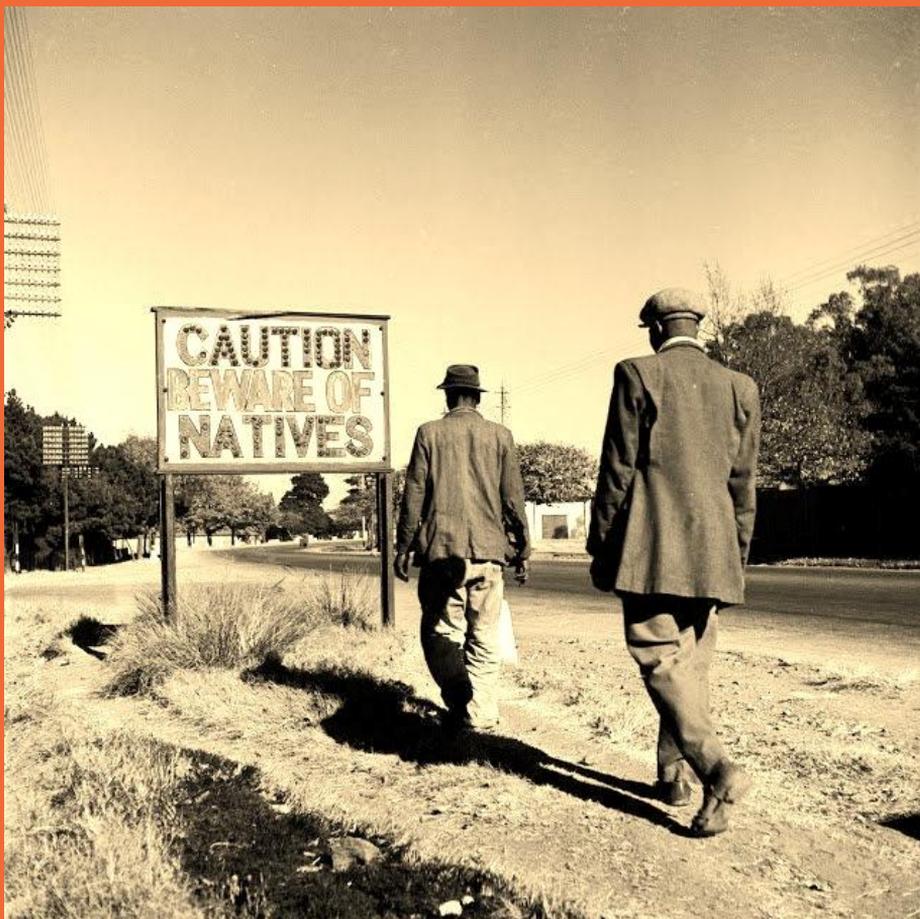




ISSN
2014 - 7708

OXÍMORA

REVISTA INTERNACIONAL
DE ÉTICA Y POLÍTICA



Nº 22

Ene-Jun 2023

Sudáfrica, 1956



Publicidad y poder invisible: Lecciones de Kant y Bobbio para la democracia

Publicity and Invisible Power: Lessons from Kant and Bobbio for Democracy

Publicitat i poder invisible: Lliçons de Kant i Bobbio per a la democràcia

Carlos Eduardo de Tavira Leveroni 

Universidad Autónoma Metropolitana
carlosedetavira@gmail.com

Recibido: 07/11/2022

Aceptado: 13/12/2022



Resumen El presente escrito tiene por objetivo exponer la fundamentación de la visibilidad del poder a partir del principio de publicidad kantiano, esgrimido en sus textos de filosofía política, y de la crítica al poder invisible empuñada por Norberto Bobbio. Teniendo presente que Kant no se afirma como un defensor de la democracia, es gracias al rediseño bobbiano del principio de publicidad que puede colocarse procedimentalmente como base de la transparencia de la toma de decisiones tan propia de la democracia.

Palabras clave Uso público de la razón, democracia, publicidad, Kant, Bobbio.

Abstract The purpose of this paper is to present the foundation of visibility of power based on the Kantian principle of publicity, as set forth in his texts on political philosophy, and on the critique of invisible power wielded by Norberto Bobbio. Bearing in mind that Kant does not claim to be an advocate of democracy, it is thanks to Bobbio's redesign of the principle of publicity that it can be placed procedurally as a base for the transparency of decision-making, which is characteristic of democracy.

Keywords Public Use of Reason, Democracy, Publicity, Kant, Bobbio.

Resum El present escrit té per objectiu exposar la fonamentació de la visibilitat del poder a partir del principi de publicitat kantiana, esgrimit en els seus textos de filosofia política, i de la crítica al poder invisible empuñada per Norberto Bobbio. Tenint present que Kant no s'afirma com un defensor de la democràcia, és gràcies al redisseny bobbiana del principi de publicitat que pot col·locar-se procedimentalment com a base de la transparència de la presa de decisions tan pròpia de la democràcia.

Paraules clau Ús públic de la raó, democràcia, publicitat, Kant, Bobbio.

