live in a highly developed, or even opulent, economic context. In this case, fatalism is like some mood of uncertainty, insecurity, and helplessness following the events that characterize the society of global risk. In this paper, we propose a theory to develop the two faces of fatalism.

Ulrich Beck, uno de los pensadores más sagaces en el panorama actual de las Ciencias Sociales, hace una predicción poco tranquilizadora para tiempos ya de por sí convulsos: «Una cosa está clara. La incertidumbre endémica es lo que caracterizará el mundo de la vida y la existencia básica de la mayoría de las personas —incluyendo las clases medias aparentemente acomodadas— en los años venideros» (Beck, 2002, p. 19). La mención explícita a las clases medias no es un brindis retórico, sino la fundada sospecha de que la controlabilidad, la certidumbre y la seguridad han empezado a abandonar el estado de ánimo de los principales protagonistas y máximos beneficiarios de la modernidad. En el caso de los más desfavorecidos apenas cambiará nada: los acontecimientos que jalonan su existencia seguirán obedeciendo, hoy como ayer, a una implacable lógica de la dominación asentada sobre un frío y metódico uso instrumental de la razón, enmascarado muchas veces tras la interesada voluntad de algún Dios, que ha convertido la vida de ingentes masas en una historia de sumisión pasiva y sufrimiento. Esta idea, convertida en el eje central de la propuesta del gran maestro de la teoría crítica, Max Horkheimer (1947), inter-

pela a la Psicología como una ciencia y una profesión al servicio del bienestar.

Incertidumbre, inseguridad, resignación, conformidad, apatía: todas estas maneras de afrontar la realidad nos sitúan, sin ningún género de dudas, en la égida del fatalismo. En la actualidad este fenómeno se nos presenta con una doble cara: primero, como una estrategia de adaptación (una suerte de racionalización hermanada con los mecanismos de defensa freudianos) a contingencias azarosas, a amenazas incontrolables de origen más o menos inconcluso (la destrucción del medio ambiente, la amenaza del terror fanático, el desempleo, la exclusión, etc.). Este rostro del fatalismo no es nuevo, pero tiene la particularidad de haber empezado a hacerse visible de manera obstinada en las sociedades altamente desarrolladas. Junto a éste, el fatalismo sigue mostrando su rostro más tradicional, el de la aceptación resignada y pasiva de un destino irremediable emanado de alguna fuerza natural o de alguna voluntad sobrenatural.

Precedentes teóricos del fatalismo: necesidad de cognición y necesidad de control

La práctica totalidad de los animales superiores incluyen dentro de sus estrategias un conjunto de respuestas (respuestas orientadoras, exploración locomotriz y respuestas de investigación) que Berlyne (1960) agrupó bajo la denominación de comportamiento exploratorio. Se trata de un mecanismo necesario e imprescindible

para situarse de manera eficaz en el medio, para aprender a responder a sus exigencias y ser capaces de afrontar sus eventuales riesgos. En éste, como en otros muchos casos, el ser humano no es una excepción; en su bagaje conductual, junto a otros muchos ingredientes, está presente un comportamiento exploratorio que acumula información imprescindible para adaptarse y para actuar dentro de su ambiente: «podemos decir que quien actúa no sólo tiene la capacidad de recibir la información, sino que también *necesita* toda la información pertinente que le sea asequible» (Jones y Gerard, 1980, p. 132).

Muy cercana conceptualmente a esta necesidad de información se sitúa la necesidad de cognición, «la necesidad de comprender y hacer comprensibles las experiencias del entorno» (Cohen, Stotland, y Wolfe, 1955, p. 291), de buscar nuevos datos que resulten útiles para estructurar las situaciones en que vivimos (la necesidad de estructura de la que hablan Neuberger y Newson, 1993). Cacioppo y Petty (1982) elevarán la necesidad de cognición a una categoría adornada de mayores sutilezas: se trata, dijeron, de la tendencia del ser humano a disfrutar con actividades cognitivas complejas. Conviene recordar a este respecto que Schachter (1961) había situado la claridad cognitiva como fuente de la necesidad de afiliación, y que Doise (1979, p. 154) ha definido la capacidad para diferenciar los elementos que percibimos a nuestro alrededor y para responder con pertinencia a cada uno de ellos como «un arma eficaz en la lucha de las especies por la supervivencia», colocando de esta manera la claridad cognitiva en la zona de influencia de la categorización (Hogg y Abrams, 1993).

El control pertenece, tanto o más que la certidumbre, a la más recia tradición psicosocial. Con mayor o menor énfasis, éste ha ocupado la parte nuclear de teorías como las del intercambio (Thibaut y Kelley, 1959), el locus de control (Rotter, 1966), la reactividad (Brehm, 1966; Wortman y Brehm, 1975), la creencia en un mundo justo (Lerner, 1971), la atribución (Kelley, 1971), la indefensión (Seligman, 1981), el fortalecimiento (Rappaport, 1981), y la autoeficacia (Bandura, 1997), por mencionar tan sólo las más relevantes. Todas ellas suscribirían sin reservas, aunque con matices, la contundente afirmación con la que Albert Bandura (1997, p. 1) inicia su obra: «el ser humano ha luchado siempre por controlar los eventos que afectan a su vida». Como en el caso de la certidumbre, la necesidad de dominar el entorno transita a lo largo y ancho de la especie animal como una necesidad omnipresente. Esa será la propuesta de White (1959, p. 329): la mayoría de nuestras conductas «forman parte del proceso por el que el animal o el niño aprende a interactuar eficazmente con el ambiente» y a prestar la máxima atención a las variaciones en las consecuencias de su conducta que están bajo su control (Thibaut y Kelley, 1959, p. 86). Saber si de una conducta se siguen las consecuencias deseadas o buscadas, o si éstas, por el contrario, son impredecibles o están guiadas por el azar, es donde Julian Rotter sitúa el punto de partida de su propuesta sobre el locus de control: cuando percibimos que los refuerzos no son contingentes con nuestras conductas, lo entendemos como resultado del azar o de la suerte (creencia en el control externo); si, por el contrario, «la persona percibe que el acontecimiento es contingente con su conducta o se deriva de sus rasgos y características permanentes, hablamos de creencia en el control interno» (Rotter, 1966, p. 1). Es precisamente ahí donde reside una de las claves de la interacción eficaz de la que habla White: la capacidad para hacer que las cosas sucedan (Bandura, 1997, p. 3), y lo hagan en una determinada dirección, en aquella que pensamos que puede asegurar los resultados deseados y evitar

