



ISSN  
2014 - 7708

# OxÍMORA

REVISTA INTERNACIONAL  
DE ÉTICA Y POLÍTICA

Nº 21

Jul - Dic 2022



Fotografía: Arturo Rodríguez 2005



# Ética de las migraciones, fronteras y movilidad humana

Ethics of Migration, Borders, and Human Mobility

Ètica de les migracions, fronteres i mobilitat humana

**Borja Niño Arnaiz** 

Universidad Rey Juan Carlos  
ganguren42d@gmail.com

**Recibido:** 29/03/2022

**Aceptado:** 23/05/2022



Under a Creative Commons Attribution (CC BY) International License.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**Resumen** Las nuevas dinámicas fronterizas y los diversos patrones de movilidad humana cuestionan algunos de los presupuestos básicos de la filosofía política. Estos cambios obligan a replantearnos las bases de la ética de las migraciones, superando la concepción estática y territorial clásica propias del nacionalismo metodológico e incorporando las aportaciones de otras disciplinas como los estudios fronterizos. A partir de un análisis crítico del régimen fronterizo contemporáneo, el artículo identifica los principales desafíos y limitaciones a los que se enfrenta la ética de las migraciones. Por último, se reivindica la necesidad de trascender el plano teórico para centrarse en situaciones concretas no ideales, ya que sólo así podremos dar respuesta a algunos de los desafíos éticos más apremiantes que nos plantea la gobernanza de las migraciones.

**Palabras clave** Fronteras, migraciones, movilidad humana, ética de las migraciones, nacionalismo metodológico.

**Abstract** New border dynamics and the diverse patterns of human mobility challenge some of the basic assumptions of political philosophy. These changes require us to reconsider the foundations of the ethics of migration, overcoming the classic static and territorial conception of methodological nationalism and bringing in contributions from other disciplines such as border studies. Based on a critical analysis of the contemporary border regime, this article identifies the main challenges and limitations that the ethics of migration faces. Finally, we assert the need to go beyond the theoretical realm and focus on non-ideal concrete situations, since only then will we be able to respond to some of the most pressing ethical challenges posed by the governance of migration.

**Keywords** Borders, Migrations, Human mobility, Ethics of migration, Methodological nationalism.

**Resum** Les noves dinàmiques frontereres i els diversos patrons de mobilitat humana qüestionen alguns dels pressupostos bàsics de la filosofia política. Aquests canvis obliguen a replantejar-nos les bases de l'ètica de les migracions, superant la concepció estàtica i territorial clàssica pròpies del nacionalisme metodològic i incorporant les aportacions d'altres disciplines com els estudis fronterers. A partir d'una anàlisi crítica del règim fronterer contemporani, l'article identifica els principals desafiaments i limitacions als quals s'enfronta l'ètica de les migracions. Finalment, es reivindica la necessitat de transcendir el pla teòric per a centrar-se en situacions concretes no ideals, ja que només així podrem donar resposta a alguns dels desafiaments ètics més urgents que ens planteja la governança de les migracions.

**Paraules clau** Fronteres, migracions, mobilitat humana, ètica de les migracions, nacionalisme metodològic.

---

\* Este trabajo ha sido elaborado con la financiación de una Beca de Colaboración del Ministerio de Educación y Formación Profesional.

# 1. Introducción

Vivimos en una época de movilidad sin precedentes. El mundo jamás ha experimentado semejante volumen y velocidad en el intercambio de bienes, capitales, ideas y personas. Pero estas dinámicas de integración económica, política, cultural y social (conocida como “globalización”) no están exentas de resistencias y contradicciones. Por un lado, algunas regiones avanzan hacia una mayor integración mediante la firma de acuerdos para el libre tránsito de bienes, personas y capitales; las multinacionales operan sin apenas cortapisas; y los turistas, profesionales cualificados y grandes patrimonios se mueven sin mayor carga que la de su pasaporte. Por otro lado, estamos asistiendo al mismo tiempo a la militarización de las fronteras, a la construcción de nuevos muros y vallas y al despliegue de sofisticados dispositivos de vigilancia en aras de la seguridad y la lucha contra el terrorismo, el tráfico de drogas y la inmigración ilegal (Bauböck, 2015: 527).

Hay quienes han visto en el actual frenesí constructor de muros un síntoma de (im)potencia soberana ante las fuerzas desencadenadas por la globalización (Brown, 2015), cuando no un intento desesperado (e ineficaz) de «contener la propagación de la indigencia planetaria» (Velasco, 2016, p. 211). Sin embargo, esta lectura pasa por alto la enorme funcionalidad de las fronteras (Niño Arnaiz, 2021). Estas han dejado de ser meras líneas sobre el mapa, para convertirse en una «tecnología de gobierno de la movilidad» que opera bajo una «lógica actuarial del riesgo» (Mendiola, 2019: 53) con el objetivo de lograr la fluidez en el tráfico sin comprometer la seguridad. La sofisticación de los dispositivos fronterizos y los diversos patrones de movilidad humana nos obligan a repensar nuestro mapa conceptual y normativo. Este es precisamente el objetivo del presente artículo, a saber, trazar las nuevas cartografías liminales y analizar las implicaciones que esto tiene para la ética de las migraciones.

En este sentido, el segundo apartado elabora un marco teórico-conceptual con el que pensar los muros y fronteras en el contexto de las migraciones internacionales contemporáneas. En el tercer apartado se exploran las nuevas dinámicas en materia de movilidad humana y los desafíos normativos que estas suscitan, planteando la necesidad de superar la concepción estática y territorial clásica de la ética de las migraciones. El cuarto apartado pone de manifiesto la brecha entre las nuevas tendencias en materia de gestión de fronteras y el tratamiento normativo de las mismas. El artículo concluye con unas consideraciones en torno a la necesidad de trascender el plano abstracto ideal para centrarse en los problemas reales más urgentes.

## 2. De la frontera territorial a la frontera «retráctil»

La mayoría de las aproximaciones filosóficas al fenómeno de las migraciones –y, en concreto, al de las fronteras– adolecen de una miopía unidisciplinaria y de un vicio normativo. Esto lleva muchas veces a la ética de las migraciones a perderse en debates normativos abstractos y descontextualizados sobre los principios de justicia en un mundo ideal que poco o nada tienen que ver con el discurrir actual de los acontecimientos. Esto no significa que este tipo de debates carezcan de trascendencia, pero difícilmente podremos ponernos de acuerdo sobre la conveniencia o no de abrir nuestras fronteras si no dirimimos primero qué es y qué no es una frontera, dónde y cómo se manifiesta, bajo qué lógicas, a través de qué medios, con qué consecuencias, y los intereses y relaciones de poder que se esconden detrás. En este sentido, el siguiente apartado pretende sentar unas bases mínimas que nos permitan después adentrarnos en la reflexión ético-filosófica de las fronteras.

El concepto de frontera no admite un único significado. En tanto que productos sociales y políticos, las fronteras son constructos histórica y geográficamente contingentes cuyo significado no puede aislarse del contexto espacial ni temporal en que se producen. Aunque se nos presenten como construcciones naturales e inmutables, las fronteras no tienen un carácter unívoco ni intrínseco, sino que han ido mutando en su forma y significado siguiendo el curso de los acontecimientos y en función de las necesidades políticas de las sociedades de turno. Para ello, resulta de gran utilidad hacer un breve repaso por la evolución del concepto contemporáneo de frontera, con especial atención a las últimas décadas<sup>1</sup>.

Si bien las fronteras sociales son universales y tan antiguas como los mismos grupos humanos que delimitan, las fronteras geopolíticas son una creación mucho más reciente cuya forma actual puede rastrearse hasta el Tratado de Westfalia (1648), donde se estableció el principio de soberanía nacional y el correspondiente deber de no interferir en los asuntos internos de los otros Estados (Taylor, 2007: 239). A partir de aquí, la frontera se configura como una línea rígida sobre el mapa cuya principal función es la de demarcar las distintas soberanías estatales y sus respectivos ámbitos de competencia<sup>2</sup>. Vinculada estrechamente al concepto de estatalidad, la expansión del paradigma de frontera territorial se produce en

<sup>1</sup> Para un tratamiento más extenso de la evolución histórica de las fronteras véase Taylor (2007) o Frye (2019); para una perspectiva histórico-filosófica, véase Velasco (2021).

<sup>2</sup> Es conveniente distinguir entre límite fronterizo (*border* o *boundary*) y región fronteriza (*frontier*). El primero se refiere a la línea de demarcación territorial que indica con precisión hasta donde se extiende la soberanía de un Estado. La segunda, en cambio, comprende el área próxima a esa línea cuyo desarrollo interno se ve influenciado por la presencia de la frontera. En otras palabras, mientras la primera realiza un corte lineal, la segunda dibuja un trazo grueso.

paralelo a la hegemonía del modelo de Estado-nación occidental moderno y soberano (Del Valle Gálvez, 2002: 302-303).

Sin embargo, este interés por delimitar territorialmente las distintas jurisdicciones no se tradujo en el establecimiento de controles migratorios ni en una especial preocupación por vigilar las fronteras. De hecho, no sería hasta la Primera Guerra Mundial cuando los Estados europeos comenzaron a preocuparse por el control de los flujos migratorios y, sobre todo, desarrollaron la capacidad técnica y burocrática suficiente para ejercer un control efectivo sobre sus fronteras (Sassen, 2013: 33). Con la caída del Muro de Berlín, el avance de la globalización, la proliferación de organizaciones supraestatales y la liberalización del comercio internacional, algunos analistas se precipitaron en anunciar el «fin» del Estado-nación y la «desaparición» de las fronteras.

Pero, lejos de desaparecer, los obstáculos se han multiplicado en las últimas décadas y, en algunos casos, incluso fortificado mediante la erección de muros y la instalación de concertinas (Frye, 2019: 290). Con el pretexto de garantizar la seguridad y controlar la inmigración irregular, los países dedican una cantidad cada vez mayor de recursos al desarrollo de sofisticados dispositivos de vigilancia y al patrullaje de sus fronteras terrestres y marítimas. La última tendencia consiste en la implementación de las nuevas tecnologías de registro y procesamiento de datos para monitorizar el tráfico de viajeros<sup>3</sup>. Esta deriva «securitaria», agravada tras los atentados del 11-S, ha sido acompañada de una retórica hostil hacia los inmigrantes, que son representados como una amenaza para la seguridad, la cultura y la economía. En conclusión, tomando prestadas las palabras de Balibar (2005: 92), «el mundo actual es menos que nunca un “mundo sin fronteras”».

Las nuevas fronteras se repliegan hacia el interior (*internalización*), al tiempo que se despliegan hacia el exterior (*externalización*). En el primer caso, la frontera penetra en el territorio nacional mediante la proliferación de puestos de vigilancia bien entrada la línea o, directamente, con controles rutinarios (no tan) aleatorios en el interior del país guiados muchas veces por prejuicios raciales (*racial profiling*). Esta prolongación de los controles fronterizos al interior del país supone en la práctica la prolongación de la inseguridad jurídica de los migrantes, que quedan sujetos a la amenaza constante de la deportación. Un ejemplo paradigmático es, sin lugar a duda, el de la frontera australiana. El gobierno de este país creó en 2001 una «zona de escisión», a saber, un área del territorio costero en la que dejaba de aplicarse el derecho de asilo, eliminando así las garantías de la ley de inmigración australiana y la posibilidad de solicitar amparo judicial. En 2013 dicha zona se

---

<sup>3</sup> Algunos ejemplos son el fichero EURODAC, el Sistema de Información de Schengen de segunda generación (SIS II), el Sistema Entrada-Salida (EES, por sus siglas en inglés), el Sistema Europeo de Información y Autorización de Viajes (SEIAV o ETIAS en inglés), el Sistema de Información de Visados (VIS en inglés) y el *Frontex Risk Analysis Network (FRAN)*.

amplió a la totalidad de la superficie continental australiana, de manera que todo el territorio se convirtió *de facto* en una frontera (Shachar, 2020: 41-44).

En el segundo caso, conocido como externalización, la frontera se adelanta en el espacio y en el tiempo para anticiparse a las trayectorias migratorias mediante la delegación de los controles fronterizos. Esto puede hacerse a través de acuerdos con terceros países (de origen o de tránsito) que se encarguen de realizar esa ingrata tarea, pasando así a integrar funcionalmente el dispositivo fronterizo de los países de destino, aunque los separen cientos de kilómetros de distancia. Otra forma consiste en subcontratar las funciones de verificación de identidad, otrora soberanas, a compañías privadas como las aerolíneas. La Unión Europea ha creado un complejo escudo de «protección» (o sistema de externalización), mediante la suscripción de acuerdos con terceros países. Dichos acuerdos tienen como finalidad, por un lado, la contención de los flujos migratorios en los países de tránsito para evitar que lleguen a su destino y, por otro, acuerdos de readmisión para la «reubicación» de los inmigrantes en campos de refugiados construidos en terceros países. A cambio de ayudas al desarrollo, acuerdos comerciales, facilidades en el trámite de visados o fomento de capacidades (ya sea para construir campos de refugiados o dotar de equipamiento a la guardia fronteriza), la Unión Europea se aprovecha de su poder de negociación para imponer acuerdos leoninos a países con dudosas garantías en materia de derechos humanos con el objetivo de «desresponsabilizarse de las consecuencias humanas de su legislación migratoria» (Amilhat Szary, 2015: 53).

En resumen, «así como la frontera móvil se desangra hacia el interior, extiende el largo brazo del Estado hacia el exterior, cada vez con mayor flexibilidad, para regular la movilidad a distancia» (Shachar, 2020: 26). Con este movimiento pendular se busca interceptar a los migrantes antes de su llegada o facilitar la expulsión de aquellos que han conseguido entrar. Estas nuevas tendencias en materia de gestión fronteriza pueden interpretarse de distintas maneras.

Una de ellas pone el foco en el carácter eminentemente reactivo, anómico y excluyente de las fronteras. Siguiendo el esquema agambiano, las fronteras constituirían una zona «sin ley» y de «excepcionalidad permanente» (Fernández-Jardón, s.f.) donde no se aplicarían las mismas garantías procesales que sí son exigibles en el resto del territorio. Por su parte, Wendy Brown (2015) considera la construcción de muros como una suerte de exaltación del poder soberano de los Estados ante los efectos deletéreos de la globalización neoliberal. La autora los califica de «escenificaciones teatrales» y «cercamiento iconográfico» que ofrecen «una «imagen tranquilizadora del mundo» en una época en la que faltan cada vez más los horizontes, la contención y la seguridad» (Brown, 2015: 37). En el neoliberalismo, las antiguas instituciones de protección social están siendo sustituidas por discursos y prácticas de aseguramiento policial y militar. Por

consiguiente, «cuando más se reduce el aseguramiento social, más aumenta la precarización y mayor es la batalla para elevar al máximo la seguridad interior» (Lorey, 2016: 74). La construcción de muros juega un papel fundamental en ese relato. Por otra parte, si bien las fronteras no siempre resultan eficaces en la declarada tarea de contener la inmigración, su función principal consistiría más bien en la creación de un excedente de mano de obra barata y dócil de la que poder disponer convenientemente en el marco del sistema capitalista actual (Zamora, 2020).

Otros autores, en cambio, hacen una lectura más proactiva de las fronteras, definiéndolas en su lugar como instrumentos de gobierno de la movilidad (Mendiola, 2019: 40; Amoore, 2013). Aunque ambas interpretaciones no sean mutuamente excluyentes, para esta segunda las dinámicas fronterizas actuales no serían tanto una tosca reacción de (im)potencia soberana ante la aparente pérdida de control, como un intento de ordenar y canalizar el gran volumen de personas que tratan de cruzarlas a diario. En este sentido, la creciente tecnificación de las fronteras (*smart border*) obedecería a una lógica eficientista que trataría de lograr la fluidez sin comprometer la seguridad, segmentando la movilidad en base a distintos perfiles de riesgo –perfiles que, por otra parte, no son neutros ni inocuos. San Martín Segura (2019: 23) rechaza el carácter anómico y disciplinario de una frontera cuya gubernamentalidad indicaría, más bien, «una minuciosidad regulativa». Para este autor, las fronteras, en lugar de barreras infranqueables, deben entenderse como un *proxy*, a saber, una interfaz que realiza «funciones de *control de acceso*, de *registro de tráfico*, de *restricción* frente a tipos determinados de tráfico y de *mejora de rendimiento* en las comunicaciones» (San Martín Segura, 2019: 28). En conclusión, desde esta perspectiva las fronteras serían un dispositivo tecnológico-securitario de gobierno de la movilidad desde una óptica del riesgo.

Si bien la construcción de nuevos muros y la militarización de las fronteras parecerían apuntar hacia una *reterritorialización* de los controles migratorios, estamos asistiendo simultáneamente a una *desterritorialización* de los mismos. En realidad, ambas perspectivas son útiles para dar cuenta de la doble tendencia antes mencionada. Por un lado, la *reterritorialización* de los controles migratorios, mediante la erección de imponentes muros y fronteras cada vez más impermeables, nos muestran su faceta más excluyente y reactiva. Por otro lado, la *desterritorialización* de los controles fronterizos (con sofisticados dispositivos de vigilancia, acuerdos con terceros países, etc.) serían muestra de todo lo contrario: un intento por anticiparse y gestionar la movilidad.

En resumen, de la tradicional línea rígida sobre el mapa hemos pasado a una frontera que, sin perder del todo su territorialidad característica, ya no yace únicamente sobre la línea. Esta nueva frontera *retráctil* es capaz de adelantarse y abalanzarse sobre los sujetos y, al mismo tiempo, contraerse y agazaparse. Todo ello



con el objetivo de regir la movilidad en función del perfil de riesgo del sujeto. Pero, por encima de todo, la frontera es un artefacto jurídico-político al servicio del poder que, sin embargo, tiene profundos efectos performativos en los sujetos y la geografía sobre los que se proyecta. Por último, no debemos olvidar que, a pesar de su vocación de permanencia, las fronteras no presentan una forma acabada ni tienen unas funciones predefinidas, sino que son susceptibles de mutar en base a los acontecimientos y necesidades sociales.

### **3. Limitaciones y desafíos de la ética de las migraciones**

Las migraciones constituyen un objeto de estudio relativamente novedoso en el campo de la filosofía política. Recordemos que el tratamiento de la inmigración como un «problema» político y social es relativamente reciente, de manera que habría que esperar todavía más a que comenzara a ser concebido como un desafío ético. De hecho, salvo contadas excepciones, se trata de un tema prácticamente ausente en los textos políticos clásicos (Miller, 2016: 13-14). Y las pocas veces que se abordaba, se daba por sentado la potestad del Estado para controlar sus fronteras y excluir a los potenciales inmigrantes. Phillip Cole (2000) denunciaba la contradicción entre el compromiso de la filosofía política liberal con la igualdad moral de las personas y las prácticas de ciudadanía excluyentes sobre las que se sustenta. Con el aumento del volumen de la inmigración en la segunda mitad del siglo XX y la creciente preocupación por integrar a una población cada vez más diversa, surgieron las primeras reflexiones normativas acerca de este fenómeno, en lo que se conoce como «ética de las migraciones»<sup>4</sup>.

Esta incipiente área de la filosofía política se ocupa del estudio normativo de las migraciones, interrogándose acerca de los principios y valores que deberían orientar el «movimiento y asentamiento de personas a través de las fronteras estatales» (Fine, 2013: 255). La primera y quizás más importante pregunta se refiere al monopolio estatal de los medios legítimos del movimiento, es decir, la potestad que los Estados reclaman para sí sobre el control de sus fronteras y la correspondiente discrecionalidad en el diseño de sus políticas migratorias. Pero la ética de las migraciones comprende un gran número de temas y actores: desde los límites a la actuación de los Estados (en su calidad de países emisores, receptores y de tránsito), hasta los derechos y obligaciones de los inmigrantes, incluidos los irregulares, los refugiados y los trabajadores temporales, entre otros. No obstante, y hasta la fecha, la moralidad de las migraciones ha girado en torno a las condiciones de acceso y permanencia, la adquisición de la ciudadanía y las exigencias de integración de los

---

<sup>4</sup> Otros autores emplean los términos filosofía o teoría política de las migraciones.

inmigrantes en las sociedades de destino; todo ello con un énfasis casi exclusivo en los flujos migratorios Sur-Norte.

Una de las principales limitaciones de la ética de las migraciones convencional (y de la filosofía política en general) es que reproduce inconscientemente la lógica territorial y estatista característica del «nacionalismo metodológico» (Sager, 2016), cayendo en lo que en geografía política se conoce como «trampa territorial» (Agnew, 1994). Tradicionalmente el Estado-nación ha sido concebido como una entidad fija e inamovible que alberga a una comunidad política que reclama para sí el control sobre ese territorio y que se encuentra espacialmente delimitado por unas líneas rígidas, las fronteras, que se corresponderían con los contornos de esa sociedad. En paralelo a esta «trampa territorial» se desarrolla el denominado «nacionalismo metodológico», un sesgo cognitivo que toma al Estado como unidad básica de análisis. Estas ideas han condicionado profundamente el discurso político, un discurso que inconscientemente ha reproducido la filosofía política y que todavía impregna la reflexión sobre migraciones.

Para empezar, el mismo concepto de “migrante” es bastante difuso, y no existe un consenso generalizado sobre su significado. El más extendido es el de aquella persona que se establece en otro territorio durante un determinado periodo de tiempo (las Naciones Unidas, por ejemplo, sitúan el umbral de residencia en un año). Esta definición asume dos de los presupuestos básicos del nacionalismo metodológico: la partición del mundo en Estados soberanos con potestad de exclusión y una cierta noción de quietud o permanencia en el territorio, a partir de los cuales se construye a los migrantes como un caso excepcional e incluso «patológico» (Sager, 2018: 25) con el que justificar el tratamiento diferenciado del resto de los ciudadanos. Como resultado, se invisibilizan otras formas de pertenencia y pautas de movilidad que no tienen encaje en el marco territorial estatal, tales como las tribus nómadas y los modos de vida itinerantes, las diásporas, los lazos transnacionales, los vínculos locales, la migración temporal y circular, las comunidades virtuales, etc. Por no mencionar las nuevas lógicas de expulsión que genera el capitalismo global avanzado, entre las que destacan las ejecuciones, los desplazamientos forzados y los encarcelamientos (Sassen, 2016). Todos estos casos ponen en evidencia los límites de un modelo, el de los Estados-nación, y nos obligan a mirar más allá de la dicotomía nacional/extranjero –una construcción más política que legal.

Como consecuencia del mencionado sesgo estado-céntrico, los debates han girado en torno al acceso y permanencia en el territorio, la obtención de la condición de ciudadano o nacional y los correspondientes derechos y obligaciones. En estos debates el inmigrante suele aparecer «como una figura sin historia», «milagrosamente trasplantado a una comunidad nacional en la que debe “integrarse”» (Sager, 2018: 19). Poco o nada se dice de las vías y condiciones de

entrada de los migrantes en el país de destino, obviando la peligrosidad de las rutas y sus innumerables obstáculos, los dispositivos fronterizos bélico-militares, las devoluciones en caliente y expulsiones, las largas estancias en campos de refugiados, internamientos en centros para inmigrantes o, simple y llanamente, la maraña de trámites burocráticos y trabas administrativas.

Casi todas las aproximaciones teóricas adoptan una perspectiva vectorial, caracterizando las migraciones en una única dirección (como inmigraciones) y sentido (de los países pobres a los ricos). Lo primero nos lleva a poner el foco únicamente en los países receptores, soslayando la responsabilidad de los Estados de origen, muchas veces corruptos y con escaso respeto hacia los derechos fundamentales. Este interés casi exclusivo por las democracias occidentales es en cierta medida comprensible, ya no solo por ser un destino preferente para muchos migrantes, por el origen de los propios autores o por la controversia que la inmigración ha suscitado en estas sociedades, sino principalmente porque sus argumentos apelan a valores liberales (en sentido amplio) que estos países dicen defender. Esto no obsta para que dirijamos nuestra mirada también hacia los países de origen y de tránsito, no tanto para exigir responsabilidades a sus gobiernos como para replantearse todos los acuerdos de devolución y contención de la inmigración que tenemos suscritos con ellos.

Lo segundo nos presenta una imagen distorsionada de la realidad: por un lado, se invisibilizan las migraciones internas y, por otro, se sobredimensionan los flujos migratorios Sur-Norte, cuando la mayoría de ellos se producen de hecho entre países con un nivel similar de desarrollo<sup>5</sup>, y no precisamente desde los segmentos más pobres de la población. Esto se debe a que los individuos con un bajo nivel socioeconómico a menudo carecen de los recursos suficientes para migrar, mientras que los individuos de clase alta tienen menos incentivos económicos para migrar, además de mayores costes de oportunidad. Por consiguiente, la relación entre migración y estatus socioeconómico suele adoptar la forma de una «U invertida» (Baizán y González-Ferrer, 2016: 350). Asimismo, se obvia el carácter estacional o temporal de muchas migraciones, representando a los inmigrantes como personas con vocación de quedarse en el nuevo país para siempre y deseosas de adquirir la nacionalidad del mismo.

El debate se centra casi exclusivamente en las obligaciones de los Estados con respecto a los inmigrantes, pasando por alto la dimensión supraestatal y el papel cada vez mayor que desempeñan los organismos internacionales en la gobernanza de los asuntos globales (entre los que se encuentran las migraciones). En un mundo

---

<sup>5</sup> Solo el 37% de las migraciones internacionales se producen desde países en vías de desarrollo a países desarrollados. La mayor parte de ellas (60%) tienen lugar entre países en la misma categoría de desarrollo, ya sea entre países desarrollados o entre países en vías de desarrollo (Human Development Report, 2009: 21).

cada vez más interconectado e interdependiente, la aproximación al fenómeno migratorio resultará tan obtusa como insuficiente si se aborda desde una estricta lógica nacional (Velasco, 2016: 264-265). Pero tan importante como lo anterior es el papel de los actores locales, no solo a la hora de garantizar el acceso a los servicios básicos y promover una integración efectiva de los inmigrantes, sino también como contrapeso a las políticas migratorias represivas de los gobiernos centrales (este sería el caso de las ciudades «santuario» de los Estados Unidos).

Otro de los riesgos de poner el acento sobre los Estados es absolver a los ciudadanos en cuyo nombre se toman las decisiones y cuya complicidad (o aquiescencia) resulta determinante en la aplicación efectiva de la legislación migratoria (Kukathas, 2021: 97). En el ámbito de la desobediencia civil, están surgiendo reflexiones acerca de la criminalización de la solidaridad en el caso de organizaciones no gubernamentales o simplemente ciudadanos que ofrecen su ayuda a los inmigrantes. Javier Hidalgo (2019: 176-177) va un paso más allá, y sostiene que los ciudadanos deberían desobedecer las leyes de inmigración injustas y asumir los costes, siempre que no fuesen demasiado elevados. En el caso de los políticos y otros cargos públicos (especialmente los agentes migratorios), la responsabilidad sería todavía mayor, estando moralmente obligados a dejar su trabajo e incluso a llevar a cabo acciones reparativas.

Hasta el momento nos hemos referido a la responsabilidad de los poderes públicos, así como a la de los ciudadanos en las democracias liberales. La mayoría de los autores no suele ir más allá de lo primero, en una suerte de ética aplicada a la política migratoria (*ethics of migration policy*). Pero, si no es habitual reparar en las obligaciones de los ciudadanos, todavía lo es menos incorporar la perspectiva de los principales implicados: los migrantes. Curiosamente, la reflexión sobre la figura del migrante es la gran ausente en la ética de las migraciones<sup>6</sup>. Esta carencia se explica sobre todo por el papel privilegiado que se le concede al Estado en la ordenación de las relaciones sociales, pero también por el enfoque transnacional en el estudio de las migraciones. La óptica macrosocial, centrada en los procesos y estructuras globales, puede servirnos de gran ayuda a la hora de explicar los flujos migratorios y determinar su (multi)causalidad (Velasco, 2016: 114), pero no en la compleja tarea de identificar a los actores concretos y depurar las responsabilidades morales con precisión. Con ello corremos el riesgo añadido de diluir al migrante en un conjunto más amplio de fuerzas materiales y dinámicas sociales que se imponen sobre él. Por consiguiente, es imprescindible incorporar a nuestra reflexión la agencia de los migrantes, lo cual implica preguntarse no solo por sus derechos, sino también por sus obligaciones. Por ejemplo, si consideramos injustas la mayoría de

---

<sup>6</sup> El único tratamiento en profundidad desde la perspectiva del migrante en el ámbito de la teoría política es *The Figure of the Migrant* de Thomas Nail (2015). Sin embargo, su obra no se encuadraría estrictamente hablando en la ética de las migraciones.

las restricciones, ¿hasta dónde puede el inmigrante llegar en su intento por sortearlas? Si, por el contrario, el Estado está legitimado a excluir a los inmigrantes, ¿cuáles son los límites de esta prerrogativa y, lo que es más importante, hasta qué punto debe el migrante plegarse ante ella?

Uno de los temas más recurrentes es el de los refugiados. Las sucesivas crisis humanitarias han puesto de relieve la (ir)responsabilidad de los países occidentales a la hora de acoger a estas personas. El principal reto (y riesgo) en este sentido consiste en determinar el alcance del estatuto de refugiado, ya que de adoptar una definición reduccionista del concepto –en el sentido en que lo hace la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados–, corremos el riesgo de soslayar nuestras responsabilidades hacia todas aquellas personas que se ven expulsadas de sus países de origen por la pobreza o las míseras condiciones de vida (Gibney, 2015). O, más importante aún, nuestras responsabilidades hacia todas aquellas personas que se ven atrapadas en sus países y no disponen de recursos suficientes para emigrar, o cuyo coste de oportunidad es demasiado elevado para hacerlo. Al fin y al cabo, más importante que un derecho a migrar es el derecho a permanecer en el propio país (Oberman, 2011).

En los últimos años se ha producido una eclosión de la literatura sobre la llamada fuga de «cerebros», es decir, sobre las condiciones, no de acceso, sino de salida de los profesionales cualificados de los países en vías de desarrollo –una suerte de ética de la *emigración* (Brock y Blake, 2015). Si bien suponen un avance respecto a la tendencia dominante, el problema con este tipo de enfoques es que asumen inconscientemente parte del imaginario nacionalista metodológico. En primer lugar, se presupone que los Estados-nación son por defecto el marco legítimo e incluso óptimo de justicia. En segundo lugar, las migraciones son concebidas como un juego de suma cero donde solo se computan las ganancias o pérdidas para cada Estado, sin contemplar la mejora en el nivel de vida individual ni global. Esto queda perfectamente reflejado en el siguiente ejemplo de Clemens y Pritchett (2008: 395-396, citado en Sager, 2020: 47-48):

Si un salvadoreño migra del campo a la ciudad para trabajar en una fábrica y aumenta sus ingresos en un 30 por ciento, esto se considerará una mejoría. Pero si esa misma persona se muda a Texas, consigue un trabajo fabril idéntico, y aumenta sus ingresos por cinco, esto no computará como un aumento de los ingresos per cápita de El Salvador [...] Peor aún, si su salario era superior a la media en El Salvador, el ingreso per cápita de dicho país disminuirá. Además, si el salario de su nuevo trabajo en Texas es inferior al promedio de los Estados Unidos, entonces los ingresos per cápita en los Estados Unidos también habrán disminuido. Los ingresos per cápita podrían disminuir tanto en el país de origen como en el de destino porque la contabilidad nacional excluye las ganancias de la persona que se trasladó.

En tercer lugar, los ciudadanos se convierten en activos financieros cuyo titular, el Estado, devenga un derecho futuro de cobro –de ahí las propuestas para tasar las «transferencias» de los activos más valiosos, a saber, los trabajadores cualificados.

En conclusión, la aproximación eminentemente unidireccional, estática y estado-céntrica de la ética de las migraciones, centrada en las condiciones de acceso y permanencia impuestas por el Estado, resulta insuficiente para dar respuesta a los nuevos desafíos. En su lugar, debemos adoptar una perspectiva más amplia que sea capaz de incorporar las nuevas dinámicas migratorias transnacionales y formas alternativas de movilidad humana, los diversos procesos de *fronterización*, los numerosos actores implicados (en particular, los propios migrantes), etc. De todos ellos, las limitaciones de la ética de las migraciones resultan cuanto más evidentes en el caso de las fronteras, pues desempeñan un papel central en la articulación de la movilidad humana.