Introducción

En 1784 fue publicado el afamado ensayo de Immanuel Kant *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?* En su interior, el breve escrito hace manifiesta la necesidad histórica de la emancipación intelectual y política de la ciudadanía. Éste, junto con otros textos de Kant, esboza la figura de un público racionalmente autónomo capaz de servirse de su propio pensamiento y dotado de la facultad de comunicarse con el *mundo* abierta y libremente. El incomparable profesor de Königsberg sumó a este proyecto de ilustración, a través de diversas obras, una fundamentación del poder político y las leyes, donde el reconocimiento de aquel pueblo autónomo e ilustrado fungiera como el garante *a priori* de la justicia. Dos siglos más tarde, aquel principio de publicidad contenido en los escritos políticos de Kant, persiste como una necesidad histórica. Sin embargo, éste se verá retomado y reinterpretado desde los límites de la teoría de la democracia, bajo la pluma del maestro de Turín, Norberto Bobbio.

El presente escrito tiene por objetivo situar el rediseño bobbiano del principio de publicidad kantiano frente a su esquema original, encontrando sus persistencias y alcances centrales. Por un lado, se esbozarán algunas nociones fundamentales de la publicidad kantiana; y, por otro, se presentará un engarce de este principio con la explicación bobbiana de la visibilidad del poder democrático como antítesis de los poderes invisibles. Este intento analítico repara en conjugar ambos planteos, que bien Bobbio señala como eslabonados, en miras de subrayar el carácter público del poder como condición vital para la democracia, partiendo de dos dimensiones: primero, la explicitud de las acciones de gobierno, es decir, el acceso comunicativo; y, segundo, la participación del pueblo mediante el uso público de la razón.

Ahora bien, se tiene en cuenta que Kant no es por sí mismo un pensador democrático, y que, en efecto, rechaza la idea de democracia que circulaba en su ámbito intelectual. Sin embargo, paradójicamente, el elemento republicano de publicidad es en sí una *conditio sine qua non* para toda democracia, hecho que es posible constatar en elaboraciones como la de Norberto Bobbio, como se desdoblará líneas adelante. El esfuerzo por homologar ambas comprensiones del principio de publicidad ambiciona desvelar los nexos que recíprocamente se tienden, con el afán de enfatizar el alcance democrático de dicho concepto, urdiendo algunas posibles derivaciones de éste sin abandonar el núcleo puntillosamente mostrado por Kant.

1. Kant y el uso público de la razón

Para poder liberar a los sujetos de la culpable minoría de edad, la cual consiste en no servirse de la propia razón, el filósofo prusiano propone una idea de ilustración capaz de conducir a las sociedades hacia una madurez intelectual y política. “Para esa

ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*; y la más inocente de todas las que llevan ese nombre, a saber: la libertad de hacer un *uso público* de su razón íntegramente” (Kant, 2015 [1784]: 27). La culpa de esta minoría de edad reside en el individuo ya que es éste quien se entrega al arbitrio y consideraciones de otros, en lugar de asumir su propia norma. Tal como complementa Onora O’Neill, “[e]scapar de la autoinfligida inmadurez es una tarea imposible para individuos solitarios: Los hábitos de la inmadurez se convierten en una segunda naturaleza y son difíciles de eliminar si no se cuestionan” (O’Neill, 1986: 528). Es tarea de la humanidad, congregada en el mundo, echar mano de la crítica mediante el uso público de la razón para cuestionar intersubjetivamente el pensar individual.

Para reconstruir sucintamente lo que Kant entiende por uso público de la razón nos es oportuno partir de la problemática planteada por el crítico de la razón en su ensayo titulado *¿Cómo orientarse en el pensamiento? (1781)*. Pregunta Kant: “¿pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros?” (Kant, 1982 [1781]: 60). De ello se sigue la conclusión de que al pensamiento le es indispensable, como principio, verse a sí mismo contrastado por una comunidad de interlocutores. Siguiendo a O’Neill, la noción de uso público de la razón se define en términos de la audiencia a la que puede llegar un acto de comunicación (1986:528).

Es así como para Kant superar la minoría de edad mediante el uso público de la razón supone operación bastante compleja, pues, por un lado, expresa la autonomía del individuo al servirse de su propia razón, pero que supera el fuero interno proyectándose hacia una audiencia sin la que le sería imposible siquiera pensar correctamente. Ello no quiere decir que para el profesor de Königsberg todo el pensamiento se sujete a aquellos criterios de intersubjetividad. Kant traza con precisión las fronteras entre un uso público y un uso privado de la razón.

Onora O’Neill, en su trabajo “The public use of reason” (1986), propone analizar la separación kantiana entre los usos público y privado de la razón, planteando que el criterio de distinción es la autoridad discursiva que se legitima cada uno. Mientras que el uso público de la razón reafirma como autoridad normativa a la propia razón práctica a la que todo el público puede acceder, el uso privado de la razón descansa sobre una autoridad externa a la que el discurso se ciñe. Es más claro cuando se observa desde el ejemplo brindado por Kant en torno a un clérigo, que al expresarse en función del dogma y de la institución que representa, pone en marcha su uso privado de la razón; mientras que al servirse de su propia reflexión y crítica en sus escritos dirigidos al mundo lector, desplegaría su uso público de la razón. La contribución de O’Neill se hace patente al subrayar que, en el primero de los casos, el clérigo apela comunicativamente a una autoridad privada; en cambio, en la segunda

situación, el clérigo tiene por punto de partida una autoridad comunicativa reconocible, interpretable y común a todos.

