

VULNERABILIDAD, INJUSTICIA Y LIBERTADES



José Mendívil Macías Valadez
Coordinador

**Vulnerabilidad,
injusticia y libertades**



Vulnerabilidad, injusticia y libertades

José Mendivil Macías Valadez
Coordinador

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Guanajuato, Guanajuato
2020

Vulnerabilidad, injusticia y libertades, José Mendívil Macías Valadez (coordinador),
1ª ed. Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2020, 76 pp.
(Filosofía Social)
(Filosofía política y epistemología)

Primera edición, 2020

D.R. De los autores

D.R. De la presente edición

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO
Campus Guanajuato
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía
Lascuráin de Retana núm. 5, zona centro,
C.P. 36000, Guanajuato, Gto., México.

Corrección: Cruz Amador. Servicios editoriales
Diseño de portada: Martha Graciela Piña Pedraza

ISBN de la edición electrónica: 978-607-441-806-4

Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los textos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando siempre la fuente y otorgando los créditos autorales correspondientes.

Editado en México • Edited in Mexico

ÍNDICE

- 9 PRESENTACIÓN
- 11 Contingencia y vulnerabilidad. Ética, política y género
José Mendívil Macías Valadez
- 21 Injusticia epistémica y *gaslighting*: la vulneración moral
del sujeto cognoscente
María Luján Christiansen Renaud
- 43 Las implicaciones anarquistas de la crítica de la gubernamentalidad
de Michel Foucault
Juan Manuel Cabrera Romero
Luis Fernando Macías García
- 61 Las transiciones en México y la participación ciudadana
José Mendívil Macías Valadez
- 71 SOBRE LOS AUTORES

PRESENTACIÓN

Temas como la vulnerabilidad, la injusticia y las libertades no podrían ser más actuales aun siendo comunes, y es que la actualidad y la peculiaridad de los problemas exige un tratamiento contemporáneo de los mismos, acorde con las coyunturas y el elenco que presenta el pensamiento contemporáneo, la reflexión filosófica y la de las ciencias sociales. Observarnos como personas, cuerpos vulnerables precarizados, pero con una vida relacionada con las demás, estando sujetos los unos a los otros y al mismo tiempo persiguiendo nuestra autonomía, con la capacidad y la necesidad de participar activamente en lo público de manera cada vez más autogestionaria y comunitaria, pero también solidaria e inventiva.

La injusticia epistémica y la injusticia hermenéutica son temas que nos envuelven cuando nos damos cuenta de que determinadas personas, géneros, razas o sectores cuentan con un grado de credibilidad disminuido, cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta. También nos vemos obligados a pensar de otro modo o a rechazar ser gobernados de cierto modo, liberándonos de las imposiciones y generando nuevas formas de subjetividad, nuevos estilos de vida. Finalmente, nos preguntamos acerca de la profundidad o superficialidad de las transiciones e intentos de transformación de nuestro entorno, buscando reorientar los proyectos nacionales y mundiales, donde “local y global” se interrelacionan de forma desgraciadamente asimétrica. Presentamos aquí el producto de nuestras inquietudes alrededor del trabajo conjunto del Cuerpo Académico de Filosofía Social.

José Mendívil Macías Valadez

CONTINGENCIA Y VULNERABILIDAD. ÉTICA, POLÍTICA Y GÉNERO

José Mendívil Macías Valadez

La precarización ha pasado de ser una tendencia marginal a una condición social y existencial que afecta tendencialmente al grueso de la población. Desde una perspectiva de género, intento percibir y conocer algunas de las consecuencias —observadas por algunos teóricos contemporáneos— que implica este aumento de la vulnerabilidad, la imprevisibilidad y la contingencia en la vida de las personas.

La condición humana está atravesada por la vulnerabilidad, y ello es más notorio cuando estamos más cerca del nacimiento o de la muerte, a través de una espontánea generación de conciencia respecto de la fragilidad implícita en la especie humana. Sin embargo, en las últimas décadas ha aumentado la conciencia y la experiencia de la creciente vulnerabilidad y la inseguridad sociales en sectores cada vez más amplios de la población, además de aquellas minorías, razas, culturas y géneros que tradicionalmente la han experimentado. Pero este fenómeno está cambiando y mutando debido a las rápidas transformaciones de la sociedad global. Las condiciones precarias, indignas e inhumanas de vida han experimentado peculiares desplazamientos.

La conciencia de la vulnerabilidad, del descuido, del desamparo, del abandono y de la indefensión se amplía también a los sectores tradicionalmente privilegiados o masculinos, generando así una inclinación a resaltar la condición de interdependencia mutua de las personas, de nuestra relación más o menos dependiente respecto de las instituciones políticas, económicas, de seguridad, laborales, de sanidad o educativas que deberían protegernos. Uno de los aspectos que sobresale en estas circunstancias es el afrontamiento de la perspectiva del cuidado y del espectro relacional de interdependencia comunitaria, de la importancia de los trabajos de reproducción social —pues ahora el cuerpo es un medio de producción—, para lo cual ciertas teorías relacionadas con el género están particularmente dotadas, puesto que han criticado al individualismo moderno patriarcal, basado en un *yo* supuestamente soberano, narcisista y que niega u oculta la dependencia, con tendencias a formas de dominio violentas que

parten de una ilusión o fantasía de invulnerabilidad implícita en el machismo, o bien, en ideologías militaristas y agresivas.

No solamente afrontamos la precariedad de la vida, como ha afirmado Judith Butler, sino también diversas formas de violencia y de exclusión, con la dificultad de establecer una vida “vivable” junto con los otros. Existe una injusta distribución diferencial de la vulnerabilidad física de nuestros cuerpos, pero también del reconocimiento social y político, lo que debería empujarnos a pensar, según Butler, que estamos desde el comienzo entregados al otro, expuestos al otro como seres constituidos en relaciones de dependencia, con una “orientación ética hacia el otro”,¹ hacia el reconocimiento. Se requeriría por tanto, siguiendo a Arendt y a Cavarero, establecer una política relacional en la cual la exposición y la vulnerabilidad del otro representen para mí una demanda ética primordial. Se podría transitar así de la sujeción a la resistencia social, como ha sucedido en los movimientos de protesta de los últimos años.

[...] son *este* cuerpo concreto, o *estos* cuerpos concretos, o cuerpos *como* este cuerpo o esos otros cuerpos, los que viven en unas condiciones en que la vida se ve amenazada, las infraestructuras quedan aniquiladas y la precariedad aumenta [...], hay formas de expresar y manifestar la precariedad que se imbrican de manera importante con la acción corporeizada y con formas de libertad expresiva que pertenecen más bien a las asambleas públicas [...]. Los propósitos declarados de estas reuniones son de lo más diverso: oposición a un régimen despótico, a gobiernos obsesionados con la seguridad, al nacionalismo y al militarismo; protestas contra la injusticia económica, el reparto desigual de derechos, los desplazamientos obligatorios a otros Estados, los daños ecológicos, la intensificación de la desigualdad económica y la aceleración de la precariedad. A veces, estas asambleas quieren desafiar al propio capitalismo o al neoliberalismo, considerado este como su nueva variante o su nuevo desarrollo; en Europa se alzan contra las medidas de austeridad, y en Chile y en otros sitios, contra la destrucción potencial de la educación superior [...]. En estos días en que la economía liberal estructura cada vez más los servicios e instituciones públicas, incluso las escuelas y las universidades, en una época en que tantas personas pierden su hogar, su pensión y hasta la posibilidad de conseguir un empleo, nos enfrentamos de una manera novedosa a la idea de que a ciertos sectores de la población se los considere desechables. Lo que hay es trabajo tem-

¹ Judith Butler, *Violencia, ética y responsabilidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 34.

poral o carencia total de empleo, o esas modalidades de mano de obra flexible propias de la época posfordista que se asientan sobre la base de la sustitución y prescindibilidad de los trabajadores. Estas nuevas condiciones, apuntaladas por las actitudes predominantes en materia de sanidad y seguridad social, nos indican que la racionalidad de mercado es la que está decidiendo a quién es necesario proteger y a quién no, cuáles son las vidas que se van a apoyar, quiénes van a encontrar sostén para su salud.²

Estos hechos ponen en evidencia la necesidad de patrones más igualitarios para que una vida sea digna de ser vivida, mejor y más deseable, con apoyos básicos, relaciones humanas e instituciones que la protejan. Será necesario asumir decisiones éticas tanto como responsabilidades políticas, evitando las formas tradicionales de conceptualización que han promovido la naturalización esencialista del dominio, evitando los mecanismos de exclusión, odio, violencia, inferiorización o minorización, tal como el feminismo ha denunciado y desenmascarado continuamente al analizar la interrelación entre las diferentes formas de opresión basadas en el sistema sexo / género, la raza, la etnia, la clase social, etcétera, buscando subvertir los códigos culturales y reorganizar las prácticas sociales con un sentido emancipador y comunitario, procurando resignificaciones identitarias no hegemónicas, cambiantes, sucesivas y plurales a partir de la contingencia y del reconocimiento de las minorías.

De este modo, desde el punto de vista de la contingencia y de la vulnerabilidad, necesitamos de una sensibilidad moral más cercana al cuidado —a su apreciación y a su universalización más allá de los roles tradicionales de género—, a lo concreto, a lo específico, al contexto, a la interdependencia, a lo relacional, pero al mismo tiempo con una conciencia global e internacional de las relaciones de dominio y de discriminación transnacionalizadas, como se explicita en las cadenas globales del cuidado, en la explotación laboral de la población de los países más pobres, en la trata de personas, en el turismo sexual, en los fenómenos migratorios, en las pandemias globales y en las redes sociales de comunicación.

No solo debemos poner énfasis en los derechos, sino también en las condiciones de vulnerabilidad, de interdependencia y en la crisis del cuidado, articulando ambas perspectivas. Como afirma Amaia Pérez en *Amenaza tormenta*, la reorganización de la forma de cobertura de la necesidad de cuidados implicaría una reestructuración

² Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, Bogotá: Paidós, 2017, pp. 17-19.

del conjunto del sistema socioeconómico, tomando en cuenta las cargas que soportan quienes cuidan de las personas dependientes, enfermas o discapacitadas. Para esto, se requiere de vínculos organizativos, del reforzamiento de la legislación internacional y de su entramado, de su cumplimiento ante la amenaza de una disminución de las prestaciones sociales y la institucionalización de las formas precarias de trabajo asalariado. Existen estrategias de revalorización cultural y religiosa que conllevan el peligro de un reforzamiento de los roles tradicionales de las mujeres, de prácticas con las que se maneja esta inseguridad creciente que, sin embargo, suelen no ser emancipadoras, sino regresivas, autoritarias y cercanas a los fundamentalismos. Por ello se requiere de nuevas formas de cosmopolitismo, como afirma Seyla Benhabib:

El cosmopolitismo no es equivalente a una ética global como tal, ni tampoco es adecuado caracterizar el cosmopolitismo mediante actitudes y elecciones culturales solamente [...] Sigo la tradición kantiana al pensar el cosmopolitismo como la emergencia de normas que deben gobernar las relaciones entre individuos en una sociedad civil global.³

Vivir con lo imprevisible, con la contingencia, significa sufrir el miedo ante lo que no es calculable; la precariedad implica una forma de ejercicio del poder relacionada con ella y un potencial de explotación; frente a ella las personas buscan su inmunización, aunque nada garantiza la invulnerabilidad, pero también han aparecido nuevas formas de resistencia y de activismo. Isabell Lorey explora en su libro *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*⁴ los nuevos movimientos de los precarios y, particularmente, las formas de organización de los “inorganizables” que buscan la autonomía partiendo de los vínculos con los demás. Aquí se trata de formas no corporativistas de acción, pues los precarios viven aislados, dispersos e individualizados, por lo que tendrían que inventar formas nuevas y adecuadas de acción política, diferentes a las formas tradicionales de representación, “la precarización en el neoliberalismo se encuentra en un proceso de normalización que hace posible gobernar mediante la inseguridad. En el neoliberalismo, la precarización se ve, por así decirlo, democratizada”.

³ Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, Estados Unidos: Oxford University Press, 2006, p. 18.

⁴ Isabell Lorey, *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad* (pról. de Judith Butler y trad. de R. Sánchez), Madrid: Traficantes de sueños, 2016.

El reconocimiento de la relacionalidad social solo puede ser el comienzo para aventurarse en procesos de un devenir común, en discusiones sobre posibles intereses comunes en la disparidad de los precarios, para inventar con otros, rechazando la obediencia, nuevas formas de organización y nuevos ordenamientos que rompan con las modalidades vigentes de gobierno.⁵

En el discurso político aparecen los peligros potenciales que el gobierno ha de intentar neutralizar y domesticar, pero ya no solo habría un peligro externo, sino inmanente, “la parte débil y en peligro es parte de la sociedad”, debe ser controlada y regulada para que no divida ni genere un conflicto, una secesión o desintegración, “la conciencia de la vulnerabilidad emerge con la protección misma, o mejor dicho, mediante una protección constantemente insuficiente. La seguridad plena es inabarcable”.⁶ En la perspectiva tradicional, el ciudadano varón debería ser protegido de las amenazas que evitan que cumpla con su papel de sostén económico y “protector” de las mujeres y de los niños, en analogía con el papel tradicional del estado protector, pero esta problemática heteronormativa está siendo rebasada. Debemos ahora, de acuerdo con Lorey, reconceptualizar las ideas de protección y seguridad, orientándonos al pluralismo de los individuos. “Si la contingencia y la impredecibilidad se tornan dominantes, entonces las sociedades de gubernamentalidad y seguridad son cada vez más difíciles de gobernar.”⁷ Por esto se exigen ahora respuestas distintas; la normalización de la precarización pone en tela de juicio las formas establecidas de lo político y permite la emergencia de las potencialidades de cambio existentes:

En el ámbito del Estado, el aseguramiento político y social se limita a conservar un equilibrio: cuando más se reduce el aseguramiento social, más aumenta la precarización y mayor es la batalla para elevar al máximo la seguridad interior. En particular, los *otros* migrantes tienen que demostrar reiteradamente mediante la asimilación integradora que merecen un mínimo aseguramiento; de lo contrario, pueden ser declarados un riesgo para la seguridad [...] En lugar de libertad y seguridad, la libertad y la inseguridad forman ahora el nuevo binomio de la gubernamentalidad neoliberal: el Estado

⁵ Lorey, *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, p. 30.

⁶ *Ídem.*

⁷ *Ibidem*, p. 70.

no tiene como cometido principal ni la limitación de la libertad ni el combate contra la inseguridad, sino que ambas se tornan en la preconditione ideológica de la precarización como técnica de gubernamentalidad [...] La inseguridad se torna en un modo normalizado de gobierno [...] La lógica neoliberal tiene buenos motivos para no querer ninguna reducción, ningún fin de la desigualdad, porque juega con esas diferencias y se apoya en ellas para gobernar. Tan solo intenta crear un equilibrio tolerable, tanto como pueda soportar la sociedad.⁸

La precarización puede convivir con algunas medidas propias del *welfare state*, pero contribuye a la pérdida de la hegemonía del empleo estándar masculino; los varones también se enfrentan cada vez más a condiciones precarias de trabajo, en un entorno de autoprecarización y de trabajo servil que tienden a universalizarse. Se han generado nuevas capacidades comunicativas y cognitivas —también a partir de las redes sociales—, nuevas formas de trabajo y de virtuosismo, entornos de imprevisibilidad donde se ejercen los afectos tanto como el conocimiento, lo público y lo privado se unen: “producir, actuar y hablar coinciden”, generando la necesidad de relaciones sociales cooperativas y de nuevas potencialidades de la acción política de los precarios.

Es el caso del grupo llamado “Precarias a la deriva” que, entre otras cosas, impulsan una revalorización de los cuidados, buscando una “comunidad de cuidados” que dignifique y haga más libre esta actividad, ya no forzada sino consciente, con nuevas formas de afecto liberadoras y cooperativas a partir de establecer lo común en la diferencia, inventando la acción política misma “en la fuga y en el proceso mismo de constitución”, instituyendo una esfera pública no estatal, una organización que revierta y busque cambiar radicalmente las relaciones sociales, recomponer el trabajo, la vida y la socialidad más allá del discurso jurídico de la soberanía, puesto que se considera insuficiente exigir solamente una protección jurídica para los precarios; se trata del surgimiento de algo nuevo, que cambia los modos de gobierno a partir de una desobediencia y de las insubordinaciones de la vida cotidiana, situándose en la paradoja de una “forma de lo sin forma, como una nueva forma de democracia.”⁹

Las dificultades crecientes de una vida mejor sostenible a lo largo del tiempo para amplios sectores de la población y las “expulsiones” —en términos de Saskia Sassen—

⁸ *Ibidem*, pp. 74-75.

⁹ *Ibidem*, p. 114.

de sus espacios de vida, obligan a repensar los aspectos éticos, las formas de resistencia no institucionales y las políticas en el ámbito institucional, puesto que hablamos de intentar la reducción de las consecuencias negativas, de los riesgos y del desamparo en los ámbitos de la protección social sanitaria, del medio ambiente, de las prestaciones, del empleo y el salario, de la educación, de la crianza, entre otros. No obstante, en América Latina las condiciones de precariedad son más radicales y más antiguas, con fuentes diversas, sumándose los viejos problemas de una debilidad en la consolidación democrática, en los derechos sociales básicos y en la madurez de la sociedad civil.

Si bien la descripción que hace Isabell Lorey puede servir en cuanto compartimos el entorno neoliberal global y los cambios tecnológicos y comunicativos, así como las nuevas relaciones sociales y los movimientos de resistencia, estos impactan más en las grandes ciudades latinoamericanas y en la mentalidad de las clases medias, aunque también impregnan ya a toda la sociedad de forma tendencial. Los movimientos variados de resistencia que generan “cuerpos aliados”, “asambleas” o “lo común en la diferencia” y la “forma de los sin forma” se presentan en un entorno donde el autoritarismo es un peligro más grande, con una latencia mayor, donde la ausencia ancestral de derechos impacta en comunidades que ya tienen tradiciones de vínculos comunitarios de las que echar mano, y que se suman a la potencialidad crítica de las nuevas redes sociales de forma peculiar.

Las tradiciones democráticas son por lo general en América Latina más breves, y es más difícil la articulación de la sociedad civil tanto como de la ciudadanía, con una educación poco formalizada. Las luchas identitarias, étnicas o de género han emergido con fuerza pero están poco consolidadas, requiriendo una mejor maduración. Habría que tomar en cuenta que, en un entorno de mayor pobreza y marginación unido a las políticas de austeridad, es mayor el impacto de las políticas clientelares que crean vínculos involuntarios de fuerte dependencia, conviviendo con una ciudadanía mínima que habría que desestatizar en el entorno de una vida asociativa delgada. Sufrimos del corporativismo, el faccionalismo mafioso y de un déficit de pertenencia por la falta de incorporación e inclusión de amplios sectores. Si aunamos a esto ciertas interpretaciones nefastas de los nacionalismos y ciertas formas de populismo autoritario (a la derecha y a la izquierda), tenemos razones para preocuparnos.