los indeseados. La interacción es asimismo eficaz cuando podemos hacer algo para cambiar el curso de un determinado acontecimiento, cuando tenemos la sensación de que hacemos lo que queremos, de que no tenemos que hacer lo que no deseamos, de que somos los únicos dueños de nuestras acciones (Brehm, 1966). La interacción es eficaz cuando tenemos la percepción y la esperanza de que nuestra respuesta es útil, algo que se sustenta en las creencias de control: «creencias sobre las capacidades de que uno dispone para organizar y ejecutar las acciones requeridas para producir determinados resultados» (Bandura, 1997, p. 3). Interacción eficaz es, pues, interacción controlable; es decir, poder «realizar una respuesta operante que controle un cierto resultado» (Seligman, 1981, p. 31), conseguir que los resultados ocurran como consecuencia de nuestras respuestas voluntarias (Seligman, 1981, p. 27).

El control muestra, pues, diversos rostros: control es conocimiento; control es poder; control es actividad; control es confianza en nosotros mismos y en nuestras propias acciones como agentes. Control es libertad, dominio del entorno, expectativa de conseguir determinados resultados, utilidad de la respuesta. La Psicología ha ofrecido resultados poco susceptibles de especulación. Entretanto, Ulrich Beck, un eminente sociólogo, insiste: una de las características de nuestras sociedades es la globalización del riesgo, y esto va inevitablemente asociado a «una controlabilidad limitada de los peligros que nos hemos creado»; sobre ella se instala la incertidumbre, la inseguridad, la falta de confianza en las instituciones como garantes de bienestar y seguridad, el escepticismo respecto a lo que nos puede deparar el futuro, la inutilidad del esfuerzo personal. Todo ello abre de par en par las puertas a perturbaciones cognitivas, emocionales y conductuales: «A consecuencia de la incontabilidad se manifiesta una amplia variedad de perturbaciones conductuales, cognitivas y emocionales: los perros, las ratas y las personas se vuelven pasivas frente a las situaciones traumáticas, no son capaces de resolver problemas discriminativos sencillos, y contraen úlceras de estómago; los gatos encuentran problemas para aprender a coordinar sus movimientos, y los estudiantes de segundo de carrera se vuelven menos competitivos» (Seligman, 1981, p. 40).

El rostro bifronte del fatalismo: propuesta de una taxonomía

Incertidumbre, incontabilidad, pasividad, desconfianza en las propias fuerzas, falta de ambición, conformidad y apatía, todos ellos referentes directos del fatalismo, no pueden ser concebidos como afirmaciones absolutas suspendidas en el vacío. El control es protagonizado y ejercido por un sujeto mediado por una tupida red de estructuras y relaciones sociales, y envuelto en un sistema de creencias que alimentan sus actitudes y dan sentido a sus comportamientos. Para poder ser cabalmente entendidos, la certidumbre y el control necesitan un referente, y éste no puede ser otro que el de un sujeto enmarcado dentro de un contexto sociohistórico. Es ese contexto el que nos ofrece las claves para acercarnos al fatalismo desde la doble consideración que hemos adelantado al comienzo del artículo:

1. Cabe, en primer lugar, considerarlo como un fenómeno enmarcado dentro de un contexto caracterizado por lo que Durkheim denominó «solidaridad mecánica». En este caso se nos muestra como un esquema mental presidido por una actitud sumisa, resignada y acrítica con un rígido orden nor-

mativo, o con lo que el destino o un Dios lejano y todopoderoso nos tenga reservado. Hablaríamos de un fatalismo colectivista.

- De otra parte, cabe entenderlo como una estrategia de adaptación práctica, y cada vez más crítica, a un modelo de sociedad marcado por las amenazas, convertidas no pocas veces en realidad, de diversos riesgos, por la incertidumbre, por el progresivo aislamiento del sujeto como consecuencia de la pérdida de comunidad característica de la solidaridad orgánica. En este caso hablaríamos de un fatalismo individualista.

1. *La mano invisible del destino: fatalismo y solidaridad mecánica*

Manuel es uno de los protagonistas, junto a su padre, Jesús Sánchez, y sus hermanos Roberto, Consuelo y Marta, de una obra de obligada referencia en el terreno que nos ocupa. En un determinado momento ofrece una confesión que constituye un claro exponente de una manera de entender el mundo en cuyo epicentro se encuentra la fuerza del destino: «Para mí, el destino en realidad es una mano misteriosa que mueve todo. A los elegidos les salen las cosas como las planean. Para los que nacemos para tamal del cielo, nos caen las hojas. ... Tengo la firme creencia que ya los que nacemos para pobres, por más que haga uno la lucha y por más que se desespere y le jalonee uno por aquí y por allá, Dios na' más nos da para ir vegetando en la vida, ¿no?» (Lewis, 1982, p. 171). Para su hermana Consuelo, sin embargo, el destino no oculta ningún misterio indescifrable; es sencillamente el resultado práctico de una abrumadora presión social:

«Siempre tuve aspiraciones de llegar a 'algo' diferente de lo que hasta entonces conocía, fuera del ambiente en que vivía, quizás aún fuera de mis posibilidades. No me conformaba con permanecer en un solo sitio, en el lugar donde empecé, donde vivía o donde trabajaba. Me negaba a seguir en la vida la ruta marcada por las generaciones pasadas. Me oponía terminantemente a la palabra 'destino' que infinidad de veces oía a mi alrededor. 'El que nace pa' maceta, del corredor no pasa'. Cuántas veces lo oí de mi padre, mi tía, amigas, vecinas... En los velorios, o después de algún accidente escuchaba: 'Era su destino', y quedaban satisfechos. Pero yo no. Me daba miedo exteriorizar esto porque temía que me aplastaran por mayoría, y que dijeran que me oponía al curso de la vida... Nunca acepté que fuera el 'destino'. 'Nada se puede hacer', decían. 'No te opongas al designio de Dios'. ¿Aceptar esto? ¡No, y mil veces no!» (Lewis, 1982, pp. 436-437).

Ésta es una confesión llena de coraje, pero también de heterodoxia; tanta, que no tarda en provocar una airada réplica de su padre que nos ayuda a situar el fatalismo en un punto inconcluso dentro de un continuo en uno de cuyos polos estarían las convicciones y creencias que alimentan y justifican la resignación y la apatía, y en el otro la mera presión hacia la conformidad:

«El otro día le dije a Consuelo: no quiero que ocupes un plano que no te corresponde, que te olvides a cuál esfera social perteneces. Eso es muy importante porque las personas que han tenido un poco de escuela se sienten de momento gente de categoría y reciben un bofetón de los demás. Fíjate en mí, le dije, yo soy siempre humilde y siempre lo seré, y no recibiré bofe-

tones de nadie. Conforme en que hayas estudiado dos o tres años; eso no quiere decir que te sientas ya gente de sociedad. Mírate primero en el espejo y dime a qué clase correspondes, a qué categoría perteneces» (Lewis, 1982, p. 495).

Este diálogo monologado es un cabal reflejo de algunos de los referentes clave del fatalismo: el capricho del destino, la voluntad de algún Dios, o la sofocante presión hacia la conformidad. La inapelable llamada al orden de Jesús Sánchez nos trae a la memoria al Durkheim más holista, aquel en el que se dan cita la constricción, la «cohesión maciza», la «débil individuación» y la falta de medios para que el individuo pueda «crearse un ambiente especial a cuyo abrigo pueda desarrollar su naturaleza y hacerse una fisonomía propia. Distinto de sus compañeros, no es, por decirlo así, más que una parte alicua del todo, sin valor alguno por sí mismo» (Durkheim, 1928, p. 229). Así se percibe, en toda su cruda extensión, Jesús Sánchez: un mero apéndice dentro de un complejo sociocultural que lo engulle restándole protagonismo, distintividad y expectativas de libertad, en el sentido empleado por Brehm (1966), dando lugar así a un *self* interdependiente, siguiendo la taxonomía de Markus y Kitayama (1991). Su confianza en que las cosas sucedan de acuerdo con un plan preconcebido para conseguir determinadas metas se encuentra bajo mínimos; la percepción de su capacidad para definir libremente, organizar pausadamente y ejecutar sin trabas aquellas acciones que le aseguran unos resultados concretos (autoeficacia) es prácticamente nula. Consuelo, por su parte, es el vivo ejemplo de reactancia: confronta esa honda actitud de pasividad conformista y resignada ante lo que la vida tenga a bien depararle e intenta abrirse camino hacia la rebeldía (fatalismo reflexivo le podríamos llamar con la ayuda de Beck) para salir de la «ruta marcada por las generaciones pasadas». Nunca lo conseguiría, pero su confesión nos ofrece el testimonio de alguien para quien el destino es simplemente una etiqueta a la que se está obligado a rendir culto como consecuencia de una indomable presión social.

A la existencia de una «doctrina» según la cual todo sucede por ineludible determinación del hado o destino es a lo que el Diccionario de la Real Academia denomina *fatalismo*. Es la Ley del Cosmos a la que rendían culto los estoicos: «todo lo que acaeció, acaeció; todo lo que acaece, acaece, y todo lo que está por acaecer, acaecerá» de acuerdo con una lógica invencible, incontenible, inmutable. Esa es la idea que ha ocupado el centro de las reflexiones teóricas más solventes en torno a este fenómeno. Así lo confirma la propuesta de Martín-Baró (1973, p. 486), probablemente la más sólidamente fundamentada desde el punto de vista teórico: el fatalismo es «una actitud de aceptación pasiva de un presente y un futuro en lo que todo está ya predeterminado» e inevitablemente planificado desde la ley inexorable del Universo o desde la indomable voluntad de un Creador que ha instituido un orden social al que hay que rendirse de manera resignada y hasta satisfecha en la confiada esperanza de ser adecuadamente correspondidos en la otra vida. He aquí un poderoso marco para entender en su justa medida uno de los rostros del fatalismo: su definitivo anclaje en fuerzas naturales o sobrenaturales. El referente religioso (quizá convenga recordar que Seligman dedica un pequeño epígrafe a los experimentos sobre la superstición en su obra sobre la indefensión) será una constante en la propuesta teórica y en los estudios sobre fatalismo llevados a cabo en el contexto latinoamericano (Lewis, 1961; Téfel, 1972; Martín-Baró, 1972, 1973; Fromm y Maccoby, 1973; Alarcón, 1988; Gissi, 1986, 1990), ligados la ma-

yoría de ellos a situaciones de explotación, pobreza y desigualdad social. Es dentro de este referente donde encuentra apoyo la que puede ser considerada como su idea nuclear: «el fatalismo pone de manifiesto una peculiar relación de sentido que establecen las personas consigo mismas y con los hechos de su existencia» (Martín-Baró, 1998, p. 76). Esa relación de sentido es la fuente de las representaciones, creencias y actitudes que el sujeto construye sobre sí mismo y sobre los acontecimientos que lo rodean.