Ahora bien,

[d]ado que “el mundo en general” no acepta ninguna autoridad externa común, la única autoridad que la comunicación puede asumir debe ser interna a la comunicación. (No puede, según Kant, y según muchos otros, no asumir ninguna autoridad: la comunicación “sin ley” termina en galimatías y en la pérdida de la libertad de pensar.) La única autoridad interna a la comunicación es, según Kant, la razón (O’Neill, 1986: 531).

La propia razón, como autoridad misma del uso público de la razón, permite no sólo el alcance de la comunicación, sino su interpretabilidad misma, dado que de ella dimanar los patrones racionales que todo ser humano puede comprender. Siendo de suya una cualidad universal de la humanidad, “el uso público de la razón le debe estar permitido a todo el mundo, y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres” (Kant, 2015 [1784]: 27).

Si bien ya admitimos que el pensamiento, para Kant, no puede ser correcto sin el invaluable cuestionamiento y crítica del mundo en general, veremos que la libertad de pensar, se vale de la estructura interna de la razón. La corrección intersubjetivamente apoyada del uso de público de la razón descansa sobre tres máximas que develan las exigencias de la razón. Dulce María Granja señala que Kant insiste reiteradamente en la relevancia de las reglas para evitar el error en el pensamiento; las cuales son formuladas tanto en las *Lecciones de lógica*, en la *Crítica a la facultad de juzgar* y en la *Antropología*. Para Granja, debido a aquella reverberación, “las reglas para evitar el error son una pieza teórica de especial importancia en el pensamiento de Kant” (Granja Castro, 2010: 58); de modo que podríamos añadir que ellas fungen como piedra de toque para un correcto uso público de la razón, en la medida en que posibilitan la comprensión y la comunicación.

Las reglas para evitar el error en el pensamiento repetidamente aparecidas en la obra de Kant portan, asimismo, la investidura de máximas de (y para) la comunicación. En palabras de O’Neill:

Dado que la estructura de la comunicación humana no está preestablecida, su conducta es un problema práctico. No tenemos garantizada la coordinación con los demás, por lo que debemos preguntarnos qué máximas o principios prácticos pueden guiarnos mejor cuando tratamos de comunicarnos y debemos tratar de evitar principios que no puedan regular la comunicación entre la pluralidad de los seres separados, libres y potencialmente razonantes. Si encontramos tales “principios de comunicación”, su justificación debe ser recursiva; serán simplemente principios por los que las prácticas de comunicación puedan mantenerse y desarrollarse en lugar de anquilosarse (O’Neill, 1986: 540).

La razón pública precisa ser *ilustrada, ampliada y coherente*; por ello, dichas máximas de la razón localizan la participación del mundo en el pensamiento propio. La primera condición refleja el deber ilustrado de servirse de la propia razón; la segunda, por otra parte, registra el beneficio de extender el propio entendimiento, pensando con los demás; la tercera, finalmente, sugiere la congruencia del pensar consigo mismo. Es así que Kant se desentiende de cualquier comprensión solipsista de la razón. Aquellas tres reglas son explicadas por el filósofo de Königsberg en su *Crítica de la facultad de juzgar* en los siguientes términos:

La primera es la máxima del modo de pensar *desprejuiciado*, la segunda lo es del *amplio* y la tercera, del *consecuente*. La primera es la máxima de una razón que nunca es pasiva. La propensión a una razón *pasiva* y, por tanto, a la heteronomía de la razón, llámase *prejuicio*; y el mayor entre todos los prejuicios es el representarse la naturaleza no subordinada a las reglas que el entendimiento le pone por fundamento a través de su propia ley esencial: esto es, la *superstición*. [...] En lo que atañea la segunda máxima del modo de pensar, estamos por demás habituados a llamar limitado (*corto de alcances*, lo contrario de *amplio*) a aquél cuyos talentos no alcanzan para ningún grande uso (sobre todo, para el uso intensivo). Pero no es cuestión aquí de la facultad de conocimiento, sino del *modo de pensar*, a objeto de hacer un uso conforme a fin de aquélla [...] La tercera: máxima, o sea, la del modo consecuente de pensar, es la más difícil de lograr y sólo puede ser alcanzada por la unión de las dos primeras y tras una frecuente observancia de éstas convertida en destreza (Kant, 1994 [1790]: § 40).

El uso público de la razón, desde una mirada política, contiene en sí el germen de la participación ciudadana (ilustrada), puesto que fundamenta, como ya se ha sugerido, una razón activa dirigida al mundo en general. Sosteniéndose de una autoridad universalmente compartida, el uso público de la razón, cuyo alcance conceptual es innegable, traza también el camino para una agencia política democrática, mismo que adquirirá mayor nitidez en función del principio de publicidad.