De modo que, aunque la problemática puede en lo general analogarse, contiene otros ingredientes o diferente proporción de los ingredientes de la vida social, además de la enormidad y complejidad del espacio latinoamericano. Por ejemplo, en México

como país frontera, problemas como los de la migración, el tráfico de drogas y el de armas merecen particular atención. María Luisa Femenías ha expresado, en una entrevista, reservas a la hora de trasplantar ciertos elementos del feminismo europeo y norteamericano, que en los últimos años ha acentuado mucho el tema de la “identidad”, con las urgencias latinoamericanas en relación con los “derechos”:

[...] las nuevas generaciones de teóricas, ya nacidas y formadas en democracia, con muchas lecturas “postmodernas”, consideran que mi posición es un poco *demodé*. Ellas (y ellos) se centran en la “identidad”, más que en los derechos y me miran con escepticismo [...] cuando advierto que perder los marcos universalistas de los derechos formales es un peligro político creciente. Yo acepto sumar una y otra perspectiva (hasta aquí llego, porque creo que miran y potencian aspectos complementarios fundamentales), pero temo el riesgo de que se reemplacen los derechos por las identidades y nos quedemos atrapados en inconmensurabilidades no solo éticas, sino políticas y económico-culturales.¹⁰

Si pensamos, por ejemplo, en una de las aristas básicas de la vulnerabilidad y de la precariedad, como es la *violencia estructural*, tal como aparece en el reciente “Estudio Mundial sobre Homicidios” (Viena, UNODC, Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito), en donde el continente americano, albergando únicamente el 13% de la población mundial, registra el 42% de las víctimas de homicidios, concentrándose más en América Latina debido a la desigualdad económica, la debilidad del sistema judicial y la fortaleza de crimen organizado. La tasa anual es el triple del promedio mundial debido a factores como el desempleo, la corrupción, la inestabilidad política, el uso extendido de armas de fuego, los jóvenes sin perspectivas, los problemas medioambientales y los estereotipos de género. Por lo demás, casi el 60% de las 87 mil mujeres que fueron asesinadas en 2017 en todo el mundo fueron víctimas de un crimen machista cometido por sus parejas, exparejas o familiares hombres, lo que hace que el hogar sea “el lugar más peligroso” para ellas. En relación con esto citamos de nuevo a María Luisa Femenías:

Me explico: en su producción [...] centrada en el problema de la guerra y la convivencia pacífica, insiste (Judith Butler) en que ya que estamos juntos y no nos hemos elegido, y

¹⁰ María Luisa Femenías, entrevista con Asunción Oliva, XV Simposio de la Asociación Internacional de Filósofas, junio 2014, *Investigaciones Feministas*, vol. 5, pp. 416-433.

que debemos tratar de no interferirnos y convivir pacíficamente. Pero, lamentablemente, el deseo de convivencia pacífica [...] y el reconocimiento de la insustituibilidad del sujeto humano no es universal como ella supone. No todos desean una convivencia pacífica, entre otras cosas porque se mueven grandes sumas de dinero en torno a las guerras, sobre todo cuando los que mueren son “los otros”; basta ver cómo se “reflotan” las economías de ciertos países proveedores de armas cuando se abren conflictos bélicos a baja escala en lugares “remotos”; y solo remotos para una mirada hegemónica. Podemos acordar en que en todos el “deseo” es el “motor” de nuestras vidas, pero no todos deseamos “lo mismo”, de ahí las dificultades en los acuerdos y los límites que, de Sócrates en más, tienen estos modos de racionalismo ético, que quizá Butler herede del pragmatismo deweyiano. No obstante, rescato como altamente positiva su preocupación por la guerra, la vulnerabilidad de la vida humana y la responsabilidad moral de todos en la convivencia, tema de sus últimos libros. Retoma, por cierto, algunas contribuciones interesantes de Adorno y de Arendt pero, insisto, su posición teórica es vulnerable y no solo por las consecuencias prácticas que son fáciles de inferir. En otras palabras, es loable que se ocupe de esos temas, sobre todo por la repercusión que tiene su palabra, pero aun dejando de lado algunos conceptos problemáticos, vinculados a cómo entender “comunidad” o incluso “moral” o “identidad” en sus diversos escritos, desde un punto de vista filosófico ético-político, la elaboración que hace de la cuestión de la paz, la guerra y la responsabilidad, por ejemplo, es precaria, por usar en otro sentido, un término muy utilizado por ella.¹¹

Existen entonces riesgos de no articular adecuadamente las dimensiones éticas, sociales y políticas en un entorno de autoritarismo latente o presente, como de dar una explicación todavía insuficiente de los problemas relacionados con la *violencia estructural* que sufrimos los latinoamericanos. De cualquier manera, leemos con particular atención y atendemos a las tendencias que intentan explicar los problemas mundiales y los movimientos de resistencia que emergen continuamente en un planeta ya inevitablemente interdependiente y conectado, donde la “relacionalidad”, el “cuidado” y la necesidad de nuevos vínculos sociales y de prácticas comunitarias autogestionarias están a la orden del día, tanto como la necesidad del cambio en las estructuras políticas nacionales y globales. Seguimos, por tanto, en la búsqueda de alternativas y aprendiendo colectivamente formas de resistencia y de participación política.

¹¹ *Ídem.*

REFERENCIAS

- Benhabib, S., *Another Cosmopolitanism*, Estados Unidos: Oxford University Press, 2006.
- Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad* (trad. de H. Pons), Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- _____, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (trad. de M. J. Viejo), Bogotá: Paidós, 2017.
- Femenías, M. L., Entrevista con Asunción Oliva, XV Simposio de la Asociación Internacional de Filósofas, junio 2014, *Investigaciones Feministas*, vol. 5, pp. 416-433.
- Guerra, M. J., “El reto del cuidado. Autonomía, vínculos y ética feminista”, en: Pérez Chico, D. y García Ruiz, A. (eds.), *Perfeccionismo. Entre la ética pública y la autonomía personal*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.
- Lorey, I., *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad* (pról. de Judith Butler y trad. de R. Sánchez), Madrid: Traficantes de sueños, 2016.
- _____, *El régimen de la precarización*, Youkali, 16 (trad. de M. Espinoza), pp. 5-14.
- Martín, M. T., *Cuidado, vulnerabilidad e interdependencia. Nuevos retos políticos*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016.
- Mendívil, J., *Ética y contingencia*, México: Universidad de Guanajuato, 2004.
- _____, “Escepticismo, ética y alteridad”, en: Guerra, M. J., Hernández, A., *Éticas y políticas de la alteridad*, Madrid: Plaza y Valdés, 2015.
- _____, “El Guasón, la violencia y el mal. Una reflexión filosófica”, en: García, J. M., Reyes, J. (coords.), *¿Todos somos payasos? Aproximaciones filosóficas al GUASÓN de Todd Phillips*, México: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2020.
- Saldaña, A. y Murillo, M. G., “Mujeres y ciudadanía en América Latina”, en: Mendívil, J. (ed.), *Ética, epistemología y género*, México: Universidad de Guanajuato, 2019.
- Sassen, S., *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global* (trad. de S. Mas-trangelo), Madrid: Katz, 2015.

INJUSTICIA EPISTÉMICA Y GASLIGHTING: LA VULNERACIÓN MORAL DEL SUJETO COGNOSCENTE

María Luján Christiansen Renaud

Introducción

La *injusticia epistémica* consiste, según la filósofa inglesa Miranda Fricker, en “causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento”.¹ Dentro de ella, existe una modalidad de injusticia que se produce cuando “una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales”.² Es la denominada “injusticia hermenéutica”, la cual coarta las posibilidades de darle un sentido a una vivencia social específica. El ejemplo clásico de Fricker es el de alguien que fuera víctima de acoso sexual en una cultura que todavía carece de ese concepto analítico. El hecho de no poder nombrar un acto semejante abre un vacío de comprensión dolorosamente difícil de procesar.

Ahora, aun cuando exista ese recurso que permita hacer inteligible una determinada experiencia social (como la del acoso), es todavía posible seguir sufriendo de un trato epistémicamente injusto. Es lo que ocurre cuando la narración de dicha experiencia no es creída, ni tomada en cuenta, ni considerada con seriedad, a raíz de alguna característica identitaria del hablante que imprime sobre su capacidad cognitiva un sesgo desfavorecedor, deflacionario. Fricker denomina a esta práctica “injusticia testimonial”, y su típico ejemplo es el de una persona negra cuyo relato no es *a priori* respetado o creído precisamente por su condición racial. En este escenario, “los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido”,³ lo cual le produce, al hablante, un “agravio epistémico”.

¹ Miranda Fricker, *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento* (trad. de R. García), Barcelona: Herder, 2017, p. 12.

² *Ídem.*

³ *Ídem.*

En este capítulo, dejaré de lado la primera forma de injusticia epistémica (la hermenéutica) para focalizarme en la segunda, la testimonial. El objetivo será el de diseccionar lo más claramente posible el complejo entramado de las creencias y los estereotipos en la formación de los imaginarios colectivos que alimentan los sesgos cognitivos desde los cuales se percibe prejuiciosamente al hablante. Para facilitar la explicación de algunas estrategias habitualmente impulsadas en interacciones epistémicamente injustas, Fricker utiliza —entre otros recursos— algunas escenas del guion cinematográfico del director británico Anthony Minghella, *El Talentoso Mr. Ripley* (estrenada en 1999). Me ceñiré a dicho ejemplo, ahondando en el análisis filmográfico para arrojar luz sobre algunos aspectos subrayados por Fricker y que guardan relación con un fenómeno conocido como *gaslighting* en el discurso clínico. Adhiriendo al planteamiento de Rachel McKinnon, señalaré que —a diferencia del tipo de *gaslighting* intencionado y deliberado al que usualmente se refieren los científicos sociales, y en especial la psicología— hay una modalidad que es mucho más sutil y corrosiva, precisamente porque se realiza de manera involuntaria y, por lo tanto, imperceptible. Constituye una de las formas de injusticia epistémica más comunes y menos observadas. Asimismo, apuntaré que tal fenómeno solo puede acontecer dentro de una ecología social que legitime las desigualdades que el *gaslighting* exacerba.

Cabe adelantar que la injusticia epistémica, en cualquiera de sus expresiones, es la base de otras formas de injusticia social francamente degradantes, opresoras, discriminatorias, persistentes y *sistemáticas*, cimentadas en prejuicios que “persiguen” al sujeto a través de las diferentes dimensiones de la actividad social: económica, educativa, profesional, sexual, jurídica, política, religiosa, etcétera.

Al mismo tiempo, por su invisibilizado y subrepticio modo de funcionamiento, la injusticia testimonial es la más difícil de identificar y de corregir. De ahí la relevancia de colocar dicho tópico en el núcleo de la discusión filosófica, y postular que la conducta epistémica transcurre en relaciones insoslayablemente ético-políticas.

La arquitectura de la credibilidad: un ejemplo

Suscribiendo a la sinopsis de la literata Bibiana Camacho,⁴ la película *El Talentoso Mr. Ripley* (inspirada en la novela homónima de Patricia Highsmith, de 1955), narra cómo el millonario magnate Herbert Greenleaf (dueño de astilleros) conoce en una fiesta a Tom Ripley (un modesto pero astuto joven pianista), al que contrata para que viaje a Italia y logre convencer a su ocioso hijo Dickie de regresar a Nueva York para dirigir la empresa familiar y pasar los últimos momentos con su madre enferma. Al Sr. Greenleaf no le resulta difícil convencer a Tom, a quien le ofrece mil dólares por dicho favor, además de la aventura de conocer Europa. Tom, que es un experto en falsificaciones y en imitar a las personas, acepta el viaje y logra encontrar a Dickie, con quien simpatiza instantáneamente y le termina contando la encomienda de su padre.

El carismático Dickie lo introduce al ostentoso y divertido estilo de vida que lleva junto con su novia, la bella escritora Marge Sherwood. Tom Ripley cae en un estado de eclipsada fascinación y se adapta rápidamente a la desenfadada rutina de ellos, pero, además, empieza a sentir una atracción erótica por Dickie. Tom Ripley es retratado como un individuo de personalidad compleja, un antihéroe, con ambición desmedida, malévolo, perverso, indolente hacia el perjuicio ajeno y dispuesto a todo con tal de conseguir lo que quiere. Al sentirse rechazado por Dickie, lo asesina y se hace pasar por él para disfrutar de los privilegios de la buena vida, pero sus mentiras lo van enfrascando en más enredos y en más asesinatos.

Aunque este filme reúne un gran mosaico de vetas interesantísimas para el escrutinio psicológico, Fricker pone su lupa sobre un aspecto transaccional muy repetitivo y epistémicamente costoso que se muestra —casi al pasar— durante la película. Se suscita cuando Herbert Greenleaf (el padre de Dickie) comienza a investigar qué le sucedió a su hijo desaparecido que —como ya se dijo— fue cruentamente asesinado por Tom. Al conversar con Marge Sherwood (la prometida de Dickie antes de su siniestra desaparición), el Sr. Greenleaf manifiesta un recurrente desdén sobre lo que ella quiere aportar a la indagación. Cada vez que Marge intenta expresar sus acertadas sospechas de que Tom Ripley es en realidad el homicida de Dickie, el Sr. Greenleaf

⁴ La sinopsis se encuentra en el portal de la Secretaría de Cultura, “El Talentoso Mr. Ripley, un reflejo de la vida y personalidad de Patricia Highsmith: Bibiana Camacho”, publicado el 29 de agosto de 2017. Ciclo de Cine y Literatura, Cineteca Nacional. Disponible en: <<https://bit.ly/34Hg0yk>>

—adulado sagazmente por Ripley, quien lo induce a ver a Marge como una “histórica”— le dice: “Marge, existe la intuición femenina, y luego están los hechos”.

Fricker visualiza, en esa actitud, que el acto de Greenleaf de acallar a Marge comporta un ejercicio de poder, concretamente, de poder de género (que es una de las variadas manifestaciones de poder identitario). Entiende el poder como la capacidad de influir sobre el entorno, ya sea de manera *agencial* o *estructural* (de personas sobre personas, o por instituciones que influyen activa o pasivamente). Tal capacidad práctica depende, para ser ejercida, de un contexto social que la habilite, por lo cual dicho poder de influencia está siempre *situado*. Un grupo o comunidad puede compartir significados, definiciones y expectativas (imaginarios sociales colectivos) que ejerzan una influencia notable sobre una gran mayoría, tal como ocurre con la identidad de género. Por ejemplo, un hombre puede recurrir —incluso sin advertirlo— a su identidad como hombre para incidir en las acciones de una mujer, tal como hace el Sr. Greenleaf cuando subestima a Marge por querer aportar conocimiento que, según él, es solo intuitivo (femenino), “no apegado a los hechos”. Afirma Fricker:

Incluso un uso activo del poder identitario tan flagrante como este puede ser involuntario; el relato se desarrolla en la década de 1950 y Greenleaf trata ingenuamente de persuadir a Marge de que adopte lo que él considera una perspectiva más objetiva de la situación, que él con acierto opina que está muy cargada de tensión y emoción para ella. Quizá Greenleaf no sea consciente de que está utilizando el género para silenciar a Marge y lo que hace tal vez sea bienintencionado y paternalmente benévolo. Pero no deja de ser un ejercicio de poder identitario. El ejercicio de poder identitario que hace aquí Greenleaf es activo, por cuanto ejecuta una acción que consigue lo que tiene el poder para obrar: acallar a Marge.⁵

En este punto, Fricker resalta que la estrategia de invalidación / silenciamiento del Sr. Greenleaf funciona en la medida en que invoca “una concepción colectiva de la feminidad entendida como algo insuficientemente racional porque es en exceso intuitiva”. Sin embargo, en un contexto cultural distinto, tal vez un hombre no tuviera que hacer nada para silenciarla. Ella ya podría haber sido enmudecida por el mero hecho de que él es un hombre y ella una mujer:

⁵ Fricker, *Injusticia epistémica...*, *op. cit.*, p. 32.

Imaginemos un contexto social del que forme parte de la construcción del género no solo que las mujeres son más intuitivas que racionales, sino, además, que jamás deberían elevar su palabra contra la de un hombre. En ese tipo de situación social, un Herbert Greenleaf habría ejercido el mismo poder sobre una Marge (su poder como hombre para acallar a una mujer), pero de forma pasiva. Lo habría hecho, por así decir, limitándose a ser un hombre.⁶

De modo que esa capacidad de influir sobre los demás a partir de concepciones colectivas ampliamente compartidas no necesariamente exige que las dos partes acepten explícitamente la veracidad de esos significados; simplemente se puede dar por sentado lo que algo significa (en este caso, lo que significa ser hombre o ser mujer con respecto a la autoridad para saber o no saber tal cosa). Fricker considera que estas concepciones funcionan como “estereotipos” que modelan inadvertidamente las actuaciones sociales como silenciar a alguien o como decidir callarse. Marge no parece darse cuenta del carácter denostador y distorsionador con que el Sr. Greenleaf la ignora o la calla, ni siquiera el Sr. Greenleaf parece advertirlo. Simplemente actúan de acuerdo con libretos culturales convencionales (del cual forma parte el poderoso guion dicotómico de la poco creíble intuición femenina y la altamente creíble racionalidad masculina).

A tal punto, un imaginario social colectivo puede ejercer una influencia no consciente que podría actuar incluso sobre quien lo niega en el plano de la creencia. Es decir, la misma persona que mantiene la creencia de que, por ejemplo, la palabra de las mujeres vale lo mismo que la de los hombres, podría —sin darse cuenta— callarse ante un gesto silenciador de un hombre.

Pues bien, los estereotipos son, en tanto asociaciones ampliamente aceptadas por un grupo social sobre uno o más atributos, herramientas heurísticas a las cuales apelamos para decidir si le creemos o no al hablante, es decir, para construir nuestros juicios de credibilidad. Tales estereotipos no solo son creencias, sino que también operan en otros planos del quehacer cognitivo, como ocurre con su costado afectivo, y adquieren, según el contexto, una valencia positiva, negativa o imparcial, según el atributo asignado (que podría ser despectivo, elogioso o indiferente: bueno, malo o neutro). Regresando al estereotipo de que las mujeres son intuitivas, es posible entender mejor esta sensibilidad del estereotipo al contexto. En aquellos marcos culturales donde se

⁶ *Ibidem*, p. 33.

supone que “intuitivo” evoca irracionalidad, el estereotipo funciona despectivamente; pero, en cambio, en aquellos ámbitos en los que la intuición se considera un activo cognitivo, el estereotipo es elogioso. E incluso habrá contextos en los que operen en cierto modo ambas valencias, la positiva y la negativa; en esos casos, dice Fricker, el estereotipo funcionaría, por ejemplo, como un cumplido hiriente.