## 4. Las fronteras en la ética de las migraciones

Los límites territoriales han sido motivo de disputa a lo largo de la historia. Pese a su centralidad en las relaciones internacionales, las fronteras geopolíticas como objeto de reflexión filosófica son algo muy reciente. Estas han pasado desapercibidas por la historia del pensamiento político, llegando incluso a naturalizarse su papel en la partición del mundo en unidades políticas. Charles Beitz (1979) fue uno de los primeros filósofos en poner la sacralidad de las fronteras en tela de juicio, pero a quien se le reconoce verdaderamente el mérito de popularizar el tema en el debate académico es a Joseph Carens (1987) en su conocido artículo «Aliens and Citizens: The Case for Open Borders». Curiosamente, la única referencia más o menos explícita en el texto a la realidad de las fronteras la encontramos en la primera frase: «las fronteras tienen guardias y los guardias llevan armas» (1987: 251).

Y es que, salvo contadas excepciones<sup>7</sup>, el tratamiento que el fenómeno fronterizo ha recibido por parte de la filosofía política deja mucho que desear. En muchos casos, el debate no suele ir más allá de la dicotomía fronteras abiertas o cerradas –o, lo que es lo mismo, la libertad de movimiento frente al derecho de exclusión. Esto denota una escasa atención a las materializaciones concretas de la frontera, sus dinámicas (tecnológicas, legales, políticas, sociales, etc.) y las consecuencias que de ella se derivan. Para la mayoría de autores las fronteras representan tan solo los contornos de una sociedad que delimitan el alcance de los

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, Velasco (2016), Sager (2018, 2020) y Shachar (2020). Pero, sin duda, la excepción más notable es el temprano trabajo de Cole (2000).

vínculos sociales y los lazos culturales (fronteras “cívicas”), del poder coercitivo del Estado (fronteras “jurisdiccionales”) y/o de la solidaridad u obligaciones distributivas (fronteras de la “justicia”). Estas serían, por tanto, una forma de proteger un bien o principio: ya sea la cultura, la política o la justicia, respectivamente.

En casi todos los trabajos normativos, las fronteras aparecen como una cuestión secundaria y subordinada, en todo caso, a los principios de justicia distributiva a nivel global y el movimiento de personas (dos asuntos no siempre discernibles). En el primer caso, se trata de dilucidar cuál es el marco adecuado para la realización de las obligaciones de justicia, mientras que los debates sobre migraciones suelen girar en torno a las condiciones de acceso al territorio. En ambos casos las fronteras juegan un papel central, ya sea circunscribiendo recursos y oportunidades espacialmente o impidiendo el acceso de las personas a donde estos se encuentran. Sin embargo, pocas veces se analizan las fronteras como variable independiente y de manera sistemática. Por eso, es necesario una caracterización más rigurosa que tenga en cuenta el carácter fluctuante y multidimensional de las fronteras, y nos permita aprehender el fenómeno en toda su complejidad. En los anteriores apartados hemos tratado de apuntar algunas ideas en esta dirección, pero todavía falta por ver cómo esta concepción idealizada y reduccionista de la frontera distorsiona su tratamiento normativo.

En primer lugar, aunque casi nadie duda<sup>8</sup> de que los controles fronterizos constituyen en la práctica una forma de coacción sobre los migrantes (Abizadeh, 2008), pocos se preguntan por la imbricación de las fronteras con la violencia o, de forma más contundente, la violencia inherente a las mismas (Sager, 2020: 51-59). Las razones para ello son distintas: los partidarios de las fronteras abiertas consideran que, en un mundo justo donde la libertad de movimiento fuese la norma y el control de fronteras la excepción, muchos de estos problemas desaparecerían<sup>9</sup>. Sin negar la importancia de las teorías «ideales»<sup>10</sup>, no ofrecen respuestas concretas a los problemas éticos más acuciantes de un mundo «no ideal» –en el último apartado volveremos sobre esta cuestión. Por su parte, los defensores del derecho de exclusión, pese a rechazar muchas de las prácticas fronterizas actuales, consideran que cierto grado de coacción estaría justificado para excluir a los potenciales inmigrantes, siempre y cuando sus derechos estuviesen adecuadamente

---

<sup>8</sup> Para una visión contraria, véase Miller (2010).

<sup>9</sup> Para sortear este inconveniente, Joseph Carens (2013) adopta una estructura bipartita en su obra: en la primera parte asume el derecho de los Estados a excluir inmigrantes, mientras que en la segunda defiende las fronteras abiertas.

<sup>10</sup> Una teoría ideal consiste en un conjunto de abstracciones sobre los principios y valores que deberían regir las migraciones en un mundo justo. Por su parte, la teoría no ideal «consiste en indagar las circunstancias naturales e históricas de parcial cumplimiento, así como las contingencias sociales, para hacer posibles las prescripciones de la teoría ideal» (Muro Cabral, 2019: 178).

protegidos por sus respectivos países de origen (Miller, 2005: 366; Blake, 2020: 83). Pero no dicen nada sobre los medios que el Estado podría utilizar en caso de que algún inmigrante opusiera resistencia; o, lo que es peor, parece que ni si quiera lo consideran una opción.

En segundo lugar, la tendencia hacia la desterritorialización de los controles fronterizos, lejos de traducirse en la desaparición de las fronteras tradicionales (*hard-borders*), ha venido acompañada de la proliferación de los controles territoriales por antonomasia: los muros. Estos no dejan de ser barreras construidas con el objetivo de bloquear el paso y contener el movimiento; pero rara vez suelen ser eficaces en la declarada tarea de impedir la entrada de inmigrantes (Graziano, 2018: 49-51). Lo que sí hacen es prolongar y desviar la trayectoria migratoria hacia lugares cada vez menos accesibles y mucho más peligrosos, aumentando el coste económico y humano para todos aquellos que intentan acceder de forma irregular. En esta situación, no son pocos los migrantes que recurren a terceros (conocidos como «coyotes») para ayudarles a cruzar la frontera y obtener documentación falsa. Este tipo de prácticas, penadas por la legislación nacional e internacional, suelen recibir una condena enérgica por «hacer negocio de la desgracia ajena». Sin embargo, rara vez suele repararse en que son los propios Estados los que, mediante la ilegalización de los migrantes y la obstrucción de las vías de acceso, crean las condiciones propicias para que este tipo de prácticas afloren.

En tercer lugar, para rehuir su responsabilidad hacia los migrantes que llegan a sus fronteras, los Estados recurren a la más estricta y limitada aplicación de la clásica noción westfaliana de soberanía, según la cual la protección legal y el amparo judicial se encontrarían ligados al acceso físico al territorio del país de destino. Pero, al mismo tiempo, despliegan sus controles migratorios más allá de la línea fronteriza para evitar que los migrantes pisen territorio nacional y puedan solicitar asilo (Shachar 2020: 59-60). En otras palabras, mientras las políticas migratorias se desnacionalizan, la ética permanece anclada al territorio. Por último, en tanto que las fronteras constituyen una zona de excepcionalidad legal o «relajación» de las exigencias constitucionales y las garantías procesales, su prolongación sobre el territorio sitúa a los inmigrantes en una situación de vulnerabilidad *sine die*, susceptibles de ser expulsados en cualquier momento. Este es el caso de los migrantes no autorizados (o irregulares) quienes, por temor a ser descubiertos por las autoridades, se ven condenados a la clandestinidad y desposeídos *de facto* de las protecciones legales y sociales mínimas.

En palabras de Jussi Laine (2021: 747 [énfasis añadido]), «los modos *topográficos* de jurisdicción y razonamiento no dan cuenta adecuadamente de los modos *topológicos* de actividad». La ética de las migraciones debería acompañarse a las dinámicas expansivas de las fronteras y su carácter fluctuante, exigiendo las mismas garantías que se aplican en el territorio nacional. Para ello, es necesario



desplazar o adelantar el foco normativo hacia el momento y lugar en que se produce el primer contacto con la frontera y, por tanto, con el poder coercitivo del Estado. Una nueva ética resulta cuanto más necesaria en un mundo en el que los obstáculos ya no solo se multiplican, sino que también se mueven: una ética de las migraciones que supere el marco estatal y la concepción estática clásica de la filosofía política contemporánea, en línea con las nuevas dinámicas fronterizas y de movilidad humana.

En esta misma línea, Alex Sager (2018: 69) aboga por una «ética cosmopolita crítica de las migraciones y las fronteras que combine la perspectiva de las ciencias sociales con la filosofía, y cuyo objetivo sea promover las capacidades de las personas y cuestionar las relaciones de dominación y jerarquía». Detrás de un supuesto problema de inmigración se esconden verdaderos problemas de alcance transversal como la segregación espacial, la desigualdad coactivamente impuesta, las relaciones asimétricas de poder y la falta de oportunidades. Es por esto por lo que aboga por una teoría comprensiva que conciba las migraciones internacionales como una forma más de movilidad y las fronteras estatales como una de las múltiples manifestaciones de la exclusión espacial. En palabras del autor:

Las cuestiones éticas relativas a la migración internacional han sido analizadas en su mayoría con independencia de las cuestiones éticas sobre la movilidad dentro de los territorios estatales. Esto es desconcertante, ya que la movilidad en el interior de los Estados comparte muchas de las mismas causas (por ejemplo, el traslado en busca de mejores oportunidades, las transformaciones estructurales de la economía y en el entorno físico, la persecución y la violencia) [con las migraciones internacionales]. Las restricciones a la movilidad intraestatal también plantean muchas de las mismas cuestiones éticas sobre la libertad de circulación, el acceso a las oportunidades, el cambio cultural y medioambiental y la discriminación injusta. (Sager, 2018: 60)

La filosofía política liberal ha sido construida sobre un relato ficticio en el que la explotación colonial (cuyo legado que todavía perdura) nunca tuvo lugar. Pero una vez introducimos esta variable histórica en nuestra reflexión, el panorama cambia por completo (Cole, 2000: 14). Frente al enfoque tradicional de la ética de las migraciones, que plantea principios generales de justicia en las migraciones desde una perspectiva puramente abstracta e ideal, en los últimos años han surgido nuevos trabajos que trascienden el plano ideal y construyen sus argumentos de abajo arriba a partir de las experiencias personales de los migrantes y los problemas reales de discriminación y vulnerabilidad que padecen. Esto es lo que Amy Reed-Sandoval (2016) ha denominado el «New Open Borders Debate». Nuestra propuesta bebe de y aspira a contribuir a este incipiente debate.

## 5. Consideraciones finales: la inmigración en un mundo imperfecto

Es evidente que no vivimos en un mundo justo. Como hemos visto, los Estados recurren sistemáticamente a prácticas moralmente reprobables para impedir el acceso de inmigrantes no deseados. Por lo tanto, no podemos pretender aplicar siempre principios ideales y abstractos de justicia para resolver situaciones no ideales y concretas. Si queremos llegar a cambiar las cosas, primero debemos tomar conciencia del mundo tal y como es. En el corto y medio plazo, es muy poco probable que los Estados abran sus fronteras (Hidalgo, 2019: 92-96). Hasta que esto suceda –si es que alguna vez lo hace–, nos veremos obligados a recurrir en numerosas ocasiones a cálculos de coste-beneficio para tratar de maximizar la utilidad de los migrantes<sup>11</sup> y paliar así los efectos más perversos de las políticas migratorias.

En la situación actual, una propuesta radical de fronteras abiertas recibiría un rechazo casi unánime por parte de la ciudadanía. Esto no invalida el ideal de fronteras abiertas como horizonte normativo hacia el que deberíamos transitar<sup>12</sup>. Pero quizás una política más modesta de apertura parcial y paulatina sí sería asumible por el electorado, siempre y cuando viniese acompañada de contrapartidas hacia aquellos segmentos de la población que pudiesen verse más perjudicados por la medida. En una situación de cumplimiento parcial como la actual, donde los incentivos de un país para abrir las fronteras de manera unilateral son más bien negativos, estaría justificado, por ejemplo, promover la inmigración del personal cualificado e imponer un límite al número de refugiados e inmigrantes poco cualificados (siempre y cuando existiese una distribución justa de los mismos entre países). Esta política, que a primera vista puede parecer regresiva, serviría para compensar los posibles costes en los que los Estados receptores pudiesen incurrir<sup>13</sup>, de manera que un uso responsable de la misma podría redundar en beneficio de los más desfavorecidos.

De la misma forma, tampoco podemos descartar que dicha política resultase perjudicial para los países de origen, especialmente para aquellos en vías de desarrollo. En este caso, los países de origen (en colaboración con los de destino) podrían imponer algún tributo adicional a los emigrantes cualificados para recuperar así la «inversión» realizada, o bien establecer una estancia temporal de

---

<sup>11</sup> La utilidad puede entenderse de diversas formas y en distintos grados. En este caso vamos a adoptar una concepción limitada de la misma, entendiéndola en términos de derechos humanos básicos.

<sup>12</sup> De hecho, en otro sitio he defendido la libertad de movimientos a escala global (Niño Arnaiz, 2022). Véase también Aparicio Wihelmi (2017).

<sup>13</sup> Estamos asumiendo que la inmigración de trabajadores poco cualificados tendría efectos agregados negativos considerables sobre la economía del país de destino, algo sobre lo que no existe evidencia empírica concluyente. La evidencia sugiere más bien, en el peor de los casos, pérdidas modestas y, en el mejor de los casos, ganancias igualmente modestas (Kukathas, 2021: cap. 5).

servicios obligatorios en el país previa emigración. Para Lea Ypi (2008: 394) la libertad de circulación en tanto que derecho debería ser incondicional, y cualquier requisito para su disfrute constituye en efecto una restricción. Sin embargo, esto sería tanto como decir que las decisiones respecto a la emigración quedan fuera del alcance de la justicia (Stilz, 2016: 69). Mientras los costes de emigrar no sean demasiado elevados, la libertad de movimiento no debería verse seriamente afectada.

Volviendo a los países receptores, también sería moralmente permisible establecer un periodo de carencia durante el cual los inmigrantes no pudiesen beneficiarse de determinadas prestaciones sociales (Carens, 2013: 108). Es más, antes de vetar su acceso por miedo a un hipotético colapso del sistema público de bienestar, el Estado debería al menos ofrecerles la posibilidad de renunciar a dichas prestaciones a cambio de permitir su entrada en el territorio. De hecho, algunos países ya obligan a los inmigrantes a contratar un seguro de salud para poder entrar. Como sostiene Michael Huemer (2010: 442), no parece que la mejor forma de justificar un acto dañino de coacción sea escudarse en que, como hemos adoptado una política beneficiosa, si no coaccionamos a sus potenciales destinatarios, nos veremos obligados a otorgarles un beneficio que en realidad no deseamos otorgar. Con esto no pretendemos dar carta blanca a los países en el diseño de sus políticas migratorias, más bien lo contrario. Si el grado de coacción debe ser proporcional al fin que se persigue, y existen formas menos lesivas de conseguirlo, entonces los gobiernos deberían pensárselo dos veces antes de excluir a los inmigrantes.

La justicia social doméstica no es el único argumento a favor de restringir la inmigración. La soberanía nacional, el autogobierno democrático, la preservación de la cultura o la libertad de asociación son otros principios que podrían entrar en colisión con la libertad de movimiento. En muchos casos, la respuesta pasa por alcanzar un compromiso, una suerte de término medio, entre los distintos valores en juego, pero tratando de ponderar al alza los derechos y necesidades de los inmigrantes. En este sentido, la presunción a favor de la libertad de movimiento no solo sería una buena forma de proteger sus intereses, sino que podría ayudarnos también a contrarrestar muchos de los sesgos estado-céntricos en nuestra forma de concebir la movilidad humana. Solo si entendemos la movilidad como la norma y no como la excepción podremos comenzar a establecer cláusulas que delimiten su ejercicio. Si bien no se trata de un principio absoluto, sí que debería considerarse más seriamente a la hora de resolver algunos de los dilemas que se nos presentan en la gobernanza de las migraciones internacionales.

El artículo no pretendía dar una respuesta definitiva a todas las cuestiones, ni mucho menos agotar el debate, sino sentar unas bases mínimas y apuntar nuevas líneas de investigación para el desarrollo de una ética de las migraciones que trascienda el foco estatista territorial. Para ello, los filósofos políticos deben

comprometerse con las ciencias sociales en la búsqueda de soluciones a los retos más urgentes de nuestro tiempo (Sager, 2018), entre los que destacan las migraciones.

## Referencias

- Abizadeh, A. (2008). Democratic Theory and Border Coercion: No Right to Unilaterally Control Your Own Borders. *Political Theory*, 36 (1), 37-65. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591707310090>
- Agnew, J. (1994). The territorial trap: the geographical assumptions of international relations theory. *Review of International Political Economy*, 1 (1), 53-80. DOI: 10.1080/09692299408434268
- Amilhat Szary, A. L. (2015). *Qu'est-ce qu'une frontière aujourd'hui?* Paris: Presses Universitaires de France.
- Amoore, L. (2013). *The Politics of Possibility. Risk and Security Beyond Probability*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Aparicio Wilhemi, M. (2017). Unión Europea y “crisis” de refugiados. La libre movilidad como derecho humano. *Oxímora: Revista Internacional de Ética y Política*, 10, 67-84: DOI: <https://doi.org/10.1344/oxi.2017.i10.19049>
- Baizán, P. & González-Ferrer, A. (2016). What drives Senegalese migration to Europe? The role of economic restructuring, labor demand, and the multiplier effect of networks. *Demographic Research*, 35, 339-380. DOI: 10.4054/DemRes.2016.35.13
- Balibar, É. (2005). *Violencias, identidades y civilidad: para una cultura política global*. Barcelona: Gedisa.
- Bauböck, R. (2015). Migration and the porous boundaries of democratic states. En S. Leibfried et al., *The Oxford Handbook of Transformations of the State* (pp. 516-531). Oxford: Oxford University Press.
- Beitz, C. (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Blake, M. (2020). *Justice, Migration & Mercy*. New York: Oxford University Press.
- Brock, G. & Blake, M. (2015). *Debating brain drain: may governments restrict emigration?* New York: Oxford University Press.
- Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. Barcelona: Herder. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k3g2>
- Carens, J. (1987). Aliens and Citizens: The Case for Open Borders. *The Review of Politics*, 49 (2), 251-273. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670500033817>
- Carens, J. (2013). *The Ethics of Immigration*. Nueva York: Oxford University Press.
- Cole, P. (2000). *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*. Edimburgo: Edinburgh University Press. cole

- Del Valle Gálvez, J. A. (2002). Las fronteras de la Unión: el modelo europeo de fronteras. *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 6 (12), 299-341.
- Fine, S. (2013). The Ethics of Immigration: Self-Determination and the Right to Exclude. *Philosophy Compass*, 8 (3), 254–268. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12019>
- Frye, D. (2019). *Muros. La civilización a través de sus fronteras*. Madrid: Turner.
- Gibney, M. J. (2015). Refugees and justice between states. *European Journal of Political Theory*, 14 (4), 448–63. DOI: <https://doi.org/10.1177/147488511-5585325>
- Graziano, M. (2018). *What is a border?* Stanford: Stanford University Press.
- Hidalgo, J. S. (2019). *Unjust borders. Individuals and the ethics of immigration*. Nueva York: Routledge.
- Huemer, M. (2010). Is there a right to immigrate? *Social Theory and Practice*, 36 (3), 429-461.
- Human Development Report. (2009). *Overcoming barriers: Human mobility and development*. Nueva York: United Nations Development Programme.
- Kukathas, C. (2021). *Immigration and Freedom*. Princeton: Princeton University Press.
- Laine, J. P. (2021). Beyond Borders: Towards the Ethics of Unbounded Inclusiveness. *Journal of Borderland Studies*, 36 (5), 745-763. DOI: <https://doi.org/10.1080/08865655.2021.1924073>
- Lorey, I. (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precaridad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mendiola, I. (2019). El despliegue fronterizo en el contexto de la Unión Europea bajo el actual ethos securitario. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 122, 39-60. DOI: <https://doi.org/10.24241/rcai.2019.122.2.39>
- Miller, D. (2005). Immigration: The Case for Limits. En A. I. Cohen & C. H. Wellman, (eds.), *Contemporary Debates in Applied Ethics* (pp. 363-375). Malden: Wiley Blackwell.
- Miller, D. (2010). Why Immigration Controls Are Not Coercive: A Reply to Arash Abizadeh. *Political Theory*, 38 (1), 111–120.
- Miller, D. (2016). *Strangers in our midst. The political philosophy of immigration*. Cambridge: Harvard University Press.
- Muro Cabral, C. (2019). Pensar el espacio político. Teoría ideal, no ideal y *modus vivendi*. *Tla-Melaua, Revista de Ciencias Sociales*, 13 (47), 176-194.
- Nail, T. (2015). *The figure of the migrant*. California: Stanford.
- Niño Arnaiz, B. (2021). Mugak, harresiak eta giza mugikortasuna: marko teoriko-normatiboa. *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, 71, 56-78. DOI: <http://dx.doi.org/10.18543/inguruak-71-2021-art04>

- Niño Arnaiz, B. (2022). Should we open borders? Yes, but not in the name of global justice. *Ethics & Global Politics*, 15 (2), 55-68. DOI: <https://doi.org/10.1080/16544951.2022.2081398>
- Oberman, K. (2011). *Immigration, Global Poverty and the Right to Stay*. *Political Studies*, 29, 253-268. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2011.00889.x>
- Reed-Sandoval, A. (2016). The New Open Borders Debate. En: A. Sager (ed.), *The Ethics and Politics of Immigration: Core Issues and Emerging Trends* (pp. 13-28). Londres: Rowman & Littlefield.
- Sager, A. (2016). Methodological Nationalism, Migration and Political Theory. *Political Studies*, 64 (1), 42-59. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9248.12167>
- Sager, A. (2018). *Toward a Cosmopolitan Ethics of Mobility: The Migrant's-Eye View of the World*. Portland: Palgrave Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-65759-2>
- Sager, A. (2020). *Against Borders: Why the World Needs Free Movement of People*. Londres: Rowman & Littlefield International.
- San Martín Segura, D. (2019). Las lógicas de gobierno de lo fronterizo en el espacio Schengen: la frontera como estriación. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 122, 15-38. DOI: <https://doi.org/10.24241/rcai.2019.122.2.15>
- Sassen, S. (2013). *Inmigrantes y ciudadanos*. Madrid: Siglo XXI.
- Sassen, S. (2016). *Expulsiones: Brutalidad y Complejidad en la Economía Global*. Buenos Aires: Katz.
- Shachar, A. (2020). *The shifting border*. Manchester: Manchester University Press.
- Stilz, A. (2016). Is there an unqualified right to leave? En: S. Fine & L. Ypi (eds.), *Migration in Political Theory. The ethics of movement and membership* (pp. 57-79). Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, L. D. (2007). El concepto histórico de frontera. En M. Olmos Aguilera (coord.), *Antropología de las fronteras*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 231-261.
- Velasco, J. C. (2016). *El azar de las fronteras*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Velasco, J. C. (2021). «Fronteras, muros y migraciones. Una perspectiva histórico-normativa». En F. Colom (coord.), *Pasajes del pensar. Ensayos sobre filosofía, literatura y sociología en homenaje a José M. González García* (pp. 229-249). Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Ypi, L. (2008). Justice in Migration: A Closed Borders Utopia? *The Journal of Political Philosophy*, 16 (4), 391-418. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2008.00326.x>
- Zamora, J. A. (2020). De la crisis migratoria a la crisis sistémica: desplazamiento forzado en la crisis terminal del capitalismo. *Bajo Palabra*, 23, 49-72. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp.2020.23.002>



# Insuficiencias de la ética discursiva como marco filosófico integrador para la neuroética en la propuesta de Adela Cortina. Una complementación desde la Teoría Dual de Gianfranco Basti

Insufficiencies of Discursive Ethics as an Integrating Philosophical Framework for Neuroethics in Adela Cortina's proposal. A Complementation From Gianfranco Basti's Dual Theory

Insuficiències de l'ètica discursiva com a marc filosòfic integrador per a la neuroètica en la proposta d'Adela Cortina. Una complementació des de la Teoria Dual de Gianfranco Basti

**Cristopher Mendoza Soto** 

Investigador independiente  
mendozasotocristopher290@gmail.com

**Recibido:** 15/01/2022

**Aceptado:** 01/07/2022



**Resumen**

La neuroética ofrece datos relevantes a la comprensión biológica de la agencia moral. Dada la naturaleza empírico-naturalista y fragmentaria de estos datos se vuelve necesario un marco de recepción que integre dichos descubrimientos. Adela Cortina ha propuesto la ética del discurso como un adecuado marco integrador, no obstante, aquí evidenciamos que se trata de una propuesta insuficiente. Primero, porque no se da una integración sistemática entre el marco filosófico de integración y los datos neuroéticos, sino una mera yuxtaposición. Segundo, porque no se ofrece una ontología ni una antropología sobre las cuales se base la llamada neuroética. Para hacer frente a estas insuficiencias, se expone la llamada Teoría Dual. La relevancia de esta teoría radica en el hecho de que implica una teoría intencional de la cognición, así como en que parte de la distinción entre información (ordenación o forma) y energía (materia), esquivando así todo posible reduccionismo. Concluiremos que la propuesta de Adela Cortina es insuficiente, que podemos acercarnos a la suficiencia cubriendo los huecos teóricos faltantes y que la Teoría Dual cubre dichos huecos, lo que nos acerca un poco más a la suficiencia en esta búsqueda por un marco integrador.

**Palabras clave**

Monismo, dualisme, Teoría Dual, metalenguaje, marco integrador.

**Abstract**

Neuroethics offers data relevant to the biological understanding of moral agency. Given the empirical-naturalistic and fragmentary nature of these data, a reception framework that integrates these discoveries becomes necessary. Adela Cortina has proposed the Ethics of Discourse as an adequate integrating framework, however, here we show that it is an insufficient proposal. Firstly, because there is no a systematic integration between the integrating philosophical framework and the neuroethical data, but a mere juxtaposition. Secondly, because neither an ontology nor an anthropology is offered on which the so-called neuroethics is based. To face these insufficiencies, the so-called Dual Theory is exposed. The relevance of this theory lies in the fact that it implies an intentional theory of cognition, as well as in that it starts from the distinction between information (ordering or form) and energy (matter), thus avoiding any possible reductionism. We'll conclude that Adela Cortina's proposal is insufficient, that we can get closer to sufficiency by filling in the missing theoretical gaps, and that the Dual Theory covers these gaps, which brings us a little closer to sufficiency in this search for an integrating framework.

**Keywords**

Monism, Dualism, Dual Theory, Metalanguage, Integrative framework.

**Resum**

La neuroética ofereix dades rellevants a la comprensió biològica de l'agència moral. Donada la naturalesa empíric-naturalista i fragmentària d'aquestes dades es torna necessari un marc de recepció que integri aquests descobriments. Adela Cortina ha proposat l'Ètica del Discurs com un adequat marc integrador, no obstant això, aquí evidenciem que es tracta d'una proposta insuficient. Procedim en dos moments expositius: primer, evidenciant aquesta insuficiència; aquesta es deu principalment a dues àrees no cobertes: 1. No es dona una integració sistemàtica entre el marc filosòfic d'integració i les dades neuroètics, sinó una mera juxtaposició. 2. No s'ofereix una ontologia ni una antropologia sobre les quals es basi l'anomenada neuroètica. Després, per a fer front a aquestes insuficiències, s'exposa l'anomenada Teoria Dual. La rellevància d'aquesta teoria radica en el fet que implica una teoria intencional de la cognició, així com en què parteix de la distinció entre informació (ordenació o forma) i energia (matèria), esquivant així tot possible reduccionisme. Amb base en els dos moments previs podem concloure que: 1. La proposta d'Adela Cortina és insuficient. 2. Podem acostar-nos a la suficiència cobrint els buits teòrics que manca. 3. La Teoria Dual cobreix aquests buits, la qual cosa ens acosta una mica més a la suficiència en aquesta cerca per un marc integrador.



**Paraules  
clau**

Monisme, dualisme, Teoria Dual, metallenguatge, marc integrador.

En 2013 Adela Cortina escribió el artículo titulado «Ética del discurso: ¿Un marco filosófico para la ética?» (2013, 127-148) donde, utilizando resultados de investigaciones anteriores (2007, 2011, 2012), sostiene que la *ética del discurso* es un adecuado marco de integración para los datos relativos a la ética descubiertos por la neurociencia. Añade, además, algunos prospectos críticos complementando así la relación previamente propuesta entre la ética del discurso y la neuroética (lo que llamó: *neuroética de la razón dialógica cordial*) (Cortina, 2013: 142-145).

No obstante, tanto la *ética del discurso* como la *razón dialógica cordial* son propuestas insuficientes para integrar sistemáticamente los descubrimientos de la neurociencia relativos a la ética. No hablo aquí de *insuficiencia* en un sentido despreciativo sino prudencial. Aquí «no ser suficiente» no implica, en ningún momento, que no se trate de una propuesta necesaria o relevante. Adela Cortina da en el clavo con la propuesta de un marco filosófico para la neuroética, no obstante, esta es una empresa gigantesca de naturaleza quimérica. Para dar abasto *suficiente* a dicho requerimiento necesitamos trabajo conjunto por medio de complementación y diálogo, buscando siempre resolver las diversas necesidades que brotan del problema. Complementar la propuesta de un marco filosófico para la neuroética planteando soluciones a necesidades no abordadas (para así acercarnos un paso más a la suficiencia) es el objetivo del presente trabajo.

## 1. Ética discursiva como marco filosófico para la neuroética

### 1.1. ¿Qué es la neuro-ética?

Hay dos vías complementarias desde las cuales se debe responder a la pregunta que titula este subapartado; una es histórica y la otra definitoria. Desde la primera vía es prudente anotar que en el 2002 en San Francisco, las universidades de Stanford y de California celebraron la reunión titulada «Neuroethics: Mapping The Field» relativa a la investigación de las implicaciones éticas y sociales del cerebro (Jay, 2002). Es esta la primera ocasión en la que se hace público el rótulo «Neuroética». En el 2006 se creó la «Neuroethics Society» como un grupo de científicos ocupados de las implicaciones éticas de la investigación en neurociencias.<sup>1</sup> En este tenor, en el 2007 se publicó en la revista *Science* un artículo que afirmaba que la financiación de las instituciones de investigación debería ir directo a los proyectos de neuroética (Greely, 2007: 533). En el 2008, además, se publicó por la editorial Springer la

<sup>1</sup> Nature (Editorial). (2006). Neuroethics Needed. Researchers Should Speak Out on Claims Made on Behalf of Their Science, *Nature*, No. 441, 907.

primera revista dedicada especialmente a temas de neuroética titulada *Neuroethics* (Neil, 2007). Por último, es prudente mencionar que en el 2011 Judy Illes y Barbara J. Sahakian publicaron el primer manual de neuroética titulado *Oxford Handbook of Neuroethics* donde se presentan los desarrollos de las dos décadas previas relativos al tema (Illes-Sahakian, 2011). Desde entonces esta disciplina ha crecido sana y prometedoramente a un ritmo impresionante.

Es posible definir la neuroética de muchas formas. W. Safire (2002), por ejemplo, dice que se trata de: «el examen de lo que es correcto e incorrecto, bueno y malo, en el tratamiento, bien clínico, quirúrgico o ambos, del cerebro humano» (3-9). Definición que toma de las actas del congreso de Neuroética de San Francisco, (13 y 14 mayo del 2002). S.J. Bird la define como la disciplina que estudia las implicaciones políticas, éticas, legales y sociales de la neurociencia y sus avances en investigación (Bird, 2005: 1310-1316). Por su parte, Judy Illes y Thomas Raffin la definen como la disciplina bioética que ha surgido formalmente en 2002 para agrupar todos aquellos temas teóricos y prácticos que tienen consecuencias morales y sociales en las ciencias neurológicas (Illes-Raffin, 2002: 341-344). No obstante, la definición que adoptaremos en este trabajo es fruto de la clasificación elaborada por A. Roskies en el 2002. Ella afirma que existen dos sentidos de la llamada «neuroética»: 1) Entendida como la *ética de la neurociencia*, lo que coloca a ésta en el marco de la bioética (es en este sentido en el que se han ofrecido las definiciones anotadas previamente). 2) Entendida como la *neurociencia de la ética*: lo que implica que la neuroética es la encargada, desde la neurociencia, de descubrir la forma del funcionamiento de los circuitos neuronales y las bases bioquímicas y fisiológicas correlativas al fenómeno ético-moral en el humano (Roskies, 2002: 21). Esta misma división la encontramos en Kathinka Evers quien distingue entre neuroética aplicada (como parte de la solución a problemas prácticos de bioética) y neuroética fundamental (como la encargada del conocimiento del funcionamiento del cerebro y su evolución para comprender la identidad, la conciencia y los fenómenos morales) (Evers, 2011: 13). Este segundo sentido debe entenderse como una neurologización de la neuroética (Berlanga, 2013: 48-60).