2. El principio de publicidad

En el seno del segundo Anexo de *Hacia la paz perpetua* (1795) habita la fórmula trascendental de la publicidad, alrededor de la cual gravita la fundamentación de una filosofía política republicana. Kant logra integrar la correspondencia entre lo que Rousseau comprendía por voluntad general y la legitimidad de las leyes, con base en un principio que no es simplemente ético sino también jurídico. Dicho principio trascendental reza del siguiente modo: “Todas las acciones que se refieren al derecho de otros seres humanos cuyas máximas no estén en concordancia con la publicidad son injustas” (Kant, 2018 [1795]: 49 [382]). De ello se sigue que a toda

norma, para adquirir su carácter de justicia, le es preciso el poder ser aceptada por todos los ciudadanos como condición contrafáctica.

Asimismo, en su escrito *En torno al tópico: «Eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica»*, Kant detalla que el principio de publicidad, en vinculación con el *contrato originario*, permite establecer una legislación común y constituir una voluntad comunitaria derivada de la coalición de cada voluntad individual. El contractualismo de Kant, como lo explica José Fernández Santillán nos permite comprender la diferencia entre el derecho privado y el derecho público. Mientras que el derecho privado se corresponde con el estado de naturaleza (iusnaturalismo), el derecho público y su fundamento devienen del Estado civil (Fernández Santillán, 1992:62), ya que el paso dado por el contrato originario presupone la asunción de una autoridad común a todos los asociados.

Aquella legislación común estriba en la acción de “[...] obligar a todo legislador a que dicte sus leyes *como si éstas pudieran* haber emanado de la voluntad unidad de todo un pueblo, ya que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quisiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal” (Kant, 2014 [1793]: 281 [297]). Con ello, Kant nos ayuda a afirmar que el sujeto que se inscribe en el contrato social, siendo cual sea la forma de gobierno a la que se vaya a someter, se torna un *colegislador* en el sentido republicano (Velasco Gómez, 2005).

El principio de publicidad, tal como es planteado tanto en *Hacia la paz perpetua* como en *Entorno al tópico...*, sugiere que la aceptación por parte del público es un criterio suficiente para definir la justicia de una ley o acción política. Este principio, en tanto que apela a la aceptación de una ciudadanía ilustrada, presupone que cada ciudadano es capaz de hacer uso de la razón. La ley en cuestión, para ser publicable, debe poder cumplir con las exigencias de la razón.

Para continuar, nos es menester destacar tres características de la publicidad kantiana, mismas que esclareceremos ulteriormente: a) la publicidad de las normas demanda su ajuste interno conforme a la razón; b) que una norma pueda ser publicable sugiere también pensar en condiciones fácticas por medio de las cuales dicha legislación sea *divulgable* y extensible a la población; y, c) el «*como si*» que obliga el actuar del legislador. Por efectos expositivos, proseguiremos con el tratamiento de las dos primeras características de manera conjunta y comparada, posteriormente arribaremos a la interpretación de la tercera, pudiendo así arrojar luz sobre ella con la ayuda de la lectura crítica de Norberto Bobbio. El principio de publicidad de las normas es, para Kant, una idea regulativa capaz de garantizar, por un lado, su interpretabilidad dado que ella precede a la aceptación. Dicha interpretabilidad es concebida por O’Neill bajo el concepto de *publicizability*, que bien podríamos traducir, con fines prácticos, como *publicabilidad*. En ese sentido, la pensadora británica afirmará una jerarquía valorativa entre las condiciones de divulgación (por medio de las cuales es extensible a la ciudadanía), frente a la estructura interna de la

norma con base en las exigencias de la razón. O'Neill esgrime su posicionamiento con base en la siguiente formulación:

Kant no nos da cuenta de los requisitos materiales y sociales para el ejercicio de la libertad intelectual en diversas condiciones históricas; si lo hubiera hecho, ya no habría parecido “la libertad más inocua”. Pero la razón de esta omisión es que le preocupa un requisito más fundamental para que una comunicación sea pública. Independientemente de los medios de comunicación disponibles, las comunicaciones pueden no ser públicas si no cumplen las normas para ser interpretadas por otros. Ninguna cantidad de *publicidad* [entendida como divulgación] puede convertir un mensaje que no es interpretable por otros, o sólo por algunos, en un uso plenamente público de la razón. La *publicidad* [como divulgación] efectiva es políticamente importante, pero presupone que lo que se va a comunicar es *publicable* (*publicizable*) (O'Neill, 1986: 529).¹

El mismo Kant, tras presentar su formulación trascendental del principio de publicidad desde su sentido negativo, se permitirá proponer otro principio trascendental del derecho público en sentido positivo. El cual sostiene que “[t]odas las máximas que *requieren* de la publicidad (para no fallar en su fin) concuerdan con el derecho y la política unidas”. [...] En efecto, si sólo pueden alcanzar su fin mediante la publicidad, entonces tienen que estar conformes con el fin universal del público [...] (Kant, 2018 [1795]: 55 [386]).

El fin que la política y el derecho persiguen solamente puede ser delineado por el uso público de la razón, siendo que se trata de un fin universal. La finalidad conforme a la que se orienta la publicidad de una norma puede examinarse por una primera vía que es la del engarce entre la política y la doctrina del derecho; pero también mediante la exposición de dichas máximas la opinión del público —aunque sólo sea contrafácticamente—; por ello Kant insiste en lo siguiente:

En efecto, una máxima que no puedo *divulgar* sin contrariar mediante ello mi propia intención, la cual debe ser mantenida en secreto si es que se quiere prosperar, y que no puedo *reconocer públicamente* sin que con ello sea así exacerbada inevitablemente la resistencia de todos contra mi propósito puede obtener únicamente esta reacción contraria —necesaria y general y, por tanto, *apriori*— de todos contra mí solamente por la injusticia con la que ella amenaza a todos (Kant, 2018 [1795]: 49 [382]).