Si los estereotipos son asociaciones ampliamente aceptadas de un grupo y un atributo, estereotipar supone entonces un compromiso cognitivo con alguna clase de generalización empírica acerca de un grupo social determinado (“las mujeres son intuitivas”). Como es natural, una generalización puede ser más o menos contundente. En consecuencia, en los casos extremos alguien que estereotipa podría estar suscribiendo la generalización como algo universal (“todas las mujeres son intuitivas”) o, en el otro extremo del espectro, podría estar de acuerdo con él de una forma muy difusa (“muchas mujeres son intuitivas”), pero también se podría estar de acuerdo con algo intermedio (“la mayoría de las mujeres son intuitivas”).⁷

La altísima relevancia heurística de los estereotipos es que, en tanto generalizaciones, permiten rápida y espontáneamente calibrar qué tan creíble es lo que el hablante afirma, en especial cuando no se tiene abundante conocimiento personal de dicho individuo. La *fiabilidad* epistémica depende, fundamentalmente, de dos condiciones: considerarlo *competente* y *sincero*. Por ejemplo, cuando se confía en la opinión de un profesional, se lo considera veraz —y creíble— en la medida en que se asume que es competente para saber de su tema y que es sincero (lo cual acontece, por ejemplo, cuando aceptamos un diagnóstico médico o psicológico). Tal estereotipo acerca del profesional permite que, en las interacciones cotidianas, nos apoyemos en una generalización empíricamente fiable para tomar una decisión expedita: llamar al médico, ir al psicólogo. En otras palabras, el estereotipo moldea el juicio de credibilidad que realizamos, categoriza o clasifica al profesional en una comunidad de saber en cuya palabra o testimonio podemos confiar.

Ahora, este del profesional es un caso de estereotipo que amerita credibilidad, contrastando notablemente con aquellos innumerables casos en los cuales los estereotipos conllevan prejuicios identitarios de déficit de credibilidad, como el que vimos

⁷ *Ibidem*, p. 62.

acerca de la condición “demasiado emocional” de las mujeres. Ser negro, transexual, pobre, no escolarizado, o ser de cualquier condición históricamente desfavorable puede colocar a dicho individuo en una posición en la cual se lo asocia con algún atributo inversamente relacionado con la competencia, la sinceridad o con ambos rasgos: exceso de emotividad, falta de lógica, inferior inteligencia, inferioridad evolutiva, incontinencia, falta de “educación”, falta de determinación moral, ambición desmedida, y más.

Fricker aclara que un estereotipo puede ser falso inintencionalmente, es decir, puede constituir un error no culpable, llamando a esto “mala suerte epistémica colectiva”. Solo pasará a ser un *prejuicio identitario negativo* aquel estereotipo que contraría las evidencias por alguna mala motivación ética, como el odio o el desprecio racial; son prejuicios con una valencia negativa esgrimidos contra personas *qua tipo* social. En palabras de Fricker, un estereotipo prejuicioso identitario negativo es “una asociación desdeñosa ampliamente aceptada de un grupo social con uno o más atributos, la cual encarna una generalización que, en virtud de alguna inversión afectiva por parte del sujeto, ofrece algún tipo de resistencia a las contrapruebas (habitualmente, epistémicamente culpable)”⁸ En las conversaciones cotidianas —intercambios testimoniales—, oyente y hablante están enzarzados en una forma de interacción social en la que es inevitable que intercambien la *mutua percepción social* que tienen del otro. No es que el oyente se ponga a reflexionar sobre qué tan confiable es el hablante, sino que *percibe* al hablante a la luz de un conjunto de presuposiciones de fondo acerca de hasta qué punto ese tipo de personas son creíbles cuando hablan sobre tal y cual cosa. La manera, entonces, como opera el prejuicio es incidiendo, alterando o distorsionando el estereotipo que *estructura la percepción* del oyente sobre el hablante.

En un ejemplo central puesto por Fricker esto se ve rigurosamente. Lo toma de la novela de Harper Lee, *Matar a un ruiseñor*, en la cual se acusa chuscamente a Tom Robinson de haber cometido un abuso contra una joven blanca. A pesar de que la evidencia apoya totalmente la inocencia de Tom, los miembros del jurado, conformado completamente por blancos, están sesgados por un prejuicio identitario negativo: “el juicio de los miembros del jurado del condado de Maycomb está tan distorsionado por el estereotipo racial prejuicioso que en el contexto de esa sala de sesiones no pueden percibir que Tom Robinson sea otra cosa que un negro mentiroso”⁹ Fricker agrega

⁸ *Ibidem*, p. 70.

⁹ *Ídem*.

que, si bien en este ejemplo las percepciones de los miembros del jurado están moldeadas *inter alia* por creencias prejuiciosas de tipo racial, los estereotipos prejuiciosos que informan nuestras percepciones no siempre están mediados por creencias (plano doxástico). Esto es particularmente importante porque implica que, para identificar prejuicios, no es de ningún modo suficiente revisar los propios mapas creenciales. La mayoría de los casos de injusticia testimonial acontecen sin la participación de tales creencias. Como ya se insinuó antes, ocurren más bien por la acción de “sigilosos prejuicios residuales cuyo contenido puede incluso ser rotundamente incongruente con las creencias que en realidad suscribe el sujeto”.¹⁰ Esto significa que es posible perpetrar injusticias epistémicas aun cuando creamos que sostenemos creencias contrarias a dicha injusticia. Desde una perspectiva filosófica, este escenario es el que resulta más inquietante. Fricker coincide con lo proclamado por Judith Shklar en *Los rostros de la injusticia*, donde afirma que la historia de la filosofía nos lleva a pensar falsamente que la justicia es la norma y la injusticia, la aberración.

Ahora bien, teniendo en cuenta que, literalmente, un estereotipo alude al molde empleado en las imprentas, y que, en ese sentido, pueden describirse como “imágenes de nuestra cabeza”, Fricker concibe los estereotipos sociales como “imágenes que son capaces de causar un impacto visceral sobre el juicio, lo que les permite condicionar nuestros juicios prescindiendo de nuestra conciencia, mientras que para lograrlo con un sigilo comparable haría falta una creencia inconsciente”. Precisamente por eso, una imagen prejuiciosa puede persistir en los patrones de juicio de un oyente aun cuando su contenido entre en conflicto con el contenido de sus creencias. Fricker lo ilustra de la siguiente manera:

Imaginemos, por ejemplo, una mujer que se haya liberado de creencias sexistas (una feminista de carné, como las llaman) y cuya psicología, sin embargo, siga estando influida en muchos contextos por el estereotipo de que las mujeres carecen de la autoridad necesaria para ocupar un cargo político, de tal modo que tiende a no tomarse la palabra de las candidatas políticas tan en serio como la de sus homólogos masculinos. Una imagen tan discordante ejemplificaría el fenómeno de (lo que podríamos llamar) la interiorización residual, mediante la cual un miembro de un grupo subordinado sigue albergando una especie de semivida de eliminación de la ideología opresora, aun cuando sus creen-

¹⁰ *Ídem.*

cias hayan avanzado de verdad. A veces, podría deberse simplemente a que los estados afectivos de la persona van rezagados con respecto a sus creencias (la conciencia de culpa de un católico no practicante, los sentimientos de vergüenza de un activista a favor de los derechos de los homosexuales). Pero en otras ocasiones puede ser que los compromisos cognitivos sostenidos en nuestra imaginación conserven su impacto sobre cómo percibimos el mundo social, incluso después de que haya desaparecido toda creencia complementaria. Estos compromisos pueden sobrevivir en nuestra psicología en forma residual, a la zaga de los progresos realizados en el ámbito de las creencias, de tal modo que conserven cierta influencia sobre nuestra percepción social.¹¹

Sobra decir que estas situaciones en las cuales las imágenes prejuiciosas subsisten junto a creencias que las contradicen se vuelven una influencia muy difícil de detectar. Fricker aduce que la imaginación social es, ciertamente, un recurso poderoso para el cambio social (al informar directamente el pensamiento, prescindiendo de las creencias que puedan seguir estando contaminadas por los prejuicios de la época), pero cuando son las propias imágenes las que están contaminadas por el prejuicio, la capacidad misma de afectar directamente al juicio sin pasar por la conciencia del sujeto puede convertir a la imaginación social en una carga ética y epistémica: “La imaginación social colectiva contiene inevitablemente toda clase de estereotipos, y esa es la atmósfera social en la que los oyentes deben confrontar a sus interlocutores. No es raro que los elementos prejuiciosos de la imaginación social puedan afectar a nuestros juicios de credibilidad sin nuestro consentimiento”.¹²

Fricker distingue dos formas en las que un residuo prejuicioso procedente de la imaginación social colectiva puede subsistir en la conciencia social de un sujeto, aun cuando entre en conflicto con sus creencias: que las ideas del individuo avancen, pero no así algunos contenidos alojados en su imaginación social, constituyendo una fuerza prejuiciosa residual que sigue impregnando sus juicios de credibilidad sin una consciencia explícita que la autorice (como lo ejemplificaba la “feminista de carné”); o podría suceder que un individuo no consiga filtrar con total eficiencia los prejuicios de la atmósfera de juicio social vigentes, como por ejemplo, que se declare antirracista pero conserve, sin darse cuenta, ciertas actitudes residuales contenidas en la imagina-

¹¹ Fricker, *Injusticia epistémica...*, p. 72.

¹² *Ídem.*

ción social colectiva. En cualquiera de los dos casos, el prejuicio residual dará lugar a las performances más subrepticias y psicológicamente sutiles de injusticia testimonial, como veremos que ocurre en ciertas manifestaciones de *gaslighting*.

El agravio como efecto de la injusticia testimonial

Retomando las ideas vertidas por Fricker diremos que el intercambio discursivo entre hablante y oyente, que en sentido amplio se denomina “testimonial”, produce una transmisión de conocimiento del primero al segundo. El oyente deberá valorar espontánea y rápidamente la credibilidad del interlocutor. Como estrategia heurística, apeleará a los estereotipos sociales disponibles, a través de los cuales puede advenir un prejuicio que negativiza al hablante, y que induce al oyente a realizar un juicio indebidamente devaluado de su credibilidad.

Una de las consecuencias más drásticas, en este punto, es que se desperdicie conocimiento valioso (testimonio), ya que el hablante, al no ser creíble, queda excluido de la comunidad productora de conocimiento socialmente compartido. Pero, además, desde una perspectiva ética, el oyente obra mal, ya que desautoriza al hablante injustamente en su capacidad como sujeto de conocimiento. Un caso habitual de injusticia de este tipo es la que sucede cuando, por mencionar un ejemplo, el hablante habla con un determinado acento: “El acento no solo es portador de una carga social que afecta a la forma en que el oyente percibe a una hablante (puede indicar unos determinados antecedentes educativos, de clase o regionales), sino que, con mucha frecuencia, también porta una carga epistémica”.¹³ Cuando la conversación ocurre por única vez, el acento puede tener un impacto muy significativo sobre la dosis de credibilidad que un oyente le concede al hablante. Fricker pondera que el prejuicio tenderá a exagerar o devaluar de manera soterrada la credibilidad otorgada al hablante y, en ocasiones, bastará para cruzar el umbral de la creencia o la aceptación hasta el extremo de que el prejuicio del oyente le lleve a prescindir de un dato de conocimiento. En los encuentros cara a cara no es posible no hacer atribuciones de credibilidad mutua, y dado que no hay una ciencia exacta que gobierne con certeza tal tipo de atribuciones, la propensión al error por exceso o por defecto de credibilidad es más frecuente de lo que querríamos pensar.

¹³ *Ídem.*

El *agravio* que resulta de la injusticia testimonial, que es una injusticia específicamente epistémica, proviene de que no le sea reconocida al hablante (testimoniante) aquello que lo humaniza: la racionalidad, lo cual marca una diferencia importante entre el exceso de credibilidad y la carencia. Mientras que, al creer exageradamente en el hablante, no se lo menoscaba ni se anula su capacidad epistémica, en el caso inverso (déficit) el hablante es inferiorizado.

Es importante insistir en que no todas las clases de déficit de credibilidad son casos de injusticia testimonial. La credibilidad podría menguar por cometer errores inocentes ligados a la falibilidad del conocimiento, y no a un odio inmoral o a una despreocupación epistémica, por ejemplo, confundir el grado de escolaridad del hablante. Un error de ese tipo no insulta ni es agravante: “Parece que la ponzoña ética de la injusticia testimonial debe derivarse de alguna otra ponzoña ética contenida en el juicio de la oyente, cosa que no existe allá donde el error de la oyente es no culpable desde el punto de vista ético. La propuesta que apunto es que la ponzoña ética en cuestión es la del prejuicio”.¹⁴

La lista de prejuicios que han permeado los juicios de credibilidad a lo largo de la historia, perpetrando actos de injusticia epistémica, sería interminable. Entre ellos se encuentra, por supuesto, el que Fricker incluye entre sus ejemplos, sobre la irracionalidad de las mujeres.

El sesgo sexista de la irracionalidad emocional: injusticia epistémica no culpable

Evidentemente, la formación de una percepción prejuiciosa se da en un nicho histórico particular, dentro del cual los prejuicios identitarios tiñen los entornos discursivos y orientan la mirada en una determinada dirección. Por ejemplo, el Sr. Greenleaf, que actúa de manera epistémicamente injusta con Marge, carece del virtuosismo que sería necesario para cuestionar la sensibilidad prejuiciosa que domina en su época respecto de las mujeres como sujetos de conocimiento. Citaré ampliamente a Fricker para que se entienda el punto al que quiero llegar:

¹⁴ *Ibidem*, p. 47.

Corre la década de 1950 y nos encontramos en Venecia. Herbert Greenleaf, un rico industrial estadounidense, ha acudido allí acompañado por un detective privado, a quien ha contratado para que le ayude a desentrañar el enigma del paradero de Dickie, su hijo rebelde. Dickie Greenleaf se había prometido hacía poco con Marge Sherwood, su novia, pero enseguida empezó a dedicar mucho tiempo a viajar con su “amigo” Tom Ripley [...] hasta que Dickie desaparece misteriosamente. Marge desconfía cada vez más de Ripley porque parece estar obsesionado con Dickie y sospechosamente ligado a su extraña desaparición. Marge también sabe muy bien que es poco probable que, por mujeriego y poco fiable que fuera, Dickie pudiera echarse atrás, y menos aún que se suicidara. Sin embargo, Ripley no ha dejado de adular y ganarse los favores de Greenleaf padre, de modo que Marge se queda absolutamente sola en su sospecha —su acertada sospecha— de que Dickie ha sido asesinado y de que Ripley es el asesino. Herbert Greenleaf acaba pidiendo a Ripley que le ayude todo lo que pueda a “llenar más espacios en blanco” de la vida de Dickie hablando con MacCarron, el detective privado, a lo que Ripley responde:

RIPLEY: Haré lo que pueda, señor. Le aseguro que haré lo que pueda para ayudar a Dickie. (Marge lo mira con desdén)

HERBERT GREENLEAF: Gracias. Esa teoría sobre la carta que te dejó para la policía es un claro indicio de que tenía planes para hacer algo... contra sí mismo. [pero la carta la falsificó Tom Ripley]

MARGE: Yo nunca lo he creído.

HERBERT GREENLEAF: Quizá no quieras creerlo. Quisiera hablar a solas con Tom. ¿Qué tal esta tarde? ¿Te importaría? Marge, lo que un hombre le cuenta a su novia y lo que admitiría a otro hombre...

MARGE: ¿A qué se refiere?

Aquí Greenleaf padre deja de lado a Marge con toda elegancia y cortesía al convertir en patología la convicción de Marge de que Dickie no se suicidaría jamás, lo cual considera delirios de una novia. Él también da por hecho, al menos erróneamente en cierta

medida, que Marge no está al tanto de los hechos más sórdidos de la vida de Dickie, de tal modo que su actitud principal hacia ella, por una parte, y hacia la realidad, por otra, acerca de Dickie es que es preciso proteger a la primera de esta última (Ripley aprovecha y refuerza esta idea. Ese mismo día, poco después, cuando Greenleaf y Ripley están solos, Greenleaf reflexiona desolado: “No, Marge no sabe casi nada”. Y Ripley responde: “Creo que le dolería saberlo”).¹⁵

Fricker advierte que el comentario de Greenleaf sobre “lo que un hombre diría a su novia”, etcétera, tiene por efecto menoscabar a Marge como poseedora de un conocimiento valioso sobre Dickie, su pareja. No logra ver a Marge como una fuente de saber que podría ayudar a resolver el enigma, tampoco percibe lo poco que él sabe sobre su hijo. Esta actitud lo lleva a ignorar una de las principales razones que tiene Marge para formular la hipótesis correcta de que Dickie ha muerto a manos de Ripley: en la casa de Ripley, Marge encontró los anillos de Dickie, uno de los cuales fue un regalo de ella que había jurado no quitarse nunca. Pero Greenleaf ignora este dato evidencial fundamental, en parte porque subestima el compromiso de Dickie con Marge, pues a su juicio, cualquier promesa hecha por Dickie a Marge carece prácticamente de valor, pero sobre todo porque Ripley consigue construir la imagen de Marge como una “histórica”. Ese estereotipo, que está enteramente disponible en el contexto cultural desde el cual observan estos personajes, no solo ha influido sobre Greenleaf, sino también sobre el amigo de Marge, Peter Smith-Kingsley.