## **1.2. ¿Por qué y para qué un marco filosófico?**

La neuroética entendida como neurociencia de la ética (o neuroética fundamental) tiene su íncipit en el icónico caso de Phineas Gage. Phineas G. sobrevive tras ser atravesado de lado a lado del cráneo por una barra de metal debido a un accidente laboral. No obstante, tiempo después experimenta como secuela cambios radicales de conducta específicamente en los ámbitos temperamentales y personales (se vuelve agresivo y asocial) (Damasio, 1996: 22). El caso de Phineas G. «daba a entender un hecho sorprendente: de algún modo había sistemas en el cerebro humano dedicados más al razonamiento que a cualquier otra cosa, y en particular a

las dimensiones personales y sociales del razonamiento» (Damasio, 1996: 29). Desde entonces han abundado las investigaciones experimentales que evidencian correlativos entre el comportamiento social, ético, moral y valorativo de las personas y las activaciones neuronales.

Con base en estos desarrollos autores como Gazzaniga –junto a Francisco Mora<sup>2</sup> o Neil Levy<sup>3</sup>, entre muchos otros– afirman la necesidad «de proponer una filosofía de la vida con un fundamento cerebral» (Gazzaniga, 2006: 14). Dicho de otro modo, se ha pretendido elaborar una ética universal con bases neurofisiológicas, entendida como una suerte de ética integrada en el cerebro (Gazzaniga, 2006: 17). Adela Cortina se ha ocupado de argumentar en contra de tal pretensión de universalidad en su artículo titulado «Neuroética: ¿bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?» (2010: 129-148) donde evidencia que estas pretensiones caen en falacia naturalista;<sup>4</sup> además de hacer notar que de aceptar las propuestas adaptativas de dichas pretensiones se excluiría ineludiblemente a algún grupo pues la ética no residiría deontológicamente en el valor irreductible de cada humano; lo que va en contra de lo pretendido por la declaración universal de los derechos humanos. En este tenor Patricia S. Churchland en su libro *El cerebro moral* sostiene que si bien hay acontecimientos morales que se originan en la biología del cerebro resulta necesaria una teoría moral desde la cual empezar a identificar el dominio. Adela Cortina anota tres razones por las cuales un marco filosófico para la ética es necesario:

- 1) Resulta imposible descubrir las bases de la conducta moral y organizar las investigaciones adecuadas para descubrirlas si no contamos previamente con un concepto de lo que entendemos por «moral». Un concepto que proporcionan las ciencias del espíritu, especialmente la filosofía.
- 2) Es necesario recurrir a teorías éticas que permitan interpretar el significado de los datos neurocientíficos para la vida moral, porque el saber no es un conjunto de aportaciones fragmentarias, sino que se ve obligado a contar con un marco que permita interpretar los datos [...].
- 3) Una neuroética fundamental no puede contentarse con sacar a la luz las bases de la conducta moral, sino que debe preguntarse también por el fundamento de la obligación moral, en la medida en que no puede obviar la pregunta por la validez de los juicios morales (Cortina, 2013: 129).

---

<sup>2</sup> Véase: (MORA, 2007: 79 y ss.).

<sup>3</sup> Véase: (LEVY, 2007).

<sup>4</sup> La falacia naturalista consiste en el paso injustificado del «es» al «debe», es decir, se comete falacia naturalista cuando se va del nivel descriptivo al nivel normativo. Para un análisis de la falacia naturalista ver: MUGUERZA, J. (1977). *La razón sin esperanza*, Madrid: Taurus. [sobre todo caps. II y VI].

Con base en estas razones Adela Cortina es radical con sus críticas, desde las cuales evidencia las ausencias de los desarrollos neuroéticos fundamentales. Critica, por ejemplo, a Churchland por afirmar que la conducta moral está estrechamente ligada a la disposición natural a cuidar a otros (Churchland, 2011: 9). Pues la disposición a cuidar es más amplia que la disposición moral lo que mete en problemas a Churchland; por ello termina afirmando que el concepto «moral» es extremadamente borroso (Churchland, 2011: 10). Esta perspectiva borrosa de la moralidad no aparece en Adela Cortina, ella tiene claro qué entender por «moralidad» y cuál es, a su juicio, la teoría moral más adecuada para la encomienda que se ha propuesto.

### **1.3. El método de Adela Cortina**

El aporte de la neurociencia a la ética no consiste en establecer contenidos universales sino en ofrecer ciertos datos y patrones abstractos derivados de las bases cerebrales estudiadas (Cortina, 2011: 84-87). De ahí la necesidad de un marco filosófico que integre dichos datos. Para ello, Adela Cortina propone un método estratégico específico. Este método lo toma de Kant. Consiste en construir conceptos, desde ellos plantear preguntas y obligar a la naturaleza a responder a las preguntas que hemos planteado para tratar de comprender los fenómenos de la experiencia (Kant, 1978: 18). Cortina sostiene que este método es más eficiente, para elaborar una fundamentación, que el método empírico que espera aprender de la experiencia sin considerar los conceptos previos desde los cuales se reciben dichos datos (2013: 132). Siguiendo este método el concepto clave a establecer y desde el cual se preguntará posteriormente es el concepto de «moral». Por «moral» Cortina entiende «tipo de exigencias que los seres humanos nos planteamos recíprocamente y que nos obligan a no tratarnos sólo como medios, sino siempre a la vez como fines en sí mismos» (2013: 133). Esta opción es elegida debido a que es esta la que legitima los desarrollos de las instituciones en sociedades democráticas en armonía con los derechos humanos. La ética del discurso adopta esta noción de moralidad por lo que es este concepto el puente que se tiende entre la neuroética y la ética discursiva en un primer momento.

Para proponer la ética del discurso como un marco filosófico para la ética Adela Cortina: 1. Evidencia los temas abordados por la neuroética de modo sintético. 2. Analiza en qué medida la ética del discurso es congruente con esos datos y en qué medida es capaz de articularlos en una propuesta crítica e integradora. 3. Complementa las necesidades de la relación con la llamada «ética dialógica de la razón cordial»<sup>5</sup> (Cortina, 2013: 134).

---

<sup>5</sup> La ética dialógica de la razón cordial hunde sus raíces en el reconocimiento cordial de los participantes de un diálogo, lo que supera el mero reconocimiento lógico y práctico. El concepto central

### **1.4. Aportes de la neurociencia a la moralidad**

A continuación, siguiendo a Adela Cortina (2010, 2013), enumero las principales siete contribuciones de la neurociencia a la ética: 1) Existe una correlación vinculativa entre el funcionamiento de ciertas áreas cerebrales y el razonamiento moral (Cortina, 2013: 134). Esto se ha descubierto gracias a las técnicas de neuroimagen tales como PET<sup>6</sup> y fMRI.<sup>7</sup> 2) Hay en el cerebro códigos morales que prescriben la defensa del grupo, de los cercanos, desde la época de la caza y de la recolección como fruto de procesos evolutivos (Mora, 2007: 79 y ss). 3) La moral es un mecanismo adaptativo que establece normas útiles para la supervivencia propia (Skyrms, 1996: 62). 4) Los juicios morales no son formulaciones racionales, sino que en ellos intervienen fundamentalmente las emociones y procesos instintivos (Cortina, 2012: Cap. 2). 5) Hay un proceso adaptativo tal que nos capacita naturalmente para practicar la reciprocidad en pro de la supervivencia armónica (Tommasello, 2010). 6) Los juicios sobre dilemas morales personales implican una mayor actividad en las áreas cerebrales asociadas a la emoción y a la cognición que las situaciones de dilemas morales impersonales.<sup>8</sup> 7) Hay códigos cerebrales de comportamiento de ayuda mutua entre cercanos debido a la hominización, lo que nos habilita a cuidar a los cercanos y, por ende, rechazar a los lejanos (Wilson, 1993).

### **1.5. La noción de integración entre ética dialógica y neuroética**

Con base en algunos de los aportes enumerados en el apartado anterior Adela Cortina muestra la capacidad de la ética dialógica para integrar dichos datos. La ética discursiva debe cumplir una doble tarea aquí, por un lado, sostener el reconocimiento de cada humano como un fin en sí mismo (manteniendo la definición de moral kantiana que Adela ha adoptado) y, a su vez, integrar los aportes de la neuroética en un mismo sistema (que responda siempre al concepto de moralidad antes dicho).

Es el reconocimiento recíproco de la igual dignidad el fundamento de una teoría de la justicia que interpreta en forma dialógica el derecho de cada ser humano a ser apreciado por sí mismo y su obligación de apreciar a aquellos, cercanos o lejanos, que forman parte del mundo humano. Y no sólo por afán de supervivencia, sino por vivir bien atendiendo a exigencias de justicia (Cortina, 2011: 148).

---

es el de «razones del corazón». Estas razones son consideradas un punto de vinculación intersubjetiva que permite extender el reconocimiento a dimensiones más profundas y más intrínsecamente morales.

<sup>6</sup> Tomografía por Emisión de Positrones

<sup>7</sup> Resonancia Magnética tanto Estructural como la Funcional.

<sup>8</sup> Véase: (GREENE, 2001: 2105-2108); (GREENE, 2003: 847-850).

La directriz relacional que permite la integración entre neuroética y ética dialógica, en este punto, es la idea de que no puede haber contradicción palmaria entre base y fundamento (Cortina, 2013: 137). Por ello, Cortina se empeña en evidenciar la congruencia entre el punto de partida fundamental de la ética del discurso (a saber: el reconocimiento recíproco de cada humano) y las contribuciones de la neurociencia a la ética.

[la tesis fundamental de la ética del discurso radica en que ésta] toma un punto de partida incontrovertible: el hecho de las acciones comunicativas, sin las que no hay vida humana porque es la forma en que los seres humanos coordinan sus planes de acción. Para lograrlo, no pueden sólo instrumentalizarse mutuamente, sino que a la vez han de reconocerse recíprocamente como interlocutores válidos, que tienen que tenerse dialógicamente en cuenta para llevar adelante sus planes de acción desde el acuerdo normativo (Cortina, 2013: 138).

Esto (evidenciar la congruencia) lo logra al mostrar dos correlativos principalmente: 1) Que el individualismo es falso como marco para interpretar la relación humana, pues somos en relación. 2) Que la reciprocidad es determinante en los procesos de la conducta humana. Estas dos afirmaciones son apoyadas por la tesis antes mencionada (de la ética del discurso) y se comprueban en las investigaciones neurocientíficas. No obstante, Cortina no se contenta con este logro parcial, por ello añade que debemos marcar el camino de la evolución desde la voluntad apropiándonos del proceso; se trata del camino hacia la exigencia moral universal, buscando establecer juicios universales sobre la justicia y el reconocimiento de todo humano como fin más allá del autointerés (Cortina, 2013: 142). En pro de ese reconocimiento Cortina complementa lo antes dicho sobre la ética discursiva como marco para la neuroética con su llamada «razón dialógica cordial» según la cual además de considerar normas de acción debemos reconocer el papel de las emociones y los sentimientos en la formulación de juicios morales y en la vida moral como elementos conjuntos de primera necesidad (Cortina, 2013: 143).

## **2. Insuficiencias de la propuesta de la ética discursiva como marco para la neuroética**

### ***2.1. Integración como yuxtaposición, integración sistemática y rigor demostrativo***

Adela Cortina se contenta con el hecho de que no haya contradicción palmaria entre la base (aportes neurocientíficos a la ética) y el fundamento (ética discursiva) para

prospectar este último como marco filosófico integrador de los datos ofrecidos por la base neurocientífica (Cortina, 2013: 137). No obstante, se trata de una razón insuficiente para hablar de una verdadera fundamentación integradora. Por integración desde ahora entenderé sistematicidad, a saber, el hacer algo entero usando varias partes de manera consistente.

Apoyo en plenitud la necesidad de un fundamento integrador de carácter filosófico para los aportes de la neuroética, no obstante, sostengo con Gianfranco Basti que dicho fundamento no puede limitarse a una mera labor retórica. La filosofía puede poseer rigor demostrativo y la investigación filosófica sin dicho rigor se ve reducida a mera retórica erudita; lo que convierte a la «madre de las ciencias» en un mero instrumento de divulgación de la moda que *hay que difundir* como sociedad de comunicación post-ideológica (Basti, 2019, 69). El rigor demostrativo en filosofía se da cuando la metafísica cumple un papel fundacional para otros tipos de ciencias tanto teóricas (como la matemática o la física), como prácticas (es este el programa aristotélico). Se trata de entender la metafísica como metalenguaje de otras ciencias (Basti, 2019: 74).

Fue Kurt Gödel quien demostró la incompletitud de la aritmética formalizada (intentada por Hilbert), lo que se extendió a todo sistema formal gracias a la codificación aritmética universal de los lenguajes formalizados realizada por Alonso Church, Turing y Tarsky. De modo general se demuestra que todo sistema formal es incompleto si es coherente mientras que, además, no puede ser metalenguaje de sí mismo (es consistente porque es incompleto). De aquí se sigue que todo sistema formal deba ser semánticamente abierto y fundamentado en un metalenguaje de orden superior (Basti, 2019: 72-73). Basti se ocupa de demostrar una adecuada ontología formal es, en este sentido, el metalenguaje sobre el cual se puede fundar la ciencia (Basti, 2020: Caps. 7, 8 y 10).

Con base en esto debemos afirmar que si queremos proponer una fundamentación filosófica integradora de los datos neuroéticos no es suficiente mostrar que no se da contradicción palmaria entre la base neurobiológica y el fundamento filosófico. Esta idea peca de simpleza y se limita a ser una mera yuxtaposición de teorías y notas científicas que gozan de armonía orientada a objetivos establecidos desde muy buenas intenciones. Para realizar dicha encomienda resulta necesario evidenciar una continuidad sistemática entre una metafísica como metalenguaje de la teoría científica que nos ocupa, en este caso la neurociencia. La continuidad sistemática debe evidenciarse por medio de demostraciones de diversos órdenes. Para ello la mejor vía es la formalización de las teorías desde lógicas intencionales no clásicas evidenciando la continuidad y el poder explicativo de una respecto a la integración sistemática de la otra.

## **2.2. Una antropología ontológica y sistemática necesaria<sup>9</sup>**

A lo anterior debemos añadir que proponer una fundamentación filosófico-formal de orden superior como metalenguaje de la neurociencia no es una labor simple ni idéntica a la fundamentación filosófico-formal de la física. La distinción radica en el hecho de que la neurociencia exija como fundamento integrador una antropología y no sólo una metafísica.

Debemos decir, en contra de Kant, que toda ética presupone fundamentalmente una antropología. Según el filósofo de Königsberg la ética debe fundamentarse en una metafísica aislada y libre de todo elemento de antropología (Kant, 2012: 107). Esto se debe a dos posturas erróneas desde las cuales Kant argumenta en favor de su imperativo: 1) Dado que la ética no debe fundarse con base en ningún dato fruto del método empírico, y la naturaleza humana solo la conocemos por experiencia, se sigue que no debemos considerar la naturaleza humana en dicha fundamentación (Kant, 2012: 107-108). 2) Con base en la pretensión de fundamentar la ética en principios plenamente a priori y libres de todo lo empírico en los conceptos de una razón pura (lo que se ha denominado el proyecto kantiano de elaborar una ética formal), Kant da por sentado que no debemos considerar en la fundamentación nociones afectivas, emocionales ni circunstanciales relativas a la naturaleza humana (Kant, 2012: 107-108). Frente a esto ya Adela Cortina muestra que «reconocer el papel de las emociones y los sentimientos en la formulación de los juicios morales y en la vida moral en su conjunto es de primera necesidad» (Cortina, 2011: 85). Así mismo, Basti muestra que el error del formalismo ético de Kant radica en haber separado ética y emociones (y aún más ética y antropología). El error se debe a una interpretación racionalista de la ética, del fundamento del deber y de la decisión moral. Desde la publicación del texto de Damasio (1994) ha quedado probado de manera incontestable que hay una relación estrecha e inseparable entre la decisión moral, la racionalidad y las emociones.

La voluntad no es la absurda y kantiana ‘facultad de desear en general’ que se hace ‘buena’ si ‘está informada’ por una ley moral abstracta [...], sino que es la intencional facultad de desear algo, un *bien*. La moralidad del acto depende de la bondad del fin que la voluntad trata de buscar mediante comportamientos adecuados, esto es, a partir de las capacidades de realizar las potencialidades de la persona [lo que evidentemente exige una fundamentación antropológica] (Basti, 2019: 103).

---

<sup>9</sup> Para un estudio sistemático de la propuesta antropológica general de Gianfranco Basti véase: BASTI, G. (2011). *Filosofía del hombre*, Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso.



Además, para Basti la neuroética es principalmente entendida como un desafío de la neurociencia para la antropología. Un marco integrador de los datos neurocientíficos en general debe establecerse desde una antropología; con más razón aún resulta necesaria dicha antropología cuando se trata de proponer un fundamento integrador para los datos neurocientíficos relativos a la ética; incluso para hablar de reconocimiento e irreductibilidad del hombre como fin en sí mismo, resultaría fundamentalmente útil una teoría antropológica previa. Cabe mencionar que la palabra «antropología» no aparece en el artículo de Adela Cortina (2013: 127-148) ni una sola vez lo que me autoriza para hablar de insuficiencia y de complementación en el presente trabajo.

Para ello Gianfranco Basti propone una antropología dual (sostiene la unidad psicofísica de la persona –materia-forma–) que se identifica con el acercamiento intencional en neurociencias cognitivas (en oposición a la teoría representacional). Así mismo, esta teoría se identifica con la distinción entre energía e información lo que le da un fundamento fisicomatemático y le permite definir a la persona como un sistema abierto al intercambio de energía y generador de información desde y con el ambiente físico y (especialmente para nuestros intereses) con el ambiente interpersonal. Esta teoría le permite a Basti situar la mente en la interfaz del cerebro con el ambiente y no en el cerebro lo que da lugar a la noción de «persona» abierto a la relación con otras personas a nivel antropológico constitutivo y ontológico fundamental (Basti, 2019: 291). Profundizaré más en esta propuesta en 2.5.

### **2.3. Hacer frente a los reduccionismos**

Uno de los problemas principales indicados tanto por Adela Cortina como por Gianfranco Basti es el tema de los reduccionismos que acotan la agencia ética o moral al acontecimiento neurológico. Mientras Adela Cortina evidencia que (en la medida en la que pretenden una ética universal ineludible para todo hombre desde dichas bases neurocientíficas) caen en la llamada falacia naturalista, Basti muestra que presuponen una ontología rígida de manera acrítica. El origen de estos reduccionismos Basti (2019: 293) lo ubica en el primer manual de ciencias cognitivas llegado ya a su cuarta edición y titulado *Cognitive Neuroscience: The Biology of the Mind* (Gazzaniga-Ivry-Mangun, 2013). Una de las máximas expresiones de este mismo problema se encuentra en el texto divulgativo titulado «Who is in charge? Free will and the science of the brain» (Gazzaniga, 2011) donde se sostiene que en nombre de la ciencia neurológica es preciso renunciar de una vez para siempre a la ilusión de la voluntad libre (Basti, 2019: 293). Para hacer frente a estos reduccionismos resulta necesaria una ética fundamentada en una antropología, así mismo, una ontología antropológica que nos permita integrar sistemáticamente tanto a la ética como a los descubrimientos neurocientíficos

relativos a la ética de tal forma que nuestra concepción de la persona humana no se vea reducida sino ampliada desde la apertura relacional.

## **2.4. Ontologías antropológicas para neurociencia**

Frente a la necesidad de una fundamentación antropológica y para hacer frente a los reduccionismos, resulta prudente anotar sintéticamente las propuestas que se han ofrecido ante la empresa que nos ocupa. Son tres las ontologías antropológicas fundamentales: 1) Dualismo. 2) Monismo y 3) Teoría dual (Basti, 2019, 125-148). La primera sostiene que el alma y el cuerpo son sustancias separadas que interactúan causalmente; el alma es motor del cuerpo y el cuerpo instrumento del alma. Los principales partidarios de esta postura son Platón,<sup>10</sup> Descartes<sup>11</sup> y el premio Nobel de medicina John Eccels (1977). La segunda puede ser de dos tipos: 2.1) Monismo espiritualista: que interpreta la materia en términos de una singularidad inextensa relativa representaciones internas, siendo el máximo exponente de esta Leibniz (1981). 2.2) Monismos materialistas: reducen la vida psíquica del humano a un producto de las funciones neurofisiológicas del cuerpo; es aquí donde se ubican las pretensiones reduccionistas como marcos interpretativos en neuroética.

Dentro de esta última subdivisión es prudente mencionar cuatro propuestas actuales: 2.2.1) Teorías de la identidad: parten de la distinción establecida por Frege entre *Sinn* y *Bedeutung* (Frege, 1892: 25-50), lo que les permite afirmar que el problema mente-cuerpo se soluciona en la identidad de referencia y conservando la diversidad de sentido (o «significado» según sea la reinterpretación); es decir, los teóricos de la identidad sostienen que hay dos modos (uno neurofisiológico y otro psíquico) de denotar el mismo objeto (el evento neural) lo que aparentemente permite sustituir uno por el otro (Basti, 2019: 116-117). 2.2.2) Teorías emergentistas: sostienen que los hechos psíquicos emergen de los sustratos físicos; aquí se entiende por «emergencia» un nivel ulterior de organización de la misma materia para cuya caracterización científica se hacen necesarias nuevas leyes (permaneciendo válidas las leyes del nivel base) (Basti, 2019: 135). 2.2.3) Teorías conductistas: se afirma que lo que hay objetivable del constitutivo humano no es el evento fisiológico ni psicológico como tal, sino la modificación de la disposición para actuar de un conjunto de órganos (Basti, 2019: 136). 2.2.4) Teorías funcionalistas: finalmente las teorías funcionalistas (iniciadas con Putnam) (Putnam, 1960) pretenden resolver el problema de la relación mente-cuerpo por analogía con el funcionamiento de un computador. Dicha pretensión consiste en una reformulación de la teoría racionalista de la mente con base en las nociones de «inconsciente colectivo» de Jean Piaget (que identificaba la inteligencia con el desarrollo y uso inconsciente de

<sup>10</sup> Véase: Rep., IV, 438d-440a; Timeo, 24e-44e; 79c-77c; 89d-90d; Leyes, X, 894e-898d.

<sup>11</sup> Véase: DESCARTES, R. (2011). *Discurso del método*, Trad. de Manuel García Morente, Madrid: Gredos. [cuarta parte].

esquemas operacionales de tipo lógico-formal) (Piaget, 1952) y de computabilidad a partir de la matematización de la lógica formal (gracias a la noción de función proposicional de Frege y, ante todo, gracias a las demostraciones de Alonso Church que evidencian como toda función computable en calculo lógico es computable de manera algorítmica mediante funciones recursivas). Sobre estas bases se sostiene la idea de que la relación mente-cuerpo en un humano es equivalente, o como menos análoga, a la relación software-hardware de un ordenador (Basti, 2019: 137).<sup>12</sup>

El profesor Gianfranco Basti se ocupa de mostrar las insuficiencias, limitaciones, errores y consecuencias problemáticas de cada una de estas posibles ontologías antropológicas. Esta argumentación demostrativa la hace a diferentes niveles: nivel lógico y metafísico (Basti, 2019: 127), nivel físico y matemático (Basti, 2019: 129), nivel puramente físico (Basti, 2019: 133), nivel biológico (Basti, 2019: 132), nivel lógico intencional (Basti, 2019: 118-119) y, finalmente, (desde los teoremas de incompletitud de Gödel) muestra los problemas que se siguen de una visión funcionalista de la mente (Basti, 2019: 138-139). No me detendré en estas argumentaciones por lo que exhorto a los lectores a dirigirse a las fuentes citadas para conocer dichas insuficiencias.

## **2.5. Relevancia de la Teoría Dual**

La ontología antropológica propuesta por Gianfranco Basti lleva el título de «Teoría Dual» y, a diferencia tanto de dualismos como de monismos, lo que comúnmente se entiende como «cuerpo» no es sólo materia sino materia informada (materia y forma). Desde aquí, el alma es forma que organiza a la materia; el fruto de esta relación es el cuerpo vivo auto-organizado (y su desorganización coincide con la muerte).

La relevancia de esta propuesta (además de su consistencia formal y demostrativa, de la que no nos ocuparemos aquí) radica en el hecho de que esta implica una teoría intencional de la cognición, así como en que ésta (la teoría dual) parta de la distinción entre información y energía (la dimensión material del constitutivo humano consiste en lo que la física ha llamado «materia» y «energía»; mientras que la dimensión formal del mismo consiste en la llamada «información»). La relevancia de la noción de la noción de «información» comienza en los años 60 con el descubrimiento del DNA en genética, continúa en las investigaciones relativas a la IA en el estudio de la mente y llega hasta la biología como interpretación del «impulso vital»; llegando finalmente hasta Basti bajo la forma de la tesis: la

---

<sup>12</sup> La analogía en la que se basa el funcionalismo que Basti expone (y posteriormente critica) establece que la mente humana es equivalente al *software* (o soporte lógico compuesto de instrucciones operacionales) de un computador mientras que el cuerpo humano es equivalente al *hardware* (dimensión material) de un sistema informático. Esta analogía reduce la mente a la materia dado que el soporte lógico se funda, en último análisis, en la materialidad del computador.

información se haya incorporada en los intercambios entre materia y energía en el organismo y/o el cerebro (Basti, 2019: 196-197). La relevancia ontológica de esta propuesta radica en el hecho de que esta noción de *información* se vincule en física cuántica con la noción de «generación de información» de los sistemas físicos; es en esta noción en la que consiste el cambio de paradigma que se ha llamado «interpretación informacional de la física cuántica y de la teoría cuántica de campos».<sup>13</sup> Es este nuevo paradigma el que busca dar razón de la unidad de las partes materiales de una totalidad (en este caso el cuerpo) desde sus niveles más elementales (quarks en la unidad del protón y del neutrón, la unidad del núcleo y de los electrones, la unidad de la molécula, etc., y así crecientemente de nivel en nivel de complejidad hasta llegar al individuo humano) (Basti, 2019: 311).

Finalmente, la relevancia de esta potente ontología antropológica como marco filosófico fundamental integrador para la neuroética radica en el hecho de que ésta (la antropología dual), dadas sus implicaciones informacionales e intencionales en ciencia cognitiva, involucre tres tesis: 1) El constitutivo humano debe ser entendido necesariamente como una unidad irreductible. 2) Es el entero agente humano el que controla la acción siendo las neuronas y el cerebro los instrumentos (causas instrumentales) y la voluntad del humano, con todas sus implicancias, la que *ordena* sobre el uso de estos instrumentos sin violar la unidad psicofísica. 3) Dada la naturaleza unitaria y libre se afirma que el humano es persona; entendiendo por «persona» un individuo irreductible y abierto a la relación intersubjetiva. Sobre este último punto, Basti elabora una argumentación que, desde la teoría dual, sostiene definiciones, consistentes ontológicamente con el sistema completo, de conceptos tales como: persona, intersubjetividad, libertad, acto libre, deliberación, juicio, elección, felicidad e incluso trascendencia (Basti, 2019: 254-289).

### 3. Balance conclusivo

Es evidente la necesidad de un marco filosófico fundamental que integre los datos descubiertos por las investigaciones en neurociencia. Adela Cortina se ha encargado de ponderar dicha necesidad y de anular muchos de los riesgos hasta entonces latentes de la neuroética inconsciente de su necesidad filosófico-fundamental.

Proponer una fundamentación filosófica integradora para la neuroética es una labor por un lado de fundamentación ético-filosófica y, por otro, de fundamentación metafísico-antropológica. Podríamos hablar, incluso, de un tercer tipo de fundamentación, a saber, la sistemático-formal.

---

<sup>13</sup> No fue Gianfranco Basti sino Roger Penrose el iniciador de esta extensión de la mecánica cuántica a las neurociencias como instrumento teórico. Véase: (PENROSE, 1989); (PENROSE, 1994). Una síntesis actualizada de la propuesta de Penrose puede verse en: (PENROSE, 2013: i-xxxvi).

Yendo de atrás hacia delante: 1) La fundamentación sistemático formal permite demostrar, por medio de la formalización (con lógicas intencionales), la continuidad teórica entre los hallazgos científicos y las bases filosóficas superando todo riesgo de mera yuxtaposición. 2) La fundamentación metafísico-antropológica tiene un doble objetivo: 2.1) Integrar los datos científicos a una ontología de la persona que escape de todo reduccionismo. 2.2) Explicitar el sustento antropológico que nos permite afirmar tal o cual perspectiva ética en armonía con la constitución de la persona y su apertura. 3) Finalmente, la fundamentación ética o moral como marco para la neuroética implica proponer definiciones consistentes orientadas al reconocimiento de la dignidad irreductible de cada persona en pro de la justicia como exigencia para todo humano competente.

Es en este último nivel de fundamentación donde radica el valor de la propuesta de Adela Cortina, no obstante, si el objetivo es ofrecer un marco filosófico fundamental que integre los datos de la neurociencia con miras a la suficiencia, estos niveles se complementan y presuponen. Si, en efecto, la meta es elaborar una fundamentación *suficiente* que no se limite a aspectos necesarios, entonces debemos decir que ahora estamos un paso más cerca de dicho objetivo.

## Referencias

- BASTI, G. (2019). *De la física de la información al conocimiento y libertad de la persona*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso.
- BASTI, G. (2020). *Instituciones de filosofía formal. De la lógica formal a la ontología formal*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso.
- BASTI, G. (2011). *Filosofía del hombre*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso.
- BERLANGA, A. (2013). Origen y desarrollo de la Neuroética: 2002-2012, *Revista de Bioética y Derecho*, No. 28, (mayo), 48-60.
- BIRD, S.J. (2005). «Neuroethics», en: Mitcham, C. (ed.). (2005). *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, Macmillan Reference, 1310-1316.
- CHURCHLAND, P. (2011). *Braintrust*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- CORTINA, A. (2013). Ética del discurso: ¿un marco filosófico para la neuroética?, *Isegoría*, N.º 48, (enero-junio), 127-148.
- CORTINA, A. (2011). *Neuroética y neuropolítica: sugerencias para la educación moral*, Madrid: Tecnos.
- CORTINA, A. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía del siglo XXI*, Oviedo: Ediciones Nobel.
- CORTINA, A. (2010). Neuroética: ¿bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?, *Isegoría*, N.º 42, (enero-junio), 129-148.
- CORTINA, A. (ed.). (2012). *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, Granada: Comares.

- DAMASIO, A. (1994). *Descartes' error: Emotion, reason and the human brain*, New York: Putnam's Sons.
- DAMASIO, A. (1996). *El Error de Descartes: La Emoción, la Razón y el Cerebro Humano*, Barcelona: Crítica.
- DESCARTES, R. (2011). *Discurso del método*, Trad. de Manuel García Morente, Madrid: Gredos.
- EVERS, K. (2011). *Neuroética: Cuando la Materia se Despierta* (vol. 3071), Buenos Aires; Madrid: Katz.
- ECCELS, J. - POPPER, K. (1977). *Lío ed il suo cervello*, (3 vols), Roma: Armando.
- FREGE, G. (1892). Über Sinn und Bedeutung, en: *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 100, 25-50.
- GAZZANIGA, M. (2006). *El Cerebro Ético*, Barcelona: Paidós.
- GAZZANIGA, M.-IVRY S.-MANGUN G. (2013). *Cognitive Neuroscience: The Biology of the Mind*, 4ª ed., New York: Norton & Co.
- GAZZANIGA, M. (2011). *Who is in charge? Free will and the science of the brain*, New York: Harper Colins Publ.
- GREELY, H. (2007). On Neuroethics, *Science*, No. 318, 533pp.
- GREENE, J. et al. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment, *Science*, No. 293, 2105-2108.
- GREENE, J. (2003). From Neural «Is» To Moral «Ought». What Are The Moral Implications of Neuroscientific Psychology?», en *Defining Right and Wrong in Brain Science*, Walter GLANNON (ed.). New York: Dana Press. (original en: *Nature Reviews Neuroscience*, vol. 4, (2003), 847-850.
- HADIT, J. (2012). «*El perro emocional y su cola racional: un enfoque intuicionista sobre el juicio moral*», en: Cortina, A. (ed.). (2012). *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, Granada: Comares.
- ILLES, J. – SAHAKIAN, B. (2011). *Oxford Handbook of Neuroethics*, Oxford: Oxford University Press.
- ILLES, J. - RAFFIN, T. (2002). Neuroethics: An emerging new discipline in the study of brain and cognition. *Brain and Cognition*, Vol. 50, Issue 3, (December), 341-344.
- KANT, I. (1978). *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara.
- LEIBNIZ, G. (1981). *Monadología*, Oviedo (España): Pentalfa ediciones.
- LEVY, N. (2007). *Neuroethics*, New York: Cambridge University Press.
- LEVY, N. (2007). *Neuroethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MARCUS, J. (ed.). (2002). *Neuroethics. Mapping the Field*, New York: The Dana Press.
- MORA, F. (2007). *Neurocultura*, Madrid: Alianza.
- MUGUERZA, J. (1977). *La razón sin esperanza*, Madrid: Taurus.