Todo apunta a que esta manera de posicionarse en y frente a la realidad posee, en algunos aspectos, una textura muy cercana a aquella otra que conforma el modelo de sociedad erigido sobre la solidaridad mecánica. Se trata de asociaciones humanas con una escasa división del trabajo, con una fuerte presión hacia la uniformidad, relativamente simples en su estructura y con una débil diferenciación entre lo público y lo privado. Hablamos de grupos o sociedades muy propensas a la reglamentación, muy sensibles a la presión social y en las que todo se conduce por la ruta que ha marcado la tradición, todo se define por una conciencia colectiva definida como un «conjunto más o menos organizado de creencias y de sentimientos comunes a todos los miembros del grupo» (Durkheim, 1982, p. 151) que «ligan directamente el individuo a la sociedad sin intermediario alguno» anulando su individualidad, presiónándolo «a pensar y obrar como los otros», diluyéndolo y confundiendo «en el seno de un mismo tipo colectivo», como finalmente ocurrió con Consuelo y Manuel. La idea de conciencia colectiva, por cierto, guarda un estrecho parecido de familia con la noción de cultura subjetiva «como un programa subjetivo de la mente que distingue a un grupo humano de otro y que determina su identidad» (Hofstede, 1980, p. 48). Todos los rasgos que Durkheim atribuye a las sociedades marcadas por la solidaridad mecánica han vuelto a la arena psicosocial de la mano de las culturas colectivistas (Hofstede, 1980; Triandis, 1995). Es en este contexto en el que hace acto de presencia, en una recóndita y olvidada nota al pie de página, un cuarto tipo de suicidio que «resulta de un exceso de reglamentación: el que cometen los sujetos cuyo porvenir está implacablemente limitado, cuyas pasiones están violentamente comprimidas por una disciplina opresiva... Para mostrar claramente el carácter inevitable e inflexible de la regla contra la que nada se puede, y por oposición a esta expresión de anomia que acabamos de emplear, podría llamarse el “suicidio fatalista”» (Durkheim, 1928, p. 301). No es mucho más lo que Durkheim teoriza sobre el fatalismo, pero es perfectamente coherente con el inconfundible tono holista de toda su teoría.

Estas pautas, estilos y sentimientos comunes que se imponen por medio de la presión, del exceso de reglamentación, e incluso de la represión conforman una estructura mental en la que concurren los tres componentes que la Psicología social ha manejado tradicionalmente a la hora de abordar el estudio de las actitudes: componente cognitivo, contenidos afectivos y reacciones comportamentales. Esta sencilla taxonomía sirve a Martín-Baró para de-

tallar los contenidos de este proceso psicológico de primer orden en la psicología de los pueblos latinoamericanos (cuadro 1).

Una de las particularidades de esta propuesta reside en afirmar que esta estructura de ideas, sentimientos y comportamientos echa preferentemente sus raíces en la cultura de la pobreza, entendida como «una adaptación y una reacción de los pobres hacia su posición marginal en una sociedad estratificada en clases, muy individualista y capitalista. Representa un esfuerzo para manejar los sentimientos de impotencia y desesperación que se desarrollan ante la comprobación de que es improbable tener éxito siguiendo los valores y fines de la sociedad más amplia» (Lewis, 1969, p. 188). A esta posición se suman autores como Battle y Rotter (1963), Martín-Baró (1973, 1989, 1998), Gissi (1986, 1990), Alarcón (1988), todos ellos en compañía de Fromm y Maccoby (1973, p. 60): «Los aldeanos que hemos estudiado tienen muchas de las cualidades descritas en los relatos de campesinos de otros lugares y tiempos. Son envidiosos, suspicaces de los motivos mutuos, pesimistas en cuanto al futuro y fatalistas».

Jorge Gissi, un estudioso del tema, señala que las investigaciones chilenas apoyan la caracterización que Lewis hace de la pobreza en términos de marginalidad, inferioridad, depresión, apatía, impotencia y frustración, inmediatez y temporalidad, y fatalismo: «la resignación de las clases populares se ha asociado al fatalismo, al sentimiento de impotencia, a la pasividad, a una visión pesimista del mundo, y a un bajo nivel de aspiraciones» (Gissi, 1986, p. 77; véase también Gissi, 1990, p. 103) que hoy ya sabemos que correlaciona de manera negativa con la participación colectiva: protestan los que tienen esperanza (Javaloy, Rodríguez, y Espelt, 2001, p. 14), los que confían en la eficacia colectiva, los que perciben como injusta una determinada situación (Tyler y Smith, 1998), los que comparten la esperanza más que la desesperación (Klandermans (1997). Merecen atención los estudios de Gissi porque confirman la presencia de una actitud fatalista en sentido puro (impotencia, pasividad, pesimismo y resignación) en la cultura de la pobreza, y lo hacen en un momento y en un contexto bien distinto al que dio origen a esta hipótesis por parte de Lewis.