El resultado neto es una colusión de hombres contra la posibilidad de que se tome en serio la palabra de Marge. Con el trasfondo permanente del tema del conocimiento, oímos a Marge un instante fuera de plano, poco después de haber encontrado los anillos, con su capacidad expresiva aparentemente mermada y reducida a un mantra contradictorio por el que repite con insistencia al incrédulo Greenleaf: “No sé cómo, no sé cómo, pero lo sé”; y es en ese momento cuando Greenleaf replica con el desprecio que ya conocemos: “Marge, existe la intuición femenina y luego están los hechos”. Una serie de intercambios de este tipo desemboca en la escena en la que, cuando la están acomodando en un barco para llevarla de regreso a Estados Unidos, Marge se aparta un instante para arremeter contra Ripley exclamando: “Sé que lo hiciste tú; sé que lo hiciste tú, Tom. Sé que fuiste tú. Tú mataste a Dickie. ¡Sé que fuiste tú!”. MacCarron, el detec-

¹⁵ *Ibidem*, p. 149.

tive privado, sale físicamente del barco a punto de zarpar para contenerla, momento en el cual Ripley lo mira como diciendo: “¿Qué se le va a hacer? ¡Está loca!”. MacCarron asiente y vuelve a meterla en el barco”.¹⁶

Tal como indica Fricker, Marge ha sido construida desde el estereotipo de una mujer histérica que naufraga en contradicciones aparentes, que se desborda, que no sabe contener sus emociones y que se obstina en sus intuiciones:

La forma expresiva a medio articular y frustrada que las sospechas de Marge acaban adoptando crea un círculo justificador espantoso según el cual, dado el punto de vista de Greenleaf, no hay ninguna irracionalidad en el hecho de que él considere que la conducta de ella confirma la percepción que tiene de que no es una mujer fiable. No obstante, como sabe el espectador, esa construcción de Marge fue y sigue siendo radicalmente injusta. Marge tenía razón. Marge conocía bien a Dickie, con sus infidelidades y todo, y su clarividente adaptación a él es en buena medida lo que la lleva a tener el conocimiento siempre solitario que posee ahora, según el cual Ripley lo ha matado (Marge sabía que no podía confiar en su fidelidad sexual, pero también que él jamás se habría desprendido de ese anillo). Las sospechas de Marge deberían haber sido atendidas; de entre todos, ella debería haber recibido cierta credibilidad. Pero Ripley explota con cinismo las actitudes de género de su época, de tal modo que los hombres que la rodean conspiran de hecho con él amable y bienintencionadamente para que ella parezca no fiable desde el punto de vista epistémico.¹⁷

La sensibilidad testimonial de un oyente (en este caso el Sr. Greenleaf y sus secuaces) devuelve una percepción prejuiciosa del hablante (Marge). Pero ese defecto en el juicio se da espontánea e irreflexivamente, aunque pudiera sesgar también el ejercicio reflexivo. La cuestión es que el oyente así prejuiciado no consigue corregir su sesgo. Que lo identifique y no tenga voluntad de corregirlo sería una cuestión muy diferente. Pero aquí se trata, más bien, de un estereotipo que ha moldeado su sensibilidad testimonial; sobre esa percepción de ciertos tipos de hablantes (en este caso, una mujer), el oyente no tiene un control consciente. Fricker destaca que la percepción prejuiciosa

¹⁶ *Ibidem*, p. 151.

¹⁷ *Ídem*.

de Marge que tiene Greenleaf es, en última instancia, no culpable debido al contexto histórico. Los hábitos de sensibilidad como oyente del Sr. Greenleaf no eran de fácil corrección porque estaban empapados de construcciones de género sexistas: “la idea de que las mujeres son ingenuas ante las verdades de los hombres y la necesidad que hay de protegerlas de dichas verdades; la idea de que la intuición femenina representa un obstáculo para realizar un juicio racional; e incluso la idea de la susceptibilidad femenina a caer presa del histerismo”¹⁸

Análogamente ocurría en el otro ejemplo sobre los miembros del jurado del condado de Maycomb, que no lograron depurar su percepción de las típicas construcciones racistas sobre los “negros”: que todos los negros mienten, que todos los negros son fundamentalmente inmorales, que no se puede dejar con el espíritu tranquilo a ningún negro cerca de nuestras mujeres, etcétera. Tal constreñimiento prejuicioso perceptual sobre el oyente impone quién puede transmitir conocimiento a quién y, al mismo tiempo y de la misma manera, quién puede obtener conocimiento de quién.

Es a tal grado la influencia de las ideologías imperantes (de género, de raza, u otras) que todas las partes actúan bajo el control de una o de otra. Al tratar a Marge con tanto escepticismo, Greenleaf no se da cuenta de que sus respuestas están condicionadas no solo por el hecho de que ella es un hablante-mujer, sino también por la condición de que él es un oyente-hombre. Es decir, los juicios de credibilidad están impactados por la identidad social conferida por el oyente al hablante, pero también por la propia identidad social del oyente. En el otro ejemplo, los miembros del jurado no captan la diferencia que imprime en su percepción de Tom Robinson como hablante no solo el hecho de que él sea negro, sino, en igual medida, el hecho de que ellos sean blancos. Si, en lugar de dirigirse al Sr. Greenleaf, Marge hubiera vertido su punto de vista a la Señora Greenleaf, la escucha muy probablemente hubiera sido en otras condiciones epistémicas (como hubiera también sido el caso si el jurado que juzgaba a Tom Robinson hubiera estado conformado por negros).

En los intercambios testimoniales, como en cualquier interacción conversacional, nadie es neutral, todos somos clasificables de maneras infinitas, aunque no todas son prejuiciosas. Como menciona Fricker, los prejuicios constituyen puntos de observación que tienen una poderosa fuerza visceral, ya que se expresan no solo en las creencias, sino también a través de la imaginación social y de los compromisos emocionales

¹⁸ *Ibidem*, p. 154.

entre oyentes y hablantes. Que en el entorno haya escasa o nula conciencia crítica de los procesos de construcción del género, por ejemplo, no facilita (tampoco impide) tomar posiciones crítico-reflexivas sobre los prejuicios identitarios, en este caso, contra las mujeres. No era imposible que el Sr. Greenleaf se cuestionara a sí mismo la desconfianza que sentía hacia el testimonio de Marge, pero era poco probable, dadas las circunstancias históricas vigentes.

El agravio epistémico que Greenleaf le inflige a Marge es, de acuerdo con Fricker, un caso de *injusticia testimonial no culpable*, ya que no se puede culpar a nadie por no lograr hacer algo si no está en condiciones de acceder a la razón para hacerlo: “No culpamos a las personas de las cosas que objetivamente no pueden hacer o no pueden evitar hacer; aunque ello no significa que su vida no esté empañada desde el punto de vista ético”.¹⁹ Greenleaf, que no podía neutralizar el impacto de los prejuicios de género sobre su juicio acerca de Marge (porque históricamente no estaban a su disposición los conceptos críticos que necesitaba para hacerlo) padeció, según Fricker, un curioso tipo de mala suerte epistémica y moral: “Dicho con más precisión, padece dos tipos de mala suerte moral y epistémica: circunstancial (mala suerte por el contexto sociohistórico que deja fuera de su alcance la necesaria conciencia crítica reflexiva) y constitutiva (mala suerte por el tipo de persona que es)”.²⁰ Pero, al hablar de mala suerte constitutiva, Fricker no se refiere a la personalidad del agente (el tipo de persona que uno resulta ser como individuo), sino más bien al lugar que uno ocupa en la historia, lo cual restringe las ideas que tiene a su disposición y, por tanto, las razones que puede tener. Ello redundará en que Greenleaf, por su incuestionada indiferencia hacia el testimonio de Marge, se pierde una verdad que está especialmente interesado por adquirir (Marge está en lo cierto sobre Ripley), obrando mal con alguien que le importa, su hijo asesinado. Como sentencia Fricker: “Marge es tratada como una mujer histórica que no es capaz de soportar la verdad, alguien que merece protección y compasión, pero no confianza epistémica. Si nuestra racionalidad es una parte esencial de nuestra humanidad, entonces Greenleaf socava cortésmente a Marge en su humanidad misma”.²¹

Ciertamente, según Fricker, resulta decepcionante epistémica y moralmente que Greenleaf haya razonado de manera tan rutinaria, adoptando la construcción epistémi-

¹⁹ *Ibidem*, p. 172.

²⁰ *Ídem*.

²¹ *Ibidem*, p. 175.

camente ofensiva de Ripley y confabulándose con la ideología de género de la época con tanta rapidez como para ignorar las tentativas de Marge de llamar su atención sobre las pruebas que le presentaba. De haber razonado de manera excepcional, podría, en última instancia, haber resistido más tiempo, haberla escuchado más y haberse mostrado más circunspecto ante el despectivo relato conspirador sobre la histeria femenina de Marge. Pero, insiste Fricker, no se puede culpar a nadie por realizar un juicio moral rutinario, es decir, acrítico. En todo caso, sí se le puede hacer responsable de hacer un juicio meramente rutinario en un contexto en el que la alternativa excepcional, en cuanto posibilidad histórica, estaba justo a la vuelta de la esquina (pero eso no lo hace culpable). En condiciones ideales, un Herbert Greenleaf virtuoso habría sido, piensa Fricker, capaz de percibir que Marge era alguien cuyo tono y estilo emocional e intuitivo caían en un vacío hermenéutico y la habría escuchado de tal modo que al menos dejara espacio a la posibilidad de que tuviera algo de razón. Pero, “en términos más realistas, un Greenleaf virtuoso podría simplemente haber percibido la extrañeza que él como hombre sentiría ante el estilo intuitivo de ella como mujer y se habría reservado el juicio. Esa habría sido virtud suficiente”²²

Greenleaf debía haber valorado la marginación hermenéutica de Marge en lo concerniente al estilo expresivo. Quien vive en una sociedad o en una subcultura en la que el mero hecho de adoptar un estilo expresivo intuitivo o emocional significa que no puede ser escuchado como alguien plenamente racional, se ve injustamente afectado en sus necesidades comunicacionales. Fricker considera que un acto como este ejemplifica lo que ella denomina “injusticia hermenéutica”.

Si Greenleaf hubiera comprendido esto, debía reflejarlo de algún modo en su juicio de credibilidad. Este “cambio de marcha” —de lo irreflexivo a lo reflexivo, de lo rutinario a lo excepcional— habría servido tanto a los fines éticos como epistémicos, pues un juicio de credibilidad más virtuoso (menos prejuicioso) le habría servido para mitigar una injusticia infligida a alguien por quien se preocupaba (Marge) e incluso podría haberle permitido captar la importante verdad que ella se esforzaba por hacer inteligible.

Las dificultades de Marge para comunicarse de manera convincente no se debían a una debilidad *subjetiva* (histeria, pensamiento absurdo, infantil) sino a desventajas *objetivas* en su entorno. Fricker alude a lo expuesto por Carol Gilligan, quien señaló

²² *Ibidem*, p. 290.

que, al emplear “un tono distinto”, no reconocido como racional, los juicios éticos de las mujeres quedan marginados porque ese tono se valora como moralmente inmaduro. Así, quedan excluidas de participar plenamente en aquellas prácticas mediante las cuales se generan los significados sociales y a través de las cuales determinados estilos expresivos acaban por reconocerse como racional y contextualmente apropiados. Volviendo al ejemplo, si Greenleaf no hubiera razonado de manera rutinaria, tendría que haber sido consciente de que el tono expresivo intuitivo de Marge no le sonaba lo bastante racional, en buena medida porque él es un hombre y le han enseñado a utilizar y a respetar racionalmente otro estilo.

Fricker arguye que la virtud de la justicia hermenéutica comparte de forma natural con la virtud de la justicia testimonial la demanda de conciencia *reflexiva*, pues “ambas virtudes gobiernan explícitamente la conducta epistémica en un contexto socialmente situado; ambas protegen contra las formas de prejuicio identitario y, por tanto, ambas son, aparte de cualquier otra cosa, virtudes de la conciencia social reflexiva”.²³

Gaslighting: el círculo recursivo de la injusticia testimonial

El concepto de *gaslighting* se popularizó a partir de la película *Gaslight*, de 1944. Los protagonistas son una pareja enfrascada en una dinámica muy particular: el esposo pretende convencer a su esposa de que está loca, de que tiene percepciones sensoriales engañosas, falsos recuerdos y alucinaciones. Espera, con ello, lograr su internación en un hospital psiquiátrico. El término *gaslight* alude a las lámparas de gas que, en el filme, el marido usaba en el ático mientras buscaba un tesoro escondido. La mujer avistaba dichas luces, y él le insistía en que no eran más que delirios.

Ahora bien, no es esta modalidad clásica de *gaslighting* la que me interesa rastrear en este capítulo. Me referiré a una forma mucho más sutil, no intencional, en la que los intercambios conversacionales tienen la característica de que el oyente no confía en la capacidad de su interlocutor para percibir adecuadamente los eventos a los que se refiere. Esto, por supuesto, sintoniza con el déficit de fiabilidad que hemos ya estado analizando en la postura de Fricker, al menos en aquellos casos en que tal dubitación provoca, directa o indirectamente, un agravio o una injusticia sobre el hablante. Pero

²³ *Ibidem*, p. 286.

los casos más ultrajantes son aquellos en que se duda del testimonio del hablante cuando declara, justamente, sentirse agraviado o tratado injustamente.

La frustración, impotencia o desesperación de no ser reconocido como sujeto de conocimiento (competente y sincero) son respuestas comprensivamente muy emocionales ante tal descrédito, pero justamente esa alta dosis de emocionalidad en la reacción aumenta las razones para desconfiar del hablante. Es decir, se desencadena un *círculo de injusticia epistémica*, que Rachel McKinnon ilustra con el siguiente ejemplo: una mujer *trans*, llamada Victoria, está en una fiesta de la universidad organizada por el departamento en el cual trabaja. Cuando habla de sí misma, Victoria usa pronombres femeninos. En el ambiente relajado de la fiesta, y después de un par de copas, conversa con algunas personas, entre quienes se encuentra su colega James, que comienza a contar una divertida anécdota sobre Victoria. Sin percibirlo, James comienza —en un momento del relato— a decir “él” cuando se refiere a Victoria, cometiendo ese error cinco veces. MacKinnon aclara que este error es grave para las personas *trans*, constituyendo una de las más comunes formas de acoso que deben enfrentar. Pero hasta aquí no tenemos todavía un caso de *gaslighting*. El mismo se suscita cuando Victoria, posteriormente, visita a una apreciada colega suya, Susan, y se queja de que James la trató como hombre en la fiesta, y hace notar que no es la primera vez que ocurre. Ante tal testimonio, Susan dice algo como: “Estoy segura de que lo escuchaste mal: estás al límite y esperas escuchar una mala pronunciación. Simplemente no creo que James hiciera eso. Acuérdate que ganó un premio a la diversidad universitaria por su apoyo a las cuestiones *queer*. Además, ha sido tu aliado en el movimiento”.²⁴ Pero Victoria insiste: “Bueno, eso de referirse a mí como hombre lo ha hecho un montón de veces en los últimos meses. La última vez fue hace dos semanas en su oficina”. Susan continúa: “Dices que lo ha hecho antes?, pues tal vez lo haya hecho, pero yo jamás lo escuché”.

En este caso, el déficit de credibilidad que Victoria padece se debe, como diría Fricker, a un prejuicio de identidad vinculado estrechamente a un estereotipo común que representa a las mujeres *trans* como “muy emocionales” (y, por tanto, poco racionales y poco creíbles). La idea de que son muy emocionales se la infiere no solo de su proclividad psicológica a la femineidad, sino también del hecho de que se someten a terapias de reemplazo hormonal-estrogénica. En consecuencia, si su racionalidad está

²⁴ Rachel McKinnon, “Allies Behaving Badly: Gaslighting as Epistemic Injustice”, en: Gaile Polhaus Jr., Ian James Kidd, and José Medina (eds.), *Routledge Handbook to Epistemic Injustice*, 2017, p. 3.

en entredicho, parecería natural poner también en cuestión su confiabilidad perceptual. De tales premisas prejuiciadas, se derivan más sesgos, como por ejemplo que una mujer *trans* siempre estará a la defensiva de lo que podría interpretar como ataques a su identidad, tenderá a incurrir en exageraciones, desarrollará una hipersensibilidad a cualquier error cometido en el entorno y desconfiará incluso hasta de sus amigos o “aliados”.

En el ejemplo visto, se dan varias de estas inferencias: Susan insinúa que seguramente James no se confundió, sino que Victoria escuchó mal o malinterpretó a James desde su anticipado temor a un trato discriminatorio. Desde tal perspectiva, Susan consideraría que Victoria, por ser *trans*, no está epistémicamente bien situada para evaluar tal experiencia, puesto que no puede ser juez y parte: carece de objetividad. Susan supone, además, que hay otra razón para no creer demasiado en lo que Victoria dice respecto de que escuchó varias veces a James nombrarla como hombre; esa razón para la duda es que ella (Susan) no escuchó —de primera mano— que James dijera lo que Victoria afirma (esto es, Susan prioriza su propio testimonio, y no el de Victoria). Susan también asume, sin más, que alguien que es “aliado” del movimiento LGBT —como James— no podría mantener prejuicio alguno, porque si no, no sería aliado, pero, como vimos anteriormente con Fricker, los imaginarios sociales —prejuiciosos— son muchas veces resistentes al cambio de creencias.

En palabras de MacKinnon, el *gaslighting* refleja un fracaso en darle un adecuado peso cognitivo a la autoridad epistémica de los hablantes desventajados. Cuando dicho *gaslighting* procede de una persona que supuestamente “está del mismo lado” que el afectado, existirá para el afectado un *doble agravio*: su testimonio no es creído, ni creíble por proceder de quien procede (agravio 1), pero además lo que percibe como agravio no es agravio, porque viene de una persona que ni remotamente querría dañarlo (agravio 2). E incluso hay un tercer nivel de agravio: si la persona afectada (como Victoria) comienza a retirar su confianza de los supuestos aliados (pero también perpetradores de *gaslighting*), irá perdiendo la fuente de apoyo moral y epistémico que creía tener, y con ello muy probablemente advengan también el aislamiento, la autoexclusión, etcétera. Recordemos que el hablante está marginalizado por algún prejuicio identitario negativo, por lo cual la red de apoyo constituye un sostén fundamental. Por ello este tipo de *gaslighting* es, entre las modalidades de injusticia epistémica, la más consecucional.

MacKinnon plantea que el agravio emocional y epistémico recibido de una persona significativa (como un “aliado” en el caso de Victoria, o como un esposo en el caso de la película *Gaslight*) termina teniendo un impacto negativo mucho mayor que

el daño original que la persona quería testimoniar. En el caso de Victoria, por ejemplo, resulta más descorazonador que se ponga en duda su sensación de agravio que el hecho de haber sido nombrada como hombre.

En el nebuloso escenario de la injusticia epistémica, la asimetría está invertida: el marginalizado no es reconocido como un sujeto capaz de dar un conocimiento valioso sobre su condición, aun cuando, en realidad, es quien mejor situado está —epistémicamente— para percibir el agravio como tal y dar testimonio de su cruda y directa vivencia.

Reflexiones finales

A modo de recapitulación, cabe entonces definir la *injusticia epistémica* como un agravio suscitado a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento. Una de sus expresiones más habituales es, en términos de Fricker, la *injusticia testimonial*, cuya característica saliente consiste en que el receptor se representa al hablante como un ser no razonable y no productor de conocimiento sobre la base de algún prejuicio identitario implícito.