- Nature (Editorial). (2006). «Neuroethics Needed. Researchers Should Speak Out on Claims Made on Behalf of Their Science», *Nature*, No 441.
- PENROSE, R. (1989). *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, Oxford UK: Oxford University Press.
- PENROSE, R. (1994). *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford UK: Oxford University Press.
- PENROSE, R. (2013). Foreward. *A computable universe. Understanding and exploring nature as computation*, H. Zenil (ed.), NJ-London, Singapore-Hackensack, i-xxxvi.
- PIAGET, J. (1952). *Psicologia dell'intelligenza*, Firenze: Giunti.
- PLATÓN. (2011). República, Trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2011) *Timeo*, Trad. de Francisco Lisi, Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2008). *Diálogos. Tomo IX. Leyes. Libros VII-XII*, Trad. de Francisco Lisi, Madrid: Gredos.
- PUTNAM, H. (1960). Minds and Machines, en S. Hook (ed.). (1960). *Dimensions of mind*, New York: Collier.
- ROSKIES, A. (2002). Neuroethics for the New Millennium, *Neuron*, No. 35.
- ROBINSON, D. (1977). *La meraviglia di essere uomo*. Roma: Armando.
- SAFIRE, W. (2002). Visions for a New Field of «Neuroethics». En: Marcus, S. J. (ed.). (2002). *Neuroethics. Mapping the Field*, New York: The Dana Press, 3-9.
- SKYRMS, B. (1966). *Evolution of the Social Contract*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TOMMASELLO, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?*, Buenos Aires: Katz.
- WILSON, J. (1993). *The Moral Sense*, New York: Free Press.



# El multiculturalismo y los desafíos de la educación en Colombia

Multiculturalism and the Challenges of Education in Colombia

El multiculturalisme i els desafiaments de l'educació a Colòmbia

**Liliana Paola Muñoz Gómez** 

Universidad de Medellín, Colombia

[lilipao2014@gmail.com](mailto:lilipao2014@gmail.com)

**Martha Leonor Saiz Sáenz** 

Universidad Metropolitana de Educación, Ciencia y Tecnología, Colombia

[martha.saiz@uptc.edu.co](mailto:martha.saiz@uptc.edu.co)

**Recibido:** 05/04/2022

**Aceptado:** 01/07/2022





---

**Resumen** El presente artículo de revisión muestra algunos aportes del multiculturalismo y los desafíos en torno a la educación en Colombia a través de investigaciones desarrolladas en el territorio nacional e internacional. Se presenta el desarrollo metodológico, enfocándose en la búsqueda de documentos publicados entre 2015-2020 en revistas de alto impacto y repositorios virtuales por medio de la metodología de revisión sistemática de literatura y criterios de inclusión y exclusión. Finalmente, se plantean recomendaciones donde se reconoce la necesidad de articular la multiculturalidad con los niveles de gobierno.

**Palabras clave** Etnias, multiculturalidad, educación, retos y desafíos.

---

**Abstract** This review article shows some contributions of multiculturalism and the challenges around education in Colombia through research carried out nationally and internationally. The methodological development is presented, focusing on the search for documents published between 2015-2020 in high-impact journals and virtual repositories through the methodology of systematic literature review, inclusion and exclusion criteria. Finally, some recommendations are made where the need to articulate multiculturalism with the levels of government is recognized.

**Keywords** Ethnic Groups, Multiculturality, Education, Challenges.

---

**Resum** El present article de revisió mostra algunes aportacions del multiculturalisme i els desafiaments entorn de l'educació a Colòmbia a través de recerques desenvolupades en el territori nacional i internacional. Es presenta el desenvolupament metodològic, enfocant-se en la cerca de documents publicats entre 2015-2020 en revistes d'alt impacte i repositoris virtuals per mitjà de la metodologia de revisió sistemàtica de literatura i criteris d'inclusió i exclusió. Finalment, es plantegen recomanacions on es reconeix la necessitat d'articular la multiculturalitat amb els nivells de govern.

**Paraules clau** Ètnies, multiculturalitat, educació, reptes i desafiaments.

## Introducción

La Unesco en los últimos años ha publicado contribuciones que, en torno a la educación y desde reportes investigativos, ponen en evidencia algunos hallazgos en cuanto a la multiculturalidad y la educación (Sarrazin, 2019). Por ejemplo, la enseñanza de la cultura en los niveles educativos iniciales reporta pocas pesquisas en la década anterior y se encuentran trabajos etnográficos que giran en torno a la territorialidad y grupos étnicos; sin embargo, a pesar de ser un tema de gran interés según la asociación nacional de universidades e instituciones de educación superior en México, se espera que para el próximo periodo los proyectos de contextos interculturales construyan un discurso con prospectiva alentadora desde los vacíos teóricos y epistémicos de esta área (Vakil, 2021).

En cuanto al concepto global, se perciben ciertas tensiones que giran en torno a la producción científica interculturalizada y que los métodos colaborativos logren permear el activismo académico a través del cultivo de nuevas redes de conocimiento desde el sector público y privado, de manera que esto permita generar discusiones y teorías en torno a la multiculturalidad e interculturalidad (Sousa, Gonçalves, Santos y Orgambídez, 2019).

Desde el cooperativismo internacional se espera a futuro el impulso de políticas académicas que ayuden a fortalecer el debate en el ámbito de la educación intercultural; además, flexibilizar los criterios de calidad educativa para individuos que pertenecen a grupos minoritarios, así como la adaptación curricular en plantas académicas hacia el reconocimiento cultural de todas las personas (Gonçalves, Santos, Sousa y Orgambídez-Ramos, 2019). Del mismo modo, el fomento de planes preventivos de repitencia y deserción para aquellos sujetos que se enfrentados a condiciones culturales ajenas cuyo proceso de adaptación puede ser complejo acompañado de planes de estudio poco pertinentes para el contexto y la educación global (Rodríguez y Fernández, 2018).

Cabe aclarar que el análisis crítico que se pretende mostrar en este artículo está encaminado a reconocer los retos y avance intercultural y multicultural en nuestros pueblos. Para ello fue necesario revisar ciertos hallazgos de interés para articular el discurso con el escenario académico (Arenas, 2020). En el mundo, en América y Latinoamérica, ha surgido un interés por incursionar en los tiempos de la reforma educativa hacia currículos más diversos que permitan la adherencia y adaptación de las distintas personas que componen las sociedades. La etnicidad, la ciudadanía, la inclusión, la identidad y las políticas educativas son la base sobre la cual documentaremos este estudio desde una dimensión diacrónica de los estudios publicados en los últimos años, análisis que se basa en la reflexión de las realidades puestas en evidencia desde una perspectiva educativa, social y pedagógica (Hidalgo, 2017).

## Metodología

El desarrollo metodológico se enfoca en la búsqueda de documentos publicados en los últimos cinco años en revistas de alto impacto y repositorios virtuales por medio de la metodología de revisión sistemática de literatura y criterios de inclusión y exclusión. Se realiza una recopilación y selección de 60 referencias con base en palabras claves como «etnias», «multiculturalidad», «educación», «retos» y «desafíos en educación» (Beltrán, 2005). Además, la revisión sistemática de literatura busca examinar y dar posibles respuestas a aquellos interrogantes que se tienen acerca de determinado tema, en torno a premisas del sistema educativo y los proyectos de política pública que ha impulsado la multiculturalidad. Por su parte, la modernidad ha mostrado modos distintos de concebir la educación desde una ruptura de los nacionalismos, hacia la apertura al mundo diverso de él y la capacidad que los seres humanos tienen para percibir y entender su propia realidad en la construcción de la sociedad desde una interacción cotidiana que rechace la idea de pueblos excluyentes por incluyentes, desde proyección de estrategias políticas definidas desde y para el contexto, con un sistema educativo que defienda y respete la multidiversidad de la diferencia e identidad del hombre, mujer y no binario que compone esta sociedad. Además, la lógica de la transformación social por un estado con instituciones que favorezcan la composición cultural, desde el reconocimiento de sus componentes y principios hacia la restitución de saberes culturales que estén permeados por retos para y desde la educación y la patria.

## Marco teórico y hallazgos

Colombia es un país que tiene una diversidad de culturas y creencias, sin embargo, las pruebas estandarizadas presentadas por los estudiantes a nivel nacional condicionan a que tanto maestros como estudiantes olviden parte del aprendizaje que han obtenido de estas culturas y la implicación que se tiene al conservar y transmitir de generación en generación estos aprendizajes. La diversidad cultural es una característica esencial del ser humano y un factor clave en el desarrollo humano. Colombia es un país conocido por su compleja y rica diversidad cultural, que se refleja en las múltiples identidades y expresiones culturales de las personas y comunidades que conforman el país. Como afirma la UNESCO, la diversidad cultural es una característica básica de la humanidad, y este patrimonio común debe ser apreciado y protegido en beneficio de todos, porque crea un mundo rico y diverso, aumenta el alcance de posibilidades y habilidades y valores cultivados. Por tanto, los seres humanos constituyen uno de los principales motores del desarrollo sostenible de comunidades, pueblos y naciones (Mateos, Olmedo, Esteban y Muñoz, 2020).

Se presentan a nivel nacional y por supuesto internacional, desafíos en torno a la educación buscando garantizar la igualdad y las oportunidades para todos, es así como uno de los objetivos de la agenda 2030 para el desarrollo sostenible es «garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida para todos» (Objetivo 4, ODS). Asimismo, la ONU (2018) desarrolló una guía, a través de la cual determinó cuatro dimensiones superpuestas, claves para establecer sistemas educativos inclusivos y equitativos (ONU, 2017).

La primera dimensión comprende los conceptos generales, los cuales son: 1.1) Inclusión y equidad son principios generales que rigen todas las políticas, planes y prácticas educativos, 1.2) El currículo nacional y sus correspondientes sistemas de evaluación están diseñados para atender a todos los y las estudiantes de manera efectiva, 1.3) Todos los asociados que trabajan con los y las estudiantes y sus familias entienden y apoyan los objetivos de la política nacional para promover la inclusión y la equidad en la educación, y 1.4) Existen sistemas para supervisar la presencia, la participación y los logros de todos los y las estudiantes en el sistema educativo (Chan y Ramírez, 2020).

La segunda dimensión sobre declaraciones sobre políticas, tiene como características principales: 2.1) Los documentos importantes de política educativa nacional hacen un fuerte hincapié en la inclusión y la equidad, 2.2) Los altos funcionarios a nivel nacional, de distrito y de escuela lideran en materia de inclusión y equidad en la educación, 1.3) Los líderes a todos los niveles articulan objetivos políticos coherentes para desarrollar prácticas educativas inclusivas y equitativas, y 2.4) Los líderes a todos los niveles cuestionan las prácticas educativas no inclusivas, discriminatorias y desiguales.

La tercera dimensión se refiere a estructuras y sistemas presentando como características principales: 3.1) Existe un apoyo de alta calidad para los y las estudiantes vulnerables, 3.2) Todos los servicios e instituciones que trabajan con los estudiantes y sus familias trabajan juntos en la coordinación de las políticas y las prácticas educativas inclusivas y equitativas, 3.3) Los recursos, tanto humanos como financieros, se distribuyen de manera que beneficien a los estudiantes potencialmente vulnerables, 3.4) Hay claridad sobre la función de las instituciones responsables de la educación especial tales como las escuelas y unidades especiales, en la promoción de la inclusión y la equidad en la educación (Cunin, Hoffmann-Odile, 2019).

La cuarta dimensión se refiere a las prácticas, teniendo como características principales: 4.1) Las escuelas y otros centros de aprendizaje tienen estrategias para fomentar la presencia, la participación y los logros de todos los y las estudiantes de su comunidad local, 4.2) Las escuelas y otros centros de aprendizaje prestan apoyo a los y las estudiantes que corren el riesgo de fracasar, ser marginados y excluidos,

4.3) Los docentes y el personal de apoyo están preparados para responder a la diversidad de los y las estudiantes durante su formación inicial, y 4.4) Los docentes y el personal de apoyo tienen la oportunidad de participar en el desarrollo profesional continuo relativo a las prácticas inclusivas y equitativas (Guzmán, 2018).

La legislación colombiana, en el ámbito educativo, a través de la 115 de 1994 define en el Título III del Capítulo I la atención para personas con limitaciones o capacidades excepcionales como parte integrante del servicio público educativo. Con el Decreto reglamentario 2082 de 1996 se empezó a dar un mayor impulso a la atención educativa de la población con limitación en el aula regular. Luego la Ley 119 de 1994 (art. 4) por la cual se reestructura el Servicio Nacional de Aprendizaje, SENA, establece dentro de sus funciones «Organizar programas de formación profesional integral para personas desempleadas y subempleadas y programas de readaptación profesional para personas discapacitadas». La Ley 361 de 1997 establece mecanismos de integración social de las personas con limitación en aspectos de prevención, educación, rehabilitación, integración laboral y de bienestar social. Finalmente, el gobierno aprobó el DECRETO 1421 DEL 29 DE AGOSTO DE 2017 (Nacional, 2017) con el propósito de que las personas con discapacidad pudieran tener acceso, permanencia y calidad educativa para cursar desde preescolar hasta los estudios superiores, así como educación para el trabajo y el desarrollo humano. Este decreto marca una transformación en el sistema educativo para llegar a un modelo de inclusión en el cual los estudiantes con discapacidad tengan las mismas garantías de educación que el resto de los estudiantes. «Los estudiantes con discapacidad puedan formarse en el mismo salón de clase que el resto de sus compañeros, para ello se crearán los Planes Individuales de Ajustes Razonables (PIAR), es decir, un plan para cada estudiante que contiene todos los apoyos que necesita para aprender en condiciones de equidad» (Redacción educación, 2017, parr. 7). Este Decreto establece un plazo de cinco años a las instituciones educativas para dar cumplimiento a sus disposiciones. El principal desafío es que las instituciones educativas se adapten a los estudiantes con discapacidad y no lo contrario. (Decreto 1421, 2017, art. 2.3.3.5.2.3.13)

Según la definición de la Ley 115 de 1994, se entiende por educación para grupos étnicos: «[...] la que se ofrece a grupos o comunidades que integran la nacionalidad y que poseen una cultura, una lengua, unas tradiciones y unos fueros propios y autóctonos» (Ministerio de Educación Nacional, 1994: 15).

## **Educación multicultural en Colombia**

Hablar de multiculturalidad en Colombia parte del principio de reconocer la relación de los pueblos, cuya memoria histórica deja un mensaje de búsqueda y

alcance de la equidad, la igualdad, la oportunidad y la necesidad de programas y políticas que reconozcan y respeten la particularidad del individuo y los grupos sociales y culturales. Por ejemplo, los niños y niñas pertenecientes a grupos indígenas merecen, así como los grupos dominantes, respeto hacia la identidad cultural cuyo fin sea sentir orgullo por la condición étnica y cultural, que pueda trascender al reconocimiento de la diferencia y respeto hacia los miembros de diversas comunidades para la construcción de nuevos mundos sin dejar atrás el reconocimiento de la identidad de cada sujeto y comunidad (Goenecha, 2016).

En el país el fortalecimiento de aquella identidad cultural olvidada es primordial para alimentar las culturas desde saberes y prácticas que se transmiten de generación en generación pero que se han ido perdiendo debido a los modelos sociales, políticos y económicos dominantes. Los seres humanos se han visto obligados a apropiarse de comportamientos y creencias que de manera inconsciente deja atrás la perspectiva cultural. El acercamiento entre culturas debe permitir la construcción de la comprensión de lo diverso y el respeto a la diferencia desde agentes educativos y comunitarios que no obligue a las personas a resignificar sus vidas para adaptarse a contextos cuyos planes de vida y rol en la sociedad se reduce al logro del poder adquisitivo (Marín, 2018).

El reconocer la multiculturalidad ayuda a valorar los contrastes de manera positiva hacia la identificación de las fortalezas de aquello que diferencia a los seres humanos en el mundo porque eso hace que cada sujeto sea único y se pueda aprender mediante la experiencia. Los estereotipos, por ejemplo, ayudan a que la discriminación se mantenga, por lo cual la comprensión de la reivindicación es de vital importancia para dejar atrás la discriminación por diversas condiciones sociodemográfica y surja el reconocimiento a desarrollar una actitud tolerante, humana, desde modos de comunicación más asertivos y empáticos que permita la aceptación y valoración de quienes se rodean entre sí, en la búsqueda de naciones más pacíficas cuya propia identidad reconozca los recursos propios y propicie encuentros hacia el diálogo y la construcción de políticas que favorezcan a las personas en general indistintamente de su condición (Terra de Andrade, 2020).

## El currículo

Es importante hablar del currículo, el cual ha sido abordado por las diferentes instituciones educativas, respondiendo a los desafíos de la educación mundial, es así como se generan tensiones ya que en él se presentan tanto los objetivos educativos, como los contenidos y las estrategias para su desarrollo (Morelli, 2013).

El currículo en Colombia se presenta desde el Proyecto Educativo Institucional (PEI), el cual según el Ministerio de Educación es la «carta de navegación de las escuelas y colegios, en donde se especifican entre otros aspectos los principios y

fines del establecimiento, los recursos docentes y didácticos disponibles y necesarios, la estrategia pedagógica, el reglamento para docentes y estudiantes y el sistema de gestión», también se indica en el artículo 14 del decreto 1860 (1994), que toda institución educativa debe elaborar y poner en práctica con la participación de la comunidad educativa, un proyecto educativo institucional que exprese la forma como se ha decidido alcanzar los fines de la educación definidos por la ley, teniendo en cuenta las condiciones sociales, económicas y culturales de su medio.

Al respecto, también el Ministerio de Educación indica que el proyecto educativo institucional debe responder a situaciones y necesidades de los educandos, de la comunidad local, de la región y del país, ser concreto, factible y evaluable (Pulido y Herrera 2018).

Muestra de ello, Rivas (2019) presenta otra forma de redimensionar el concepto de la educación y mirar con otros ojos a los sujetos educables, al currículo y a las didácticas en plural, e insiste en darle una dimensión diferente del presente histórico de la educación viéndonos en retrospectiva para no olvidar de dónde venimos y sin olvidar que nuestros pequeños e inmaduros monos desnudos, como los calificaría el biólogo Desmond Morris, son sujetos educables haciéndose en la era digital con un cerebro de cromañón moderno todavía.

Por tanto, el autor indica que es necesario ajustar el visor de la mirada pedagógica de las didácticas para que los contenidos del plan de estudios descubran el cuerpo, la mente y el espíritu del pequeño homínido sapiens que es legado viviente en continua evolución. Y que además requiere de una pedagogía hecha para sujetos imperfectos e inacabados que jamás alcanzarán la perfección indicada por los ideales del currículo y de la sociedad. Finalmente, si la escuela no cambia el prisma de su paradigma educativo, la didáctica seguirá enseñando en condiciones normales no existentes, la evaluación seguirá evaluando el perfil de un sujeto que existe solamente en los perfiles del currículo y en el deber ser de la Carta Magna y la legislación de un país, entonces se arraiga la exclusión social temprana de los estudiantes (Alarcón y Márquez, 2019).

Avances en la autonomía curricular se pueden evidenciar en el caso de México, aplicada con el modelo educativo desde el año 2017, donde las escuelas pueden definir su currículo teniendo en cuenta los intereses de los estudiantes, de sus propias fortalezas, capacidades y recursos institucionales, es así como se presentan cinco ámbitos con 108 posibilidades para los centros escolares, presentado por la RRL México (2017) estos son:

- Profundización en la formación académica; con 23 opciones, entre ellas: talleres de escritura creativa, inglés, debates, matemáticas lúdicas, tecnología, huerto escolar, computación.

- Potenciar el desarrollo personal y social, con 33, dentro las cuales están: nutrición; futbol, béisbol, basquetbol; orquestas escolares; talleres de teatro, danza, pintura; convivencia escolar; habilidades sociales, liderazgo.
- Nuevos contenidos relevantes, también con 23 alternativas: uso inteligente de redes sociales; reciclaje, educación financiera; programación; cultura de la legalidad, equidad de género.
- Contenidos regionales y locales, con 18 posibilidades, algunas son: microhistoria, talleres de tecnologías, artesanías locales, cultivo de hortalizas y plantas medicinales; educación ambiental contextualizada.

Se destaca este último ámbito, que permite avanzar hacia el multiculturalismo y se puede aplicar en diferentes países, entonces se abre el espacio para incluir en este marco teórico el concepto de multiculturalidad, ya que se plantea que se debe tener en cuenta la comunidad, por lo cual se refiere al contexto de los estudiantes, de sus realidades (Ester, 2017).

## **La relevancia institucional de los diseños curriculares en Colombia**

El Ministerio de Educación Nacional desde el año 1998, ha tenido como propósito generar unos lineamientos curriculares hacia el fomento de la apropiación del conocimiento, la constitución política de Colombia reza sobre las potencialidades del desarrollo de las personas vinculadas a diversas poblaciones, la promoción de la reflexión y cuestionamiento curricular en torno al surgimiento de políticas claras que promueven la diversidad cultural. La academia entonces, de manera singular pretende responder a estas necesidades soportada por las secretarías de educación y diversas instituciones educativas que las compone a nivel nacional. Se vela por disminuir la tensión entre lo local y lo global desde una perspectiva de comunidades competentes y autónomas situadas en el mundo de la interconexión sin fronteras (Lacerda da Silva, Souza, y de Oliveira, 2017).

La relevancia institucional parte de la práctica docente, escenario en donde se forman los sujetos los unos a los otros en comunión, bajo programas curriculares bien diseñados y planeados que difícilmente deje atrás las condiciones del mundo actual (Goodson, 2003). La calidad pedagógica en los escenarios educativos colombianos depende no solo del enfoque de la institución modelo pedagógico y principios políticos de cada institución, sino además de la formación y labor docente. Cada maestro hace una elaboración propia del currículo y lo lleva al aula desde su percepción y convencimiento, permeado por competencias personales y académicas que ponen de manifiesto ciertas metodologías que invitan al fomento de habilidades en el alumnado. Los estudiantes no solo necesitan planes, programas y



políticas educativas bien diseñadas, requieren además que los agentes pedagógicos para el caso los docentes, ejecuten acciones en pro de planteamientos teóricos y pedagógicos que permitan nutrir la acción educativa e investigativa hacia la multiculturalidad (Ismagilova, 2020).

A finales del siglo XX, los modelos europeos ejercieron gran influencia en los diseños curriculares en Colombia; se encontraron ciertos desaciertos cuando se implementaron en las realidades educativas aisladas de los modos de vida europeos, los modelos no tuvieron éxito ya que los contextos eran diversos en comparación con estas otras naciones del primer mundo, las tradiciones dejaron atrás la imitación europea, recobrando fuerza condiciones socio-culturales tras una «descomposición de la cultura», muchos maestros rechazaron estos modelos dominantes y se apropiaron de prácticas promotoras de la identidad territorial, especialmente en los contextos rurales (Laurent, 2016).

Hacia los años, desde el MEN, se generaron y publicaron una serie de críticas en torno al tema curricular que ponía de manifiesto la necesidad de incursionar en escuelas más de educación formal con intenciones pedagógicas claras. (De Alba, 1996). Entendiendo entonces la educación como un escenario mediado por el lenguaje cuyos miembros han de ser comprendidos como sujetos activos, que traen consigo saberes culturales que permean las prácticas educativas y que pone en juego un proyecto educativo institucional dinámico y cambiante que reflexiona en torno a la construcción de una escuela multidiversa, hacia la búsqueda de programas y proyectos pertinentes para las necesidades del entorno social, cultural, local, nacional y además universal (Díaz-Barriga et al. 1986).

## Multiculturalidad

Indica Saillant (2019) que dependiendo de los contextos nacionales, las políticas asociadas a la gestión de la diversidad cultural varían en función de múltiples factores, como los mitos, la fundación de la nación, la identidad cultural del grupo mayoritario, la formas o efectos de la colonización y el asentamiento, el estado de democracia y derecho, el valor dado a los inmigrantes como extranjeros, de la comunidad nacional mayoritaria y finalmente, la importancia relativa que se le da a la recepción o no de inmigrantes en un país específico (Pérez, 2019).

Es así como indica Fuentes y Fernández (2018) que la adaptación de individuos de culturas minoritarias, diferente a la mayoritaria, no depende exclusivamente de ellos y sus familias, sino que responde a la acogida mostrada por parte de otros miembros de la cultura mayoritaria. En el caso de los menores, concretamente el alumnado, depende de la cultura escolar y el clima del aula, fuertemente determinados por sus agentes educativos básicos, profesorado y alumnado, así como los progenitores en tanto que referente actitudinal de ellos, principalmente del

alumnado. También indica Villasmil (2016) los conceptos de multiculturalidad, diversidad cultural y relativismo están íntimamente vinculados, todos aluden, de una forma u otra, a la variedad y riqueza que caracteriza a la humanidad en su devenir histórico y relacional, indicando también la importancia de los derechos humanos como pieza angular en el diálogo intercultural (Velasco, 2018).

Sciberras (2016) analiza diferentes teóricos del multiculturalismo reconociendo en ellos que se coincide en que los grupos socioculturales no son fijos, siendo productos históricos sujetos a cambio, por tanto, las perspectivas también asumen donde se manifiesta cierto grado de perpetuidad y uniformidad, y se apoya en que es importante la forma del gobierno el papel de este en la representación del pueblo y donde toma importancia las elecciones que hacen los ciudadanos de sus representantes (Linare, 2015).

Guzmán (2018) analizó los debates constituyentes del 91 en Colombia, concluyendo que el modelo del multiculturalismo implementado privilegia la perspectiva de la otredad desde la etnicidad para el reconocimiento de la diversidad. Según esta perspectiva, los criterios para el reconocimiento se enfocan en la cuestión étnica, bajo la cual se esencializa y mantiene una estructura identitaria de la comunidad a ser reconocida, obviando que las relaciones sociales no son estáticas, sino que, por el contrario, se transforman y mutan constantemente (Coronado, 2020).

## **Educación y multiculturalidad**

Izquierdo (2018) realizó una investigación sobre «Educación en contextos multiculturales: sistematización de la experiencia etnoeducativa e intercultural con población indígena del resguardo Embera Chamí –Mistrató, Risaralda– Colombia», la cual busca estudiar el fenómeno de la educación intercultural desde la pluriethnicidad y multiculturalidad de los diferentes territorios y pueblos de Colombia desde tres categorías: la educación indígena, la etnoeducación y la educación intercultural, como parte de la sistematización de experiencias pedagógicas, describiendo el proceso educativo y sociopedagógico con estas comunidades.

La investigación evidenció que en el resguardo hay diecinueve (19) escuelas que siguen lo establecido por la Ley Colombiana sin contextualizar su cultura, con poco interés tanto de los estudiantes como de los padres, siguiendo las cartillas suministradas por la Secretaria de Educación del departamento, las cuales en su mayoría no son comprendidas, por esto el pueblo Embera Chamí, busca diseñar su propia educación con autonomía financiera contratando docentes integrando su cultura a la educación. Por lo encontrado se sugiere la necesidad de diseñar y desarrollar políticas públicas en educación que tengan en cuenta las características

propias de la educación indígena, apoyándose en la profesionalización de la Licenciatura en Etnoeducación y Desarrollo comunitario (García, 2017).

Ortiz y Montes (2019) realizaron una investigación con el objetivo general de establecer los factores más destacados que intervienen en el diseño e implementación de un currículo pertinente en contextos multiculturales de pobreza y vulnerabilidad, caso de la Institución Educativa Alfonso Builes Correa, del municipio de Planeta Rica, departamento de Córdoba, ubicado en la región de la costa caribe colombiana. El contexto de esta Institución educativa refleja el contexto de la mayoría de las instituciones educativas oficiales de la costa caribe colombiana, con una gran diversidad y riqueza étnica, cultural y natural, que contrasta con los elevados indicadores de pobreza y vulnerabilidad social de su población estudiantil. Los autores también reconocen que los diversos grupos étnicos dentro de la institución educativa, reflejan la riqueza multicultural de la región pero también indican los factores económicos y políticos que causan el desplazamiento familiar.

Los currículos institucionales se han quedado cortos ante el reto de ofrecer una educación incluyente y pertinente a todos los estudiantes matriculados, de acuerdo con su contexto socioeconómico y cultural, su proyecto de vida, sus necesidades educativas y las de sus familias y el entorno (p. 60). Finalmente, en las recomendaciones los autores indican la necesidad de adaptar en el currículo la pertinencia cultural, dentro de las materias optativas que corresponden al 20% de las áreas y asignaturas del plan de estudios, donde los estudiantes sean partícipes del desarrollo sostenible de la región a través de la gastronomía, las artesanías con valor agregado, las prácticas culturales enfocadas al turismo cultural y ecológico (Martini, 2018).

Martínez, (2019) presentó una investigación titulada «Resignificando la educación inclusiva y la multiculturalidad en el Colegio Helvetia» de la ciudad de Bogotá, con un enfoque cualitativo-descriptivo-interpretativo, que tuvo el propósito de analizar los procesos curriculares que deberían estructurar la propuesta educativa del Colegio Helvetia de Bogotá, con el objeto de ofrecer una educación inclusiva que responda a su propuesta multicultural.

Coronado (2020), publicó un documento con el propósito de reflexionar sobre la temática alusiva a las competencias científicas y la multiculturalidad, en la Colombia del siglo XXI, es así como se propone el desarrollo de un currículo que observe la localidad pero que no se aleje de lo regional y nacional, como también que sea flexible, holístico, incluyente, entre otros. A través de él se busca generar experiencias significativas donde el estudiante inmerso en aulas multiculturales desarrolle también competencias científicas respetando los presaberes de estos y las investigaciones que realizan sobre su comunidad y contexto.

El documento también hace alusión al pensamiento y a los conocimientos profesionales de los docentes quienes orientan el proceso educativo y de su

intencionalidad dependen el avance de los discentes en temas tan actuales como las competencias científicas y la multiculturalidad. Al final del documento se hacen algunas sugerencias dirigidas principalmente a la cualificación del maestro sobre la temática del artículo y la pertinencia de innovar en la simbiosis entre cultura y ciencia (Grande, 2018).

Claros, et al. (2019) realizaron un análisis sobre las diferencias de rendimiento generadas por las diversas lenguas y culturas en la sociedad multicultural, señalando que la desventaja lingüística distorsiona el rendimiento educativo provocando una disminución para aquel alumnado cuya lengua materna y cultura no coincide con la oficial. Para conocer estas diferencias utilizaron una muestra de 501 alumnos del tercer curso de Educación Infantil, a quienes se midió el grado de adquisición de los aspectos competenciales de las áreas de comunicación y lenguaje, social y motriz.

Los resultados demostraron como la lengua materna es un factor de diferenciación del rendimiento en este periodo. Estas diferencias, constatadas en todas las áreas, son mayores en el área de comunicación y lenguaje que en el ámbito social y motriz. Se verificó que hubo diferencias entre el alumnado de cultura de origen cristiano y musulmán.