Concluimos de ello que el principio de publicidad corre sobre dos vías, una que presupone el uso público de la razón como condición de posibilidad de todo juicio y aceptación de las máximas por parte de la ciudadanía (ilustrada); y, por otra parte, que la aprobación pública de dicha máxima está sujeta a la prueba de divulgación gracias a la cual es posible determinar *a priori* su justicia.

¹ El subrayado es nuestro.

Acudiendo ahora al llamado de analizar otras aristas de la publicidad, nos es lícito un cuestionarnos respecto a la función de la obligatoriedad de la ley en este esquema. Digamos, pues, que para dirigirse una sociedad en proceso de ilustración es menester permitir, con normas determinadas, que los ciudadanos hagan pleno uso libre de su razón; mientras que las normas y leyes requieren tanto de la aceptación pública como de la crítica para ser consideradas justas. Ello no pone en evidencia problema alguno con el ejercicio de la obediencia; por el contrario, tal como Kant describe al príncipe ilustrado; éste debiera de dirigirse al pueblo mediante la siguiente máxima: “*irazonad todolo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!*” (Kant, 2015 [1784]: 34). No se trata, en efecto, de una contradicción, sino de un intento por parte de Kant para fundamentar las leyes y las normas de carácter universal, con base en principios intersubjetivos que todo el mundo pueda asumir, y, asimismo criticar, pero sin dejar lugar a la desobediencia. Toda ley sometida al principio de publicidad, como ya se ha dicho, se dirige al logro de un fin universal, mismo que debiera garantizar su obediencia.

La libertad jurídico política kantiana es la capacidad de elegir y de actuar —como agente intencional— independientemente de interferencias y dominación arbitraria por parte de los demás. Para ello se necesita un diseño institucional que permita el ejercicio de una libertad externa compatible con la igual libertad externa de todos los demás (Bertomeu, 2018:112).

El “sexto principio” expuesto en *Idea de una historia universal en clave cosmopolita* dicta, a la manera de Hobbes, que el ser humano es un animal que precisa de un señor, ya que abusa de su libertad frente al resto, y por más justas o racionales que sean las leyes, su tendencia egoísta e insociable le empuja a exceptuarse de ella (Kant, 2006 [1784]: 47). La diferencia entre quien ejerce el gobierno y los principios que deben diseñar las leyes, para Kant, es capital, puesto que el uso de la espada es, para su filosofía política, algo secundario a la fundamentación de las leyes. Dicho en otras palabras, Kant reconoce la necesidad del poder político encarnado en un gobernante, sin embargo, su legitimidad ejecutiva es insuficiente para fundar las leyes. Como lo dice Cubo Ugarte “[...] el elemento último de legitimación no es el arbitrio humano, sino única y exclusivamente la razón pura práctica” (Cubo, 2009: 132).

Ahora bien, Kant también es claro al separar la función del ciudadano filósofo (el intelectual) como la clase destinada a elaborar críticas, frente a la del legislador (quien dicta la ley). Estas dos son atribuciones que no deben confundirse a la manera platónica del rey filósofo. Asunto que en el “*Artículo secreto*” de la *paz perpetua*, describe con las siguientes palabras:

Parece, sin embargo, ser muy poco para la autoridad legisladora de un Estado, al que hay que atribuir naturalmente la mayor sabiduría, buscar en sus *súbditos* (los filósofos), enseñanza sobre los fundamentos de su comportamiento con respecto a otros Estados. Sin embargo, es muy aconsejable hacerlo. Por tanto, el Estado *convocará para ello* a estos últimos *tácitamente*, lo cual significa tanto como que él los *dejará hablar* libre y públicamente sobre las máximas generales de la conducción de la guerra y del establecimiento de la paz [...] Con esto no se quiere decir que el Estado tenga quedar preferencia a los principios del filósofo por encima de las sentencias del jurista (representante del poder del Estado), sino que solamente que se le debe *escuchar*. (Kant, 2018 [1795]: 33[368-369])

Si bien, como reza la cita, debe comprenderse que Kant se refiere al asunto tocante a la guerra y la paz, es decir, a las relaciones interestatales. Aquello es, asimismo, aplicable al interior del Estado, siendo que Kant se pronuncia a favor exclusivamente de las constituciones republicanas, o sea, aquellas que se fundan por los principios de *libertad* de los miembros; en las que todos los miembros *dependan* de una legislación común; y, que sean todos concebidos como ciudadanos *iguales* (Kant, 2018 [1795]: 11 [349-350]).

La publicidad es el núcleo del republicanismo, es lo que le distingue del despotismo, puesto que, como Kant aclara, la forma del gobierno (*forma imperii*) puede, ya sea, constituir un Estado despótico o republicano. Explica Kant: “El *republicanismo* es el principio del Estado de la separación del poder ejecutivo (del gobierno) del legislativo; el despotismo es el cumplimiento arbitrario del Estado de leyes que él se ha dado a sí mismo, por tauto de la voluntad pública tomada por el regente como su voluntad privada” (Kant, 2018 [1795]: 14 [352]).