Dentro del amplio abanico de manifestaciones que dicha injusticia puede tener, la del *gaslighting* es una de las más abusivas, ya que el receptor (u oyente) pretende crear una atmósfera surrealista con el fin de que el hablante desconfíe de sí mismo, de su propia cordura, de su propia racionalidad y de su propia capacidad de discernimiento.

Incluso, existe una manera más agravante de *gaslighting*, que se da cuando, en función de algún prejuicio identitario negativo y tácito, el receptor minimiza, niega o ridiculiza la identificación de agravio del afectado. Ahora, es preciso enfatizar que la perpetración de esta dinámica es factible y realizable solo en un marco relacional cargado de sesgos discriminatorios, desigualdades sociales y vulnerabilidades institucionales.²⁵ Es decir, el *gaslighting* se hace practicable no solo porque hay un oyente que devalúa al hablante al punto de desontologizarlo, sino porque dicha conducta ocurre dentro de una ecología cultural que, en lugar de neutralizar o denunciar tal maniobra de dominación epistémica, la potencia mediante la reproducción acrítica e irreflexiva de estereotipos coercitivos.

²⁵ Paige L. Sweet, “The Sociology of Gaslighting”, en: *American Sociological Review*, 2019, vol. 84 (5), pp. 851-875.

La manipulación del sentido de realidad del afectado amplifica el poder cognitivo del perpetrador, tal como acontece con el estereotipo sexista según el cual la emocionalidad naturalmente asociada a lo femenino obstruye la participación racional en la comunidad de conocimiento. Esto, a su vez, puede activar, en los agraviados, respuestas de tenor emocional que serán tomadas como evidencia de su “innegable” falta de congruencia. En conclusión, el *gaslighting* ilustra a microescala, en la relación diádica, las prácticas de irracionalización deshumanizadora que imperan globalmente en las relaciones sociales a gran escala.

REFERENCIAS

- Fricker, M., *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento* (trad. de R. García), Barcelona: Herder, 2007/2017, edición digital.
- McKinnon, R., “Allies Behaving Badly: Gaslighting as Epistemic Injustice”, en: Gaile Polhaus Jr., Ian James Kidd, and José Medina (eds.), *Routledge Handbook to Epistemic Injustice*, cap. 15, 2017, edición digital.
- Shklar, J., *The Faces of Injustice*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1990 [trad. al castellano: *Los rostros de la injusticia*, Barcelona: Herder, 2013].
- Sweet, Paige L., “The Sociology of Gaslighting”, en: *American Sociological Review* 2019, vol. 84(5) 851-875.

LAS IMPLICACIONES ANARQUISTAS DE LA CRÍTICA DE LA GUBERNAMENTALIDAD DE MICHEL FOUCAULT

Juan Manuel Cabrera Romero
Luis Fernando Macías García

En el presente trabajo nuestro objetivo principal es mostrar las implicaciones anarquistas del pensamiento foucaultiano, atendiendo a la crítica foucaultiana de la gubernamentalidad. No ignoramos que estas lecturas anarquistas de Foucault nos muestran su fragilidad. Al mostrar las implicaciones anarquistas del pensamiento foucaultiano, estamos deshondando la lectura neoliberal de su pensamiento realizada por Daniel Zamora y Geoffroy de Lagasnerie, al mismo tiempo que nos estamos oponiendo a la lectura de un Foucault socialista, que nos presenta Ester Jordana.

Hacia una crítica del tópico del Foucault neoliberal

La supuesta relación de Foucault con el pensamiento neoliberal se basa en que el autor elabora una defensa del individuo como empresario de sí en el marco de una libertad que le permite actuar como él quiere. Pero Foucault nunca sacraliza la razón gubernamental liberal, al mismo tiempo que considera que el neoliberalismo produce libertad de manera problemática, en tanto que el neoliberalismo es consumidor de libertad. Nuestro interés se centra en presentar la supuesta relación de Michel Foucault con el neoliberalismo planteado por Daniel Zamora y Geoffroy de Lagasnerie.

A juicio de Daniel Zamora,¹ Foucault, más que llevar a cabo una lucha contra el liberalismo, *parece* unírsele en muchos aspectos. Zamora rompe con la imagen consensual de Foucault presentando los posibles vínculos de Foucault con el liberalismo, bajo la consideración de que el filósofo francés usa el neoliberalismo para criticar a la izquierda, ya que Foucault no se suscribe en el socialismo que busca la igualdad, sino

¹ Daniel Zamora es un postdoctor perteneciente a la Universidad de Illinois, Chicago. Él está interesado en el Estado del bienestar y en la historia de la segunda mitad del siglo xx, desde una perspectiva marxista.

en el liberalismo que combate la pobreza sin garantizar la igualdad. Tal como Daniel Zamora afirma: “Él [Foucault] parece que imaginó un neoliberalismo que no proyectaría su modelo antropológico sobre el individuo, que ofrecería a los individuos más autonomía frente al Estado”.²

En este tenor, Daniel Zamora vincula el Estado del bienestar con la finalidad del biopoder, dado que Foucault quería reemplazar los defectos del sistema de seguridad social por la idea de que el Estado le pagara una pensión a cada persona que se encuentre por debajo de un cierto nivel de ingresos económicos, con el objeto de que nadie se quede sin impedimentos económicos, en el marco de una propuesta política neoliberal empeñada en eliminar la pobreza, pero sin que las desigualdades desaparezcan. Zamora acusa a Foucault de contribuir a la hegemonía de la pobreza. En este tenor, “el objeto de mi libro [*Foucault and Neoliberalism*] es mostrar que Foucault es en parte responsable de este desarrollo (de la pobreza)”.³

A juicio de Daniel Zamora,⁴ lo que Foucault realiza no es una crítica de la base ideológica del Estado, puesto que solamente criticó la gestión estatal de la seguridad social señalando que la crítica de la gestión estatal y de la seguridad social le corresponde a los colectivos. En este tenor, “la crítica de las tradiciones marxistas o anarquistas es muy diferente de la que Foucault estaba formulando, y no solamente él, sino una significativa línea del marxismo de los 70”.⁵

Hasta el momento nos hemos enfocado en estudios que relacionan a Foucault con el pensamiento neoliberal asumiendo que Foucault es un pensador que critica la izquierda. En las líneas siguientes, nuestro interés se concentra en la supuesta relación en-

² Daniel Zamora, “Can We Critize Foucault?”, en: *Review Jacobine*, 2014, p. 3.

³ *Ibidem*, p. 7.

⁴ En concordancia con relacionar a Foucault con el neoliberalismo, Behrent nos presenta un Foucault como un pensador neoliberal anti humanista que critica el Estado para favorecer el credo del libre mercado. Según Behrent, Foucault fue interpelado por el liberalismo por cuatro razones: 1) el liberalismo económico le otorgó a Foucault un arma teóricamente potente para aporrear las proclividades autoritarias de la izquierda; 2) Foucault no necesitó el liberalismo económico para presentarnos un liberalismo sin humanismo; 3) el liberalismo económico se justifica sobre la base de su más grande eficiencia, es decir, como práctica que emerge cuando el poder se manifiesta limitado. En este tenor, Foucault funda el liberalismo con base en que la aspiración de libertad puede ser compatible con su convicción teórica de que el poder es constitutivo de todas las relaciones humanas; y 4) la simpatía de Michel Foucault por el neoliberalismo está acompañada de su interés en el tópico de la subjetividad, en el sentido de que la premisa neoliberal y la subjetividad están necesariamente implicados. (Cf. Behrent, “Liberalismo sin humanismo”, en: *Laguna*, 2013, p. 16).

⁵ Daniel Zamora, “Can We Critize Foucault?”, p. 8.

tre Foucault y el neoliberalismo, con base los análisis de Geoffroy de Lagasnerie, quien asume que Foucault es un pensador neoliberal que critica al pensamiento de derecha.

Geoffroy de Lagasnerie⁶ nos presenta a un Foucault neoliberal partiendo del supuesto de que Foucault se inclina por el neoliberalismo cuando descifra en términos mercantiles las relaciones sociales no comerciales. En este tenor, el hombre es conceptualizado como empresario de sí mismo, mientras que la sociedad está basada en la utilidad o el negocio, con el objeto de controlar la subjetividad.

De Lagasnerie continúa relacionando a Foucault con el liberalismo, ya que desde su perspectiva, la analítica del poder foucaultiana está vinculada con la emergencia y la difusión de la función *psi*, es decir, de la psiquiatría y del psicoanálisis como mecanismos de control de la subjetividad moderna, en el marco de una economía que presupone que los individuos tienen gustos y disgustos comparables, lo que permite establecer una politización de la existencia humana. Hay comparaciones entre las disciplinas y el neoliberalismo fundado en el psicologismo. La disciplina se centra en corregir a los individuos desde su interior a través de mecanismos internos de sujeción, mientras que el psicologismo de la economía se retira en las mentes y actúa sobre la subjetividad.

Los neoliberales nos presentan una reinterpretación de la filosofía del contrato y de la Ilustración, que afirma la superioridad del universalismo en contra del particularismo cultural defendiendo la autonomía personal y la libertad individual. Foucault recurre a la Ilustración para liberar a los individuos de las comunidades naturales y someterlos a la comunidad política, ya que “la ‘libertad’ se concibe como el acto consistente en darme a mí mismo órdenes a las que obedezco porque soy libre de actuar como quiera”⁷.

No podemos negar que Foucault sostiene que el neoliberalismo produce libertad. Pero de manera problemática, es decir, mediante coacciones. Frente a la consideración de que Foucault exalta el neoliberalismo, es necesario profundizar en que Foucault en *El nacimiento de la biopolítica*, por un lado, está tratando de comprender el neoliberalismo o su modo de conducir conductas, mientras que por otro lado el autor conecta su crítica del Estado con su crítica del neoliberalismo.

⁶ Geoffroy de Lagasnerie, filósofo francés empeñado en relacionar el pensamiento de Michel Foucault con el neoliberalismo, bajo el supuesto de Foucault vio al neoliberalismo como la novedad o lo nuevo. (Cfr. *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015).

⁷ Geoffroy de Lagasnerie, *La última lección de Michel Foucault...*, 2015.

No solo es suficiente señalar que Foucault tiene aparentes vínculos con el liberalismo, sino que es necesario mostrar cómo Foucault analiza el liberalismo como un arte de gobierno en el marco de una genealogía de la gubernamentalidad en Occidente.

La crítica foucaultiana de la gubernamentalidad neoliberal

La supuesta relación del pensamiento foucaultiano con el pensamiento neoliberal se basa en el coqueteo de Foucault al ordoliberalismo alemán que nos propone la renovación del capitalismo atendiendo al Estado de derecho, considerando que la economía es un juego o un conjunto de actividades que moldea la forma que cada individuo debe jugar un juego cuyo final es desconocido por todos. El Estado de derecho es un prestador de reglas para un juego económico en el que los participantes reales son los individuos o las empresas. Un “juego regulado de empresas” dentro de un marco jurídico institucional garantizado por el Estado: esa es la forma general de lo que debe ser el marco institucional en un capitalismo renovado.

A nuestro juicio, Foucault se demoró en el neoliberalismo por cuestiones de método, en el sentido de que el análisis de las relaciones de poder no partía del supuesto de que el poder no es un principio en sí, porque el poder designaba un ámbito de relaciones que debe ser analizado en los términos de gubernamentalidad o la manera de conducir el comportamiento de los sujetos. Se pretendía ver en qué grado el análisis de los micropoderes no se encuentra limitado a un ámbito determinado como la prisión, que deviene en un observatorio constante en el que los presos son clasificados con base en su grado de sometimiento a los reglamentos. Un saber individualizante se produce tomando como indicador el grado de peligrosidad de un individuo, que se refleja en su conducta. La prisión se convierte en una máquina de que no solo castiga y transforma al criminal, sino que deviene en una fábrica de saberes inscritos en una estrategia amplia, ya que vivimos en las sociedades de la seguridad caracterizadas por la vigilancia constante de los individuos.

Frente a las supuestas relaciones del Foucault con el ordoliberalismo alemán, enfatizamos que Foucault denuncia la violencia intrínseca escondida tras el paternalismo del Estado de bienestar, puesto que el bienestar de los individuos es un instrumento del poder del Estado. La población llega a ser el *veritable* objeto de los mecanismos de seguridad. Foucault no trata de arrancarle su secreto al Estado ni de promover su des-

trucción basada en una fobia, sino de investigar la problemática del Estado conforme a las prácticas de gubernamentalidad.

La crítica foucaultiana del Estado se basa en analizar el origen de la sospecha antiestatal. El Estado de providencia o de bienestar no tiene la misma forma que el Estado totalitario, que constituye una subordinación de su autonomía al partido, en la medida en que el Estado burocrático se subsume al mercado liberal. Foucault no querría la abolición del Estado. En este tenor,

[...] no se trata de tener como punto de mira, al cabo de un proyecto, una sociedad sin relaciones de poder [o sin Estado]. Se trata, al contrario, de poner el no poder y la no aceptabilidad del poder, no al término de la empresa [tarea del pensamiento], sino al comienzo del trabajo, bajo la forma de un cuestionamiento de todos los modos conforme a los cuales se acepta efectivamente el poder.⁸

En este sentido, el biopoder es analizado por Foucault como la administración de la vida. El neoliberalismo administra la vida mediante una práctica enfocada en objetivos y en un control continuo de la población. El neoliberalismo es un principio y un método de ejercer el gobierno queriendo conseguir mayores resultados al menor costo. La radicalidad del neoliberalismo radica en gobernar la conducta de los individuos a partir del Estado. “Entonces, mercantilismo por un lado, Estado de policía por otro, balanza europea: todo esto constituyó el cuerpo concreto de ese nuevo arte de gobernar.”⁹

A juicio de Foucault, la sociedad planteada por los liberales es una sociedad sometida a la lógica de la competencia. Se trata de una sociedad empresa en la que el individuo es consumidor y productor al mismo tiempo, pues como veremos más adelante, el sujeto es una empresa. El neoliberalismo produce las masas privando a los individuos de una comunicación directa e inmediata y los fuerza a comunicarse únicamente a través de un aparato administrativo. El neoliberalismo ha reducido a los individuos a un átomo. La sociedad capitalista impone a los individuos un estilo de vida basado en el consumo masivo, en el marco de la uniformización y la normalización. Tal como Foucault dice: “esta economía burguesa y capitalista condenó a los individuos,

⁸ Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, México: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 85.

⁹ *Ibidem*, p. 20.

en el fondo, a no tener entre sí otra comunicación que la que se da a través del juego de los signos y de los espectáculos”.¹⁰

Lo anteriormente citado nos posibilita señalar que esta generalización de la forma empresa multiplica el modelo de la oferta y de la demanda para convertirlo en el modelo de las relaciones sociales o de la existencia misma en el marco de una relación del individuo consigo mismo y su ambiente. En este tenor, el neoliberalismo no ve al individuo alienado respecto de su trabajo y su vida. La sociedad empresa es una sociedad de mercado, que permite juzgar y evaluar las actividades del Estado, puesto que “ahora tenemos una especie de tribunal económico del gobierno desde el punto de vista estricto de la economía y el mercado”.¹¹

Foucault nos muestra un nuevo tipo de análisis de las sociedades contemporáneas atendiendo a la nueva forma de gubernamentalidad, en el marco de los mecanismos de seguridad que tienen un carácter regulador y que operan a través de una vigilancia constante y personalizada, que no solo se basa en el castigo y la recompensa, sino en la formación y transformación de los individuos con base en cierta normalización.

En estas sociedades de seguridad, el Estado se nos presenta como garante de los supuestos derechos fundamentales tales como el derecho de seguridad social, el seguro de desempleo y de protección ante los accidentes naturales y la delincuencia. Con lo anteriormente señalado parece que Foucault es partidario del Estado de bienestar. Sin embargo, Foucault hace patente que este Estado de bienestar no solo crea inseguridad en los individuos, sino en las instituciones que crean dispositivos para protegerlos. Foucault nos muestra que la seguridad, cualesquiera que sean sus efectos positivos, ha tenido también efectos perversos atendiendo a la rigidez creciente de mecanismos y situaciones de dependencia. Por una parte, se les concede aparentemente más seguridad a los individuos. Por otra parte, aumenta su dependencia, puesto que “estamos en presencia de una acción política que no solo ‘inseguriza’ la vida de los individuos, sino la relación de estos con todas las instituciones que hasta el momento los protegían”.¹²

Junto a Ester Jordana¹³ puntualizamos que el neoliberalismo, en el marco de las sociedades de seguridad, establece una relación entre peligro y seguridad, en la medi-

¹⁰ *Ibidem*, p. 145.

¹¹ *Ibidem*, p. 286.

¹² Michel Foucault, *El poder, una bestia magnífica*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002, p. 51.

¹³ Ester Jordana es una profesora asociada de la Universidad de Barcelona. Entre sus trabajos importantes se encuentran: *Cuando nos quedamos solos: resistir en la incertidumbre. Prácticas de emancipación y autonomía*

da en que la cultura del peligro es el correlato psicológico y cultural del neoliberalismo. El neoliberalismo es una racionalidad política basada en la producción de libertad, al mismo tiempo que debe producir seguridad. El neoliberalismo realiza estas sociedades de seguridad en tanto que establece una relación entre economía y política. El neoliberalismo es una forma de pensamiento que defiende y mantiene las relaciones de producción capitalistas o es una forma de gobierno que ejerce una dominación de clase, al mismo tiempo, que responde a una transformación de la gubernamentalidad moderna, en el sentido de que su configuración emerge de una crisis y apunta a una tecnología del poder en el marco de un nuevo modo de ejercer la biopolítica. Tal como Ester Jordana afirma: “la gubernamentalidad neoliberal realiza, en el terreno de la política, un análisis ‘no antropológico’ que desplaza el modo en que las ciencias humanas funcionaban, de modo problemático, en el marco jurídico del Estado. Ahora bien, esas políticas ‘no antropológicas’ atisban, como veremos, un nuevo modo de funcionamiento de la biopolítica”.¹⁴

En concordancia con lo anterior, el nuevo modo de ejercer la biopolítica corresponde a la comercialización de esferas antes no comerciales tales como la educación, la salud y el crimen. Lo que destacamos es la comercialización del crimen poniendo énfasis en la prisión como un instrumento de reclutamiento. Desde el momento en que el delincuente entra en una prisión, accede a un mecanismo que lo convierte en un hombre infame y cuando sale su única opción es volver a delinquir, pero controlado por la policía, puesto que el delincuente está sumergido en una tecnología médica como el manicomio o la prisión, con el objeto “de estar bajo el cuidado de personas responsables”.¹⁵

Hemos dado cuenta en torno a la mercantilización de la criminalidad, con el objeto de señalar contra quienes asocian a Foucault con el neoliberalismo bajo el supuesto de que este autor es partidario de la libertad tal como lo plantean los neoliberales del “sé libre”, sino Foucault señala, como veremos enseguida, que el neoliberalismo produce libertad mediante muchas coacciones.