Fueron precisamente algunas de estas consideraciones las que en los años cincuenta habían conducido a Eric Fromm a formalizar el concepto de carácter social como un «núcleo de estructura de carácter compartida por la mayoría de los individuos de la misma cultura» (Fromm, 1956, p. 71) cuyo objetivo central se cifra en «moldear y canalizar la energía humana dentro de una sociedad» no solo para que ésta pueda seguir funcionando, como dice Fromm, sino a fin de que también nosotros seamos capaces de funcionar dentro de ella. De hecho, el carácter social es una estructura mental que permite la «adaptación a las condiciones económicas, sociales y culturales comunes» (Fromm y Maccoby, 1973, p. 34) dentro de una sociedad concreta.

En el marco del capitalismo ese sujeto tendría en la enajenación el rasgo más característico de su personalidad. Es un sujeto que se

Cuadro 1
Elementos más característicos del fatalismo latinoamericano (Martín-Baró, 1989, p. 161)

Ideas	Sentimientos	Comportamientos
<ul style="list-style-type: none"> • La vida está predefinida • La propia acción no puede cambiar ese destino fatal • Un Dios lejano y todopoderoso decide el destino de cada persona 	<ul style="list-style-type: none"> • Resignación frente al propio destino • No dejarse afectar ni emocionar por los sucesos de la vida • Aceptación del sufrimiento causado 	<ul style="list-style-type: none"> • Conformismo y sumisión • Tendencia a no hacer esfuerzos, a la pasividad • Presentismo, sin memoria del pasado ni planificación del futuro

siente extraño de sí mismo porque, como Consuelo, tiene que aceptar aquello en lo que no cree; «no se siente a sí mismo como centro de su mundo, como creador de sus propios actos» (Fromm, 1956, p. 105), porque está preso de las convenciones y de las presiones sociales, atado a relaciones de poder y sumisión, acorralado por la voluntad de dioses omnipotentes y omnipresentes, y porque no se siente «como portador activo de sus propias capacidades y riquezas, sino como una ‘cosa’ empobrecida que depende de poderes exteriores a él, y en los que ha proyectado su sustancia vital» (Fromm, 1956, p. 108). Éstos son, por cierto, los términos que Durkheim emplea en su definición del altruismo, un estado «en que el yo no se pertenece, en que se confunde con otra cosa que no es él, en que el polo de su conducta está situado fuera de él» (Durkheim, 1928, p. 229).

No es éste el momento de dejarnos arrastrar por la tentación de abrir un extenso epígrafe dedicado a la alienación, pero no podemos sustraernos a una comedida referencia de la mano de Melvin Seeman (1959; 1975), autor de la que sigue siendo la propuesta psicosocial más sólida e influyente. Más allá de la consabida propuesta de Marx en torno al fenómeno de la alienación, recientemente Gabriel Acevedo (2005) ha sostenido que el olvidado y escueto concepto de fatalismo de Durkheim constituye la piedra angular para poder establecer un nexo entre dos de los grandes conceptos de la teoría social: el de alienación y el de anomia. Cinco de los seis tipos, usos o significados de los que se compone la alienación de acuerdo con Seeman guardan una estrecha conexión con las modalidades de fatalismo que venimos manejando y con sus precedentes: a) la impotencia (*powerlessness*: la propia acción no puede cambiar el destino fatal) es la probabilidad esperada por el sujeto de que su propia conducta sea incapaz de producir los resultados deseados, hacer que las cosas sucedan (Bandura, 1997), tener control sobre los acontecimientos sociopolíticos, matiza Seeman (1959, p. 785); b) la falta de sentido (*meaninglessness*) es el reverso de la necesidad de claridad cognitiva, y hace referencia a la falta de comprensión de los acontecimientos en los que está implicado el propio sujeto, a la incapacidad para predecir los resultados (Seeman, 1959, p. 786); c) el extrañamiento cultural alude al rechazo de valores socialmente compartidos y altamente considerados en una determinada sociedad (Seeman, 1975, p. 111) del que hemos visto un excelente ejemplo en Consuelo; d) el aislamiento social, definido en términos de exclusión, de rechazo o de falta de apoyo social (Seeman, 1975), es un rasgo especialmente distintivo, como tendremos ocasión de ver en el próximo epígrafe, del fatalismo individualista, y, finalmente, d) el autoextrañamiento sigue fielmente los pasos de Fromm (Seeman, 1959) para adentrarse posteriormente por consideraciones relacionadas con la autoestima y la pérdida de identidad (Seeman, 1975). Todas estas dimensiones de la alienación tienen sus correlatos en el ámbito del bienestar y de la salud (Seeman, 1991; Barrio et al., 1989; Keyes, 2005), y éste es un dato que no debe pasar desapercibido teniendo en cuenta el inequívoco compromiso de la Psicología con el bienestar y la posibilidad de que el fatalismo sea un elemento a tener muy en cuenta cuando volvemos la mirada a la historia de sumisión y sufrimiento de tantas víctimas.

2. La fuerza del azar: fatalismo y solidaridad orgánica

Aunque no cabe duda de que en algunos contextos el fatalismo guarda una relación especialmente intensa con la pobreza, Martín-Baró llama la atención sobre «la sutil psicologización» que planea