3. Poder visible y poder invisible: la publicidad para Norberto Bobbio

El diseño del principio kantiano de publicidad, como veremos a continuación, resulta medular para la comprensión de la teoría democrática de Norberto Bobbio, mas este diseño no permanecerá intacto en el sistema filosófico del pensador turinés. Aquello se debe a que, primero, resultaría teórica e históricamente inexacto considerar a Kant un autor democrático sino que, más bien se inscribe dentro de una tradición republicana; segundo, para Bobbio, la fundamentación contrafáctica del principio de publicidad es incompatible procedimentalmente con la democracia; y, tercero, Bobbio se dispone a extender el principio de publicidad a la crítica de los poderes *invisibles* y secretos de Estado propios del siglo XX. Si bien Kant logró prever aquello en su declarada crítica a las organizaciones secretas, Bobbio observa a la Italia posfascista, gobernada por la influencia del crimen organizado.

En orden de explorar el primer ajuste realizado por Bobbio al principio de publicidad, se torna enriquecedor echar mano de la propia noción que el autor democrático tiene de la república:

¿Olvidamos quizás que *república* viene de *res pública*, y que esto significa “cosa pública” un sentido doble: gobierno *del* público y gobierno *en* público? El gobierno del público señala el gobierno del pueblo, no de una persona o de pocos; y gobierno en público significa que los actos de poder son ejercidos directamente frente al pueblo, o que son comunicados de diferentes maneras a sus destinatarios naturales, de modo que no tienen validez oficial hasta el momento en que recibidicha publicidad (Bobbio, 2013:36).

La publicidad, entendida en términos republicanos, bien puede aludir a la correspondencia entre la ley y la voluntad general como es patente en la herencia rousseauniana de Kant; mas puede también remitir a un matiz más radical de republicanismo, en que el *público* no sea restringido a un criterio regulativo de la justicia, sino que la presencia y participación de dicho público dote de fuerza a la ley. Lo anterior está concatenado al segundo ajuste que hace Bobbio del principio de publicidad. Éste mismo, con mayor insistencia que O’Neill, destaca el carácter visible de la publicidad y encuentra en ello un valor no subordinable para efectos de la democracia: El gobierno *en* público, en sentido estricto, no puede conformarse bajo la condición contrafáctica que sugiere la aprobación de la ciudadanía.

Por otra parte, [añade el filósofo piamontés] habida cuenta de que el consentimiento no es un hecho institucional, sino sólo una ficción ideal (recuérdese el «como si» de la frase citada anteriormente), no es necesario para Kant que el estado republicano sea de hecho una república (Bobbio, 1985: 204).

Kant acepta la libertad como autonomía como estandarte del republicanismo, siendo el principio que obligue al legislador a apearse al principio de publicidad; sin embargo, no repara en fundamentar el consentimiento popular mediante acciones políticas directas. Es justificable para Kant proceder en ese sentido, puesto que su intención es, como se ha señalado anteriormente, determinar un principio de derecho público que conduzca a fines universales. La publicidad que perseguirá Bobbio, como presentaremos en las siguientes páginas, fundamenta una forma de gobierno democrática, donde el voto popular ocupa un rol fundamental, y donde la tendencia a la visibilidad de los actos jurídicos y políticos no solo representa un indicador justicia, sino que fungirá como piedra de toque de la democracia.

Para aproximarnos al concepto que encabeza este apartado (“poder visible”), podemos partir de la tesis de Bobbio arriba indicada: a saber, que los actos del poder son ejercidos frente al pueblo y adquieren validez hasta el momento de ser publicados. Como un ejemplo sencillo e ilustrativo, pensemos, pues, en la promulgación

de una ley, o una reforma a la misma, entra en vigor al momento en que es publicada siendo constatable para el público en general.

El poder visible, antes de distinguirlo del poder invisible, procede para Bobbio del principiokantiano de la publicidad. Sugiere que el poder legítimo del Estado, conforme a este principio, debe actuar a la luz de la opinión pública, a la vista de la ciudadanía, para que esta pueda criticar, por medio de un uso libre de la razón y obedecer a cabalidad. Sin embargo, Bobbio parte, a diferencia de Kant, desde la perspectiva del realismo político, trazando una nítida escisión entre lapolítica y la moral, reconoce que el deber ser no está precisamente cercano al acontecer empírico.²

Señala Bobbio:

[...] por debajo del poder visible existe un gobierno que opera en la penumbra (el llamado “subgobierno”) y, aún más en profundidad, un gobierno que actúa en la oscuridad más perfecta, al que podríamos llamar “criptogobierno”. El poder invisible puede adoptar diversas formas, que en una primera aproximación pueden clasificarse de acuerdo con la diferente relación que cada una de ellas guarda con el poder público, visible (Bobbio, 2003: 30).