Foucault emplea el término *liberal* con la finalidad de señalar que esta nueva razón gubernamental es consumidora de libertad, en el sentido de que el liberalismo

(2013a), *Foucault: la escritura como transformación* (2013b), y *Crítica de la economía biopolítica: dimensiones políticas del pensamiento médico* (2017b).

¹⁴ Ester Jordana, “La gubernamentalidad socialista ‘hay que inventarla’: biopolítica, seguridad y neoliberalismo”, en: *Kalagatos: Revista de Filosofía*, vol. 14, núm. 2, Brasil: Universidade Estadual do Ceará, 2017, p. 195.

¹⁵ Michel Foucault, “Estrategias de poder”, en: *Obras esenciales II*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 303.

está obligado a producirla y se presenta en tanto que un administrador de la libertad. En este tenor, el liberalismo no fundamenta la libertad en la expresión “sé libre”, sino que produce lo necesario para que el individuo sea libre. El liberalismo produce libertad a cada momento, pero con un conjunto de coacciones. El hombre como empresa, más que ejercer un gobierno sobre sí mismo, es un hombre gobernable mediante la competencia y la responsabilización, al tiempo que es un dispositivo identitario e individualizante que pretende moldear el comportamiento y la economía individual en el marco de una razón instrumental basada en la inversión y el cálculo económico. En este tenor, “es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro lado, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera”.¹⁶

Lo anteriormente citado nos permite sostener que el *homo oeconomicus* es un elemento manipulable o gobernable, ya que también es el correlato de un modo de gobierno que opera sobre el medio y lo modifica. El neoliberalismo entiende por capital todo aquello que puede ser una fuente de ingresos. En este sentido, el trabajador es un flujo de ingresos. El neoliberalismo vincula al *homo oeconomicus* con el empresario de sí, sumergido en una red de empresas. Tal como sostiene Foucault: “es preciso que la vida del individuo no se inscriba como individual dentro de un marco de gran empresa o, última instancia, el Estado, sino [que] pueda inscribirse en el marco de una multiplicidad de empresas diversas encajadas unas en otras y entrelazadas”.¹⁷

A juicio de Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez, el discurso del empresario de sí mismo es autoculpabilizante, en la medida en que el individuo no entra en la lógica neoliberal por aumentar su capital, sino por el miedo a no ser un excluido. En este sentido, “ya no es tanto la ilusión de acrecentar ‘mi’ capital, cuanto el miedo a ser un ‘excluido’, lo que continúa motivando esta forma de dominación y gobierno de uno mismo”.¹⁸

Una vez que hemos analizado cómo Michel Foucault emprende una comprensión y una crítica de la gubernamentalidad liberal enfatizando que el neoliberalismo produce libertad mediante coacciones y que el discurso del empresario de sí mismo, tal

¹⁶ Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, p. 84.

¹⁷ *Ibidem*, p. 287.

¹⁸ Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez, “Capitalismo y gubernamentalidad neoliberal, el empresario de sí como figura extrema de la subsunción”, en: *Kalagatos: Revista de Filosofía*, vol. 14, núm. 2, Brasil: Universidade Estadual do Ceará, 2017, p. 176.

como sostiene Hernández Martínez, es un discurso autoculparizante, nuestro interés se concentra en analizar las implicaciones anarquistas de la crítica de la gubernamentalidad de Michel Foucault, bajo el supuesto de que el asunto de la gubernamentalidad constituye un problema.

Las implicaciones anarquistas de la crítica de la gubernamentalidad de Michel Foucault

Ponemos énfasis en que para Foucault el saber y el poder están mezclados, y en que Foucault nos invita a liberar la investigación científica de los intereses del capitalismo monopolista. Así, Foucault nos lanza una consigna: “‘liberemos la investigación científica de las exigencias del capitalismo monopolista’, es posiblemente una consigna, pero no será más que eso, una consigna”.¹⁹

Por su parte, autoras como Ester Jordana han relacionado esta propuesta de inventar esta consigna de liberarnos del capitalismo monopolista con la tarea foucaultiana de inventar el socialismo, tal como Foucault lo plantea: “en todo caso, limitémonos a saber que si hay una gubernamentalidad efectivamente socialista, no está oculta en el interior del socialismo y sus textos. No se la puede deducir de ellos. Hay que inventarla”.²⁰

Enfatizamos que el pensamiento foucaultiano tiene la tarea de pensar de otro modo, tarea que lo separa del neoliberalismo y del Estado de bienestar. El pensamiento foucaultiano nos invita a que no seamos gobernados de este modo y a crear nuevas formas de subjetividad que sean capaces de contrarrestar los efectos del poder. A nuestro juicio, Foucault está cercano al anarquismo, puesto que elabora una anarqueología que no solo se opone a las verdades científicas, sino que es un estilo de vida que no acepta lo intolerable. A continuación, nos concentraremos en las implicaciones éticas y de la anarqueología como un estilo de vida.

¹⁹ Michel Foucault, “Estrategias de poder”, p. 311.

²⁰ Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, p. 118.

La anarqueoología: un estilo de vida ético y político

A diferencia del anarquismo empeñado en decir que el poder es malo por esencia y en presentarnos una sociedad en la que se suprima el poder o el Estado, Foucault nos propone un estudio anarqueoológico que coloca el no poder y la no aceptabilidad del poder como punto de partida de sus estudios anarqueoológicos, bajo un modo de cuestionamiento de todos los modos con base en los cuales se acepta el poder. Tampoco Foucault parte del supuesto de que el poder es malo, sino que afirma que no hay poder que sea aceptable de pleno derecho. A este respecto, nuestro autor puntualiza: “verán pues que entre lo que se llama toscamente anarquía, o anarquismo, y los métodos de los que yo me valgo es indudable que hay como una relación, pero que las diferencias son claras [...] La posición que les propongo, entonces, no excluye la anarquía, pero se darán cuenta de que no la implica y no se identifica con ella”²¹

Nos es importante aclarar que existen elementos anarquistas en el pensamiento foucaultiano atendiendo al concepto foucaultiano de crítica analizado como una actitud, rechazando ser gobernados de tal modo mediante instituciones de gobierno. En este tenor, Foucault nos define como crítica “el arte de no ser gobernados de tal modo”²²

Lo antes citado nos permite establecer que la crítica es un rechazo frente al gobierno y a su obediencia para que aceptemos derechos universales relacionados con el monarca, el magistrado, el educador y el padre de familia. El arte de no ser gobernados de tal modo también se vincula con el rechazo de aceptar como verdadero lo que una autoridad dice que es verdadero. En este sentido, la crítica es analizada por Foucault como el movimiento mediante el cual el sujeto interroga la verdad enfatizando en sus efectos de poder y al poder a través de sus discursos de verdad, tal como afirma Foucault: “por último, ‘no querer ser gobernado’ es ciertamente no aceptar como verdadero —aquí pasará muy rápido— lo que una autoridad os dice que es verdad”²³

Foucault define la crítica como un no aceptar como verdadero aquello que una autoridad dice que es verdadero, lo que guarda una relación con el concepto foucaultiano de anarqueoología, que es un método que no se inclina ante las verdades científicas. A este respecto, “el estudio de tipo anarqueoológico, en cambio, consistió en tomar

²¹ Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos*, Madrid: Akal, 2016, p. 85.

²² Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Tecnos, 2003, p. 8.

²³ *Ibidem*, p. 10.

la práctica del encierro en su singularidad histórica, es decir, en su contingencia, su contingencia en el sentido de fragilidad, de no necesidad esencial [...] Se trataba de no partir de una posición humanista que dijera: esto es la naturaleza humana, esto es la esencia humana, esto es la libertad humana”²⁴

Pero la anarqueología también es un modo de vida que no acepta lo intolerable. Como forma de vida, la anarqueología tiene como finalidad la creación de espacios de libertad mediante el rechazo de lo que somos o de lo que se nos ha impuesto como verdadero. La anarqueología, en cuanto forma de vida, se constituye a partir de una denuncia de lo que es intolerable, en el marco de investigaciones que unen a la arqueología con la genealogía y que atienden a las configuraciones del poder con las que hay que romper. Es importante precisar que la arqueología entra en conjunción con la genealogía en las investigaciones históricas que realizó Foucault y que es a través de estos análisis que este autor francés problematiza el presente.

A este respecto, la anarqueología se lleva a cabo en el marco de una actitud límite en oposición a la individualidad impuesta por el Estado. La anarqueología resiste a los efectos del poder estatal. A diferencia del anarquismo clásico empeñado en la fobia del Estado, Foucault nos presenta un sujeto anárquico que se opone a los efectos del poder. La obra de Michel Foucault está sellada por experiencias límites que experimentó en primera persona y, que nutren su trabajo histórico-filosófico y se observan en los conceptos de *ethos*, actitud moderna o transgresión, puesto que estas experiencias límite apuntan a la desobjetivación empeñada en recuperar la función creadora del sujeto.

Foucault plantea la transgresión como subjetivación y una práctica de libertad que no están ubicadas más allá del límite, es decir, no rebasan el saber y el poder, sino que la subversión y las prácticas de libertad afirman un límite cuya transgresión moldea relaciones de saber y de poder como posibilidades de creación de nuevas formas de subjetividad y prácticas de libertad. En este tenor, la actitud límite es una práctica histórico-filosófica que interroga sobre los efectos del poder.

El concepto de actitud límite involucra una actitud experimental, puesto que refiere a investigaciones históricas que nos remiten a las tentativas de la realidad. El *ethos* filosófico se relaciona con la ontología histórica de nosotros mismos, ya que se constituye como una práctica de los límites que podemos transgredir. Las implicaciones anarquistas (o postanarquistas) del pensamiento de Michel Foucault pueden apreciar-

²⁴ Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos*, p. 86.

se en su apuesta por pequeñas transformaciones. Tal como Foucault nos afirma: “prefero estas pequeñas transformaciones [...] que han sido efectuadas en la correlación del análisis histórico y de la actitud de la práctica”.²⁵

El sujeto es el tópico que le ha interesado a Foucault. Pero Foucault analiza la subjetividad prestando atención a la locura, a la enfermedad y a la delincuencia cuestionándose sobre la constitución de un sujeto razonable y normal. En este sentido, examina un período de la historia de la subjetividad ubicando las maneras de objetivación del sujeto en saberes relacionados con el lenguaje, el trabajo y la vida, tal como lo realiza en *Las palabras y las cosas*.

Foucault no piensa que la subjetividad sea una esencia, con base en que el sujeto es una forma que tiene diferentes configuraciones históricas. Foucault se opone a una teoría *a priori* del sujeto. A nuestro juicio, la consigna de crear nuevas subjetividades tiene una relación con el anarquismo, ya que el problema político, ético, social y filosófico en nuestros días para Foucault no consiste en liberarnos del Estado y de sus instituciones, sino en “liberarnos del Estado y del tipo de individualización que está relacionada con el Estado”.²⁶

Por su parte, Óscar Martiarena nos presenta un Foucault que lleva a cabo una genealogía de la subjetividad moderna. La subjetividad moderna es la de cada uno de nosotros y se localiza ligada a saberes y poderes que no solamente la expresan y la constituyen, sino que la normalizan. Confrontándose a esta individualización, Foucault quiere convertir la existencia individual en una obra de arte manifestando la posibilidad de ser diferentes, es decir, “pensar que el sujeto actual puede tener otra forma de subjetividad”.²⁷

Pero la creación de nuevas subjetividades también está vinculada a la creación de nuevos placeres, a la que Foucault nos llama en clave de una estética de la existencia que se relaciona con la dinámica de la pasividad y actividad, en tanto que nos convoca a pensarnos como agentes de placer, a analizarnos no como reprimidos, sino como forzados a actuar, decidir y luchar por el modo en que queremos hacerlo.

La historia de la sexualidad de Michel Foucault se vincula con la ontología histórica de nosotros mismos, debido a que a la genealogía le interesan tres campos: 1)

²⁵ Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, p. 98.

²⁶ Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 175.

²⁷ Óscar Martiarena, *Estudios sobre Foucault*, Veracruz: Universidad Veracruzana, 2005, p. 105.

una ontología de nosotros mismos en relación con la verdad, ya que somos sujetos de conocimiento; 2) una ontología de nosotros mismos relacionada con el campo del poder, puesto que somos sujetos que actuamos sobre los demás; y 3) una ontología histórica de nosotros mismos relacionada con la ética, dado que somos sujetos éticos, en la medida en que nos constituimos como agentes morales.

Desde nuestra perspectiva, Michel Foucault es un filósofo del placer, puesto que convierte el placer en problema filosófico, al mismo tiempo que elabora nuevas formas de placer, de amores y relaciones de coexistencia mediante un diagnóstico del presente, con la finalidad de sacudir ese dispositivo de sexualidad que nos muestra el sexo como secreto universal. De esta forma, la historia de la sexualidad elaborada por Foucault se aleja de la sociología histórica basada en la hipótesis represiva de la sexualidad. Foucault nos presenta una política de la verdad, en la que las relaciones de poder quizás estén en lo más oculto del cuerpo social. Esta política de la verdad rompe con una política ejercida a partir del carácter dominante del factor económico, bajo el supuesto de que las relaciones de poder establecen relaciones económicas. Lo que intenta Foucault con su historia de la sexualidad es mostrar cómo las relaciones de poder penetran los cuerpos. El poder tiene como blanco primordial el cuerpo.

Foucault proyecta que debemos liberarnos de la sexualidad para crear nuevos modos de vida mediante nuestras elecciones sexuales, éticas y políticas como resistencia a nuestro presente, ya que Foucault se resiste a que el placer físico proviene del placer sexual y de que el placer sexual se encuentra en la base de todos los placeres, basándose en que “las prácticas s/M manifiestan que podemos producir placer desde objetos muy extraños explorando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo”.²⁸

Nuestra intención no es reducir el pensamiento de Michel Foucault a la teoría Queer de Paul Beatriz Preciado, pero Foucault simpatiza en algún punto con el sadomasoquismo. En el marco de la teoría Queer, Paul Beatriz Preciado, filósofo transgénero, apuesta por la creación de nuevos placeres suponiendo que la sexualidad es como las lenguas, puesto que el individuo puede cultivar varias de ellas.

A este respecto, la contrasexualidad propuesta por Paul Beatriz Preciado recupera los análisis de los dispositivos sexuales modernos de Michel Foucault, en la medida en que la contrasexualidad desmitifica los conceptos tradicionales del sexo al exaltar el dildo y no el pene. Preciado supone que el género es prostético, se genera en la mate-

²⁸ Michel Foucault, “Estrategias de poder”, p. 420.

rialidad de los cuerpos. Es construido enteramente orgánico. El género guarda semejanza con el dildo o con el consolador. Los órganos sexuales son el resultado de una tecnología que les ordena una significación (relaciones sexuales) y son consumidos según su “naturaleza” (relaciones heterosexuales). A juicio de Preciado, esta tecnología “organiza las prácticas y las califica públicas o privadas, institucionales o domésticas, sociales o íntimas”.²⁹

No es suficiente señalar que la anarqueología se vincula con la creación de nuevos placeres, sino que es menester ahondar en que Foucault es un anarqueólogo que resiste al poder, que penetra la vida cotidiana. Frente al cuestionamiento de si puede haber una sociedad sin poder, Foucault afirma que el problema no radica en si es necesario el poder o no, sino en que el poder penetra la vida cotidiana. Nosotros somos el blanco del poder y el punto de donde emana. Ante esta situación, nosotros tenemos en nosotros mismos, tal como afirma Foucault: “pequeñas válvulas y esos pequeños relés, los minúsculos engranajes y las sinapsis microscópicas por las cuales pasa el poder y se encuentra reconducido”.³⁰

Pero Foucault aclara que eso que escapa al poder es el contrapoder, que atiende al juego del poder. En este sentido, Foucault recupera el problema de la guerra o del enfrentamiento planteando los análisis tácticos y estratégicos a nivel cotidiano, con la finalidad de pensar de otro modo. Es decir, Foucault se presenta como un artificiero que nos propone un discurso artificial, tal como afirma Foucault: “como lo es un ejército, o simplemente un arma. O también un saco de pólvora o un cóctel Molotov”.³¹

Por su parte, Nildo Avelino afirma que Foucault en *La conferencia dirigida a la Sociedad Francesa de Filosofía* destacó el aspecto anárquico entre las modalidades históricas posibles de la crítica, puesto que, en la crítica, el sujeto afirma el derecho de interrogar la verdad, a sus efectos de poder y a sus discursos de verdad, en el marco de una genealogía de la obediencia en la modernidad, ya que la anarqueología hace más operatoria la relación saber-poder. El desplazamiento en la analítica del poder que llevó del tópico de la guerra al tema del gobierno le permitió a Foucault realizar un análisis de los regímenes de verdad. Del mismo modo, Nildo Avelino resalta que el concepto foucaultiano de anarqueología ha sido estudiado por la filósofa feminista Matilde La-

²⁹ Paul Beatriz Preciado, *Manifiesto contrasexual*, Madrid: Opera Prima, 2002, p. 27.

³⁰ Roger-Pol Droit, *Entrevistas con Michel Foucault*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 100.

³¹ *Ibidem*, p. 104.

rrauri y ha sido retomada por Toni Negri y Michael Hardt. Pero, a juicio de Nildo Avelino, Foucault, con el concepto de anarquología presentado en *El gobierno de los vivos*, “investiga las prácticas de gobierno en el plano discursivo mostrando los procesos históricos por los cuales la verdad y la subjetividad se ha indexado para la obediencia a la producción de la obediencia en el ejercicio del gobierno”.³²

Reiner Schürmann postula la constitución de uno mismo en cuanto sujeto anárquico, que a diferencia del sujeto transgresor prototipo del anarquismo clásico, se opone a la inserción de uno mismo en una disposición de discurso y poder.³³ El sujeto anárquico aquí se resiste a los efectos del poder, lo que implica intervenir contra las nuevas maneras de dominación empezando por el desplazamiento de las coordenadas del pensamiento, en el sentido de que el sujeto anárquico se crea a sí mismo por medio de micro intervenciones en los patrones de sujeción y objetivación. En este tenor,

[...] oponerse a los efectos de poder “en cuanto tales” sigue siendo una operación puntual. Significa intervenir contra todas las nuevas formas de dominación (que no son instancias de un Gran Opressor), empezando nuevamente, una y otra vez, por el desplazamiento de las coordenadas del pensamiento tan lejos como esto sea posible. El sujeto anárquico se constituye a sí mismo en micro intervenciones que apuntan hacia los patrones recurrentes de sujeción y objetivación.³⁴

El sujeto anárquico, a diferencia del sujeto del anarquismo clásico empeñado en la destrucción del Estado y en la autolegislación universal como dueño de sí, se constituye a sí mismo en tanto agente de actividades y prácticas, es decir, como un sujeto práctico que en su acción debe responder a la pregunta ¿qué puedo hacer?