## **Retos y desafíos en la educación**

El documento de Verdeja y González (2017), «La mirada de Paulo Freire ante los retos que la diversidad cultural plantea al currículo de ESO en Asturias: principios de educación intercultural», presenta una reflexión teórica en torno a una parte de la obra de Paulo Freire para establecer un marco teórico de referencia centrado en su sensibilidad intercultural. Con la intención de poner de manifiesto posibles retos educativos que plantea la educación en contextos multiculturales, realizamos una revisión del currículo asturiano en la etapa de Educación Secundaria Obligatoria. La educación en contextos multiculturales plantea, entre otros, los siguientes retos: reconocer la diversidad cultural y lingüística de los estudiantes, valorar la diversidad cultural o multiculturalidad en las escuelas, clarificar el enfoque de educación a adoptar y desarrollar un enfoque coherente con determinados planteamientos, apostar por un modelo de enseñanza comprensiva frente al modelo actual –que es memorístico–. Las aportaciones de la pedagogía de Freire nos han permitido establecer unos principios coherentes de educación intercultural.

Freire (citado en Verdeja y González, 2017):

Nos recuerda que una escuela multicultural debe estar abierta al cambio y debe ser humilde y estar dispuesta a aprender de quien ni siquiera ha sido escolarizado. Para ello propone un modelo de escuela democrática que, además de estar abierta permanentemente al cambio, debe estar dispuesta a aprender de sus relaciones con el contexto. “De ahí viene la necesidad de, profesándose democrática, ser realmente humilde, para poder reconocerse aprendiendo muchas veces con quien ni siquiera se ha escolarizado” (p. 122).

Bolaños (2018) presentó un artículo de reflexión de la educación colombiana planteando dos propuestas en torno a la educación nacional: la primera consiste en que se ha de preparar a la escuela colombiana para realizar una propuesta de naturaleza multicultural. Y la segunda se postula desde el método como la condición multicultural ha de apuntalar una perspectiva de paz, luego de presentar estas ideas se espera evidenciar que existe la posibilidad de unir las dos tendencias políticas de escuela colombiana, en una sola propuesta desde la comprensión de la diferencia, en diversas instituciones se propicien las habilidades sociales concernientes a la generación de una cultura para la paz.

Espinosa y Contreras (2018) presentaron un artículo destacando la importancia que adquiere el profesorado en la construcción de experiencias escolares que marcan la vida de sus estudiantes en contextos culturalmente diversos, en los que prevalecen la exclusión y discriminación. Exponen un análisis producto de los resultados de tres investigaciones recientes realizadas desde un enfoque interpretativo, haciendo uso de métodos biográficos que rescatan las experiencias vividas por estudiantes indígenas, por mujeres que han logrado posicionarse en el ámbito académico y por parejas lésbicas-gay-trans que han decidido conformar una familia (Villasmil, 2016).

Como resultado del análisis de las narrativas que se presentan en las tres investigaciones se descubre una escuela de corte tradicional, en la que hay discriminación y se silencian las voces de aquellos que no se ajustan a la norma. Pero también se advierte en esta escuela la presencia de un(a) profesor(a) que establece el cambio y hace posible la construcción de experiencias escolares significativas. Se concluye que la relación intercultural y afectiva profesor/estudiante marca esta diferencia (Trillos, 2018).

Pérez (2018), realizó una investigación que tuvo por objetivo analizar y reflexionar la educación multicultural desde un enfoque docente. Teniendo en cuenta que gran parte del discurso que orienta la propuesta de la escuela intercultural está centrada en el desarrollo de procesos de convivencia respetuosa, sin que se aborde el tratamiento que, en el plano de la didáctica, requieren las aulas cuyos estudiantes provienen de distintas culturas, contextos o estratos

socioeconómicos. Siendo sumamente importante reconocer y asimilar la verdadera diversidad intercultural, reconceptualizándola desde una dimensión pedagógica.

En síntesis, la educación desde los contextos multiculturales requiere de docentes capaces de romper con la normalidad y normatividad de las situaciones que hasta ahora hemos considerado válidas, y aceptemos el reto de problematizar las estructuras que organizaron nuestra concepción y saberes pedagógicos y/o profesionales desde la formación que recibimos, empezando por reconocer que México no es un país homogéneo, sino una tierra que entrelaza una pluralidad de cosmovisiones, lenguas y culturas en constante cambio y resistencia social (Trillos, 2018).

## **Referencias a la cultura local como diversa y múltiple en Colombia**

El Ministerio de Cultura de la República de Colombia, dispone políticas que sean capaces de transformar sociedades hacia la construcción del tejido social desde la cooperación y la solidaridad. La biodiversidad es una condición propia de los pueblos colombianos, los creadores y revolucionarios han dejado un legado nacional que dejó el primer observatorio nacional astronómico, que forjó además el impulso de los pueblos por recuperar y mantener esfuerzos hacia las acciones culturales de orientación tradicional y mantener viva la cultura que caracteriza los pueblos (Álvarez y Hernández, 2021).

Las distintas regiones nacionales, desarrollaron diversas políticas en función de la participación en procesos reconocidos como planes hacia la cultura digital, el patrimonio de lo inmaterial, la revitalización de las lenguas que son nativas, el cuidado de los museos, mantener archivos valiosos, así como el emprendimiento cultural y un afán por mantener además la diversidad cultural.

Desde la política cultural, se estableció la necesidad de crecimiento económico del pueblo colombiano desde la generación de industria y financiamiento de políticas artísticas que mantenga viva la tradición colombiana (ABIYEV, 2020).

Los aportes socio-culturales desde el diálogo por una economía, salud, desarrollo y educación digna, que proteja el medio ambiente, así como acciones culturales que proyecten estrategias municipales y departamentales en las distintas partes del país para que se aproveche al máximo el recurso físico y humano hacia la construcción de sociedades más abiertas y de renovación permanente de políticas públicas siempre en pro de la creatividad y el florecimiento de las soluciones (Enciso, 2004).

## Conclusiones

Se logran identificar los avances más importantes en torno al multiculturalismo y los desafíos de la educación en Colombia, teniendo en cuenta las diferentes investigaciones desarrolladas en los últimos años, se realizó una apropiación de conceptos con un enfoque actual, de la realidad del país en torno al concepto de multiculturalidad y educación (Sarmiento, 2018).

Es así que entre las conclusiones más importantes de este análisis es que es necesario que las comunidades educativas de forma participativa y democrática adapten el Proyecto Educativo Institucional PEI (Ley General de Educación de Colombia, Artículo 6 de la Ley 115 de 1994) y el currículo de la Institución educativa (Ley General de Educación de Colombia, Artículos 76 y 78 de la Ley 115 de 1994) conforme a sus necesidades, teniendo en cuenta su realidad, su entorno, los contextos multiculturales, sociales, económicos, los objetivos, metas y por supuesto el proyecto de vida de los estudiantes, buscando así alcanzar una educación incluyente y de calidad, ha sido un ejemplo importante en estos avances las experiencias mexicanas, que han presentado diferentes desafíos y los han establecido y apropiado en sus propias políticas educativas y estatales (Agudelo, 2019).

## Referencias

- Abidev, Y. M.; Sheryazdanova, G. R.; Byulegenova, B. B.; Rystina, I. S.; Gabdulina, B. A. (2020). Mediation in the Multicultural Society of Kazakhstan: Tradition and Modernity. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 25, no. Esp.7. Universidad del Zulia, Venezuela. DOI: 10.5281/zenodo.4009568
- Agudelo, C. (2019). Paradojas de la inclusión de los afrodescendientes y el giro multicultural en América Latina. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe* (16) 2. Universidad de Costa Rica. <https://www.redalyc.org/jatsRepo/4769/476958952009/476958952009.pdf>
- Alarcón, J y Márquez, J. (2019). Competencias docentes interculturales. Multiculturalidad y consecuencias para la inmigración. *Estudios Pedagógicos*, 45(2),7-27. DOI: 10.4067/S0718-07052019000200007
- Álvarez-Muñoz, José Santiago, & Hernández-Prado, María de los Ángeles (2021). Asambleas ABN. Una experiencia interdisciplinar en un entorno multicultural. *REXE. Revista de Estudios y Experiencias en Educación*, 20(43),379-399. DOI: 10.21703/rexe.20212043hernandez20
- Arenas, L. (2020). Hacerse de una vida en tiempos del multiculturalismo neoliberal. *Cuadernos de Antropología Social*, (51),229-244. DOI: 10.34096/cas.i50.8271

- Ávila-Meléndez, Luis Arturo, & Zambrano Romero, Alfonso (2018). Sociabilidad restringida en aulas multiculturales con niños jornaleros itinerantes. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 23(77),351-379. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14057727002>
- Bolaños, J. (2018). Aulas multiculturales y aulas de paz. Dos propuestas para un país en posconflicto. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 20(31), 83-100. DOI 10.19053/01227238.8563
- Bolaños M. (2018). Aulas multiculturales y aulas de paz. Dos propuestas para un país en posconflicto. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 20(31),83-100. DOI: 10.19053/01227238.8563
- Chan, C y Ramírez, C. (2020). Formación interdisciplinaria, colaboración y mirada comparada en el estudio de la convivencia y el multiculturalismo cotidiano: una entrevista a Amanda Wise y Selvaraj Velayutham. *Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos*, XX(1),203-216.
- Claros, F., Olmedo, F., Ibáñez, M. y Amador, L. (2019). Lengua materna, cultura y rendimiento en un contexto multicultural de Educación Infantil. *Ocnos: revista de estudios sobre lectura*, (18), 2, pp. 44-54 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7053999&orden=0&info=link>
- Coronado, M. (2020). Las competencias científicas y la multiculturalidad en la Colombia del siglo XXI. *Revista Oratores*, (12), 65-78. DOI 10.37594/oratores.n12.364
- Cunin, Elisabeth; Hoffmann, Odile Belice. (2019). ¿Una sociedad pluricultural sin políticas multiculturales? *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 45, Universidad de Costa Rica, Costa Rica DOI: 10.15517/AECA.V45I0.37665
- De Alba, Alicia (1996). Crisis y currículum universitario: horizontes postmodernos y utópicos. Trabajo presentado en el Congreso internacional. Educación, crisis y utopías. Celebrado en la Universidad de Buenos Aires los días 24, 25 y 26 de julio de 1996. 19 pp. 10.
- Decreto 1860 (1994). Por el cual se reglamenta parcialmente la Ley 115 de 1994, en los aspectos pedagógicos y organizativos generales. Ministerio de Educación Nacional. [https://www.mineduacion.gov.co/1621/articles-172061\\_archivo\\_-pdf\\_decreto1860\\_94.pdf](https://www.mineduacion.gov.co/1621/articles-172061_archivo_-pdf_decreto1860_94.pdf)
- De Souza, W. (2020). Etnomatemática e a construção de uma educação multicultural na escola. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*, 13(2),25-44.
- Díaz-Barriga, Ángel et al. (1986), *Diseño curricular y práctica docente*, México, UNAM-Centro de Estudios sobre la Universidad/Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Xochimilco.



- Enciso, Patricia (2004). *Estado del arte de la etnoeducación en Colombia con énfasis en política pública*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Espinosa, I. y Contreras, J. (2018). Profesores(as) que marcan la diferencia. Experiencias escolares en contextos históricamente silenciados. *Revista Colombiana de Educación* (77), pp. 15-35. Universidad Pedagógica Nacional de Colombia.  
<https://www.redalyc.org/jatsRepo/4136/413662856001/413662856-001.pdf>
- Ester, A. (2017). La construcción de la identidad cultural desde una perspectiva de la educación multicultural. En: *Los desafíos jurídicos a la gobernanza global: una perspectiva para los próximos siglos* / Rubén Miranda Gonçalves, Fábio da Silva Veiga (dirs.), p. 411-422. [https://accedacris.ulpgc.es/bitstream/10553-55775/2/construccion\\_identidad\\_cultural.pdf](https://accedacris.ulpgc.es/bitstream/10553-55775/2/construccion_identidad_cultural.pdf)
- Fuentes, A. y Fernández, A. (2018). Agentes educativos y multiculturalidad en el aula. *Educação e Pesquisa* (44). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. <https://www.redalyc.org/jatsRepo/298/29858802106/29858802106-.pdf>
- García, M. (2017). Possíveis relações entre multiculturalismo e teorias curriculares da Educação Física. *Utopía y Praxis Latinoamericana* (22) 79, 2017. Universidad del Zulia. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27956721004>
- Goodson, Ivor (2003). Hacia el desarrollo de las historias personales y profesionales de los docentes, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 8, núm. 19, 733-758
- Goenechea, Cristina (2016). La escuela pública de la España Multicultural: de privilegios y muros invisibles. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 30(1),111-119.
- Gonçalves, Gabriela, & Santos, Joana, & Sousa, Cátia, & Orgambidez-Ramos, Alejandro (2019). The Relationship Between Multicultural Competencies and Intercultural Contact: Multicultural Personality and Cultural Intelligence. *Psicologia & Sociedade*, 31. ISSN: 0102-7182. DOI: 10.1590/1807-0310/2019v3116-6867
- Grande, Patricio (2018). Capitalismo multicultural y movimientos indígenas en Bolivia: los casos de CIDOB y CONAMAQ. *Theomai*, (37),94-113.
- Guzmán, N. (2018). Lecturas de la otredad en el multiculturalismo legal colombiano. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (29),99-118. DOI: 10.14482/eidos.29.9656
- Hidalgo, V. (2017). Cultura, Multiculturalidad, Interculturalidad y Transculturalidad: Evolución de un Término. *Repositorio UDG Virtual*. <http://biblioteca.udgvirtual.udg.mx/jspui/bitstream/123456789/1151/1/Cultura%2c%20->

- %20multiculturalidad%2c%20interculturalidad%20y%20transculturalidad%-  
20%20evoluci%3%b3n%20de%20un%20t%3%a9rmino.pdf
- Ismagilova, Aliya R.; Pupyreva, Svetlana O; Palutina, Olga G.; González, José Miguel, (2020). Linguistic Diversity of Multicultural Cities on the Materials in Barcelona Ergonyms. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 25, núm. Esp.1. DOI: 10.5281/zenodo.3784912
- Izquierdo, M. (2018). Educación en contextos multiculturales: experiencia etnoeducativa e intercultural con población indígena del Resguardo Embera Chamí - Mistrató, Risaralda – Colombia. *Zona Próxima*, 29, 1-22. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6735943>
- Jiménez, F., Fardella, C., y Muñoz, C. (2017). Una aproximación microetnográfica de prácticas pedagógicas en escuelas multiculturales. Tensiones y desafíos en torno a la escolarización de inmigrantes y grupos minoritarios. *Perfiles educativos* (39) 156, pp.72-88. <http://www.scielo.org.mx/pdf/peredu/v39n156/01-85-2698-peredu-39-156-00072.pdf>
- Jiménez, E (2020). Diálogo entre feminismos en el contexto de la globalización neoliberal. *Revista Estudios Feministas*, 28(1),66072. DOI: 10.1590/1806-9584-2020v28n166072
- Lacerda da Silva, N., Souza, M. y de Oliveira, R. (2017). A Matemática no currículo das escolas indígenas: um desafio da Educação Matemática. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*, (10)3, pp. 149-166. Universidad de Nariño. <https://www.redalyc.org/jatsRepo/2740/274058247009/274058247009.pdf>
- Laurent, V. (2016). Élite(s) e indianidad en Colombia: retos de democracia en contexto de multiculturalismo. *Colombia Internacional* (87), pp. 145-169 Universidad de Los Andes. <https://www.redalyc.org/pdf/812/81245608007.pdf>
- Linare, C. (2015). [Reseña de] Díaz Barriga, Ángel y García Garduño, José María (coords.) (2014). Desarrollo del curriculum en América Latina. Experiencia de diez países. Buenos Aires. Miño y Dávila. *Clio & asociados* (21), 345-350. [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.8206/pr.8206.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8206/pr.8206.pdf)
- Márquez Sánchez, José Juan, & Alarcón Leiva, Jorge (2019). Competencias docentes interculturales. Multiculturalidad y consecuencias para la inmigración. *Estudios Pedagógicos*, 45(2),7-27. DOI: 10.4067/S0718-07052019000200007
- Marín Romero, Fabio (2018). Multiculturalismo e identidad, una mirada desde la hermenéutica analógica. *Revista Perseitas*, 6(2),275-301. DOI: 10.21501/23461780.3017

- Martínez, J. (2019). *Resignificando la educación inclusiva y la multiculturalidad en el Colegio Helvetia*. (Tesis de Maestría). Facultad de Educación. Pontificia Universidad Javeriana. <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/46028/Tesis%20Jos%c3%a9%20Lugo%20Martinez.pdf?sequence=1-&isAllowed=y>
- Martini, W. (2018). Três objeções de Alasdair Macintyre aplicadas ao debate multicultural. *Griot: Revista de Filosofia*, 18(2), 217-232. DOI: 10.31977/grifi.v18i2-.980
- Mateos, F., Olmedo, F., Esteban, M y Muñoz, L (2020). *Repercusiones Multiculturales en el Desarrollo Lingüístico: Efectos en el Rendimiento*. *Psico-USF*, 25(2),331-342. DOI: 10.1590/1413-82712020250211
- Misión Internacional de Sabios, por la Educación, la Ciencia, la Tecnología y la Innovación (2019). *Colombia hacia una sociedad de conocimiento*. Versión preliminar No. 1. [https://uniandes.edu.co/sites/default/files/asset/document/191205\\_informe\\_mision\\_de\\_sabios\\_2019\\_vpreliminar\\_1.pdf](https://uniandes.edu.co/sites/default/files/asset/document/191205_informe_mision_de_sabios_2019_vpreliminar_1.pdf)
- Morelli, S. (2013). El currículo universitario en torno a la formación integral. *Revista de la Escuela de Ciencias de la Educación*. Año 9, No. 8, 141-151. Rosario: Laborde Editor.
- Muñoz, S. (2016). Enfoques y modelos de educación multicultural e intercultural. Repositorio UDG virtual. <http://biblioteca.udgvirtual.udg.mx/jspui/handle/123456789/108>
- Objetivos de Desarrollo Sostenible (2012), Objetivo 4. Naciones Unidas. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/education/>
- Organización de las Naciones Unidas, (2017). *Guía para asegurar la inclusión y la equidad en la educación*. <http://www.eduy21.org/Documentos/Gu%C3%ADa-%20para%20asegurar%20la%20inclusi%C3%B3n%20y-%20de%20equidad-%20en%20la%20educaci%C3%B3n.pdf>
- Ortiz, E. y Montes, L. (2019). Factores que intervienen para el diseño de currículos pertinentes en contextos de multiculturalidad y pobreza. *Revista redipe*. <https://revista.redipe.org/index.php/1/article/view/848>
- Pérez, J. (2018). La educación desde los contextos multiculturales: un reto para el trabajo docente, *Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales*. <https://www.eumed.net/rev/cccss/2018/12/educacion-contextos-multiculturales.html>
- Pérez, F. (2019). Cuerpos parpadeantes: cartografiando multiculturalismos y ciudadanía insurgente en el Vancouver negro de Wayne Compton. *Chakiñan. Revista de Ciencias Sociales Y Humanidades*, (9),22-36. DOI: 10.37135/chk.002.09.02
- Proyecto Educativo Institucional, PEI. (s.f.). Ministerio de Educación Nacional. <https://www.mineducacion.gov.co/portal/79361>

- Pulido, F y Herrera, C. (2018). Predictores de la ansiedad, la felicidad y la inteligencia emocional en un contexto multicultural. *Ciencias Psicológicas*, 12(2), 195-204. DOI: 10.22235/cp.v12i2.1682
- Rivas, J. (2019). El currículo: voces de Babel. *Educere* (23)76, pp. 699-709. <https://www.redalyc.org/jatsRepo/356/35660459004/35660459004.pdf>
- Rodríguez, A, y Fernández A, (2018). Agentes educativos y multiculturalidad en el aula. *Educação e Pesquisa*, 44, 188506. DOI: 10.1590/S1678-4634201844188-506
- Rohling, M. y Ribeiro. I. (2016). Princípios de justiça e justiça escolar: a educação multicultural e a equidade. Artigos. *Cad. Pesqui* (46) 160. <https://www.scielo.br/j/cp/a/8PsmV8yM856PDKnwW6Z6DbB/?format=pdf&lang=pt>
- RRLE. México (2017). ¿Preparados para la autonomía curricular en educación básica? *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* (México), vol. XLVII, (2), pp. 5 -8 Universidad Iberoamericana. <https://www.redalyc.org/pdf/270/-27052400001.pdf>
- Sarmiento, C (2018). Interculturalidad y multiculturalidad en las humanidades: entre política y ciencia. *Estudos Ibero-Americanos*, 44(2),380-392. DOI: 10.15448/1980-864X.2018.2.28532
- Saillant, F. (2019). Diversité, interculturel, relations et liens: un passage par l'art et par la vidéo. *Periferia* (11) 3, pp. 83-107. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. <https://www.redalyc.org/jatsRepo/5521/552163810008/55216381000-8.pdf>
- Sciberras, B. (2016). Multiculturalismo e direitos especiais de representação: o problema dos essencialismos identitários. *Caderno CRH* (29) 77, pp. 363-379. Universidade Federal da Bahia <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347648-350011>
- Sousa, C., Gonçalves, G., Santos, J. y Orgambidez, A, (2019). The Relationship Between Multicultural Competencies and Intercultural Contact: Multicultural Personality and Cultural Intelligence. *Psicologia & Sociedade*, 31. DOI: 10.1590/1807-0310/2019v31166867
- Terra de Andrade, Diego César (2020). Engajamento no Trabalho no Serviço Público: Um Modelo Multicultural. *RAC - Revista de Administração Contemporânea*, 24(1),49-76. DOI: 10.1590/1982-7849rac20201901-48
- Trillos, M (2018). Español-L2 en el contexto multicultural y plurilingüe de la región caribe. *Lingüística y Literatura*, (73),72-95. DOI: 10.17533/u-dea.lyl.n73a04
- VAKIL, Jabbarov Rashid (2021). Psychological direction of the formation of multicultural values. *Revista on line de Política e Gestão Educacional*, 25(1),620-637. DOI: 10.22633/rpge.v25iesp.1.15003

- Velasco, A (2018). Del pluralismo en filosofía de la ciencia a la sociedad multicultural de conocimientos. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad - CTS*, 13(38),167-182.
- Verdeja, M. y González, X. (2017). La mirada de Paulo Freire ante los retos que la diversidad cultural plantea al currículo de ESO en Asturias: principios de educación intercultural. *Investigación en la Escuela*, 92, 32-45. <https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/71985/R92-3.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Villasmil, J. (2016). Reflexiones sobre Derechos Humanos, multiculturalidad y diálogo intercultural. *Serbiluz* (32) 79. Universidad del Zulia. <https://www.redalyc.org/pdf/310/31046684012.pdf>
- WANG, L y DONG, C (2020). Analysis of the model of integration of multicultural media in the network's space of public opinion. *Transinformação*, 32. DOI: 10.1590/2318-0889202032e200044
- Zambrano, R y Ávila, L (2018). Sociabilidad restringida en aulas multiculturales con niños jornaleros itinerantes. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 23(77),351-379.



# La reparación de los relojes. Los enfoques políticos de la temporalidad queer

The repair of watches. Political approaches to queer temporality

La reparació dels rellotges. Els enfocaments polítics de la temporalitat queer

**Pau Conde Arroyo** 

Universitat de Barcelona  
paucondear@gmail.com

**Recibido:** 13/05/2022

**Aceptado:** 05/06/2022



Under a Creative Commons Attribution (CC BY) International License.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**Resumen** Este artículo expone qué es y en qué consiste la temporalidad queer para dar cuenta de algunas de las aportaciones más relevantes en este ámbito emergente de estudio, así como de esbozar el diálogo entre las distintas propuestas teóricas a propósito de la articulación política de lo queer. Así, a partir de una lectura conjunta de Lee Edelman, Jack Halberstam, Heather Love, José Esteban Muñoz, Elizabeth Freeman, Sara Ahmed y Lorenzo Bernini se aborda la cuestión de la temporalidad de los afectos en relación con el debate de la asimilación y la transgresión política en la cultura queer. La postulación de una política queer del tiempo se opone al *futurismo reproductivo* y a la *crononormatividad*, traslaciones temporales de la heteronormatividad que ponen de manifiesto la vinculación entre las cuestiones eróticas, sexuales y genéricas y las temporales. Destaca la polémica entre Edelman y Muñoz, quienes discuten acerca de la viabilidad de un horizonte futuro emancipatorio para la política queer, representando el primero la postura de la negatividad frente al utopismo del segundo.

**Palabras clave** Temporalidad queer, crononormatividad, utopia, política.

**Abstract** This article exposes what queer temporality is and what it consists of in order to account for some of the most relevant contributions in this emerging field of study, as well as outlining the dialogue between the different theoretical proposals regarding the political articulation of what is queer. Thus, based on a joint reading of Lee Edelman, Jack Halberstam, Heather Love, José Esteban Muñoz, Elizabeth Freeman, Sara Ahmed and Lorenzo Bernini, the question of the temporality of affects is addressed in relation to the debate on assimilation and political transgression in queer culture. The postulation of a queer politics of time opposes *reproductive futurism* and *chrononormativity*, temporal translations of heteronormativity that reveal the link between the erotic, sexual and gender issues and the temporal ones. The controversy between Edelman and Muñoz is relevant, because they discuss the viability of an emancipatory future horizon for queer politics, and the former represents the position of negativity against the utopianism of the latter.

**Keywords** Queer temporality, Chrononormativity, Utopia, Politics.

**Resum** Aquest article exposa què és i en què consisteix la temporalitat queer per a donar compte d'algunes de les aportacions més rellevants en aquest àmbit emergent d'estudi, així com d'esbossar el diàleg entre les diferents propostes teòriques a propòsit de l'articulació política del queer. Així, a partir d'una lectura conjunta de Lee Edelman, Jack Halberstam, Heather Love, José Esteban Muñoz, Elizabeth Freeman, Sara Ahmed i Lorenzo Bernini s'aborda la qüestió de la temporalitat dels afectes en relació amb el debat de l'assimilació i la transgressió política en la cultura queer. La postulació d'una política queer del temps s'oposa al futurisme reproductiu i a la crononormativitat, translacions temporals de l'heteronormativitat que posen de manifest la vinculació entre les qüestions eròtiques, sexuals i genèriques i les temporals. Destaca la polèmica entre Edelman i Muñoz, els qui discuteixen sobre la viabilitat d'un horitzó futur emancipatori per a la política queer, representant el primer la postura de la negativitat enfront de l'utopisme del segon.

**Paraules clau** Temporalitat queer, crononormativitat, utopia, política.

## Introducción. La temporalidad queer entre el pasado y el futuro

Desde sus inicios, la teoría queer aparece entrelazada con la temporalidad en la medida en que el aspecto temporal ya está presente en las primeras formulaciones de la performatividad de género (Butler 2014), así como en el trabajo fundacional de historiar la sexualidad (Foucault 2016), como han señalado algunas académicas (Freeman, 2010: 62-4; Solana, 2016: 136; Solana, 2017: 41-2; Monaghan, 2019: 98). La noción butleriana del género como performativo retoma, a su vez, dos nociones derrideanas atravesadas por la temporalidad, a saber, la *différance* y la iterabilidad (o citacionalidad) (Butler 2015: 29-31). La primera tiene dos acepciones: diferimiento, que remite a lo temporal, y desemejanza, diferencia; mientras que la segunda, la iterabilidad, implica que todo acto es en sí mismo una cita, significado cercano o incluso derivado del de *différance* en sentido temporal, pues la definición derrideana de *diferir* incide en la repetición (Derrida, 2017). Judith Butler aúna ambos conceptos, *différance* e iterabilidad, en su formulación del género en tanto que temporal: «la construcción [de género] no sólo se realiza en el tiempo, sino que es en sí misma un proceso temporal que opera a través de la reiteración de normas» (Butler, 2015: 29). Esta idea butleriana de la *repetición con diferencia* es un antecedente de la temporalidad queer porque «permite reconocer no sólo la importancia del *pasado* en la constitución identitaria sino también imaginar las posibilidades novedosas que se abren al *futuro*» (Solana 2017: 42), es decir, «las repeticiones subversivas» (*idem*). Elizabeth Freeman (2000), de hecho, construirá su noción de *temporal drag* desde una lectura de Butler que atiende al género como algo constituido a través del tiempo y, así, abre un interrogante crucial para lo queer que apunta en esa dirección: «what is the *time* of queer performativity?» (*ibíd.*: 728; 2010: 62). Por otra parte, Butler plantea la temporalidad del término *queer* como doble, por su pasado de abyección y por su resignificación afirmativa presente o futura (Butler, 2015: 313; *cf.* Love, 2009: 18-9).

La noción de *temporalidad queer* como tal responde a la tendencia en los estudios queer de los últimos años a tratar las cuestiones eróticas, sexuales y genéricas en relación con las temporales hasta conformar lo que se ha denominado el *giro temporal* de la teoría queer (*cf.* Dinshaw *et al.*, 2007), aunque no hay consenso sobre qué significa exactamente *temporalidad queer* (Solana, 2017: 39) y, por ende, no se trata de una noción unívoca. El giro antisocial y el giro afectivo<sup>1</sup> anteceden y determinan en gran medida las líneas temáticas y los compromisos

---

<sup>1</sup> Para una breve introducción a los giros de la teoría queer remito a Meg-John Barker y Julia Scheele (2017: 159-163) y a Lorenzo Bernini (2018: 148-168); frente a este último, que sólo trata el giro antisocial y el afectivo, aquellos también incluyen el temporal.



ético-políticos del llamado giro temporal. Por un lado, el giro antisocial o antirrelacional, que emerge con la crisis del VIH a finales de los ochenta con el trabajo de Leo Bersani (1995), marcará el rumbo de la línea negativa de los estudios queer y suscitará un intenso debate en torno a la política queer (*cfr.* Caserio *et al.*, 2006), especialmente a raíz de la publicación del libro *No al futuro* de Lee Edelman en 2004. Ambas circunstancias influyen profundamente en los estudios sobre la temporalidad queer, pues, en primer lugar, buena parte de estos estudios se enmarcan en la negatividad crítica que inaugura el giro antisocial y, en segundo lugar, todos los autores consultados del giro temporal participan en la controversia abierta por Edelman y se posicionan en sus respectivos trabajos a propósito de las cuestiones políticas planteadas por *No al futuro*.

Por otro lado, la continuidad entre el giro afectivo y el temporal no se presenta tanto como una relación de tipo causal (a diferencia de lo que ocurre con el giro antirrelacional), sino más bien de mutua retroalimentación, si bien no desde una simetría plena, ya que el recorrido académico del giro afectivo es mayor. El nexo entre lo queer y la temporalidad en los trabajos sobre temporalidad queer se realiza principalmente sobre la base del estudio de los afectos<sup>2</sup> desplegados en su condición temporal, por ejemplo, la esperanza como afecto sobre el futuro (Muñoz, 2020). En este sentido, cabe señalar que la temporalidad queer no versa sobre el tiempo objetivo o cronológico ni sobre una metafísica del tiempo, sino que se ocupa del tiempo subjetivo<sup>3</sup>, «en tanto se manifiesta en la existencia humana, es decir, la temporalidad vivida o experimentada» (Solana, 2017: 43-4) y, por ello, resulta particularmente fructífera su atención sobre la temporalidad de los afectos. «Conocemos el tiempo a través del campo de lo afectivo, y el afecto está profundamente relacionado con la temporalidad», afirma Muñoz (2020: 309). Con un juego de palabras, se podría expresar así el doble propósito de los estudios sobre la temporalidad queer: «for thinking about the time of queerness and for thinking through queerness in relation to the temporality of lived experience» (Monaghan, 2019: 99). Así pues, dos ejemplos concretos dentro de la bibliografía sobre temporalidad queer que combinan la negatividad del giro antisocial con el enfoque de la temporalidad desde los afectos, a partir del giro afectivo, son la pérdida en Heather Love (2009) y el fracaso en Jack Halberstam (2018). Love expresa su deuda con la deriva negativa del giro antirrelacional con la siguiente valoración del libro de Edelman: «*No future* [is] the most important recent response to the affirmative turn in gay, lesbian, and queer criticism and to gay normalization as a social

---

<sup>2</sup> La elección del término *afecto* sobre el de *emoción* en este trabajo obedece al uso predominante del primero en la bibliografía consultada, aunque los dos términos se emplean aquí como sinónimos.