Bobbio es consciente de que, si bien para el despliegue de la democracia es irrenunciable apelar a la visibilidad del poder, ella no está exenta ni es capaz de eliminar por completo el poder invisible que se distiende al margen de la publicidad. En ese entendido, distingue Bobbio tres clases de poderes invisibles cuya común característica es que, aun en regímenes públicos como el democrático, devienen autónomos respecto al poder soberano del pueblo. El primer tipo de poder invisible es aquél que se posiciona contra el Estado, que se enfrenta al régimen desde el secreto como las asociaciones delictivas o las mafias; en segundo lugar, Bobbio caracteriza al poder invisible encarnado en grupos que no sólo combaten el poder público, sino que también actúan por obtener ventajas que no pueden conseguir abiertamente, como son las sociedades secretas o las logias; por último, se halla el poder invisible como una institución propia del Estado, la cual tiene presencia en la mayoría de las naciones —si no es que en todas—; se habla, en efecto, de los servicios secretos de espionaje para la garantía de la seguridad al interior y ante el exterior del Estado, cuyo poder está justificado internacionalmente, puesto que se le reconoce como indispensable, incluso, para combatir a los otros dos tipos de poderes invisible (Bobbio, 2003: 32).

El incansable conflicto entre el poder visible y el invisible es también traducible a la forma del Estado. “El principio fundamental del Estado democrático es el principio de publicidad, es decir, de poder visible” (Bobbio, 2003: 75), mientras que el

²Para ahondar en el realismo político de Bobbio véase: Salazar, L., “El realismo político de Bobbio”, *Sociológica*, volumen 19, número 54, enero-abril, 2004.

estado autárquico, según Bobbio, actúa de mejor manera mediante el poder sutil e imperceptible. El gobierno democrático, como se ahondará en el ulterior apartado, sugiere que los gobernantes ejerzan el poder bajo la tutela de los ciudadanos, de modo que sea efectiva la representatividad y la transparencia. Cuando, por otro lado, el gobierno autárquico gobierna con mayor facilidad y ligereza manteniendo poderes invisibles y reduciendo al mínimo indispensable la visibilidad de sus actos; por ello “en el Estado despótico, el soberano mira sin ser visto” (Bobbio, 2003: 37).

4. Sobre la democracia y la opinión pública

Para Bobbio, “[n]o hay democracia sin opinión pública, sin formación de un público que reivindica el derecho de ser informado sobre las decisiones que se toman en favor del interés colectivo, y de expresar sobre ellas su libre crítica” (Bobbio, 2003: 37). Las categorías de poder visible y poder invisible no se oponen, sino que complementan la tesis de la publicidad, solamente que renuncian al elemento contrafáctico propuesto por el gran filósofo que, según Bobbio, vive “en las nubes” (Bobbio, 2001: 211). Por el contrario, para Bobbio la visibilidad “es un principio revolucionario, ya que contraviene la tendencia tradicional del poder —de cualquier forma de poder— de ocultarse, ya sea evitando declarar públicamente sus intenciones o declarándolas falsamente [...]” (Bobbio, 2001: 209).

El análisis de Bobbio, claramente situado desde la teoría de la democracia, reelabora el principio kantiano de publicidad como condición imperativa para un Estado ilustrado y republicano, y le confiere la tarea fundamental de combatir el ocultismo de los poderes invisibles. El reto de la democracia consiste en no enmascararse mediante secretos de Estado (*arcana imperii*), y someter a la opinión pública, para su deliberación libre y crítica, la mayor parte de sus actos.

Precisamente debido a que la visibilidad del poder es antinatural es más difícil de respetar; el poder resiste ante cualquier tentativa de las víctimas de develarlo, de obligarlo a presentarse a la luz pública, a quitarse la máscara, a decir la verdad. En todos los casos encuentra pretextos para no dejarse ver, un argumento útil para justificar su propia transgresión de la obligación de transparencia. Los dos pretextos más comunes —y han sido siempre— sobre todo: 1. Los asuntos del Estado son demasiado complicados para ponerse en manos del público, del cual por otra parte no los entendería; 2. No debemos dejar que el enemigo conozca nuestras intenciones (Bobbio, 2001: 210).

Conclusiones

El principio de publicidad, al tender a la visibilidad del poder, libera a los ciudadanos de la minoría de edad, presupone su facultad de raciocinio y crítica; y constituye, quizá no de manera definitiva, pero sí en principio, el camino para evitar la guerra

y defender la paz al interior y al exterior del Estado. De la misma forma, puede reivindicar la idea de democracia, no ya como un *despotismo de la mayoría* (Kant, 2018 [1795]:14 [352]), sino como la responsabilidad de los individuos de servirse de su propiedad para opinar y criticar respecto a los asuntos públicos, y la responsabilidad del gobierno de abandonar la penumbra y el secreto exhibiéndose a la dura pero necesaria crítica de la opinión pública. El tránsito de una interpretación meramente republicana de la publicidad hacia una democrática supera la inocente confianza en cualquier príncipe ilustrado o monarquía republicana, dando así un paso más en el camino procedimental a la ilustración.