Este sujeto anárquico sabe que siempre forma parte de un dispositivo en un momento determinado. Y por eso sabe que solo se pueden crear nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo de esos dispositivos. En este orden, sostenemos que cuando Foucault aboga por la creación de nuevas subjetividades está abogando por la creación de nuevos placeres, ya que Foucault plantea que debemos liberarnos de la sexualidad

³² Nildo Avelino, “Gubernamentalidade e democracia liberal”, en: *Revista Brasileira de Ciência Política*, núm. 5, 2011, p. 84.

³³ Reiner Schürmann, “De la constitución de uno mismo como sujeto anárquico”, en: *Fractal*, núm. 75, 2015, p. 33.

³⁴ *Ibidem*, p. 34.

establecida para crear nuevos modos de vida mediante nuestras elecciones sexuales, éticas y políticas, como afirmación de nuestra identidad, pero también como resistencia, ya que Foucault se opone a que el placer físico proviene del placer sexual y de que el placer sexual se encuentra en la base de todos los placeres, basándose en que —como ya lo apuntamos— “las prácticas s/m manifiestan que podemos producir placer desde objetos muy extraños explorando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo”.³⁵

A modo de conclusiones, a nuestro juicio “estos acercamientos” de Foucault con el pensamiento neoliberal carecen de un fundamento sólido, ya que aunque parece que Foucault coqueteó con el ordoliberalismo alemán, en *Nacimiento de la política* analiza y critica la práctica de gobierno neoliberal basada en la consideración de que el sujeto es un empresario de sí mismo y produciendo una configuración social basada en la competencia. Foucault está afirmando que esta noción de empresario de sí es problemática, ya que es producida mediante coacciones o por el miedo de no acrecentar mi capital, tal como sostiene Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez.

Foucault está analizando y criticando el sistema de bienestar promovido por el neoliberalismo, en el sentido de que el autor sostiene que el capitalismo inseguriza a los individuos mediante sistemas de control compuestos por prácticas de gobierno enfocadas en las conductas de los individuos y sistemas disciplinarios. Foucault se aleja del neoliberalismo y nos lanza la consigna de liberarnos o ir más allá de los intereses del capitalismo. Es aquí donde identificamos esta consigna foucaultiana con la anarquología que no nada más es un método que se opone a las verdades científicas, sino que es un estilo de vida que no acepta lo intolerable.

Frente a Ester Jordana, empeñada en presentarnos un Foucault socialista bajo la consideración de que hay que inventar la gubernamentalidad socialista, habría que relacionar esta consigna con el tiempo en que Foucault sostuvo eso. A nuestro juicio, Foucault quiso decir que a la izquierda le hace falta crear su propio lenguaje.

En este sentido, Foucault se veía a sí mismo como un artificiero de bombas, bombas metafóricas, al mismo tiempo que elaboró una ontología del presente que no nos dice quiénes somos, sino que nos señala con aquello que debemos romper en nuestro presente. Así, Foucault conecta su crítica del Estado con su crítica del neoliberalismo, en el sentido de que el pensamiento foucaultiano nos conduce a pensar de

³⁵ Foucault, “Estrategias de poder”, p. 420.

otro modo o a rechazar ser gobernados de cierta manera, ya que tiene como consigna liberarnos del tipo de individualidad impuesta por el Estado.

Frente a quienes relacionan a Foucault con el neoliberalismo, como son los casos de Daniel Zamora y Geoffroy de Lagasnerie, ponemos énfasis en que el asunto no radica en si Foucault es neoliberal, sino en que Foucault es un pensador anarquista en la línea del postanarquismo, en cuanto que considera que la gubernamentalidad no debe existir. No ignoramos que la resistencia foucaultiana no desborda el poder. Sin embargo, la resistencia es necesaria, aunque una razón suficiente, para liberarnos del capitalismo, en la medida en que si se pretende crear una configuración social más allá del Estado, es necesario empezar con un estilo de vida que no acepta lo intolerable.

REFERENCIAS

- Droit, R. P., *Entrevistas con Michel Foucault*, Barcelona: Paidós, 2006.
- Foucault, M., *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós, 1991.
- _____, *Dits et écrits I*, París: Gallimard, 1994a.
- _____, *Dits et écrits IV*, París: Gallimard, 1994b.
- _____, *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, Barcelona: Paidós, 1999.
- _____, *El poder, una bestia magnífica*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- _____, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Tecnos, 2003.
- _____, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid: Alianza, 2011.
- _____, *El nacimiento de la biopolítica*, México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- _____, *Del gobierno de los vivos*, Madrid: Akal, 2016.
- Lagasnerie, G., *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Martiarena, O., *Estudios sobre Foucault*, Veracruz: Universidad Veracruzana, 2005.
- Preciado, P. B., *Manifiesto contrasexual*, Madrid: Editorial Opera Prima, 2002.
- Terán, O., *Michel Foucault: discurso, poder y subjetividad*, Buenos Aires: El cielo por asalto, 1995.

Referencias electrónicas

- Avelino, N., “Governamentalidade e democracia liberal: novas abordagens em Teoria Política”, en: *Revista Brasileira de Ciência Política, Universidade de Brasília. Instituto de Ciência Política*, 2011. Disponible en: <<https://bit.ly/2GH4Phg>> [Fecha de consulta: 15 de septiembre de 2020].
- Behrent, M. C., “Liberalismo sin humanismo: Foucault y el credo de libre mercado, 1976-1979”, en: *Revista Laguna*, núm. 35, 2014. Disponible en: <<https://bit.ly/30RmUQy>> [Fecha de consulta: 15 de septiembre de 2020].
- Hernández Martínez, C. N., (2017). “Capitalismo y gubernamentalidad neoliberal: el ‘empresario de sí’ como figura extrema de la subsunción”, en: *Kalagatos: Revista de Filosofía*, vol. 14, núm. 2, mayo-agosto, 2017. Disponible en: <<https://bit.ly/3iPo45b>> [Fecha de consulta: 15 de septiembre de 2020].
- Jordana, E., “Cuando nos quedamos solos: resistir en la incertidumbre. Prácticas de emancipación y autonomía”, en: *Athenea Digital*, vol. 13, núm. 1, 2013a. Disponible en: <<http://bit.ly/2KBzCOP>> [Fecha de consulta: 15 de septiembre de 2020].
- _____, “Foucault: la escritura como experiencia de transformación”, en: *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, núm. 11 (1), 2013b. Disponible en: <<https://bit.ly/36VTH2>> [Fecha de consulta: 15 de octubre de 2020].
- _____, “La gubernamentalidad socialista “hay que inventarla”: biopolítica, seguridad y neoliberalismo”, en: *Kalagatos: Revista de Filosofía*, vol. 14, núm. 2, mayo-agosto, 2017a. Disponible en: <<http://bit.ly/3qBjImg>> [Fecha de consulta: 15 de septiembre de 2020].
- _____, “Crítica de la economía biopolítica: dimensiones políticas del pensamiento médico”, en: *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, núm. 10, 2017b. Disponible en: <<https://bit.ly/33Rr3G5>> [Fecha de consulta: 15 de septiembre de 2020].
- Schürmann, R., “De la constitución de uno mismo como sujeto anárquico”, en: *Fractal*, núm. 75, enero-abril, 2015. Disponible en: <<https://bit.ly/2SikWxi>> [Fecha de consulta: 15 de septiembre de 2020].
- Zamora, D., “Can We Critize Foucault?”, en: *Review Jacobin*, 2014. Disponible en: <<https://bit.ly/2GZVyRe>> [Fecha de consulta: 15 de octubre de 2020].

LAS TRANSICIONES EN MÉXICO Y LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA

José Mendívil Macías Valadez

Si la modernidad ha sido un proyecto incompleto e inacabado, como afirmó Jürgen Habermas, además de un proyecto contradictorio, en América Latina y en México estas aseveraciones toman rasgos particularmente dramáticos. Incompletos y contradictorios han sido los llamados procesos de “modernización” en América Latina, desde el fracaso de las políticas *desarrollistas* a mediados del siglo pasado, con el señalamiento de una dependencia endémica, hasta el advenimiento de las políticas neoliberales y de los proyectos que resisten a estas. Teóricos como José Carlos Mariátegui o Leopoldo Zea ya habían señalado que la experiencia latinoamericana a partir de la conquista se puede caracterizar por una superposición o yuxtaposición de capas culturales y de formas económicas, donde en vez de una asimilación, síntesis o integración, se suceden realidades sin una solución de continuidad o integración armónica. También se ha dicho que Latinoamérica vive una experiencia de ruptura relacionada con estas discontinuidades y contradicciones —además de la pobreza y de la exclusión— bajo el manto de la búsqueda de un malentendido “progreso”.

La caracterización histórica de México y de Latinoamérica siempre ha sido difícil de establecer. El movimiento entre lo propio y lo extraño, entre la exaltación de “nuestra América” y el afán de imitación “bovarista” de lo externo, no habría acabado en síntesis sino en superposición, dando la espalda muchas veces a la realidad profunda de nuestras culturas autóctonas. Parafraseando algunas afirmaciones ya clásicas de Zea, México habría sido imitación e invención, utopía y adaptación, frustración y esperanza, pero sin una síntesis adecuada —tal vez imposible— entre los ideales abstractos y las realidades propias, sin la consolidación de un modelo propio y bien asimilado.¹ En el

¹ Cfr. Leopoldo Zea, “Caso y el ‘bovarismo nacional’”, en: *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México: Joaquín Mortiz, 1974. El filósofo mexicano Antonio Caso llamó “bovarismo” a la tendencia del mexicano a imitar modelos externos sin adaptarlos adecuadamente a la realidad nacional o sin tomarla en cuenta (el término fue tomado de Madame Bovary, personaje de la novela homónima de Gustave Flaubert, una provinciana que deseaba imitar el modo de vida parisino).

caso de México, un proceso de transición democrática incompleto o no consolidado, ralentizado, aunado al impacto de las crisis económicas y al estatus de “patio trasero” o de vía de entrada de migrantes y droga hacia los Estados Unidos, han dificultado no solo las aspiraciones a dejar de pertenecer al grupo de los países con mayores índices de pobreza, sino incluso a las exigencias de mantener la paz, los derechos humanos y un desarrollo social y económico mínimamente aceptable o sostenible.

Un estudio general de las características de nuestra contemporaneidad debe considerar las condiciones particulares y precarias en las que se han construido las naciones latinoamericanas, así como la dificultad de su tránsito pleno al concierto de los países llamados “democráticos”, no solo por la yuxtaposición de capas históricas o culturales, sino también porque la sociedad contemporánea se caracteriza por la simultaneidad, la interrelación y la superposición, como afirma Michel Foucault en su ensayo “Espacios diferentes”: “Estamos en la época de lo simultáneo, en la época de la yuxtaposición, en la época de lo próximo y lo lejano, de lo contiguo, de lo disperso [...] el mundo se experimenta, creo, menos como una gran vía que se despliega a través de los tiempos que como una red que enlaza puntos y que entrecruza su madeja”.²

A la tradicional superposición sin continuidad de nuestras realidades latinoamericanas se suma esta yuxtaposición en el espacio social que se obtiene como resultado de la globalización, que implica un caos de heteronomías, sincretismo y disociación al mismo tiempo. Dentro de este entorno complejo ocurre la eclosión de multitud de fenómenos violentos consuetudinarios en un país que está en el paso entre dos mundos, en la frontera entre los países ricos y los pobres de América, que hereda y conforma con Colombia y Centroamérica una red de delincuencia que se ha producido por el impacto de guerras civiles prolongadas, desigualdad, pobreza y marginación, una mafia impulsada por el gran país del norte —que es un enorme consumidor de droga y un gran dispensador de armas—, que aparece como un corresponsable que no hace muchos esfuerzos en la solución de estos problemas. Al no poder consolidarse como un país justo, soberano y plenamente democrático, México se ha sumido en una red de relaciones asimétricas y desiguales que lo han llevado a formas de adaptación y de subordinación al mercado mundial que se combinan con tendencias regresivas y autoritarias.

Si bien la sociedad latinoamericana no vivió procesos históricos similares a los que conformaron al ciudadano europeo o estadounidense, puesto que sus coordena-

² Michel Foucault, “Espacios diferentes”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 431.

das y códigos culturales son distintos, sí se podría afirmar, tanto de los procesos actuales ligados a la globalización en su totalidad, como de sus manifestaciones en América Latina, que han creado un sentimiento de impotencia en la capacidad de los ciudadanos de regir su vida privada y de intervenir de manera efectiva en la vida pública, tanto como un sentimiento de inseguridad y de temor frente a los cambiantes flujos, crisis y especulaciones económicas propios de la financiarización, además de las pandemias. Una dinámica de consumismo hiperindividualista contribuye además a un aislamiento atomizador o al desgarramiento del tejido social. Las políticas de desarrollo de las últimas décadas no han sido capaces de generar un adecuado crecimiento económico sostenible y sustentable, ni la necesaria cohesión social ni la reducción gradual de las desigualdades.

América Latina ha sido considerada, según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el continente económicamente más desigual del planeta, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) lo ha definido como un continente con una escasa cohesión social. No tenemos un cimiento material y cultural que haga posible la existencia de un ciudadano pleno, por lo que la apropiación de los derechos implícitos en la idea de ciudadanía es muy desigual, lo que impulsa un tipo de clientelismo electoral corruptor, o hace que cualquier forma de clientelismo partidista o presidencial se arraigue.

Recientemente el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) ha considerado que siete de cada diez mexicanos estarían en un estado de pobreza o de vulnerabilidad, lo que lleva también a una discriminación inercial frente a las instituciones, socavando la idea de que podríamos tener los mismos derechos o de que pertenecemos a una misma comunidad. La diferenciación en el ejercicio de los derechos hace que las personas no se sientan identificadas con el conjunto social, debilitando el sentido de pertenencia. Por el contrario, se forman cada vez más grupos que defienden sus intereses particulares frente a otros, puesto que además existe un déficit de organizaciones intermedias que se dediquen al bien común, al mismo tiempo que un descrédito de los partidos políticos. Todo esto genera un desencanto que puede ser corrosivo y peligroso para la democracia, abriendo el espacio a tentaciones autoritarias de las opciones políticas, puesto que existen pulsiones violentas o acciones desesperadas de la población que pueden conducir a extremismos y, por otro lado, a un peligroso sentimiento nostálgico de un orden sin libertad.

La precariedad y la escasez en el empleo laboral, la desesperación producto de los pingües resultados de las formas de lucha por los derechos de los trabajadores, el incremento en la inseguridad pública y la violencia, la discriminación racial y de género, la gran corrupción, la migración, el traslado de los liderazgos políticos hacia el poder de los “capos” del narcotráfico, el ascenso de las redes de delincuencia transnacional, esta especie de “McMafia” internacional,³ han sido fenómenos que se han intensificado particularmente en México, generando una sensación particular de desamparo. El acoplamiento y la subordinación a la economía norteamericana —por vía del Tratado de Libre Comercio de América del Norte o del nuevo T-MEC— ha implicado un desmantelamiento de muchas de las políticas públicas nacionales de desarrollo económico, de las cadenas productivas, de la protección sanitaria y del medio ambiente, de la educación y de la tecnología, dirigiéndose hacia las necesidades adaptativas y de complementación subordinada al vecino del norte.

En el índice anual de la revista *Foreign Policy*, en la revista *Forbes* y en una lista del Departamento de Defensa Estadounidense en el año 2008 y principios de 2009, aparece México como un “Estado fallido”, generando a partir de entonces un debate político permanente. Al parecer, el Estado mexicano habría perdido el control sobre una buena parte de su territorio y de sus propias instituciones, por ejemplo, de las judiciales y de las penitenciarías, viendo reducido el monopolio que normalmente tiene un Estado sobre el uso legítimo de la violencia, pero también por haber sido incapaz de proporcionar los servicios públicos adecuados a su población o de regular las principales actividades económicas. Para algunos analistas políticos, esta caracterización sería exagerada, valdría tal vez solo para algunas zonas del país. Para José Antonio Crespo, habría que hablar más bien de un Estado disfuncional, o simplemente de un Estado corrupto, de un Estado podrido que difícilmente podría considerarse plenamente como un Estado de derecho, y que no podría así triunfar frente a los capos del narcotráfico o frente a los poderes fácticos económicos o políticos, que actúan conjuntamente o en complicidad.

El proceso hacia una transición democrática llevó a la salida del poder del Partido Revolucionario Institucional (PRI) después de siete décadas como partido domi-

³ A la denominada *McDonalización* del mundo ha seguido la conformación de una *McMafia* que puede abarcar el 20% de los negocios globales (Cfr. Glenny, M., *McMafia. El crimen sin fronteras: un viaje por los bajos fondos globales*, Barcelona: Destino, 2008).

nante, y a partir de su regreso al gobierno, tras un interinato de la derecha política que duró doce años, no condujo a los resultados políticos y económicos esperados por la ciudadanía y por muchos de los actores políticos que la favorecieron, sino que llevó a un estancamiento o a un congelamiento en el cumplimiento de muchas de las principales demandas de los mexicanos. Una pretendida transición a principios del siglo XXI que no se efectuó dentro de los modelos de los países del cono sur, ni de la transición española, sino que, más tímidamente, fue llevada a cabo por una conjunción de intereses y coyunturas que llevaron al poder vía elecciones a gobiernos conservadores poco interesados en un ajuste de cuentas con las violaciones a los derechos humanos en el pasado, poco sensibles a las demandas sociales de redistribución de la riqueza, y que no pudieron acabar con muchas de las estructuras monopolistas, corporativistas y antidemocráticas que conformaron al viejo régimen, puesto que habría implicado afectar a los intereses creados de una minoría privilegiada parasitaria que se encuentra bien representada en los medios de comunicación, en el sector financiero, en los dirigentes de los grandes sindicatos y en las cámaras industriales y de comercio.