<sup>3</sup> Mariela Solana relaciona la distinción entre tiempo objetivo y tiempo subjetivo con la distinción griega entre *krónos* y *kairós*, como tiempo cuantitativo del cosmos y tiempo cualitativo humano respectivamente (2017: 44-5).

phenomenon» (2009: 22). La cuestión de fondo que se discute es, una vez más, la asimilación frente a la transgresión política de la cultura queer.

Según Monaghan (2019: 98), el punto de inflexión en los estudios sobre temporalidad queer es 2007, año de publicación de un número monográfico de *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* dedicado a las temporalidades queer y editado por Freeman que reúne a los autores más relevantes de este ámbito. Más que los propios artículos de la revista, la inflexión viene del debate colectivo que se transcribe en ella (*cfr.* Dinshaw *et al.*, 2007). Aunque algunos de los autores que participan en este debate ya habían publicado con anterioridad sus obras sobre ese asunto, este monográfico consolida las temporalidades queer como ámbito con cierta autonomía e importancia dentro de los estudios queer. Este artículo tratará de exponer un estado de la cuestión de la temporalidad queer que dé cuenta de algunas de las aportaciones más relevantes en este ámbito, así como de reconstruir el diálogo entre las distintas propuestas haciendo hincapié en la articulación ético-política que se desprende de ellas. Sin embargo, debido a la imposibilidad de consultar toda la bibliografía sobre este tema, este trabajo se limita a las obras que, frente a aquellas de corte más histórico<sup>4</sup>, abordan de manera directa la temporalidad queer (así como aquellos trabajos de historiografía queer que permiten situar los debates sobre temporalidad). La bibliografía de referencia incluye, además del volumen 13 de *GLQ*, los trabajos de Jack Halberstam (2004; 2005; 2018), Heather Love (2009), José Esteban Muñoz (2020) y Elizabeth Freeman (2000; 2010), a las que se añaden las obras de Lee Edelman (2014), Sara Ahmed (2019) y Lorenzo Bernini (2015); estas últimas, pese a no enmarcarse plenamente dentro de los estudios sobre la temporalidad, contienen valiosas reflexiones sobre los aspectos temporales de lo queer que serán examinadas junto a la bibliografía principal.

La estructura de mi argumentación se divide en tres partes: la primera, de corte introductorio, versa sobre la definición de la temporalidad queer en oposición a la heteronormativa, y las otras dos partes se encargan respectivamente del estudio del pasado y del estudio del futuro. La elección de abordar el pasado y el futuro por separado responde al desigual tratamiento que han recibido en la bibliografía, pese a las innegables continuidades, y la priorización del futuro por parte de este artículo obedece al carácter más inmediatamente político del mismo en los trabajos consultados. Valga decir que el presente no tiene un apartado propio porque se estudia en su relación con el pasado como con el futuro; por ello, el pasado-presente remite a la experiencia y el futuro-presente a las expectativas (Reinhart Koselleck *apud* Solana, 2017: 46).

---

<sup>4</sup> Sigo la distinción de Solana (2016; 2017) entre historia y temporalidad en la clasificación de la bibliografía de referencia, pese a sus evidentes continuidades, con el fin de acotar las fuentes de este trabajo. Para una aproximación a la historicidad de lo queer, *vid.* Carolyn Dinshaw (2015).

# 1. La desviación de la temporalidad heteronormativa. Definición aproximativa de la temporalidad queer por oposición al *futurismo reproductivo* y a la *crononormatividad*

A continuación se sintetizan las ideas principales del ensayo de Edelman (2014), que, como ya se ha dicho, es fundamental para el desarrollo de la temporalidad queer, con el fin de delinear los puntos de partida de los estudios sobre la temporalidad queer pasada y la futura. Edelman opone la heteronormatividad a lo queer sobre la base de la dimensión diacrónica de esta oposición social, es decir, por su distinta accesibilidad al futuro: mientras lo heteronormativo goza de lo que denomina *futurismo reproductivo*<sup>5</sup>, cifrado en la figura del Niño por su proyección teleológica y promisorio, lo queer, en cambio, carece de dicho acceso al futuro, por ello lo asocia al rechazo de toda forma de futuridad y la consiguiente pulsión de muerte. Dicha pulsión de muerte atenta contra la estabilidad identitaria del propio sujeto, pues lo conduce a su disolución, de modo que el sintagma *sujeto queer* debe ser utilizado con precaución, sabiendo que en Edelman la queeridad, que conduce en última instancia a la disolución del sujeto, es una *no-identidad*, una perturbación identitaria que termina por deshacer la identidad misma.

Para Edelman la negatividad propia de lo queer se asocia a la pulsión de muerte lacaniana como rechazo del orden social y simbólico, así como de su *télos*. Esto es, si el Niño es el «télos del orden social» (*ibíd.*: 30), y, por tanto, el horizonte perpetuo de la política, la queeridad, por el contrario, rechaza toda teleología, no sólo porque no accede a la reproducción (de la que sería garante casi exclusiva la familia nuclear heteronormativa), sino también porque «rechaza la identidad, o el privilegio absoluto de ninguna meta» (*ibíd.*: 45). En consecuencia, si la ausencia de futuro definido constituye temporalmente a la queeridad, por el contrario, la fantasía de un «futuro continuamente diferido en el tiempo» (*ibíd.*: 55), es propia de la narrativa lineal orientada a un destino asociada a lo *straight*<sup>6</sup>. Así pues, mientras los estudios de temporalidad queer sobre el futuro se han dedicado a discutir la tesis antisocial del no-futuro y las consecuencias políticas de negar el futuro con Edelman o bien de afirmarlo contra él, los estudios queer sobre el pasado, en cambio, parten

---

<sup>5</sup> Apocopado por algunos autores con el término *reprofuturidad* (Freeman, 2007: 166; 2010: 19, 21; Freccero en Dinshaw *et al.*, 2007: 187), o bien con el de *repronormatividad* (Freeman, 2010: 15; Shahani, 2013: 546).

<sup>6</sup> He optado por emplear aquí este anglicismo por su polisemia, pues designa tanto lo heterosexual como la rectitud, en sentido físico, espacial y/o moral, pero también quiero aludir con él a la rectitud temporal y a la consecuente idea de progreso o progresión.

de la negatividad queer teorizada por Edelman para enfrentar la visión triunfalista de la historia que propone la corriente más asimilacionista<sup>7</sup> de la política queer.

En sintonía con la división elaborada por Edelman entre tiempo queer y tiempo *straight*, todos los pensadores consultados incorporan esta distinción y, aunque, como ya se ha mencionado, no hay consenso en la definición de la temporalidad queer, las diversas formulaciones parten de la oposición con el tiempo heteronormativo. En algunos casos, se enmarca en una *mirada minorizadora* de lo queer, que entiende que son los sujetos queer quienes viven tiempos queer o bien quienes dislocan el tiempo, mientras que en otros opera una *mirada universalizadora* de lo queer que defiende que la experiencia humana del tiempo mismo puede volverse queer con independencia de toda identidad (Solana, 2017: 41, 56-7). La mirada minorizadora enfatiza el carácter temporal de lo queer, en cambio, la mirada universalizadora enfatiza el carácter queer de la temporalidad y a menudo es difícil discernirlas en la medida en que en un mismo autor pueden operar ambas miradas en diferentes niveles discursivos, como ocurre en Halberstam (2018).

Ahora bien, al margen de estas disquisiciones de detalle, la noción principal relativa a la oposición entre tiempo queer frente a tiempo *straight* es la *crononormatividad*, concepto acuñado por Freeman que se define como la sujeción a normas temporales y estructurales de continuidad y causalidad que rigen los esquemas temporales necesarios para las genealogías y la descendencia, así como para el mundano funcionamiento de la vida doméstica (Freeman, 2010: xxii). Este concepto surge en diálogo con las nociones de performatividad de género de Butler (en su vertiente temporal: la repetición con diferencia), *habitus* de Pierre Bourdieu y *cronobiopolítica* de Dana Luciano (*ibíd.*: 3-5; Freeman, 2007: 161). Luciano enfatiza el aspecto de regulación temporal de la biopolítica de Foucault aludiendo a la parcelación productiva del tiempo de vida de las poblaciones, tanto en la esfera pública como en la privada. Así pues, la *crononormatividad* constituye, pues, una organización temporal de la vida en favor de la máxima productividad y es, por tanto, equivalente al tiempo heteronormativo o *reprofuturidad*, al que se opone la temporalidad queer<sup>8</sup>, en consonancia con la división propuesta por Edelman (2014).

Sin embargo, Freeman sostiene que dicho tiempo *straight* está sujeto, asimismo, a una doble temporalidad en tensión dialéctica; a saber, la de la historia,

---

<sup>7</sup> Para una aproximación a la deriva asimilacionista de lo queer remito a la entrada sobre la *homonormatividad* (Platero *et al.*, 2017: 254-61), a cargo de Enrique Latorre y Jokin Azpiazu, así como a Bernini (2018: 101-9) y a Fraser (2016), quien apunta la distinción entre afirmación y transformación en la esfera del reconocimiento.

<sup>8</sup> Freeman emplea esta noción en plural, *temporalidades queer*, y, aunque no aclara el motivo de este uso, parece que alude a la multiplicidad irreductible que caracteriza a lo queer mismo; en este mismo sentido, Bernini (2018) no habla de *la teoría queer*, sino de *las teorías queer*. Sin embargo, he optado por emplear el singular por razones pragmáticas.

que es lineal y progresiva (orientada a un destino), y la del tiempo cíclico doméstico, que, en la medida en que se opone al anterior, se considera estático<sup>9</sup> (Freeman 2010: 7). Esta división se manifiesta en el siglo XX como la oposición del tiempo rápido de la producción frente al tiempo lento del hogar y la reproducción (*cf. ibíd.*: 23). En consecuencia, la temporalidad queer se opone a la *straight* en dos niveles complementarios: supone una disrupción, por un lado, del imperativo de productividad y de éxito, como muestra la estrecha relación entre sujeto queer y fracaso (Halberstam, 2018; Muñoz, 2020: 262-3) y, por otro lado, de la temporalidad familiar heteronormativa, que suscita la atención sobre figuras *anacrónicas* (Freeman, 2010) en el seno de la familia, como el solterón queer<sup>10</sup> (Edelman, 2014) y la solterona queer (Love, 2015). La temporalidad queer interrumpe, pues, la *crononormatividad* y supone un *lugar*<sup>11</sup> de resistencia (en el sentido foucaultiano) al orden temporal dominante, de manera que ofrece la posibilidad de vivir una relación con el pasado, el presente y otros futuros no mediada por rígidas normas sociales (Freeman, 2010: xxii). En síntesis, la propuesta de Freeman consiste en pensar la relacionalidad y la disidencia sexual en términos de disonancia temporal de manera que, desde este planteamiento afectivo-temporal, se pueda construir una política queer autoconsciente (*ibíd.*: 48).

Tanto Halberstam (2005) como Muñoz (2020) piensan la oposición entre tiempo *straight* y tiempo queer en términos similares a los de Edelman y Freeman, pese a que sus trabajos presentan algunas discrepancias. Por una parte, Muñoz opone el presentismo y la orientación teleológica del tiempo heterolineal, baluarte del pragmatismo homonormativo y heteronormativo, al tiempo queer, orientado a una futuridad abierta mediante el afecto de la esperanza (*ibíd.*: 63, 79). La estructura de dicha oposición es idéntica a la de Edelman y Freeman, salvo por la caracterización temporal del tiempo *straight* y del tiempo queer, que en Edelman figuran el futuro y el presente respectivamente. En Muñoz esta adjetivación se invierte y lo *straight* ocupa el espacio del presente mientras que lo queer se sitúa en el futuro, sin embargo, comparte la consideración de ambos de que la temporalidad *straight* es la propia del tiempo normativo y normalizado, el tiempo regulado por las normas sociales, ya que «la noción de temporalidad queer permite conectar tres ideas –el tiempo, lo genérico-sexual y las normas– que no necesariamente son

---

<sup>9</sup> Esta división social y temporal entronca con la distinción ya clásica entre ámbito público (marcado como masculino) y ámbito privado (marcado como femenino), división que el feminismo en general y la teoría de los afectos en particular han cuestionado ampliamente (*cf. Illouz, 2007*) y que Freeman también problematiza al proponer una política queer del tiempo que se enfrenta simultáneamente a ambas esferas.

<sup>10</sup> O *sinthomosexual*, según el neologismo de Edelman (2014: 63-116) de raigambre lacaniana (*sinthome*).

<sup>11</sup> Aunque Henri Bergson (2012) había criticado ampliamente la espacialización del tiempo en el lenguaje (causada por una generalizada mala comprensión del tiempo que lo asimila al espacio), es casi inevitable hablar del tiempo con metáforas espaciales.

pensadas en conjunto» (Solana, 2017: 39). En este sentido, la tiranía de la homonormatividad LGTBI+, en su búsqueda de la normalidad y de lo práctico (Muñoz, 2020: 71), equivale a la de la heteronormatividad, que impone rígidos esquemas temporales a la vida humana. Debido a que la cultura heteronormativa desposee a las personas queer tanto del pasado como del futuro, promoviendo así que sólo puedan concebir su supervivencia en el presente (*ibíd.*: 203), Muñoz propone reconquistar el pasado y el futuro a partir una nueva política queer que aborde sin ambages la cuestión de la temporalidad, objetivo para el cual retoma la tradición idealista, la marxiana y la fenomenológica (*ibíd.*: 30, 52, 63, 288).

Por otra parte, Halberstam (2005), en consonancia con Edelman, Freeman y Muñoz, entiende el tiempo familiar y reproductivo como constructo *straight*, pero su comprensión de la interrupción que lleva a cabo la temporalidad queer no opera tanto como una subversión, sino más bien como un tiempo alternativo y marginal inserto dentro de otro más amplio, como una suerte de convivencia entre tiempos al modo de la *heterocronía* postulada por Foucault (2010). Halberstam no hace alusión a esta idea, aunque sí a su noción hermana, la *heterotopía* (2005: 10-1), cuando aborda el carácter desencajado de los espacios de las subculturas queer urbanas; no obstante, es fértil pensar la noción de *heterocronía* en relación con la de *asincronía* (Freeman, 2010), relativa al abordaje del pasado queer. En este sentido, Halberstam opone las culturas *heterofamiliares* a las culturas sexuales queer tanto en sus coordenadas temporales como en las espaciales y señala la importante tarea de producir contranarrativas enfrentadas al orden social hegemónico (2005: 54) para evitar la naturalización de este. Por su parte, Love (2009) no alude de manera directa a esta distinción sino por su manifestación en el plano afectivo; así, si el amor *straight* es progresivo y teleológico, orientado al *futurismo reproductivo* (Edelman 2014), el amor queer, en cambio, es retrospectivo y está empapado del sentimiento de pérdida. Love lo ilustra con una cita de Foucault, quien en una entrevista afirmó que lo propio de la imaginación homosexual no es anticipar el encuentro amoroso, sino recordarlo en cuanto ha finalizado y el amante se marcha en un taxi (Love, 2009: 176).

Así pues, las reflexiones de Halberstam, Love, Muñoz y Freeman desembocan en una común crítica al esencialismo temporal, que se asienta a su vez sobre la crítica al esencialismo genérico-sexual definitoria de la teoría queer (Solana, 2017: 49). El blanco de esta crítica es la naturalización biopolítica del tiempo *crononormativo*, cuya fuerza radica en la invisibilización de su naturaleza ideológica y contingente (*ibíd.*: 62), es decir, se trata de una «temporalidad autonaturalizante» (Muñoz, 2020: 64, 69). Refiriéndose a esta regulación *crononormativa* y en estrecha relación con la iteración presente en la construcción de género, Freeman afirma: «time, then, is not only of the essence; it actually produces “essences”» (2007: 160). Los esquemas temporales que determinan la experiencia del tiempo parecen *naturales*,

sobre todo a aquellos a quienes privilegian. Así pues, la temporalidad queer emerge como crítica efectiva «al tiempo naturalizado y a los ideales de género y sexualidad que apuntalan esta naturalización» (Solana, 2017: 43). Por ello, los cuatro autores coinciden en un punto común crucial, a saber, la inversión de la acusación de retraso<sup>12</sup> a los sujetos queers mediante la resignificación crítica (*ibíd.*: 54), de modo similar a la operación de reapropiación del término *queer* y otros afines (*raro, marica, bollera, marimacho, travelo*, etc.). Esta estrategia extrae así su potencial político de los afectos negativos y de la situación afectiva de atraso temporal.

## 2. Rastrear el pasado queer: olvidar o mirar atrás

El carácter negativo característico de los estudios sobre el pasado queer tiene, pues, el doble objetivo de impugnar la deriva afirmativa de la crítica queer (Love 2009: 3, 22), sustentada en la noción de progreso, y rescatar el archivo queer del olvido, que, saturado de afectos negativos, ha sido repudiado por varias generaciones de queers. Esta pugna entre el olvido afirmativo frente al recuerdo de signo negativo implica no sólo el recurrente conflicto entre asimilación y transgresión política, sino también y sobre todo el conflicto entre narrativa de progreso y narrativa de pérdida, representadas respectivamente por dos afectos: el orgullo y la vergüenza. No se trata de una simple disyuntiva entre el conformismo político como una omisión deliberada del pasado en favor de construir una historia queer positiva (*ibíd.*: 18) y, por otra parte, el compromiso político con el pasado y su recuerdo, porque tanto el olvido como el recuerdo son igualmente necesarios para la construcción de la memoria (Todorov, 2013) y, por ello, ambos han sido empleados en diferentes estrategias teóricas queer. Por un lado, el olvido como propio de lo queer ha sido teorizado por Halberstam (2018) como una forma de desafiar la linealidad temporal que asume la continuidad entre pasado, presente y futuro y que, por ende, sustenta la filiación edípica heteronormativa. Y, por otro lado, el recuerdo como ejercicio activo de la memoria ha sido pensado por Love (2009), Freeman (2000; 2010) y un temprano Halberstam (2005) como reivindicación de la necesidad de abrazar los afectos negativos que han caracterizado la experiencia histórica queer y explorar las formas en que el pasado de abyección sigue estructurando la subjetividad queer en el presente. Caso aparte es el de Muñoz (2020), quien también ha señalado la importancia de la memoria, pero su orientación teórica hacia el pasado se subordina a una ulterior orientación al futuro, factor que en cierto modo lo separa de las aproximaciones al pasado de los otros autores.

---

<sup>12</sup> El psicoanálisis freudiano, por ejemplo, interpretaba la homosexualidad como una interrupción en la evolución normal del sujeto (Freeman, 2007: 162).

Ambas perspectivas, olvido y memoria, comparten la posición negativa heredada del giro antisocial, aunque el blanco de sus respectivas críticas diverge. La reflexión sobre el olvido se sitúa en la esfera del presente, pues el olvido interrumpe la determinación del pasado sobre el presente y la proyección del futuro, mientras que el recuerdo y la memoria, en cambio, están inevitablemente orientados hacia el pasado, aunque también motiven ciertas consideraciones subsidiarias sobre el presente. Los cuatro autores aluden a la noción binomial de lectura paranoica y lectura reparadora de Sedgwick (Love, 2009: 23; Freeman, 2010: xiii, 120, 144; Halberstam, 2018: 84; Muñoz, 2020: 47, 327), y señalan la lectura reparadora como una vía fructífera que permite enlazar el pasado y el presente y, en última instancia, impulsar una política transformadora fundamentada en la memoria. En este sentido, Love matiza su adscripción a la crítica queer negativa y, en concreto, a la tesis edelmaniana del no-futuro aduciendo que más que en el rechazo al futuro, su interés se centra en el pasado y en los afectos negativos, y no en la negatividad en sí misma (2009: 23); es una puntualización importante, porque evidencia que también en los estudios sobre el pasado hay ciertas reticencias y discrepancias respecto al planteamiento de Edelman, pese al valor indudable de su aportación.

Asimismo, Love señala una paradoja fundamental relativa al tiempo del que se ocupa la crítica queer: «how to incorporate a difficult or shameful past into the vision of a more promising future» (*ibíd.*: 105). Love retoma el episodio de Ulises y las sirenas a partir de la *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, para quienes el episodio ofrece una alegoría de la moderna relación instrumental con el pasado, y Love añade que Ulises se salva porque mientras mira hacia atrás a las sirenas sigue moviéndose hacia adelante<sup>13</sup> (*ibíd.*: 9). Este doble movimiento hacia el pasado y hacia el futuro es lo que debe articular una política queer autoconsciente, en consonancia con la dualidad semántica que Butler atribuye al término *queer*. Lo queer aparece así marcado doblemente por el estigma y por una suerte de excepcionalidad romántica (*ibíd.*: 3), así como por una constelación de sentimientos opuestos (orgullo y vergüenza, esperanza y desesperación). Por decirlo en palabras de Freeman: lo queer figura el declive civilizatorio a la vez que una sublime liberación futurista (2010: 7). La actual contradicción entre «looking forward while we are feeling backward» (Love 2009: 27) apunta, por consiguiente, a la inadecuación de las narrativas de progreso queer. A su vez, el énfasis de Muñoz en el pasado para la comprensión del presente y su encauzamiento hacia el futuro converge con Love, aunque el trabajo de esta se focaliza únicamente sobre los afectos negativos del pasado, mientras que Muñoz construye su noción de esperanza a partir de *El principio esperanza* de Ernst Bloch y la elabora desde una condición temporal dual, a saber, el pasado como campo de posibilidades utópicas inexploradas en el

<sup>13</sup> Otras figuras que cumplen una función similar en el discurso de Love son Orfeo y la mujer de Lot.



presente y una futuridad nueva como crítica del presente (2020: 54, 56, 297). Freeman, de modo análogo a Love y Muñoz, define su propio compromiso emocional con la temporalidad queer según esta doble condición afectivo-temporal: por el anhelo que ata al pasado y por la utopía que empuja al futuro (2010: xiii). A partir de ahí Freeman elabora sus nociones de *temporal drag* y *erotohistoriografía* para estudiar mediante la primera la incidencia del pasado en el presente mediante dislocaciones temporales y, por otra parte, mediante la segunda las genealogías queer que vinculan el presente al pasado. Tanto Love como Freeman coinciden en que para dar cuenta de las dificultades inherentes a la experiencia queer es necesario desarrollar una política de la memoria, al margen de los proyectos políticos utópicos orientados al futuro.

### **3. La (im)posibilidad de un futuro queer y la polémica de la tesis antisocial: la política entre la negatividad y la utopía**

Si, como ya se ha dicho, los abordajes críticos del pasado se realizan desde una perspectiva reparadora, los estudios sobre el futuro, siguiendo el aporte teórico de Sedgwick, debieran realizarse predominantemente desde una lectura paranoica, en la medida en que su carácter temporal es anticipatorio (Sedgwick, 2018: 136) y se inscribirían, por tanto, en el ámbito de las expectativas. Sin embargo, el desarrollo de los estudios de la temporalidad queer no cumple este esquema lógico ni tampoco es del todo exacto inscribir el pasado únicamente en la lectura reparadora y el futuro en la paranoica. De los rasgos que Sedgwick atribuye a la crítica paranoica (2018: 136) cabe destacar tres: carácter temporal dual, signo afectivamente negativo y fe hermenéutica en las operaciones de desvelamiento. Ahora bien, es oportuno hacer dos puntualizaciones sobre estas características y su relación con la crítica reparadora. En primer lugar, los afectos negativos, que activan metodológicamente la lectura paranoica, también son el sustrato que posibilita la lectura reparadora, como se ha examinado a lo largo del apartado anterior. Y, en segundo lugar, la lectura paranoica presenta una temporalidad compleja, ya que además de anticipatoria es retroactiva (*ibíd.*: 136, 152) y en ambos casos busca deliberadamente evitar toda sorpresa. Análogamente, la lectura reparadora puede enfocarse tanto sobre el pasado como sobre el futuro, pero, a diferencia de la anterior, acepta los elementos sorprendidos ya sean perjudiciales o favorables (*ibíd.*: 152-3). Así pues, mientras el afecto predominante de la crítica paranoica es la ansiedad como síntoma del miedo, el de la crítica reparadora pivota sobre la esperanza (*cf.* Muñoz, 2020: 33), pero no son estrategias de lectura mutuamente excluyentes: «con frecuencia, las personas que más tienden a la paranoia son las que más pueden y necesitan

desarrollar y diseminar las más ricas prácticas reparadoras» (Sedgwick, 2018: 156). En cada aporte teórico sobre la temporalidad queer suele predominar una de ellas.

Resulta llamativo que las dos aportaciones principales sobre el abordaje del futuro adopten estrategias críticas divergentes e incluso en cierto modo antitéticas, pero que, a pesar de ello, compartan un momento inicial de crítica paranoica. Tanto Edelman (2014) como Muñoz (2020) incorporan la lectura paranoica como punto de partida implícito para elaborar su noción de la temporalidad queer en oposición a la *straight*. No obstante, mientras el aporte de Edelman no excede dicho signo paranoico, constituyendo así la llamada deriva negativa de la teoría queer, Muñoz, en cambio, transita de la paranoia a la reparación para pasar de una fase crítica a una afirmativa y propositiva (*ibíd.*: 20) que le permite construir su noción de utopía queer sobre la base del afecto de la esperanza, que ya Sedgwick (2018: 152) identificaba como afecto propio de la posición reparadora. Así, la utopía en Muñoz opera a la vez con una valencia negativa en su labor crítica y con una positiva en su proyección prospectiva (2020: 220). Este apartado se propone resumir escuetamente la aportación de Muñoz sobre el futuro queer confrontándolo con Edelman y, aunque sería muy oportuno exponer las diversas voces críticas con Edelman, aquí se recogen sólo las de Muñoz (2020), Halberstam (2018), Ahmed (2019) y Bernini (2015); los dos primeros son sus principales opositores teóricos.

Los itinerarios de negatividad y de utopía se distinguen fundamentalmente por su distinta temporalidad, así como por sus consecuentes perspectivas ético-políticas. Si para Edelman la queeridad consiste en la negación del futuro y en habitar el presente del goce, para Muñoz, por el contrario, la queeridad todavía no se ha manifestado porque pertenece a la futuridad: «lo queer aún no ha llegado» (2020: 29), «lo queer está siempre en el horizonte» (*ibíd.*: 45) y «aún no somos queer; lo queer, lo que realmente conoceremos como lo queer, aún no existe» (*ibíd.*: 64). La lectura reparadora sobre el pasado opera abriendo un acceso al futuro desde la memoria, pero no por la vía de la sospecha o la anticipación paranoica, sino mediante una reparación esperanzada que atiende tanto al futuro como al pasado, y, en este sentido, Muñoz (*ibíd.*: 47; *cf.* *ibíd.*: 327) equipara las lecturas utópicas con la hermenéutica reparadora frente al antiutopismo de la posición paranoica y, por ende, de la tesis antisocial. De hecho, Jameson señala a propósito de Ernst Bloch que la esperanza no tiene un único «adversario filosófico», sino dos: el nihilismo, que opera como su reverso mediante la disposición afectiva de la ansiedad (es decir, es el negativo de la doctrina de la esperanza), y la anamnesis o la memoria, que opera como su anverso o «su inversión absoluta» (2016: 101). Esta doble oposición es la que vincula, prácticamente en términos de complementariedad, la reflexión de Muñoz sobre la esperanza a la negatividad de Edelman, por un lado, y a los abordajes queer sobre el pasado de Love y Freeman, por otro lado.

Como ya se ha mencionado brevemente, los estudios queer sobre la temporalidad futura están hondamente marcados por el libro de Edelman, de modo que la órbita en la que se inscriben en primera instancia es la del cuestionamiento del futuro mismo en relación con lo queer, es decir, si existe o puede existir un futuro queer o un futuro para los queers, si tiene sentido o no hablar del futuro en relación con lo queer y las implicaciones ético-políticas de todo ello. Esto no significa, evidentemente, que el paradigma edelmaniano del no-futuro sea aceptado mayoritariamente, sino que el punto de partida no consiste en la asunción incuestionada del futuro o de su rechazo; por el contrario, consiste en la reflexión crítica de ambos escenarios y, por ello, los estudios sobre el futuro se pueden definir a grandes rasgos como la controversia, todavía inconclusa, derivada de la tesis antirrelacional. Dicho esto, se podría resumir este debate esquematizando las dos principales posturas enfrentadas: por un lado, Edelman opone la temporalidad queer, anclada en el presente, al *futurismo reproductivo* o *reprofuturidad*, negando así la accesibilidad al futuro por parte de lo queer y, por el otro lado, Muñoz opone la futuridad queer a las coordenadas del presente, el aquí y el ahora (2020: 29-30, 71), que constituyen una cárcel tanto desde la visión homonormativa y heteronormativa del pragmatismo político LGTBI+ como desde la visión del presentismo de la tesis antisocial (*ibíd.*: 180).

La futuridad es, pues, de signo opuesto en los dos autores, ya que el futuro entendido teleológicamente en Edelman (2014: 51) difiere de la comprensión indeterminada del futuro utópico en Muñoz (2020: 187, 192); si el primero constituye una prescripción de reproducción normativa, el segundo, en cambio, se abre a un horizonte de posibilidades (*ibíd.*: 172) en un sentido similar a la desorganización temporal y al devenir del *temporal drag* y las asincronías queer de Freeman, pero volcado hacia el porvenir. Esta apertura indeterminada al futuro sintoniza con la idea de que «el futuro siempre es algo distinto de lo que esperábamos encontrar, algo ontológicamente excesivo y necesariamente inesperado» (Jameson, 2016: 107). Esto es, Muñoz, al igual que Edelman, rechaza el *futurismo reproductivo*, pero, a diferencia de este, no quiere renunciar al futuro ni a la esperanza para la articulación de la política queer (2020: 173-4). Como posición intermedia y acaso de reconciliación entre estas dos, Ahmed plantea también el rechazo de un futuro predeterminado teleológicamente<sup>14</sup> y, como Muñoz, señala la necesidad de devolver la mirada a la potencialidad del presente, a su apertura indeterminada al acontecimiento, a «la fortuna de lo fortuito» (2019: 392) y al *quizás* (*idem; ibíd.*: 445), pero, a diferencia de Muñoz y en consonancia con Edelman, Ahmed aboga por perder el futuro (*ibíd.*: 336) para posibilitar este

---

<sup>14</sup> En su ensayo el *futurismo reproductivo* edelmaniano aparece bajo la máscara de la promesa de la felicidad (Ahmed, 2019) y, aunque no sean plenamente equivalentes, a efectos temporales operan del mismo modo.

alineamiento con el presente. La ausencia de futuridad queer postulada por Edelman, entonces, lejos de ser una posición completamente negativa, conduce a una reconsideración de la centralidad del presente para Ahmed, desde cuya perspectiva la temporalidad queer consiste, pues, en una disposición afectiva ante el futuro reorientada de modo tal que se evite establecer con él una relación instrumental alentada por la promesa de la felicidad. Esta reorientación es en cierto modo afín a la de los *medios sin fin* que Muñoz toma de Giorgio Agamben para criticar el énfasis en los fines y enfatizar, en su lugar, los medios como vía para perseguir una utopía concreta fuera de toda prescripción de futuridad (2020: 172, 186-7).

Ahora bien, si la utopía se erige como una crítica del presente en Muñoz (2020: 74, 84-5, 185-7), en un intento de superar la pura crítica de la negatividad antisocial, la habilitación de la política por parte del utopismo queer se asienta sobre la base de la descalificación del potencial crítico de la tesis antirrelacional, que es descrita en términos de «nihilismo político» (*ibíd.*: 160), «antipolítica» (Halberstam, 2018: 120) e incluso «apolítica» (*idem*). La piedra angular de esta reprobación es precisamente el carácter antirrelacional de la tesis, que, para Muñoz (2020), Halberstam (2018) y Bernini (2015), imposibilita toda articulación política y recluye a lo queer en un feroz individualismo cercano al liberalismo (*ibíd.*: 19-20, 91). No obstante, aunque la pulsión de muerte impide la vinculación afectiva y política entre sujetos queer en el marco teórico antisocial, el individualismo que se desprende de esta tesis tiene un carácter ético y politizado (que no *político*) en la medida en que plantea una forma de resistencia al régimen del *futurismo reproductivo* mediante el goce: «lo que es más queer acerca de nosotros, lo más queer dentro de nosotros, lo más queer a pesar de nosotros, es esta voluntad de insistir de forma intransitiva, insistir en que el futuro termine aquí» (Edelman, 2014: 57). Así, dicha negatividad contiene, paradójicamente, una semilla de optimismo y esperanza, como apunta Ahmed: «es preciso señalar que Edelman, en el acto mismo de rechazar la afirmación, está afirmando algo. (...) una esperanza que se deposita en la posibilidad que abre ante nosotrxs la decisión de habitar la negatividad» (2019: 335). Sin embargo, Muñoz discrepa de esta lectura de *No al futuro*, pues entiende que la negatividad del antirrelacionismo queer, que opera desde la posición paranoica, inhabilita la esperanza y es, por tanto, de signo diametralmente opuesto a la negatividad radical que él propone como una «negación de la negación», «anti-antirrelacionalidad» o incluso «anti-antiutopismo» (2020: 48-9), operativa desde una posición reparadora que apuesta por la utopía.