sobre este argumento. El supuesto implícito a esta hipótesis, la de que lo psíquico se erige en razón de lo social, causa un profundo desasosiego a este psicólogo asesinado por el ejército salvadoreño en 1989, junto a otros compañeros jesuitas y dos empleadas de la Universidad, porque «una vez establecida la ‘cultura de la pobreza’, en ella radicaré la causa del fatalismo de la población, independientemente de que las condiciones sociales cambien o no. El fatalismo echará sus raíces en el psiquismo de las personas más que en el funcionamiento de las estructuras económicas, políticas o sociales» (Martín-Baró, 1998, p. 89). La víctima convertida en culpable es una de las más lacerantes paradojas de modelos de sociedad que alimentan y sancionan socialmente la injusticia y la desigualdad provocando interesadamente el culto a algún dios o fuerza sobrenatural, o rindiéndose de manera sumisa al destino. Martín-Baró se rebela contra este acercamiento a la realidad del fatalismo, y en un claro guiño sociopsicológico configura su propuesta en unos términos que nos remiten al núcleo duro de la teoría sociohistórica: primero, dice, hay que prestar atención a la estructura social, y después a la estructura mental. El fatalismo constituye, entonces, un «correlato psíquico de determinadas estructuras sociales»; así es como se instala en «una realidad social externa y objetiva antes de convertirse en una actitud personal interna y subjetiva» (Martín-Baró, 1998, p. 96). Para decirlo con más propiedad: el fatalismo es la interiorización de la dominación social, y sirve, entre otras cosas, como soporte ideológico para mantener y reproducir el orden social que le ha dado cobertura.

No hace falta llegar a determinados extremos («interiorización» de un determinado modelo de relación social, «correlato psíquico» de una estructura social) para comprender que lo que Consuelo y Manuel comparten con las generaciones actuales no es una estructura mental marcada por la resignación y la pasividad, sino la incertidumbre económica, la inseguridad política, la precariedad laboral, la exclusión social. Hoy, estos dos hijos de Jesús Sánchez formarían parte de esa confusa masa de inmigrantes (víctimas de la globalización) que cruzan todos los días alguna frontera para buscar satisfacción a sus necesidades básicas o dar respuesta a sus aspiraciones personales y a sus inquietudes profesionales. Junto a un fatalismo hijo de la solidaridad mecánica, siempre ha habido, y hoy se hace presente de manera especialmente patente, un fatalismo que ahonda sus raíces en un modelo de vida caracterizado por la división del trabajo, por la supeditación de los fines comunes a los individuales, por un sistema de relaciones personales claramente diferenciadas donde cada quien tiene una esfera definida de acción, una personalidad y una conciencia que le es propia y que no se deja avasallar por la conciencia colectiva, en términos de Durkheim. Hay un fatalismo asociado a un modelo de sociedad caracterizado por la solidaridad orgánica en el que los intereses, motivaciones, deseos y objetivos personales dominan la vida social y las relaciones interpersonales en todos los niveles y estratos de la sociedad. Desde los parámetros de la cultura subjetiva hablaríamos de un fatalismo individualista, una manera de enfrentarse a las amenazas propias de un mundo globalizado plagado de riesgos que afectan, no siempre por las mismas razones ni con el mismo rigor, a personas pertenecientes a realidades económicas distintas.

En el marco tradicional de la cultura de la pobreza, Undurraga y Avendaño (1998) nos ofrecen, con toda la provisionalidad, un primer ejemplo. En un arriesgado intento por identificar disposiciones psicológicas asociadas a la situación de pobreza, ambas autoras proceden a comparar siete factores (autoestima, satisfacción en el hogar, motivación de logro, atribuciones de control sobre el

ambiente, expectativas acerca del futuro y sentido de la vida), convenientemente operacionalizados en un cuestionario, en dos muestras chilenas representadas por responsables varones de hogares pobres y de capas medias de la población. Más allá de diferencias entre ambos grupos, poco significativas por lo demás, lo que importa reseñar es la excelente autovaloración de las personas pobres en roles sociales, la sólida percepción de su capacidad para superar problemas, la presencia en su vida de proyectos a corto y medio plazo, la importancia del esfuerzo personal, el valor que le conceden a tener un plan que oriente sus vidas. En una palabra, «se destaca que en general los chilenos pobres de la región metropolitana se perciben con importantes recursos psicológicos para enfrentar y mejorar sus condiciones de vida» (Undurraga y Avendaño, 1998, p. 62). Triandis (1995) ha señalado la existencia de un fuerte individualismo en sociedades caracterizadas por una extrema pobreza que no por ello han desterrado el fatalismo.

Ya no se trata de un derrotismo catastrofista o de una resignación paralizante incapaz de hacer frente al destino, sino de un estado de inseguridad y agobio solitario que invade a los sujetos enfrentados a la fuerza incontenible de una naturaleza caprichosa que convierte nuestra vida en una lotería frente a la que sólo cabe la resignación y la reclusión sobre sí mismo (Dake, 1992), que afecta a personas inmersas en medio de amenazas e inseguridades procedentes de unos riesgos que se concretan en incertidumbres económicas que arrastran a grandes masas de la población fuera de sus lugares de origen, convulsiones políticas, violencia organizada al más alto nivel, terror proveniente de los fanatismos, etc. Éste es el contexto en el que se insertan las propuestas de Goodwin (1998), Goodwin y Allen (2000), Goodwin et al. (2002), Schwartz y Bardi (1997), Marková et al. (1998). Todas ellas responderían a las predicciones de Beck (2002, p. 138): más que una estructura mental hablaríamos del fatalismo como el estado anímico que invade a los sujetos inmersos en una sociedad que se caracteriza primordialmente por la globalización de los riesgos que nos acechan.

Robin Goodwin e Ivana Marková miran el riesgo como una consecuencia de la desestructuración política y económica, y desde ahí divisan el fatalismo: «una característica de la Europa poscomunista es su alto nivel de fatalismo psicológico»; éste se concreta en «dependencia, falta de poder y aislamiento, y actúa como inhibidor del desarrollo de estrategias activas de afrontamiento, incluyendo la búsqueda de apoyo social» (Goodwin et al., 2002, p. 1167). Ulrich Beck expresa la misma inquietud desde parámetros bien distintos pero muy significativos desde el punto de vista psicosocial: «en la segunda modernidad, la estructura de la comunidad, del grupo y de la identidad pierden su cemento ontológico» (Beck, 2002, p. 15), y eso deja al sujeto inerte frente al mundo.