Para estos sectores dominantes privilegiados existía ya una estrategia de largo plazo para evitar una transición que pudiera afectarlos. Desde las elecciones fraudulentas de 1988, en las que se vislumbraba un candidato ganador de la izquierda, hasta las de 2006, en las que se vuelve a cuestionar la capacidad de las instituciones, la cultura mediática y la conciencia ciudadana frente a una reñida elección entre las opciones de la izquierda y de la derecha, estos sectores oligárquicos han buscado “dirigir” autoritariamente al país, aludiendo al temor de una “ruptura”, al posible origen de un “caos social”, y esto a costa de violar las leyes o de intentar cambiar por vías ilegales los resultados electorales, con un Instituto Electoral y unos tribunales electorales que fueron entonces incapaces de asegurar la transparencia democrática y la equidad. Se trataba para ellos de evitar los “peligros de la democracia”, del “populismo”, de emular las virtudes del “orden” y de la “estabilidad”, es decir, de proponer una “democracia limitada” que no afectara sus intereses ni los de la potencia vecina o del capital financiero. Ya Thomas Hobbes había explorado la productividad política del miedo, que después de todo es un sentimiento tan primario y básico que puede permear los otros aspectos de la personalidad.

Divisiones, errores estratégicos, burocratización, caciquismo autoritario y una incipiente modernización de las opciones políticas habrían sido factores que han contribuido a evitar una transición más profunda que colmara muchas de las viejas aspi-

raciones de la ciudadanía, que tampoco ha podido madurar significativamente en este ambiente poco propicio para el desarrollo de los espacios públicos, deliberativos y participativos. Sin embargo, en las últimas elecciones hemos visto un vuelco espectacular hacia la izquierda que promete un cambio de dirección hacia el interés común y nacional, prometiendo revertir muchas de las reformas neoliberales y privatizadoras, aunque efectivamente parezca más una negociación para alcanzar el poder sin afectar mucho a estos intereses creados durante tantas décadas.

La lucha por la consolidación democrática en México ha sido un proceso lento y difícil, no exento de regresiones, que se ha frenado a pesar de los anhelos populares, que ya son históricos. El proceso de “ciudadanización” de los procesos electorales y la puesta en práctica de sucesivos códigos electorales, ha sido lenta y condicionada por los grandes poderes fácticos económicos, políticos y de la jerarquía católica, de modo que muchos hemos opinado que los cambios en México no han sido cualitativamente significativos, sino que implican algún pequeño avance y períodos largos de estancamiento, o simplemente, como opinan otros críticos, una transición escamoteada por los caudillismos, fraudes, compra masiva del voto, clientelismo electoral, negociaciones ocultas y manipulaciones mediáticas. De modo que una de las tareas fundamentales del nuevo gobierno de 2018 a 2024 deberá ser el restablecimiento pleno del Estado de derecho, y un sistema equilibrado de pesos y contrapesos.

De cualquier manera, no sería posible una democracia plena y duradera con la mitad de la población viviendo en la pobreza, como es el caso. Esto hace que la tentación de un presidencialismo autoritario que aproveche la mayoría parlamentaria en las cámaras para consolidar un poder único, limitando, controlando o desvaneciendo la división de poderes, o debilitando a la sociedad civil, a las instituciones autónomas o a las libertades, sea un peligro latente.

A lo largo de una guerra sucia de baja intensidad contra los movimientos de resistencia, se ha desarrollado una larga guerra abierta del ejército contra los narcotraficantes y los principales capos (que no es lo mismo que una necesaria lucha inteligente o preventiva) que ha cobrado, junto con los ajustes de cuentas entre los cárteles de la droga, más de sesenta mil muertos desde 2006 a la fecha, y que ha cubierto con un velo la dinámica de la lucha política y de las reivindicaciones sociales en el país, situándolas casi en un segundo plano frente a los imperativos de la seguridad. A este fenómeno se le llamó en su momento la “colombianización” de México, puesto que ha incluido también la formación de grupos paramilitares —llamados de “autodefensa”— en la lu-

cha contra el crimen organizado. Las sucesivas reformas a las fuerzas de seguridad, la reciente formación de una Guardia Nacional o la despenalización de la producción y venta de marihuana en los Estados Unidos, no han reducido significativamente el problema general de la venta de estupefacientes. Se pretende ahora en algunos sectores del gobierno despenalizar el consumo de la marihuana e incluso de otras drogas con el fin de que el Estado regule este mercado y fomente formas efectivas de saneamiento y pacificación del país.

El antropólogo John Gledhill, en su libro *La cara oculta de la inseguridad en México*, explora algunos aspectos de los efectos que la política internacional de securización o securitización (*securitization*) ha tenido en nuestro país. Muchos Estados como el nuestro “no solo no son capaces de resolver los problemas que las propias personas ven como amenazas a su seguridad, sino que de hecho los agravan”; esto es una consecuencia de condiciones nacionales y regionales, pero también transnacionales y globales. En estas “nuevas guerras”, como las llama Mary Kaldor, se hace hincapié en lo difuso de la diferencia entre la violencia perpetrada por Estados y otros actores políticos que compiten por el poder, y la violencia por parte de “grupos privados”, como los criminales y los paramilitares. Resultaría complicado diferenciar los motivos económicos de los políticos, los “privados” de los “públicos”, lo “local” de lo “global”. No obstante, estas nuevas guerras son también “guerras contra los pobres”, por usar el término de Paul Farmer, relacionadas con una “violencia estructural”. Esta violencia estructural tendría que ver con la maquinaria de opresión enquistada en los órdenes sociales, lo que incluye además a la desigualdad de género y al racismo, y que produce formas variadas de resistencia de los oprimidos. Será necesario vincular las propuestas sobre seguridad con determinadas ideas sobre el desarrollo social y económico: existe “una asociación que define a los pobres como una amenaza para la seguridad del resto de la sociedad, convierte la protesta social en una amenaza para la seguridad nacional y victimiza a las personas que tratan de resolver sus problemas cruzando fronteras nacionales sin documentos”⁴

La posibilidad de una democracia sana en México se ubica entre los extremos del miedo paralizador y de la impotencia, por un lado, y de la posibilidad de la irrupción de la violencia en el tejido social, por el otro, de modo que es un camino difícil y lleno de riesgos. No sabemos si se impondrá en este que pretende ser un nuevo régimen el

⁴ John Gledhill, *La cara oculta de la inseguridad en México*, México: Paidós, 2017, p. 22.

coraje cívico o se caerá en los extremos del autoritarismo, puesto que esto dependerá de coyunturas aún no resueltas, por lo pronto, la división de poderes puede correr peligro debido, entre otras cosas, al resultado electoral y a los arreglos en el Congreso, generando una “supermayoría” artificial. Lo cierto es que algunos sentimientos patológicos de *miedo a la libertad* tienen que ser vencidos para enfrentar a la violencia institucionalizada del gobierno o de la delincuencia organizada.

Habría que sumar a esto las continuas fluctuaciones económicas, la paralizante pandemia, las agresiones comerciales o amenazas de aranceles más altos, la amenaza de la construcción de un “muro” completo en la frontera norte, las presiones para militarizar la frontera y detener la migración con los medios “tradicionales” o con la conformación de un “tercer país seguro”, la xenofobia y las incertidumbres que experimentamos en lo general con la llegada de Donald Trump a la presidencia y con su intento de permanecer en ella por otros cuatro años. El clima amenazador que el gobierno vecino cierne sobre la conciencia de los mexicanos obliga a reconsiderar una agenda nacionalista (pero también cosmopolita) y de defensa de la soberanía, y no solo de palabra, sino con hechos. A toda acción sigue una reacción. Pero también obliga a renegociar todos los aspectos de la relación bilateral, sabiendo de antemano que ni la oposición radical a ultranza, que podría generar conflictos graves, ni la continuidad de una relación tan asimétrica, serían salidas viables. El camino intermedio, sin embargo, está lleno de riesgos e incertidumbres y podría ser insuficiente sin una coyuntura favorable. Los mexicanos quieren un cambio y lo han demostrado en las últimas elecciones, pero las características que debe tener no están consensadas ni acordadas de antemano, pues este es un país demasiado complejo en su composición. Por ello no considero inútil promover un republicanismo democrático de izquierda que nos ayude a una adecuada transición.⁵

El resultado menos deseado del rumbo del país es que se imponga en la conciencia pública la idea de que la democracia institucional existente, el sistema de partidos, la democracia parlamentaria y la división de poderes no sirve para nada o no son reformables, puesto que no habrían resuelto los grandes problemas nacionales, por lo

⁵ Cfr. Ulrich Richter Morales, *El ciudadano republicano y la cuarta transformación*, México: Océano, 2019; Francisco M. Mora (coord.), *Democracia. Ensayos de filosofía política y jurídica*, México: Fontamara / IEEG, 2014; Carlos Illades, *Vuelta a la izquierda*, México: Océano, 2020; Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Madrid: Akal, 2019.

que podría fortalecerse la tentación autoritaria. Esto significa que las formas políticas, de elección, representación, auscultación y participación ciudadana tienen que ser revisadas y mejoradas en el corto plazo, al igual que las estrategias económicas. Los problemas de una democracia deberían resolverse con más democracia, de no ocurrir así, estaríamos abriendo el camino a una regresión de consecuencias imprevisibles. Si la izquierda democrática no es tal, o si las medidas de apoyo a la población más pobre se muestran insuficientes, en un entorno de bajo crecimiento económico y de reducción presupuestal en los rubros más básicos —como salud y educación— correríamos los riesgos que países como Brasil o Venezuela están corriendo ahora, con falsas salidas.

La esperanza podría convertirse fácilmente en desesperación o decepción, abriendo la puerta a diversos riesgos institucionales. Estamos ubicados en una situación compleja que, para algunos analistas políticos como Héctor Aguilar Camín, parecería ir —si no lo evitamos— hacia un populismo autoritario; pero otros analistas de la izquierda más radical, como Pablo González Casanova, se han atrevido a vaticinar que iremos hacia un “neoliberalismo populista”. O simplemente, para no ir tan lejos, podríamos tener una reedición con algunos cambios del “nacionalismo revolucionario” y de las prácticas políticas que el PRI nos recetó durante décadas.

Por todo esto, nos resta a los mexicanos promover una mentalidad ilustrada y crítica, inspirarnos en nuestras luchas históricas, rememorar a nuestras víctimas y a nuestras tradiciones cívicas, rescatar nuestras culturas y llamar a la responsabilidad a nuestros líderes políticos. En nuestras sociedades latinoamericanas la progresiva apropiación autónoma de nuestros proyectos sociales y de vida, la reapropiación gradual de la conducción del gobierno local, regional y mundial por la ciudadanía no será un camino fácil ni está asegurado. Sería necesaria una reorientación de los proyectos nacionales y una nueva perspectiva global. Debemos apelar al valor cívico, a nuevos actores sociales y formas de lucha, al uso de nuestra imaginación creativa, a la rendición de cuentas, a nuevas formas de subjetividad, a la solidaridad internacional y a la capacidad reflexiva de la sociedad civil organizada. Se sabe que el valiente no es el que no tiene miedos, sino el que tiene la sabiduría para vencerlos.

REFERENCIAS

- Beuchot, M., *Republicanism, hermenéutica y virtud*, México: UNAM, 2017.
- Domènech, A., *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Madrid: Akal, 2019.
- _____, “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico”, en: *Isegoría*, núm. 33 (número dedicado al republicanismo), 2005 [Cf. *Daimon*, 81, 2020].
- Foucault, M., “Espacios diferentes”, en *Estética, ética y hermenéutica* (trad. de A. Gabilondo), Barcelona: Paidós, 1999.
- Gledhill, J., *La cara oculta de la inseguridad en México* (trad. de F. J. Ramos), México: Paidós, 2017.
- Glenny, M., *McMafia. El crimen sin fronteras: un viaje por los bajos fondos globales*, Barcelona: Destino, 2008.
- Illades, C., *Vuelta a la izquierda. La cuarta transformación en México: del despotismo oligárquico a la tiranía de la mayoría*, México: Océano, 2020.
- Mendívil, J., “Retos o restos de ciudadanía”, en: Sierra, A., *Razón, utopía y ética de la emancipación. Reflexiones ante el bicentenario de las independencias iberoamericanas*, Barcelona: Laertes, 2011.
- _____, “Migración y género, entrecruzamientos de la discriminación”, en: Guerrero, L. F. (coord.), *Estructura social y seguridad*, México: Universidad de Guanajuato, 2014.
- _____, “Accidentalidad y contingencia en la poscolonialidad”, en: Ortega, A., *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, México: Miguel Ángel Porrúa / Universidad de Guanajuato, 2014.
- _____, “Discursos políticos e identidades en América Latina”, en: Sierra, A., *Discursos políticos, identidades y nuevos paradigmas de gobernanza en América Latina*, Barcelona: Laertes, 2015.
- Mora, F. (coord.), *Democracia. Ensayos de filosofía política y jurídica*, México: Fontamara / IIEG, 2014.
- Richter Morales, U., *El ciudadano republicano y la cuarta transformación*, México: Océano, 2019.
- Zea, L., *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México: Joaquín Moritz, 1974.

SOBRE LOS AUTORES

José Mendivil Macías Valadez

Realizó sus estudios de Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Guanajuato, y de Maestría y Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha hecho estancias de investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC, en Madrid, en la Universidad Jaume I, en la Universidad de La Laguna y en la Universidad Autónoma de Barcelona. Profesor Investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Su línea de investigación es Ética y Filosofía Política en el Cuerpo Académico de Filosofía Social, del que es Representante. Trabaja en proyectos específicos nacionales e internacionales de investigación sobre teoría ética, filosofía política, género y pensamiento latinoamericano. Ha publicado numerosos libros, capítulos de libros y artículos, por ejemplo los libros “Ética y contingencia”, “La condición humana: ética y política de la modernidad en Agnes Heller”, y ha sido participante y editor en “Saber, poder y subjetividad”, “Universidad y bio/ética” y en “Ética, epistemología y género”. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. *Contacto: mendivil61@yahoo.com.mx*

María Luján Christiansen Renaud

Doctora en Filosofía de la Ciencia por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIF-UNAM). Es Especialista en Terapia Familiar Sistémica por la Universidad de Guanajuato y está certificada en el Milan Approach Psychotherapy por el Milan Institute. Tiene, además, una Diplomatura en Terapia de Pareja por el ISDEBA en el Instituto Sistémico de Buenos Aires. Es Profesora Investigadora de Tiempo Completo en la Universidad de Guanajuato en el área de Filosofía e Historia de la Ciencia, División de Ciencias Sociales y Humanidades. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Es miembro del Cuerpo Académico de Filosofía Social. Es autora de un libro, así como de diversos artículos científicos y capítulos en obras de coautoría. *Contacto: Mlchris_mex@hotmail.com*

Juan Manuel Cabrera Romero

Doctor en Filosofía por la Universidad de Guanajuato, donde obtuvo también el título de Maestro en Filosofía, egresado de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. Realizó una estancia de investigación con el Dr. Antonio Castilla Cerezo, en la Universidad de Barcelona, con la investigación doctoral “Subjetividad y deseo: entre postestructuralismo y postanarquismo”, dirigida por el Dr. Cuauhtémoc N. Hernández y el Dr. Luis Fernando Macías García. Ha sido Coordinador de Responsabilidad Social de la Dirección de Vinculación Tecnológica y Proyectos Especiales y también Coordinador de Educación Continua y Proyectos Urbanos en la Universidad Autónoma de Querétaro. Ha publicado trabajos de filosofía como: “Relaciones entre filosofía, arte y ciencia desde el concepto de caos de Gilles Deleuze”, en el marco XVIII Congreso de la Sociedad de Filosofía de Castilla-La Mancha, celebrado en Toledo; “El sujeto estructuralista y postestructuralista: del inconsciente individual al inconsciente colectivo”, en el Cuarto Encuentro Regional de Filosofía, que se llevó a cabo en la Universidad Autónoma de Nuevo León; “Arte y revolución: el arte como eje de la vida cotidiana. Aportaciones desde los situacionistas”, en el Coloquio de Investigación en Ciencias Sociales, en el Centro Universitario de Tonalá de la Universidad de Guadalajara. Colabora en proyectos de Ética y Filosofía Política así como de Filosofía y Psicoanálisis del Cuerpo académico de Filosofía Social de la Universidad de Guanajuato.

Contacto: cabreraensismanuel@yahoo.com.mx

Luis Fernando Macías García

Doctor y maestro en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina, Maestro en Psicología Clínica por el Círculo de Estudios en Psicología Profunda y egresado de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa). Es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, miembro del Cuerpo Académico de Filosofía Social y del Sistema Nacional de Investigadores. Es Psicoanalista del Círculo Psicoanalítico Mexicano y Secretario del Instituto de la Memoria, Fundación Alzheimer. Ha sido director de la

División de Ciencias Sociales y Humanidades del Campus León de la Universidad de Guanajuato y director de la facultad de Filosofía y Letras en la misma Universidad. Fue Secretario Técnico y director del Consejo Estatal de Población y ha participado como profesor invitado en Universidades mexicanas, latinoamericanas, españolas, en Bélgica, Francia e Inglaterra y así como en los Estados Unidos.

Algunas publicaciones:

García Calderón Carlos Alberto y Macías García. Luis Fernando: “Los estado de ánimo como una posición filosófica contra el psicologismo” en *Cuerpo, mundo y vida, Heidegger en perspectiva*, Mascaró L. (Comp.), Actas de las segundas jornadas nacionales de la SIEH, 2019.

Macías García, L. y Chávez Hernández, A. Psicoanálisis, conjetura frente a la fascinación y dominio de las neurociencias emergentes. En *Desafíos en la clínica psicoanalítica actual*. Ciudad de México, Círculo Psicoanalítico Mexicano, 2011.

Macías-García, L., Hernández-Pérez, H. y Chávez-Hernández, De las formas de producir existencias y finales: sobre escritura que habla de mujeres; de suicidas y de sus sujetos imposibles. En Kurz, Andreas *et al. Modos de subjetivación*. Construcción del sujeto desde diferentes perspectivas. Universidad de Guanajuato, 2011.

Análisis de las Narrativas de Sujetos Traumatizados por Abuso. Revista *Avances en Psicología Latinoamericana*. 2019

A cincuenta años de los **Écrits** de Jacques Lacan, Revista *Reflexiones* 2018.

Sintomatología depresiva, ideación suicida y auto-concepto en una muestra de infantes mexicanos. Revista *Avances en Psicología Latinoamericana*, 2017.

Problemas y perspectivas. El concepto persona en la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann. Revista *Metapolítica*, 2016.

Understanding Suicide in Socially Vulnerable Contexts: Psychological Autopsy in a Small Town in Mexico, Revista *Suicide and life-threatening Behavior*, 2015.

Vulnerabilidad, injusticia y libertades
se terminó de editar en abril de 2021,
en la División de Ciencias Sociales y
Humanidades, Campus Guanajuato,
Guanajuato, México.