La futuridad utópica queer a la que apela Muñoz se fundamenta sobre la idea de comunidad, pues, a diferencia de Edelman, quien postula la inviabilidad de lo social para los sujetos queers (*ibíd.*: 173), Muñoz entiende lo queer como intensamente relacional, tanto respecto al pasado como respecto al futuro (*ibíd.*: 43,

71, 171). Este conflicto entre la tesis antisocial y el utopismo de Muñoz pone de manifiesto el alcance de la polémica en torno al futuro queer no sólo por la temporalidad misma, sino también por las cuestiones de la política y la posibilidad de la comunidad. El problema del futuro en relación con la posibilidad de articular una acción política colectiva queer es, pues, el elemento central generador de polémica en torno al ensayo de Edelman. Alineados con la relacionalidad y el colectivismo que reclama Muñoz, Halberstam y Bernini critican el apoliticismo de Edelman porque parten de una comprensión política de lo queer que se asienta sobre la idea de comunidad. Por ello, ambos autores ilustran sus respectivas propuestas políticas con metáforas de *multitudes queer*, en el sentido que Paul B. Preciado (2005) otorga a este término desde una relectura foucaultiana y butleriana de Paolo Virno, Antonio Negri y Michael Hardt. Mientras Halberstam (2018: 37-62) se centra en la representación de animales gregarios en diversas películas de animación, convencido «[d]el potencial queer que tienen las narrativas alegóricas de la sociabilidad animal» (*ibíd.*: 61), de las que destacan la utopía anarquista feminista de gallinas de *Chicken Run: Evasión en la granja* (*ibíd.*: 38-42) y la colmena de abejas marxistas de *Bee Movie* (*ibíd.*: 58-62), Bernini (2015: 97-118), en cambio, se fija en las masas de zombis del cine de terror, aunque también atiende a los zombis solitarios de las películas de Bruce LaBruce, inscritas en la corriente del *new queer cinema*.

La posición de Ahmed es más ambigua que las de los autores anteriores, pues retoma a Edelman para «reconsiderar la temporalidad de los sentimientos» (2019: 365) y poder articular así un discurso que revele la operación afectiva que propicia que ciertos objetos sean promisorios. Aunque Ahmed no incide directamente en la disputa entre individualismo y colectivismo en el seno de la teoría queer, sí se detiene en la cuestión de la temporalidad para examinar su relación ambivalente con diversos afectos, sintetizados en el binomio de optimismo y pesimismo, y también aborda la dialéctica individuo/comunidad a propósito de la caracterización de la felicidad. Esta, tal como la entiende el liberalismo, cuaja en un proyecto fundamentalmente individualista: «la felicidad es una condición vital que cada persona debe preparar, cultivar y defender individualmente» (*ibíd.*: 62), aunque puede presentarse en ocasiones como un proyecto comunitario (*cfr. ibíd.*: 87-90, 96-102, 132-4, 267-73). De modo que hay una paradoja intrínseca a esta concepción de la felicidad, puesto que posee una dimensión individualista a la vez que implica el deber moral de procurar o facilitar la felicidad de los otros (*ibíd.*: 114-5) en la medida en que esto incrementa la nuestra; en consecuencia, los rasgos antirrelacionales de la tesis negativa, en su ausente socialización de la felicidad, derivan, según este marco, en la infelicidad. Así pues, si el individualismo edelmaniano puede asimilarse al individualismo liberal, también la tendencia colectivista que se le opone corre el riesgo de asimilarse a esta *felicidad sociable*

(*ibíd.*: 85-6) y, por ende, caer en la domesticación política. Desde el marco antisocial, el sujeto queer que agujerea esta relacionalidad conformista orientada a la *reprofuturidad* posee, pues, cierta reminiscencia nietzscheana a la moral de los amos.

En definitiva, la temporalidad queer supone una crítica y una forma de resistencia al tiempo naturalizado y a las rígidas normas sociales que operan en la sexualidad y el género. El énfasis en la definición de la heteronormatividad y la homonormatividad desde una perspectiva temporal da lugar a las nociones de *crononormatividad* y *futurismo reproductivo*, fructíferas para repensar la vinculación de las cuestiones sexo-genéricas con la naturalización biopolítica del tiempo. Desde el cruce del planteamiento afectivo con el temporal, los distintos autores abordados piensan la política queer desde una óptica encarnada que permite replantear la crítica al esencialismo característica de la teoría queer en aras de plantear alternativas más vivibles de relacionarse con el pasado, el presente y otros futuros. El conflicto entre la deriva negativa o antisocial y la corriente utopista o afirmativa pone de manifiesto distintas posturas políticas y de comprensión del futuro para lo queer, ninguna de las cuales, no obstante, es desestimable, ya que indican aspectos diferentes (y acaso de algún modo complementarios) de las posibilidades emancipatorias de las disidencias sexuales planteadas también como disonancias temporales.

## Referencias

- Ahmed, Sara. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Barker, Meg-John; Scheele, Julia. (2017). *Queer: una historia gráfica*. Tenerife: Melusina.
- Bergson, Henri. (2012). *Memoria y vida*, ed. Gilles Deleuze. Madrid: Alianza.
- Bernini, Lorenzo. (2018). *Las teorías queer. Una introducción*. Barcelona/Madrid: Egales.
- . (2015). *Apocalipsis queer. Elementos de teoría antisocial*. Barcelona/Madrid: Egales.
- Bersani, Leo. (1995). «¿Es el recto una tumba?», en Ricardo Llamas (ed.). *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*. Madrid: Siglo XXI, pp. 79-115.
- Butler, Judith. (2015). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Barcelona: Paidós.
- . (2014). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

- Caserio, Robert L.; Edelman, Lee; Halberstam, Judith; Muñoz, José Esteban; Dean, Tim. (2006). «The Antisocial Thesis in Queer Theory», *PMLA*, vol. 121, (3), pp. 819-828.
- Derrida, Jacques. (2017). «La différence», en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2017, pp. 37-62.
- Dinshaw, Carolyn. (2015). «Tocando el pasado», en Cecilia Macón y Mariela Solana (eds.), *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Título, pp. 353-374.
- Dinshaw, Carolyn; Edelman, Lee; Ferguson, Roderick A.; Freccero, Carla; Freeman, Elizabeth; Halberstam, Judith; Jagose, Annamarie; Nealon, Christopher S.; Nguyen, Tan Hoang. (2007). «Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion», in Elizabeth Freeman (ed.), *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 13, (2-3), pp. 177-195.
- Edelman, Lee. (2014). *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Barcelona/Madrid: Egales.
- Foucault, Michel. (2016). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- . (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fraser, Nancy. (2016). «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era “postsocialista”», en Judith Butler y Nancy Fraser, *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 23-66.
- Freeman, Elizabeth. (2019). «The Queer Temporalities of *Queer Temporalities*», in Jennifer De Vere Brody and Marcia Ochoa (eds.), *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 25, (1), pp. 91-5.
- . (2010). *Time Binds. Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham/ London: Duke University Press.
- . (2007). «Introduction», in Elizabeth Freeman (ed.), *op. cit.*, pp. 159-176.
- . (2000). «Packing History, Count(er)ing Generations», *New Literary History*, 31, pp. 727-744.
- Halberstam, Jack. (2018). *El arte queer del fracaso*. Barcelona/Madrid: Egales.
- . (2005). *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York/London: New York University Press.
- . (2004). «La mirada transgénica», *Lectora*, 10, pp. 49-69, recuperado de: <<https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/7063>>.
- Illouz, Eva. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz.
- Jameson, Fredric. (2016). «Ernst Bloch y el futuro», en *Marxismo y forma. Teorías dialécticas de la literatura en el siglo XX*. Madrid: Akal, pp. 92-122.

- Love, Heather. (2015). «Fracaso *camp*», en Cecilia Macón y Mariela Solana (eds.), *op. cit.*, pp. 187-203.
- . (2009). *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge (Massachusetts)/London: Harvard University Press.
- Monaghan, Whitney. (2019). «On Time», in Jennifer De Vere Brody and Marcia Ochoa (eds.), *op. cit.*, pp. 97-100.
- Muñoz, José Esteban. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Platero, R. Lucas; Rosón, María; Ortega, Esther (eds.). (2017). *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Bellaterra.
- Preciado, Paul B. (2005). «Multitudes queer: notas de una política para los “anormales”», *Nombres. Revista de Filosofía*, 19, pp. 157-166, recuperado de: <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2338/1275>>.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. (2018). «Lectura paranoica y lectura reparadora, o, eres tan paranoico, que quizás pienses que este texto se refiere a ti», en *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad*. Madrid: Editorial Alpuerto, pp. 129-157.
- Shahani, Nishant. (2013). «The Future is Queer Stuff: Critical Utopianism and Its Discontents», in Jennifer Doyle (ed.), *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 19 (4), pp. 545-558.
- Solana, Mariela. (2018). «La teoría queer como crítica poshistórica», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 74, pp. 43-58.
- . (2017). «Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer», *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas*, vol. 5, (7), pp. 37-65.
- . (2016). «Reflexiones sobre el giro afectivo en la historia queer», *mora*, 22, pp. 135-150.
- Todorov, Tzvetan. (2013). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.





# Repensar la relación entre consenso y disenso ante el «momento populista». Un reto democrático

Rethink the Relationship Between Consensus and Dissent in the Face of the «Populist Moment». A Democratic Challenge

Repensar la relació entre consens i dissens davant el «moment populista». Un repte democràtic

**Galder Sierra Zapirain** 

Universidad del País Vasco  
galder.sierra@gmail.com

**Recibido:** 21/12/2021

**Aceptado:** 05/06/2022



**Resumen** Las democracias se han definido como los sistemas políticos que mejor han sabido conjugar un nivel de consenso sobre un orden social determinado, con una capacidad de disenso que garantice el pluralismo de las mismas. En este artículo se hará una relectura crítica de algunas de las principales corrientes democráticas ante este complicado equilibrio: desde los postulados clásicos de liberales y republicanos, a las teorías antagonistas de segunda mitad del siglo XX. Esta discusión se encuentra hoy frente a un nuevo reto por la emergencia del llamado «momento populista», y la posibilidad de que el disenso asociado a él desborde los consensos democráticos vigentes. En este sentido, se realizará una aproximación a la relación entre democracia y populismo desde enfoques postestructuralistas como el de Benjamin Arditi, para intentar repensar la relación entre ambas, entendiendo el populismo como periferia difusa de la democracia.

**Palabras clave** Democracia, teoría deliberativa, antagonismo, agonismo, populismo.

**Abstract** Democracies have been seen as the political systems that have best managed to combine a certain level of consensus on a given social order with a level of dissent that guarantees their own pluralism. In this article we will review the positions of some of the main democratic movements in relation to this complicated balance: from the classic postulates of liberals and republicans, to the antagonistic theories of the second half of XX century. This issue is currently facing a new challenge due to the emergence of the so-called «populist moment», and the possibility that the dissent associated with it may overflow the current democratic consensus. As a result, we will look at the relationship between democracy and populism from post-structuralist approaches such as that of Benjamin Arditi, in an attempt to rethink the relationship between both, understanding populism as a diffuse periphery of democracy.

**Keywords** Democracy, Deliberative theory, Antagonism, Agonism, Populism.

**Resum** Les democràcies s'han definit com els sistemes polítics que millor han sabut conjugar un nivell de consens sobre un ordre social determinat, amb una capacitat de dissens que garantis el pluralisme d'aquestes. En aquest article es farà una relectura crítica d'algunes de les principals corrents democràtiques davant aquest complicat equilibri: des dels postulats clàssics de liberals i republicans, a les teories antagonistes de segona meitat del segle XX. Aquesta discussió es troba avui enfront d'un nou repte per l'emergència de l'anomenat «moment populista», i la possibilitat que el dissens associat a ell desborda els consensos democràtics vigents. En aquest sentit, es realitzarà una aproximació a la relació entre democràcia i populisme des d'enfocaments postestructuralistes com el de Benjamin Arditi, per a intentar repensar la relació entre ambdues, entenent el populisme com a perifèria difusa de la democràcia.

**Paraules clau** Democràcia, teoria deliberativa, antagonisme, agonisme, populisme.

# 1. Introducción

El debate entre consenso y disenso, entre acuerdo y desacuerdo, es tan antiguo como la propia de democracia. Para los antiguos griegos el *agon*, el «apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro» (Arendt, 2009: 217), sustentaba el concepto de la política en las ciudades-estado. Sin embargo, estas discrepancias se tenían que dar sobre el campo de juego establecido por la ley, ya que era esta la que creaba un espacio en el que los ciudadanos se consideraban libres e iguales para discutir. En este sentido, la ley tenía un carácter prepolítico<sup>1</sup>, en tanto ponía el punto de partida a la disputa política posterior. Por el contrario, para los romanos el establecimiento de sus leyes fue «el gran y decisivo acto con el que todos los hechos y logros posteriores tenían que relacionarse para adquirir validez política y legitimación» (Arendt, 2009: 269). En Roma, el establecimiento de la ley, como garante de un nuevo orden, era el acto político por excelencia y, por lo tanto, fruto de la disputa<sup>2</sup>. Sin embargo, para los romanos la ley no borraba sus discrepancias, sino que a través de ella se establecía un lazo duradero en forma de contrato para poder gestionarlas (Schaap, 2007: 71). Aunque será conocido el antiguo entusiasmo romano por la creación de un nuevo cuerpo político, «con la glorificación de la violencia como único medio para hacerlo» (Arendt, 2009: 248), el objetivo de toda guerra no era la aniquilación del enemigo, sino el establecimiento de un nuevo orden. Así, mientras para los romanos el disenso y los conflictos sentarían las bases de acuerdos venideros, para los griegos el consenso en torno a la ley delimitaría el terreno de las disputas políticas.

Muchos siglos después el debate entre consenso y disenso sigue sin tener una perspectiva unificada. Con el advenimiento de la Ilustración y la progresiva implantación de la democracia, liberalismo y republicanism, como dos de sus principales corrientes, pusieron el marco a este debate, intentando establecer una serie de principios sobre los que articular la sociedad, aunque desde perspectivas notablemente diferentes. En un primer apartado de este artículo, se desgranarán algunos elementos sustanciales de esta conversación entre liberales y republicanos, en tanto ambos dedicarán gran parte de sus esfuerzos a la búsqueda de una serie de fundamentos que definan los grandes acuerdos sociales. Será

---

<sup>1</sup> Como recuerda Hanna Arendt hay que tener en cuenta que para los griegos la legislación no era una actividad propiamente política: «A su juicio, el jurista era como el constructor de la muralla de la ciudad, alguien que debía realizar y acabar su trabajo para que comenzara la actividad política [...]. Antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la polis y su estructura la ley» (Arendt, 2009: 217-218).

<sup>2</sup> En el caso de la fundación de la República de Roma, a diferencia de las ciudades-estado griegas, no fue el trabajo de un hombre ajeno a la ciudad el que dio origen a la misma, sino el acuerdo entre dos facciones en lucha: patricios y plebeyos.

alrededor de este debate clásico sobre el que pivotarán los nuevos modelos consensualistas que irán tomando fuerza a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, como podría ser el caso de la teoría deliberativa de Jürgen Habermas.

En un segundo apartado, nos centraremos en las teorías que han puesto su foco de atención en el aspecto del desacuerdo, como elemento fundacional de toda sociedad. Las menciones que hagamos al disenso no harán referencia a una mera disparidad de pareceres o intereses, sino a su función constitutiva en los sistemas políticos. Así, *antagonismo* y *agonismo* constituirán dos de las principales categorías desde ese punto de vista disensual.

Pero el debate entre consenso y disenso no ha sido estático. Su desarrollo teórico ha conocido una evolución que ha ido en paralelo al devenir de los propios sistemas democráticos. De la misma manera que el consenso hegemónico sobre la prevalencia de las democracias liberales hizo aflorar una crítica agonista que pretendía redefinir los límites del espacio político, actualmente, ante la emergencia de un (nuevo) «momento populista» resurgen posiciones que privilegian el consenso sistémico ante la aparición disruptiva del mismo. Esta basculación en la esfera del debate teórico ha reabierto el debate sobre la (im)posible convivencia entre populismo y democracia, ante el temor de que el primero supere los consensos construidos en torno a la segunda. Ante este nuevo escenario, en un tercer apartado, tomando como referencia las categorías de Benjamin Ardití (2017), se propondrán tres modos de relación entre democracia y populismo (como *parte*, como *reverso* y como *periferia*)<sup>3</sup> y se desgranarán los principales enfoques que ofrece cada uno de ellos al debate que nos incumbe sobre consenso y disenso.

## 2. El consenso

Si bien excede las aspiraciones de este trabajo trazar una cartografía sobre el pensamiento liberal y republicano, caben destacar brevemente una serie de conceptos claves sobre los que las democracias contemporáneas han buscado de manera incesante un cierto nivel de acuerdo, de cara a articular un determinado orden social: (a) la idea de libertad, (b) la relación entre individuo y sociedad y (c) la función del Estado con respecto a estas.

El concepto moderno de (a) libertad ha sido y es un término en permanente disputa. Quizás una de sus acepciones contemporáneas más célebre sea la planteada por Isaiah Berlin, de mano de la diferenciación entre libertad negativa y positiva. Según este, la primera constituiría «el espacio en el que un hombre puede actuar sin

---

<sup>3</sup> Para definir los tres modos de relación entre democracia y populismo Ardití nos habla del «populismo como un modo de representación», «como un síntoma de la política democrática» y «como un reverso de la democracia» (Ardití, 2017: 121-160). En este artículo se hará una adaptación de estas categorías en los términos arriba citados.

ser obstaculizado por otros» (2001: 47); la segunda derivaría «del deseo por parte del individuo de ser su propio amo» (2001: 60). Tradicionalmente se ha asociado el liberalismo a este sentido negativo, si bien la delimitación entre ambos habitualmente ha sido difusa. Berlin (2001: 48) relacionará esta acepción negativa a la falta de coacción, entendida como «la interferencia deliberada de otros seres humanos dentro de un espacio en el que si ésta no se diera yo actuaría». Sin embargo, para los liberales el ser humano, como ente social, tendrá que establecer una serie de acuerdos o normas con sus iguales que limitarán su libertad, paradójicamente, para poder seguir privilegiando el objetivo primordial de la libertad individual.

El grado de consenso y su nivel de concreción a la hora de establecer esta (b) relación entre individuo y sociedad variará de manera notable dentro de los pensadores liberales. Para Friedrich Hayek, por ejemplo, el orden social pivotará principalmente en una serie de «normas abstractas» provenientes de la «fuerza de la costumbre» (Hayek, 1975: 164), en las que otro tipo de regulaciones serán observadas con recelo. En la *sociedad abierta* de Karl Popper también primarán las decisiones personales, frente al carácter «mágico, tribal y colectivista» de las normas sociales de las *sociedades cerradas* (Popper, 1982: 171). En este sentido, Popper (1982: 166) reclamará una «ingeniería gradual» en el establecimiento de ciertas normas sociales, a través de «un largo y laborioso proceso de pequeños ajustes» en la sociedad, frente a los grandes cambios o revoluciones proclamadas por las filosofías clásicas, tales como el platonismo o el marxismo a lo largo del siglo XX.

Este debate tomará carácter plenamente político con la incursión del (c) Estado como principal actor en el desarrollo de esas normas. Para los liberales el Estado no podrá privilegiar un modelo de bienestar colectivo concreto, limitándose a proteger la libre competencia entre proyectos individuales. A partir de ahí las atribuciones encomendadas al mismo varían de forma notable dentro del liberalismo. Desde concepciones más limitativas, restringiendo sus funciones al «empleo de la fuerza, procediendo en todos los demás aspectos como cualquier otra persona»<sup>4</sup> (Hayek, 1975: 252); hasta las que le atribuyen la responsabilidad de garantizar un cierto nivel de bienestar material y social, en tanto por debajo de este umbral «las personas simplemente no pueden participar en la sociedad como ciudadanos» (Rawls, 2015: 124).

Esta renovada preocupación por la sociedad como marco del desarrollo de derechos y libertades se hizo patente a partir de la segunda mitad del siglo XX entre

---

<sup>4</sup> Hayek no limitará estrictamente sus funciones al empleo de la misma, en tanto contempla otra serie de quehaceres *técnicos* al Estado (establecimiento de pesas y medidas, catastro, ...), pero reconociendo que «todas esas actividades de los poderes públicos forman parte de un esfuerzo para facilitar un marco favorable a las decisiones individuales» (1975: 252).

los teóricos de los sistemas democráticos. Estaríamos hablando del giro republicano hecho por un grupo de autores mayormente estadounidenses, como reacción al excesivo contractualismo lockeniano presente en la historiografía local, que «veían como fiel escudero de un incipiente capitalismo que asociaban a comportamientos egoístas, centrados exclusivamente en la búsqueda del beneficio privado» (Ovejero *et al.*, 2004: 16).

Esta nueva corriente republicana también reivindicará para sí la necesidad de una serie de consensos en torno a los que articular la sociedad, especialmente acerca del concepto de (a) libertad; pero una libertad clásica o positiva, entendida como el deber de participación en la sociedad. Para los republicanos es en la sociedad donde las personas, como ciudadanos, definen cuáles son sus derechos y libertades, siendo estos una construcción social y no unas características fijadas a priori. Diferenciaremos la no dominación republicana, de la no interferencia liberal, entendiendo la primera como la seguridad de no estar dominado por otro (Pettit, 2004: 119).

Esa relación entre (b) individuo y sociedad que para los liberales vendría definida por una serie de normas mínimas, en el caso de los republicanos tomará un cariz moral al tener que desarrollarse a través de virtudes cívicas. Dentro de esta concepción podremos encontrar acepciones más instrumentales o más aristotélicas. Las primeras subrayarán la importancia de estas virtudes como activo para poner en marcha el debate democrático necesario para dar forma a la organización social, no para afianzar una determinada visión moral en la sociedad. «Los republicanos modernos invocan a la virtud cívica en especial para promover la deliberación puesta al servicio de la justicia social, no para elevar el carácter de los ciudadanos» planteará Carl Sunstein (2004: 153). Por otro lado, visiones más perfeccionistas no diferenciarán de manera tan nítida entre sociedad y moral, recordando que la naturaleza humana encarna ciertos fines morales, siendo el carácter de estos «en esencia social» (Skinner, 2004: 100).

Al igual que en las *polis* griegas o en la *res publica* romana, el último objetivo de este virtuosismo sería lograr un consenso sobre el bien común de la sociedad. Sin embargo, el cambio de escala producido de mano de la implementación del estado-nación moderno hizo imprescindible un debate en profundidad sobre las funciones del (c) Estado como garante de este bienestar social. Aquí también se encontrarán posiciones más pragmáticas o más perfeccionistas. Para algunos republicanos las leyes establecidas por los Estados no tendrían por qué ser el resultado directo de la voluntad popular, sino las pautas básicas para cristalizar ese bien común. Tal y como mantiene Pettit (1999), la democracia no puede verosímilmente exigir que la gente haya reflexionado y aceptado todos y cada uno de sus deseos. Lo que haría que los ciudadanos se autogobernasen sería que «sean capaces de escrutarlos a voluntad», es decir, la disputabilidad de esas decisiones (Pettit, 1999: 243). Por otro lado,

visiones más aristotélicas mantendrán que el Estado no podrá mantener una actitud neutral a la hora de definir ese bien común y postularán que una política basada en el compromiso moral es el «fundamento más prometedor de una sociedad justa» (Sandel, 2011: 303-304).

El modelo deliberativo que empezó a tomar fuerza en las últimas décadas del siglo pasado partirá de las premisas establecidas por estas dos corrientes clásicas, pero resaltando algunas de sus limitaciones. En este sentido, la democracia no serviría, como reclaman los liberales, para mantener la actividad estatal bajo control de los ciudadanos, que en el ejercicio de sus derechos privados y de sus libertades prepolíticas habrían logrado una autonomía con respecto a la sociedad y al Estado. Pero tampoco cumpliría una función de bisagra entre Estado y sociedad, como promulgarían los republicanos. La principal función de la democracia debería radicar en la salvaguarda de «un proceso inclusivo de formación de la opinión y de la voluntad común, en el que los ciudadanos libres e iguales se entienden acerca de las metas y normas que serían de interés común para todos» (Habermas, 1999: 234). En este sentido, el funcionamiento democrático no debería pivotar únicamente en una casta de expertos administrativos; la democracia debería facilitar que los ciudadanos tomen parte en la deliberación política. El objetivo de esta deliberación será la formación de la opinión pública o voluntad común (Habermas, 1998: 385). Sin embargo, si para los liberales la formación democrática de la voluntad tendría exclusivamente la función de *legitimar* el ejercicio del poder político a través de los mecanismos de participación electoral, y para los republicanos la de *constituir* la sociedad como una comunidad política y mantener vivo el recuerdo de ese acto fundacional, Habermas subrayará la importancia de la formación de esa voluntad en «la racionalización discursiva de las decisiones de una administración». Esta racionalización establecería el puente entre la opinión pública («poder comunicativo») y los procesos institucionales de toma de decisiones («poder administrativo»), dotando de legitimidad a estos últimos. Será precisamente en «la expectativa de calidad racional» de la formación de esta voluntad, donde la política deliberativa obtendría su fuerza legitimadora (Habermas, 1998: 381). En este sentido, se podría decir que en lo que respecta a la constitución del orden social, el modelo deliberativo será más robusto que la mera *legitimación* liberal, pero menos que la ambiciosa *constitución* republicana.

Para Habermas la pieza fundamental y fuente de la legitimidad de las instituciones será el procedimiento para establecer esa opinión general sobre los principios rectores de la sociedad. Este procedimiento combinará una serie de mecanismos formales e informales; es decir, de «deliberaciones orientadas a la decisión que vienen reguladas por *procedimientos democráticos*» y de «procesos informales de formación de la opinión en el espacio público-político» (Habermas, 1998: 384). Así, la toma de decisiones y/o acuerdos no estará únicamente

determinado por un trabajo de expertos dado en el marco parlamentario («contexto de justificación»), sino que dependerá también del «*contexto de descubrimiento* que representa un espacio público no regulado por procedimientos», dándole un plus de legitimidad del que carecería si se tratase desde un punto de vista exclusivamente institucional.

No podremos abstraernos de este exceso idealista y de las condiciones pluralistas de las sociedades actuales, que no solo estarán formadas por ciudadanos políticamente activos y solidarios, sino en las que la acción estratégica y corporativa de individuos y colectivos será determinante. Por eso, la política deliberativa cobrará importancia en tanto recoja las diferentes «formas de comunicación»; es decir, no solo por medio de la «autocomprensión ética, sino también mediante acuerdos de intereses y compromisos, mediante la elección racional de medios en relación a un fin, las fundamentaciones morales y la comprobación de lo coherente jurídicamente» (Habermas, 1999: 239). Según este postulado deliberacionista, esta triple concepción ético-moral, racional y legal cimentaría la presunción de que bajo ella se alcanzan acuerdos racionales o equitativos.

### 3. El disenso

El desacuerdo en su nivel ontológico, en el nivel más profundo que hace referencia a la constitución del orden social, no será un mero conflicto de intereses o valores. El desacuerdo, en su acepción posfundacionalista (Marchart, 2009), hará referencia al principio rector por el que se configura lo *político*<sup>5</sup>. En este sentido, para Ranciére (1996: 31), la sociedad estará dividida entre los que mandan y los que obedecen, siendo la política el momento disruptivo en el que este orden se quebraría.

A diferencia de la teoría deliberativa, este nivel de disenso no sería una imperfección a pulir, sino la parte constitutiva del orden social; orden, por lo tanto, contingente e inestable. En este sentido, habrá una clara divergencia entre la acepción sobre la racionalidad política entre deliberativos y conflictualistas. Mientras para los primeros, en mayor o menor grado<sup>6</sup>, esta racionalidad sería la

---

<sup>5</sup> La diferencia entre lo *político* y la *política* está ampliamente descrita entre los autores que Oliver Marchart (2009) ha venido a llamar posfundacionalistas (Laclau, Lefort, Ranciére, Badiou, etc.). Como muestra de esta diferencia conceptual traeremos a colación una descripción bastante precisa de Chantal Mouffe (2000: 114): «Con 'lo político' me refiero a la dimensión de antagonismo que es inherente a las relaciones humanas, antagonismo que puede adoptar muchas formas y seguir en distintos tipos de relaciones sociales. La 'política', por otra parte, designa el conjunto de prácticas, discursos e instituciones que tratan de establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre potencialmente conflictivas porque se ven afectadas por la dimensión 'de lo político'».

<sup>6</sup> Decimos «en mayor o en menor grado» ya que entre los autores que podemos considerar deliberacionistas habrá diferentes concepciones sobre la inevitabilidad de conseguir estos consensos. Mientras para Habermas (1999: 239) su teoría comunicativa cimentaría la presunción de que bajo condiciones comunicativas apropiadas «se alcanzan resultados racionales o equitativos», Rawls



herramienta fundamental para lograr una serie de convenciones sociales, para los conflictualistas, la racionalidad política sólo sería pensable con la condición de sustraerse a la alternativa donde cierto racionalismo querría encerrarla: «o bien el intercambio entre interlocutores que ponen en discusión sus intereses, o bien la violencia de lo irracional» (Ranciére, 1996: 62). En sentido, independientemente de los procedimientos que se puedan establecer, la posibilidad de una concepción unificada en torno a la razón política quedaría en suspenso.

Estas diferentes conceptualizaciones sobre la política y la razón llevarán a una nueva brecha en la definición de la propia democracia. Para los defensores del eje conflictivo la democracia haría referencia a una interrupción singular de ese orden. Siguiendo con Ranciére, esta primacía del consenso anularía la verdadera esencia de la democracia, llevándonos a unos sistemas posdemocráticos que habrían facilitado la «intrusión brutal de las nuevas formas del racismo y la xenofobia en nuestros regímenes consensuales» (1996: 147), al no haber sabido gestionar dentro de sus fronteras el elemento del desacuerdo en su sentido más profundo. Esta exclusión de la gestión del disenso daría pie a una suerte de Estado modesto, donde su quehacer principal consistiría en el control de la constitucionalidad, entendida no como un sometimiento de los poderes públicos al control judicial, sino como «la declaración del no lugar de la manifestación pública del litigio» (Ranciére, 1996: 138); es decir, la anulación de lo político en la democracia.

Una acepción algo más concreta del disenso la podríamos encontrar en el concepto de antagonismo de Carl Schmitt. A diferencia de otras metanarrativas muy presentes a lo largo del siglo XX, este no determinará *a priori* cual es el fundamento que da forma a la sociedad, si no que la intensidad del conflicto será el que determine qué elemento tomará ese lugar privilegiado. Para Schmitt (1991: 14) la democracia se fundamentaría en «la voluntad unitaria del pueblo», pero esta unificación no vendría de mano de un proceso racional o deliberativo. «Si los antagonismos económicos, culturales o religiosos llegan a poseer tanta fuerza que determinan por sí mismos la decisión en el caso límite, quiere decir que ellos son la nueva sustancia de la unidad política» (Schmitt, 1991: 69). El centro de gravedad sobre el que pivote la sociedad será fruto del máximo grado de antagonismo posible; fruto de su conocida lógica amigo/enemigo. Pero el enemigo schmittiano no expresará únicamente un cierto nivel de contrariedad, será el reflejo de la manifestación más activa posible en contra de un determinado orden social. En este

---

dejará abierta la puerta a posibles «desacuerdos razonables». Estas desavenencias se darían por lo que llamó «cargas de juicio». Estos riesgos consistirían en evidencias complejas, diferentes valoraciones del peso de ciertas consideraciones o la indeterminación y vaguedad propia de ciertos conceptos (Rawls, 2015: 55).

sentido, «sólo es enemigo el enemigo público» (Schmitt, 1991: 59), el que pone en cuestión la unidad de la sociedad.