Junto a la dependencia y el aislamiento, las creencias fatalistas, nos recuerdan Goodwin et al. (2002), se alejan de rasgos personales como el optimismo, el locus de control interno, confianza en los otros y reciprocidad, y se muestran, por el contrario, como predictoras de baja *autorrevelación* (self-disclosure), baja participación democrática, y una mayor exposición a los riesgos ambientales. El dato más destacado de la investigación de Goodwin et al. (2002) se inscribe dentro de este panorama: el fatalismo inhibe el desarrollo de estrategias de afrontamiento y desde ahí actúa como un correlato negativo de la salud mental en las cuatro culturas es-

tudiadas: Rusia, Bielorrusia, Ucrania y Georgia. Con una particularidad muy significativa: cada quien carga con su incertidumbre y con sus soledades como un destino personal, sin la cobertura de la familia, de la comunidad, de la clase social.

El estudio llevado a cabo por Ivana Marková y cols. (1998) es especialmente representativo del fatalismo individualista como correlato de determinados modelos de sociedad, como estrategia para poder sobrevivir sin desfallecer en medio de las turbulencias percibidas muchas de ellas como incontrolables, que caracterizan el mundo actual, incluido el de las sociedades avanzadas y desarrolladas. El colectivismo totalitario de los países comunistas, caracterizado como una «mentalidad de horda» basada en la «norma de la impersonalidad» (características todas estas de un modelo de sociedad basada en la solidaridad mecánica), «fue aceptado de manera pasiva como una estrategia de supervivencia» (Marková et al., 1998, p. 803) muy parecida a la de otras muchas personas situadas en los márgenes del sistema económico o político. El hecho de que los ciudadanos de los países del Este (Hungría, Chequia y Eslovaquia) perciban hoy una mayor libertad de elección en ámbitos como el logro profesional, la situación financiera y los planes de futuro que la que perciben los ciudadanos de Francia, Inglaterra y Escocia, no les devuelve necesariamente el sentimiento de control, certidumbre y seguridad. De acuerdo con los resultados de este estudio, se trata simplemente de una reacción a la falta de libertad sufrida en el pasado reciente.

La esperanza pendiente de las víctimas

Hemos recorrido el concepto de fatalismo ayudándonos de la distinción de Durkheim entre «solidaridad mecánica» y «solidaridad orgánica», y hemos querido ver en ella una posible pauta en torno a la que se podrían agrupar las más importantes aportaciones teóricas: de una parte, el fatalismo como actitud sumisa a un destino inevitable; de otra, como el colapso de la idea de control, certidumbre y seguridad que rodea la vida en las sociedades del riesgo global.

Nos ha interesado volver sobre este tópico algo orillado en la actual Psicología porque, a pesar de las cotas de riqueza alcanzadas en muchas de las sociedades individualistas, cada día se siente más cercana la amenaza del terror, de las catástrofes naturales, de los fanatismos de diversos signo, de las convulsiones políticas, etc. Recuperamos el concepto de fatalismo en un elemental ejercicio de compromiso con las víctimas de ayer, de hoy y de siempre. Era precisamente ahí donde quería llegar Max Horkheimer con su crítica al uso exclusivamente instrumental de la razón: a la justicia pendiente, a la felicidad truncada para tantas y tantas personas que arrastran una sombría historia de sufrimiento. Walter Benjamin lo expresó de manera más rotunda: tenemos pendiente la esperanza de las víctimas.

Agradecimientos

Este artículo se ha realizado bajo los auspicios del proyecto de investigación SEJ2006-14894/PSIC del Ministerio de Educación y Ciencia. Los autores quieren agradecer a los profesores Federico Javaloy y Darío Páez sus comentarios y observaciones críticas a una primera versión de este artículo.