Ranciére y Schmitt convergerán en la denuncia de la despolitización de las democracias liberales de mano del estatus privilegiado otorgado a la ciencia. Para Schmitt durante los últimos cuatro siglos se habría dado un continuo desplazamiento del centro de gravedad de las sociedades, pasando de la teología en el Absolutismo, a la metafísica racional de la Modernidad, al humanismo moralista del siglo XIX y finalmente a la economía en el siglo XX. Desde la superación de la cosmovisión teológica con el advenimiento de la Ilustración, las sociedades habrían estado constantemente desplazando su principio fundacional en busca de una parcela de neutralidad sobre la que cimentarse. Sin embargo, esta neutralidad no sería tal, habiéndose convertido en terreno fértil para nuevas disputas y antagonismos (Schmitt, 1991: 117). La técnica se habría convertido en el campo de batalla de nuestro días. De este modo, quien ejerciese el monopolio sobre la misma sería el que determinase el orden o consenso sobre el que se asentaría la sociedad.

Una segunda visión más refinada del antagonismo podríamos encontrarla en corrientes postestructuralistas, como el pensamiento de Ernesto Laclau. Su definición de antagonismo partirá de su diferenciación entre «oposición real» y «contradicción lógica» (Laclau, 2004: 165-169). Esta explicación descrita en su momento para evidenciar las limitaciones teóricas del marxismo con respecto a la articulación de su sujeto privilegiado (el proletariado), podría ilustrar las diferencias entre estas categorías. Para el marxismo, el proletariado constituiría un sujeto con entidad plena y, por lo tanto, en oposición real con la burguesía (como en el nivel de los objetos físicos). Igualmente, para los marxistas la contradicción lógica entre trabajo y capital conllevaría un antagonismo irreconciliable y la consecuente desintegración del capitalismo. En este sentido aflorará la necesidad de una nueva categoría conceptual que describa de una manera adecuada el desacuerdo en su sentido político, ya que el proletariado (entendido como clase determinada por su condición económica) no sería un sujeto plenamente (re)constituido, ni la contradicción a nivel teórico-conceptual entre capital y trabajo habría dado pie de una manera generalizada a un conflicto que desbaratase el orden social predominante. Es por esto que el disenso tendrá que ser construido políticamente. De esta manera, el antagonismo laclausiano compartirá con Ranciére el carácter *vacío* y no predeterminado del disenso, pero se aproximará a Schmitt al subrayar que la determinación del contenido del mismo será consecuencia de la evolución del propio conflicto.

El agonismo coincidirá con el antagonismo en la reclamación de esos centros de gravedad que articulen la sociedad y entenderá la prevalencia de uno u otro, no como resultado de un proceso deliberativo, sino como producto de la correlación de fuerzas existentes. Sin embargo divergirá, entre otras cosas, en su acepción

schmittiana a la hora de entender el cambio que supuso el advenimiento de la Revolución democrática. Para Schmitt, con la extensión del Estado liberal, únicamente se habrían secularizado los conceptos teológicos dominantes (Dios, Rey, etc.) durante la Premodernidad (Schmitt, 2009: 37). Sin embargo, no podemos obviar que la incursión del pluralismo político habría supuesto un cambio de paradigma en la constitución de lo político. Esa sería la diferencia básica entre la concepción de la democracia clásica de griegos y romanos, por un lado, y la contemporánea, por otro; no la extensión social de una y otra, sino el marco cognitivo de referencia: la soberanía popular unívoca en el caso del primero y la diversidad o pluralismo político en el caso del segundo.

La repercusión política de esa transformación no sería menor. Si nos limitásemos a constatar ese cambio pluralista como una realidad empírica, el principal quehacer de las democracias podría convertirse en la mera gestión de esta diferencia, cuyo objetivo consistiría en la agregación de la mayor cantidad posible de demandas o intereses. Sin embargo, si esta transformación se contempla como un cambio de orden simbólico, se estaría legitimando el posible conflicto entre posiciones divergentes y dando un carácter constitutivo al mismo (Mouffe, 2000: 37).

En cualquier caso convendría no perder de vista la dispar visión entre el pluralismo agonista y la heterogeneidad ilimitada propia de la posmodernidad, caracterizada como *antipolítica* por disensualistas, en la medida en que esta diversidad infinita borraría los antagonismos fundamentales y las relaciones de poder existentes entre ellos (Žižek, 2007). En este sentido, el agonismo coincidirá con la necesidad de un nivel de pluralismo que garantice la diversidad propia de las democracias, pero no podrá estar de acuerdo con el carácter superficial que se le ha solido atribuir a estas divergencias.

## 4. El populismo

### 4.1. De la crítica al consenso...

Las democracias estarán condenadas a vivir en esta permanente tensión entre consenso y disenso; entre un mínimo acuerdo que dé estabilidad al orden social y un nivel de conflicto que garantice el pluralismo propio de las democracias. Esta visión paradójica de la democracia ha sido enfocada desde diversos ángulos. Tomaría forma en la disputa entre los derechos individuales reivindicado por los liberales y la soberanía popular de los republicanos. Desde un punto de vista jurídico, en el debate que los anglófonos caracterizan entre *rule of the law* y *rule of the people*; entre el poder constituido y el constituyente (Sanz, 2020: 169-178). O desde un punto de vista más cercano a la teoría política, entre la visión *pragmática*

de las democracias y su acepción *redentora* (Canovan, 1999: 9-14); es decir, como instrumento para la gestión de las diferencias sociales y la visión identitaria del poder popular. Evidentemente estos pares no se calcarán entre sí, pero podremos percibir un cierto solapamiento que nos ayudará a interiorizar la tensión irreductible en la que viven las democracias contemporáneas.

Desde el punto de vista que nos atañe (consenso/disenso), uno de los debates más interesantes radicaría en la evolución de ambos aspectos a lo largo de los últimos años y su correlación de fuerzas actual. La preeminencia de la corriente liberal desde los años 80, no habría podido evitar que a lo largo de los 90 el liberalismo haya ido asumiendo conceptos intrínsecamente republicanos, tales como la interdependencia social y su carácter eminentemente político e incluso moral (Schaap, 2007: 56-57). Una y otra corriente han sido objeto de crítica principalmente desde los últimos años del siglo XX por parte de posiciones disensuales. En este sentido, el agonismo coincidirá con el republicanismo cuando critica a los pensadores liberales por no justificar debidamente la prevalencia de los derechos individuales, pero a su vez no podrá estar de acuerdo en la superioridad moral de una determinada concepción de la sociedad que predicán (Mouffe, 1999: 53). Según lo agonistas, esto nos llevaría a que las dos principales corrientes democráticas desde el siglo XVIII, con todas sus divergencias, convergerían en una misma deficiencia: en la primacía de la vía racionalista a la hora de determinar los mimbres que cohesionan a la sociedad. Como plantea Walzer (2002: 622), se puede subrayar el esfuerzo bienintencionado de consensualistas al intentar «sustituir el calor [de las pasiones] por la luz [de la razón]», pero obviando que esto sería imposible.

Según la doctrina consensualista, el aparente desvanecimiento de las grandes fronteras políticas desde la caída del bloque soviético habría tomado forma en la deconstrucción de los *grandes debates* del siglo XX en pos de las mejores soluciones técnicas posibles. Esta supuesta disolución de izquierda y derecha daría paso a lo que Beck (1998) llamó la «sociedad del riesgo», donde los principales temas que constituyeron el conflicto básico durante el siglo XX (renta, trabajo o seguridad social), darían pie a «una fase de la modernidad en la que las amenazas que ha ido produciendo el desarrollo de la sociedad industrial (megatecnología nuclear y química, investigación genética, amenazas ambientales, etc.)» empezarán a predominar (Beck, 1997: 19). Debates que hasta entonces habían resultados secundarios tomarían un carácter preponderante, quedando su gestión en manos de técnicos y tecnócratas que harían prevalecer la solución más eficiente. Pero según sus críticos, también habría dado pie a una suerte de pospolítica, donde las grandes divisorias se desvanecerían negando la «verdadera lógica del conflicto político» (Zizek, 2007: 28).

## 4.2. ... al «momento populista»

Sin embargo, la preeminencia de la lógica consensual habría dado paso en este cambio de siglo al efecto que precisamente pretendía evitar; es decir, a la intensificación del debate político, vigorizando su vertiente más pasional y antagónica de las últimas décadas. Pero lo realmente preocupante radicaría en el cariz reaccionario que lo habría impregnado en muchos casos, con la consiguiente pérdida de calidad de la democracia<sup>7</sup>. Qué duda cabe que esta emergencia de lo disensual ha tomado forma en un «momento populista», que toma visos de convertirse en la ideología que más crece en el siglo XXI (Vallespín y Bascuñán, 2017: 278)<sup>8</sup>.

Mas allá de explicaciones empíricas, un gran debate conceptual recorre al populismo. Ambigüedad, liderazgo, pasiones, lenguaje simple y directo, son algunas de las características más habituales que se le suele adjudicar, si bien la falta de unicidad definitoria es evidente. Algo más consensuado que la controversia sobre el *qué* (es el populismo), parece el debate sobre el *cúando*. En este sentido, la emergencia del populismo se ha solido asociar a las limitaciones de la democracia, como consecuencia «de la pérdida de eficacia del tradicional consenso liberal-democrático que nos acompaña desde la posguerra» (Vallespín y Bascuñán, 2017: 140). Según esta visión, sería la tensión irresuelta (e irresoluble) del carácter paradójico de la democracia la que haría aflorar estos «momentos populistas». El impulso *redentor* frente al exceso de *pragmatismo* (Canovan, 1997: 14); la necesidad de la *fe* (entendida como la aspiración al perfeccionamiento humano), contra el *escepticismo* y el sometimiento a las instituciones como limitadoras de nuestros excesos (Oakeshott, 1998: 62); o la irrupción del pueblo, como poder *constituyente*, frente al orden o poder *constituido* (Sanz, 2020: 169), estarían en el germen del mismo.

Sin embargo, este acotamiento del populismo al momento disruptivo conllevaría una visión muy limitada de la relación entre él y los sistemas democráticos, en un doble sentido. Por un lado, porque igual que se ha hablado de la relación paradójica de las democracias, también se podría hablar de la relación ambivalente que mantiene el populismo con estas; en tanto suele rechazar sus vías de representación pero toman parte en ellas; o en la medida en que a menudo

---

<sup>7</sup> La organización no gubernamental Freedom House, por ejemplo, en su informe del año 2017 relacionará directamente esta pérdida con la emergencia del «populismo y la autocracia»: <https://freedomhouse.org/article/libertad-en-el-mundo-2017-la-declinacion-de-la-libertad-continua-en-medio-del-populismo-y>

<sup>8</sup> Para no llamar a equívocos completaremos la frase de Vallespín y Bascuñán (2017: 278) cuando dicen: «No deja de ser sintomático que la ideología que más crece en el siglo XXI no sea en realidad una ideología [...]. Es una forma de construir el Gran Rechazo, el 'así no', y que vive más de buscar culpables e inflamar pasiones que de enhebrar coherentemente un proyecto ajustado a la nueva gobernanza».

abandona sus formas agresivas de discurso, para acomodarlas a un público más amplio (Abts y Rummens 2007: 421). En este sentido, podría decirse que el populismo está presente en las democracias más allá del momento de exaltación que se le suele asociar. Y por otro lado, porque la difusa frontera empírica entre lo *político* y la *política*, la redención y el pragmatismo, el pueblo y las instituciones, podría conducirnos a un error de localización del mismo. El ámbito del derecho constitucional podría servirnos para ilustrar esta ambivalencia. Möllers (2009)<sup>9</sup> diferenciará dos corrientes dentro del ámbito constitucional, la «revolucionaria» y la «evolutiva». La primera tendría origen en las revoluciones americana y francesa y encontraría su inmanente justificación o fuente de legitimidad en la ruptura con el orden precedente. La segunda tendría su origen en las tradiciones constitucionales británicas y germanas y limitaría el accionar político a través del ordenamiento legal (Corrias, 2016: 14-16). La primera hará referencia al poder *constituyente* del pueblo, mientras la segunda se focalizará en el poder *constituido* del Estado de Derecho. Sin lugar a dudas los populistas se encontrarán más próximos a la primera acepción, pero esta aproximación obviará la división de carácter teórico entre ambos planos y su necesaria interrelación. Este nexo se daría a través del *acto constituyente* y, como suelen reclamar los populistas, no encontraría su legitimidad en el orden existente, sino fuera de él. Lo que obviaría el argumento populista es la relación irreductible entre el momento disensual del poder constituyente (pueblo) y el carácter constituido del orden institucional (constitución). O dicho de otra manera, que «el acto constituyente sólo podrá aparecer acreditado si gestiona de manera exitosa la unión con lo que ya es considerado una autoridad» (Corrias, 2016: 17-18). Además, este acto consistiría en un acto de parte, en tanto la constitución de un «nosotros» surge de un sector social y no del conjunto de la sociedad; o como diría Laclau (2005: 123), de un «*plebs* [que] puede identificarse con el *populus*», siendo solo que de manera retrospectiva (es decir, una vez *constituido* el orden social), se solaparían parte y todo, aunque nunca de manera total. En este sentido, la frontera entre poder constituyente y constituido, entre lo político y la política, no será tan nítida como parece, y por consiguiente, sería un error acotar estrictamente la afección del «momento populista» a uno de estos dos ámbitos.

Esta discusión abre un nuevo interrogante en lo referente a la ubicación del populismo; es decir, *dónde* se sitúa con respecto a las democracias liberales contemporáneas. Benjamin Arditi (2017) planteará un triple enfoque que bien podría sintetizar las principales posiciones en torno a este debate y ayudar a localizar el populismo en relación con ella: como *parte*, como *reverso* y como *periferia* de la misma.

---

<sup>9</sup> Vid. Corrias, 2016: 14.

Según un primer enfoque el populismo constituiría una *parte* intrínseca de las democracias liberales; o en palabra de Ardití (2017), un «modo de representación» de las mismas. Para Benjamin Manin (1998), por ejemplo, esta vinculación se habría hecho más evidente en las actuales «democracias de audiencias», surgidas a partir de la década de los 70 con el comienzo del declive de los tradicionales partidos de masas y la expansión global de los grandes medios de comunicación. Estos cambios habrían intensificado los nexos entre populismo y democracia, de mano de elementos como la simplificación de los temas de debate, la personalización de las opciones políticas o la ampliación de la potestad prerrogativa del líder (Manin, 1998: 268-269).

Aproximaciones hechas al populismo desde concepciones agonistas, si bien han tendido a equiparar política y populismo (Laclau, 2005) han querido atenuar el nivel de amenaza que supondría el mismo. Según esta acepción, si bien el populismo sería una parte intrínseca de los sistemas democráticos, este no aspiraría a «una ruptura radical con la democracia liberal pluralista ni tampoco a la creación de un orden político totalmente nuevo» (Mouffe, 2018: 67), sino a una nueva hegemonía o pueblo. Igualmente, ante acusaciones de (proto)totalitarismo (Abts y Rummens, 2007: 414) por la consideración homogénea y antipluralista de este pueblo, se argumentará que este «no constituye un referente empírico, sino una construcción política discursiva» y por lo tanto «no podrá ser aprehendido mediante categorías sociológicas» (Mouffe, 2018: 86). Así, la constitución de ese pueblo principalmente sería la herramienta para la disputa hegemónica; o dicho de una manera más prosaica, ese pueblo no sería más que «un recurso retórico para descalificar al conjunto de la clase política y atraerse al grueso de votantes» (Vallespín y Bascuñán, 2017: 265-266). Esta acepción podría abrir la puerta a la diferenciación entre populismos y «políticas populares», entendidas estas últimas como la utilización de ciertos elementos populistas por sectores políticos en sus estrategias y estilos (Abts y Rummens, 2007: 420). O bien a la concepción de lo que Akkerman (2003: 49) ha llamado «populismos respetables», en tanto algunos de ellos habrían hecho mucho para crear consensos<sup>10</sup>.

En un sentido bien diferente, Margaret Canovan (1999: 3) describirá el populismo como «la sombra proyectada por la propia democracia». Las connotaciones oscurantistas de la metáfora bien podrían ilustrar esta segunda acepción del populismo como *reverso* de la democracia. Aquí, el disenso populista constituiría una amenaza permanente que pondría en riesgo los consensos democráticos alcanzados; rompería el supuesto equilibrio mantenido a lo largo de

---

<sup>10</sup> Akkerman (2003) hará referencia en concreto al Nuevo Laborismo desarrollado de mano de Tony Blair. Ensalzará su esfuerzo por «hacer al partido menos partisano», «establecer un control de hierro del liderazgo del partido bajo el partido, incrementando la disciplina parlamentaria y el control bajo los miembros del gabinete» o por su fuerte constitucionalismo (Akkerman, 2003: 49).

las últimas décadas entre pueblo y ley, dando potestad ilimitada al primero, en tanto él se reclamaría como la «fuente de la que la constitución recibe su legitimidad» (Corrias, 2016: 9). Los populistas siempre privilegiarían la voluntad popular por encima de reglas y procedimientos previamente acordados. No solo eso, sino que apelarían a una supuesta unidad del pueblo que pondría en riesgo los derechos de las minorías, convirtiendo en realidad el miedo liberal a la tiranía de las mayorías (Abts y Rummens, 2007: 410). A su vez, esta concepción unitarista cuestionaría los mecanismos de mediación clásicos, reforzando la figura del líder como garante de la presencia *inmediata* de esa voluntad popular unificada, ante los intereses corporativos de élites o castas políticas (Corrias, 2016: 11). Este ensalzamiento bonapartista ensancharía su poder de prerrogativa ante la ausencia o debilidad de mecanismos institucionales que obstaculizasen su arbitrariedad. Según esta visión, el objetivo de los populistas se convertiría en «conseguir la desconexión entre la democracia y la racionalidad legal que la hace posible y necesaria» (Lassalle, 2017: 64).

La apelación al refuerzo del Estado de Derecho se habría convertido así en la nueva bandera del modelo consensual. Este intento de restablecer un supuesto equilibrio entre los elementos paradójicos de las democracias liberales será el argumento esgrimido para reclamar la prevalencia de los mecanismos jurídicos garantes del orden social. El pueblo ya no sería un sujeto en permanente (re)construcción, sino un ente ya constituido, y por lo tanto, la función de los sistemas democráticos no sería canalizar el desacuerdo dando pie a nuevos órdenes sociales, sino «demostrar las formas de ejercicio del poder que ostenta» (Sanz, 2020: 179). Se reclamará el legado del pasado como importante fuente de legitimidad, privilegiando un tipo de normas sobre otras. Se argumentará, por ejemplo, que mientras los plebiscitos convocados de manera regular disminuyen la calidad del proceso de toma de decisión, los procedimientos «engorrosos» (*cumbersome*) de las democracias darán a «todas las partes tiempo para pensar y las pausas obligatorias aumentarán la calidad de la toma de decisiones» (Akkerman, 2003: 157), privilegiando mecanismos que perpetúen o, cuando menos, extiendan la vigencia de los consensos previos. Como consecuencia la disyuntiva que se le presentaría a las democracias en relación con el momento disruptivo planteado por el populismo tomará un cariz existencial: «o se domestica por el lado constitucional, como límite al poder, o se desborda, y, desde la totalización popular y la encarnación más personal, la democracia dejará —más pronto que tarde— de existir» (Sanz, 2020: 171).

Sin embargo, esta limitación del espacio cedido al desacuerdo a través de mecanismos jurídico-institucionales bien podría mermar la calidad de los sistemas democráticos. En primer lugar, ya que esta extensión de lo jurídico a cada vez más



esferas originariamente políticas limitaría una de las principales funciones de los sistemas democráticos, cuyo principal quehacer devendría en el control de la constitucionalidad de las diferentes posiciones en disputa (Ranciére, 1996: 137-140). Y en segundo lugar, porque este exceso normativo podría conducir a una limitación de la voluntad de ese pueblo que se dice representar, en tanto las instituciones y acuerdos preexistentes estarán legitimados cuando sean expresión renovada de la voluntad popular. En este sentido Stanley Cavell<sup>11</sup> remarcará la necesidad de lo que llama «aversión al conformismo». Este conformismo estaría en clara contradicción con el perfeccionismo o ejemplaridad necesaria en todo sistema democrático. Lo ejemplar no estaría dado, dependería de consentir y acordar pero también de manifestar el desacuerdo; actuaría como un llamado a otro estado de la situación, capturando tanto la insatisfacción, como la posibilidad de otra forma de hacer las cosas (Norval, 2007: 179).

Entre la parte visible y la que permanece a oscuras, entre el anverso y el reverso, podremos encontrar un tercer espacio, entendiendo el populismo como *periferia* de la democracia. Tomando como punto de partida el psicoanálisis freudiano, Arditi (2017: 144) calificará al populismo como «síntoma de la democracia», entendido como un «retorno de lo reprimido»; como un elemento propio de las democracias, pero que deja en evidencia sus limitaciones en tanto subvierte el consenso sobre su orden institucional. Constituiría una satisfacción frustrada por la falta de plenitud devenida del incumplimiento de las expectativas adjudicadas a las democracias liberales. Dicho de otro modo, sería el desajuste en favor del elemento *pragmático* (Canovan, 1999), del *escéptico* (Oakeshott, 1996) o del poder *constituido*, el que favorecería la irrupción de este síntoma. Pero a diferencia de las dos acepciones anteriores, no supondría una presencia ni constante, ni erradicable. Ni toda política sería populismo disruptivo, ni este sería plenamente gestionable por los mecanismos institucionales establecidos. Siguiendo el concepto freudiano de «tierra extranjera interior», este «desestabiliza la frontera entre el adentro y el afuera e impide que ella pueda ser vista como algo claro y distinto» (Arditi, 2017: 145). En esta localización ambivalente el populismo tomará un sentido difuso o espectral, en un doble sentido. Por un lado, por su aparición circunstancial; inconstante pero a la vez inerradicable. Y por otro, porque como desestabilizador de la frontera entre lo qué es aceptable y lo qué no lo es, tendrá la capacidad de ensanchar o estrechar los límites de las democracias.

En este último sentido, la capacidad disensual del populismo constituirá un instrumento apropiado para desafiar los consensos informales y redefinir la agenda política (Müller, 1999: 308), incorporando nuevas demandas que hasta ese momento no habían sido asumidas. Al igual que los antiguos romanos lograron

---

<sup>11</sup> Vid. Norval (2007: 177).

expandir el espacio político consiguiendo que «un nuevo mundo floreciese entre dos pueblos atraídos por la guerra» (Schaap, 2007: 71), el populismo podría abrir la puerta a nuevos consensos. La trinchera entre consenso y disenso se podría constituir en un espacio abonado para la reforma del sistema y la creación de nuevos acuerdos que podrían ampliar la base de los sistemas democráticos. Por eso, los consensos logrados alrededor de los mecanismos constitucionales limitadores de los deseos del pueblo como poder constituyente, deberían entenderse en permanente construcción (Corrias, 2016: 24).

Para lograr este objetivo los defensores del conflicto reclamarán la implantación de nuevos mecanismos de participación ciudadana, que combinen el parlamentarismo propio de las democracias liberales con otro tipo de formas de participación democrática (Mouffe, 2018: 94). No solo ellos. Aportaciones hechas desde el ámbito de la teoría deliberacionista también denunciarán que el proceso de conformación de la voluntad común queda extenuado y consumido «desde dentro» por la escasez de recursos funcionalmente necesarios, reclamando que la conformación de estos consensos «se producen dentro y fuera del complejo parlamentario y de sus órganos» (Habermas, 1998: 375). Para que lo *político* no se agote en la *política*, para que la oportunidad de crear nuevos consensos que amplíen la base de los sistemas democráticos no se vea mermada por los procedimientos de participación convencionales, se torna necesario que no se tome el poder *constituyente* (pueblo) como una amenaza sobre el *constituido* (constitución), sino como una oportunidad para la reformulación del segundo en términos de una profundización democrática.

Si bien es cierto que esta tesis no puede dejar de tomar en consideración una serie de riesgos. En primer lugar, la apertura de un escenario esquizofrénico en el que el orden social esté en permanente transformación por las disputas encontradas de demandas heterogéneas de signo contrario, que socaven los principios fundacionales de la democracia; libertad e igualdad. Y por otro lado, ante el actual «momento populista» de corte reaccionario, no tendrían lugar lecturas naifs que obviasen el riesgo de ciertas demandas ultras. Sin embargo, a menudo se ha utilizado el argumento de que todos los populismos son iguales o se han rechazado ciertos niveles de desacuerdo y conflicto, bajo el pretexto de que cualquier futuro fuera de los consensos vigentes puede ser peor que la realidad actual que se conoce.

## 5. Conclusiones

En este artículo se ha realizado un breve repaso de algunos de los principales enfoques acerca de dos conceptos nucleares de los sistemas democráticos, como son el consenso y el disenso. Desde la controversia entre liberales y republicanos a

la hora de entender los fundamentos de cualquier articulación social (libertad, relación entre individuo y sociedad o función del Estado), a las teorías deliberacionistas que postularían el camino para llegar a cierto consenso que hiciese viable la misma. Sin embargo, unos y otros, más allá de aparentes disputas, convergerían en una misma limitación: en la idealización del debate racional como vía para llegar a un consenso en torno a estos cimientos sociales. Es en este punto donde emergerán las críticas disensualistas; es decir, en la esencia irreductiblemente conflictual de toda organización social. Dentro de esta corriente se encontrarán posiciones que darán un carácter ontológico al desacuerdo, y otras que lo enfocarán desde una perspectiva más instrumental. Las primeras correrán el riesgo de situar el debate en permanente fluctuación; siempre y cuando no se proyecte en el horizonte ningún anclaje conceptual que dé un mínimo de coherencia y estabilidad sobre el que articular la sociedad. Las segundas no negarán la necesidad de un centro de gravedad sobre las que gire el ecosistema social, siendo el disenso o el propio conflicto el que determine cual será el mismo.

La emergencia de esta corriente disensualista ha supuesto un cambio de paradigma en el debate democrático, en tanto ha transformado el marco que lo delimitaba. La cuestión fundamental sobre las democracias ya no radicaría en lo adecuado de unos determinados valores u otros que cohesionen mínimamente la sociedad, sino sobre la posibilidad de llegar a un consenso racional sobre los mismos. A partir de ahí, el debate teórico ha basculado básicamente entre los que postulan la necesidad de este consenso y los que subrayarán el carácter esencialmente conflictivo de la sociedad. Sin embargo, esta discusión se sitúa a día de hoy en un escenario sino nuevo, cuando menos renovado, en la medida en que las sociedades contemporáneas viven en un alto nivel de incertidumbre, agravado por la sensación de crisis generalizada a diferentes niveles (ecológica, económica, de género, etc.). Esta percepción derivaría de la constatación de lo que autores como Lefort (1998) han llamado la disolución de los «marcadores de certeza»; o dicho de otro modo, de la fragmentación de lo que hasta hace poco han sido los puntos de gravitación social o creencias fundamentales de la ciudadanía. Esta situación está sometiendo a la política a una intensa prueba de estrés, en la que las democracias liberales tienen que reinventarse constantemente ofreciendo nuevos consensos de cara a mantener una mínima cohesión. En este incierto escenario ha irrumpido el consabido «momento populista» (o quizás, él mismo ha contribuido a este escenario) poniendo a prueba las ya tirantes costuras de los consensos vigentes. La irrupción de este momento disruptivo marca el campo de juego donde actualmente se dirime el debate entre consenso y disenso; entre el *status quo* establecido y la apertura a un nuevo ordenamiento; entre el centro de gravedad de la sociedad y la acepción pluralista de las democracias; entre los acuerdos asentados

y los conflictos venideros; entre «lo malo conocido» y lo incierto por conocer. La manera en la que se enfoque la relación entre democracia y populismo determinará la relación entre ambos. Según se ha descrito, el populismo como *parte* de la democracia tenderá a subvertir el «orden de las cosas»; si seguimos la senda del agonismo, dentro del respeto al pluralismo de las democracias liberales. Si lo tomamos como el *reverso* de las mismas, como dice Colagouri (2012: 2) el agonismo y su acepción populista constituirán «la parte destructiva del conflicto social y las prácticas globales», por lo que el Estado de Derecho vigente será el único asidero posible con el que erradicar este mal.

En los límites entre uno y otro, en la *periferia* de la propia democracia se abre una visión más enmarañada de esta complicada relación entre populismo y democracia, en tanto no ofrecerá una perspectiva de certidumbre, sino de gestión de la inseguridad que la recorre. Desde este ángulo de visión, no toda política será populismo, ni el disenso asociado a este último tendrá porque sepultar los fundamentos de la democracia. Este constituiría el modo en el que las democracias ensancharán o estrecharán sus márgenes, incorporando o excluyendo una serie de demandas que pueden fortalecer o debilitar los principios fundacionales de las mismas; libertad e igualdad. Del mismo modo que una tendencia aperturista podría ampliar su base democrática y una restrictiva constreñirla, un exceso podría dejar abierta la puerta trasera a tendencias totalitarias y su déficit ser el garante de la pervivencia democrática. Sobra decir que no es un debate sencillo, pero qué duda cabe que el mismo se ha instalado en el núcleo del futuro de la democracia.

## Referencias

- Abts, K. y Rummens, S. (2007). Populism versus Democracy. *Political Studies*, 55, 405-424. [http://doi: 10.1111/j.1467-9248.2007.00657.x](http://doi:10.1111/j.1467-9248.2007.00657.x).
- Akkerman, T. (2003). Populism and Democracy: Challenge or Pathology?. *Acta Politica*, 38 (2), 147-159. <http://doi:10.1057/palgrave.ap.5500021>.
- Arditi, B. (2017). *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Beck, U. (1994). La reinención de la política. Hacia una teoría de la modernización reflexiva. En U. Beck, A. Giddens y S. Slash. *Modernización reflexiva*. Madrid: Alianza.
- Berlin, I. (2001). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Canovan, M. (1999). Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy. *Political Studies*, 47, 2-16. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.00184>.

- Colaguori, C. (2002). *Agon Culture: Competition, Conflict and the Problem of Domination*. Whitby: Sitter Publications.
- Corrias, L. (2016). Populism in a Constitutional Key: Constituent Power, Popular Sovereignty and Constitutional Identity. *European Constitutional Law Review*, 12, 6–26. <http://doi:10.1017/S1574019616000031>.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Hayek, F. A. (1975). *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Laclau, E. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lassalle, J. M. (2017). *Contra el populismo. Cartografía de un totalitarismo posmoderno*. Barcelona: Editorial Debate.
- Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Oxford: Oxford.
- Manin, B. (1998). *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional; la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político; comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Mouffe, Ch. (2000). *La paradoja democrática; el peligro del consenso en política contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, Ch. (2018). *Por un populismo de izquierdas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Müller, W.C. (1999). Plebiscitary agenda-setting and party strategies. Theoretical Considerations and Evidence from Austria. *Party Politics*, 5 (3), 303-315. <https://doi.org/10.1177/1354068899005003003>.
- Norval, A. (2007). *Aversive democracy: inheritance and originality in the democratic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oakeshott, M. (1996). *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. New Haven: Yale University Press.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism. Una teorizada sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Pettit, P. (2004). Liberalismo y republicanismo. En F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (coords.). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Popper, K. (1982). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Ranciére, J. (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rawls, J. (2015). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sandel, M. (2011). *Justicia ¿hacemos lo que debemos?* Barcelona: Debate.

- Sanz, J. A. (2019). Sobre la redención populista y la fuerza constitucional: el valor intangible de la democracia. *Revista de Estudios Políticos*, 183, 161-190. <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.183.06>.
- Schaap, A. (2007). Political Theory and the Agony of Politics. *Political Studies Review*, 5, 56-74. <https://doi.org/10.1111/j.1478-9299.2007.00123.x>.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Universidad.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Skinner, Q. (2004). Las paradojas de la libertad política. En F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (coords.). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Sunstein, C. R. (2004). Más allá del resurgimiento republicano. En F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (coords.). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Vallespín, F. y Bascuñán, M. (2017). *Populismos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Walzer, M. (2002): Passion and politics. *Philosophy & social criticism*, 28 (6), 617–633. <https://doi.org/10.1177/019145370202800602>.
- Zizek, S. (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.