Referencias

- Acevedo, G.A. (2005). Turning Anomia on its Head: Fatalism as Durkheim's Concealed and Multidimensional Alienation Theory. *Sociological Theory*, 23, 75-85.
- Alarcón, R. (1988). *Psicología, pobreza y subdesarrollo*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Bandura, A. (1997). *Self-Efficacy. The Exercise of Control*. Nueva York: W.H. Freeman and Co.
- Barrio, F., Basabe, N., Celorio, M.J., de la Vía, R., Echeverría, L., Hormaza, M., y Páez, D. (1989). Alienación y afectividad: unificando la variable independiente y la dependiente en la Psicología de la salud mental. En A. Echeverría y D. Páez (eds.): *Emociones: perspectivas psicosociales* (pp. 267-304). Madrid: Fundamentos.
- Battle, E., y Rotter, J. (1963). Children feeling of personal control as related to social class and ethnic group. *Journal of Personality*, 31, 482-490.
- Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.
- Berlyne, D. (1960). *Conflict, arousal and curiosity*. Nueva Cork: McGraw-Hill.
- Brehm, J. (1966). *A theory of psychosocial reactance*. Nueva York: Academic Press.
- Cacioppo, J.T., y Petty, R.E. (1982). The need for cognition. *Journal of Personality and Social Psychology*, 42, 116-131.
- Cohen, A.R., Stotland, E., y Wolfe, D.M. (1955). An experimental investigation of need for cognition. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 51, 291-294.
- Dake, K. (1992). Myths of Nature: Culture and the Social Construction of Risk. *Journal of Social Issues*, 48, 21-37.
- Doise, W. (1979). *Psicología social y relaciones entre grupos (estudio experimental)*. Barcelona: Ediciones Rol.
- Durkheim, E. (1928). *El suicidio*. Madrid: Editorial Reus.
- Durkheim, E. (1893/1982). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Fromm, E. (1956). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: F.C.E.
- Fromm, E., y Maccoby, M. (1973). *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. México: F.C.E.
- Gissi, J. (1986). Psicología de la pobreza. *Cuadernos de Psicología*. Pontificia Universidad Católica de Chile. Cuaderno n.º 5.
- Gissi, J. (1990). *Psicoantropología de la pobreza. Oscar Lewis y la realidad chilena*. Santiago de Chile: Psicoamerica Ediciones.
- Goodwin, A. (1998). Invited programme overview: Personal relationships and social change. The «realpolitik» fo cross-cultural research in transient societies. *Journal of Social and Personal Relationships*, 15, 227-247.
- Goodwin, A., y Allen, P. (2000). Democracy and fatalism in the Former Soviet Union. *Journal of Applied Social Psychology*, 30, 2558-2574.
- Goodwin, R., Allen, P., Nizharadze, G., Emelyanova, T., Dedkova, N., Saenko, Y., y Burgova, I. (2002). Fatalism, Social Support and Mental Health in Four Former Soviet Cultures. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28, 1166-1171.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences: International differences in work-related value*. Beverly Hills, CA.: Sage.
- Hogg, M., y Abrams, D. (1993). Toward a single process uncertainty reduction model of social motivation in groups. En M. Hogg y D. Abrams (eds.): *Group motivation: social psychological perspectives* (pp. 173-190). Londres: Harvester Wheatsheaf.
- Horkheimer, M. (1947/2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Javaloy, F., Rodríguez, A., y Espelt, E. (2001). *Comportamiento colectivo y movimientos sociales*. Madrid: Prentice Hall.
- Jones, E., y Gerard, H. (1967/1980). *Fundamentos de Psicología Social*. México: Editorial Limusa.
- Kelley, H. (1971). *Attribution in social interaction*. Morristown, N.J.: General Learning Press.
- Keyes, C. (2005). Mental Illness and/or Mental Health? Investigating Axioms of the Complete State Model of Health. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 73, 539-548.
- Klandermans, B. (1997). *The social psychology of protest*. Cambridge: Blackwell.
- Lerner, M. (1971). The desire for justice and reactions to victims. En J. McAulay y I. Berkowitz (eds.): *Altruism and helping behavior* (pp. 205-229). Nueva York: Academic Press.
- Lewis, O. (1961). *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. México: F.C.E.
- Lewis, O. (1982). *Los hijos de Sánchez*. Madrid: Grijalbo.
- Lewis, O. (1969). The Culture of Poverty. En D. Moynihan (ed.): *On Understanding Poverty. Perspectives from the Social Sciences* (pp. 187-199). Nueva York: Basic Books.
- Markova, I., Moodie, E., Farr, R., Drozda-Senkowska, E., Eros, F., Plichova, J., et al. (1998). Social representations of the individual: A post-Communist perspective. *European Journal of Social Psychology*, 28, 797-829.
- Markus, H., y Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-293.
- Martín-Baró, I. (1972). Presupuestos psicosociales de una caracterología para nuestros países. *Estudios Centroamericanos*, 27, 763-786.
- Martín-Baró, I. (1973). Psicología del campesino salvadoreño. *Estudios Centroamericanos*, 29/298, 476-495.
- Martín-Baró, I. (1989). *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica II*. San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Neuberg, S.L., y Newson, J.T. (1993). Personal need for structure: Individual differences in the desire for simple structure. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 113-131.
- Rappaport, J. (1981). In praise of paradox: A social policy of empowerment over prevention. *American Journal of Community Psychology*, 9, 1-25.
- Rotter, J. (1966). Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement. *Psychological Monographs*, 80 (número monográfico).
- Schachter, S. (1961). *Psicología de la afiliación. Estudios experimentales de las fuentes de la gregariedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Schwartz, S., y Bardi, A. (1997). Influences of adaptation to communist rule on value priorities in Eastern Europe. *Political Psychology*, 18, 385-410.
- Seeman, M. (1959). On the Meaning of Alienation. *Sociological Review*, 24, 783-791.
- Seeman, M. (1975). Alienation Studies. *Annual Review of Sociology*, 1, 91-123.
- Seeman, M. (1991). Alienation and Anomia. En J. Robinson, P. Shaver y L. Wrightsman (eds.): *Measures of Personality and Social Psychological Attitudes* (pp. 291-327). San Diego: Academic Press.
- Seligman, M. (1981). *Indefensión*. Madrid: Editorial Debate.
- Téfel, R. (1972). *El infierno de los pobres. Diagnóstico sociológico de los barrios marginales de Managua*. Managua: Ediciones «El pez y la serpiente».
- Thibaut, J., y Kelley, H. (1959). *The Social Psychology of Groups*. Nueva York: Wiley.
- Triandis, H. (1995). *Individualism and collectivism*. Boulder, CO.: Westview Press.
- Tyler, T., y Smith, H. (1998). Social justice and social movements. En D. Gilbert, S. Fiske y G. Lindzey (eds.): *The handbook of social psychology* (pp. 595-629). Nueva York: McGraw-Hill, vol. II, 4.ª ed.
- Undurraga, C., y Avendaño, C. (1998). Dimensión psicológica de la pobreza. *Psyche*, 6, 57-63.
- White, R. (1959). Motivation reconsidered: The concept of competence. *Psychological Review*, 66, 297-334.
- Wortman, C., y Brehm, J. (1975). Responses to uncontrollable outcomes: An integration of reactance theory and the learned helplessness model. En L. Berkowitz (ed.): *Advances in Experimental Social Psychology*,