La reinterpretación de Bobbio del principio de publicidad, junto con su actualización, puede sumarse a las numerosas reivindicaciones del pensamiento de Kant para las sociedades democráticas contemporáneas como son la de Rawls y la de Habermas. Asimismo, podemos sugerir que la noción de poder visible es compatible con una mirada internacionalista de la filosofía kantiana como la que han desarrollado autores como Doyle (1983) y Simpson (2019). Sin embargo, el alcance de la recuperación bobbiana es destacable en tanto que halla en la filosofía del derecho de Kant un fundamento imprescindible para la democracia. Esto significa que para el establecimiento de las reglas del juego con las que funciona cualquier democracia moderna el principio de publicidad funge como un axioma insoslayable. Conceptos tan utilizados en la ciencia política como son *transparencia* o *participación ciudadana* e incluso *cultura cívica*, pueden ser leídos en clave kantiana si se quiere hallar una fundamentación trascendental; de la misma suerte despeja el camino para la comprensión desprejuiciada de Kant, no ya como un autor antidemocrático, sino como un incuestionable labrador del camino hacia una democracia ilustrada.

Referencias

- Bertomeu, María Julia, “Kant: una concepción republicana de la justicia pública”, en *Las torres de Lucca*, Vol.7, No. 13 Julio-Diciembre 2018, p.112.
- Bobbio, N., *Democracia y secreto*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2013.
- “Democracia y sistema internacional” en *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2001, pp.190-212.
 - “Kant y las dos libertades”, en *Estudios de historia de la filosofía*, Debate, Madrid, 1985, pp. 197-210.
- Cubo Ugarte, Óscar, “Democracia y Estado de derecho. Reflexiones en torno a Kant”, *RES PUBLICA. Revista de filosofía política*. Suplemento 1, *Presente, pasado y futuro de la democracia*, 2009, pp. 127-137.
- Doyle, Michael, “Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs”, *Philosophy & Public Affairs*, Summer, 1983, Vol. 12, No. 3, 1983, pp. 205-235

- Fernández Santillán, *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Granja Castro, D., *Lecciones de Kant para hoy*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 2010.
- Kant, I., *Hacia la paz perpetua*, edición bilingüe alemán-español, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2018.
- *¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, Leviatán, Buenos Aires, 1982.
 - *Crítica a la facultad de juzgar*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1992.
 - “En torno al tópico: «Eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica»”, en *Grandes Pensadores. Kant*, Gredos, Barcelona, 2014, pp. 257-290.
 - *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2006.
 - “¿Qué es la ilustración?” en *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp.25-34.
- O’Neill, O., “The public use of reason”, en *Political Theory*, Vol. 14 No. 4, November 1986, Sage Publications, Inc., pp.523-551.
- Salazar, L., “El realismo político de Bobbio”, en: *Sociológica*, volumen 19, número 54, enero-abril, 2004, pp. 215-229.
- Simpson, Sid, “Making liberal use of Kant? Democratic peace theory and Perpetual Peace” *International Relations*, Vol. 33(1), 2019, pp. 109–128.
- Velasco, Ambrosio, *La concepción republicana de Kant*, en *EPISTEME* v.25 n.2 caracas jun. 2005.



Epistemología de las decisiones: la construcción *relacional* de inexis-tencias

Epistemology of Decisions: the *Relational* Construction of Non-Existences

Epistemologia de les decisions: la construcció *relacional* d'inexistències

María Luján Christiansen 

Universidad de Guanajuato
mlchris_mex@hotmail.com

Recibido: 13/11/2022

Aceptado: 17/12/2022



Resumen En este artículo se explora la idea de que la “existencia epistémica” es una condición *relacional* que adviene cuando uno participa *activamente* en la toma de las decisiones que le atañen. En primer lugar, se revisa este concepto en el contexto de las relaciones *cara a cara*, apelando a un caso típico de una pareja en la que ambos -sin advertirlo- se construyen epistémicamente como inexistentes. Se muestra la operación de una lógica de funcionamiento *epistemicida*. En la segunda parte, se propone que una estrategia de salida de ese modo de funcionamiento se daría a partir de la posibilidad de *metaargumentar*. Para ello, se realiza una distinción entre el nivel *informativo* y el nivel *relacional* de las conversaciones (se plantea, también, que esa diferencia puede ser, ella misma, fuente de nuevo conflicto). En la tercera y cuarta secciones, se analiza cómo las dinámicas oposicionales entre interlocutores vinculados *afectivamente* adquieren un tinte *emocional* que complejiza enormemente la argumentación, en especial cuando los argumentadores comparten -sin saberlo- una representación *pleitista* o *belicosa* sobre el intercambio de razones. Finalmente, se concluye que estas prácticas epistémicas, invisibilizadas e internalizadas, van en detrimento de la posibilidad de aumentar el *grado de razonabilidad* entre los interlocutores, impidiendo, con ello, la emergencia de formas menos dolorosas de habitar los desacuerdos.

Palabras clave Existencia epistémica, epistemicidio, metaargumentación, razonabilidad.

Abstract This article explores the idea that "epistemic existence" is a relational condition that comes about when one actively participates in making decisions that concern them. In the first place, this concept is reviewed in the context of face-to-face relationships, appealing to a typical case of a couple in which both -without realizing it- are epistemically constructed as non-existent. The operation of an epistemicidal functioning logic is shown. In the second part, it is proposed that an exit strategy from this mode of operation would be based on the possibility of meta-arguing. To do this, a distinction is made between the informational level and the relational level of the conversations (it is also suggested that this difference may itself be a source of new conflict). In the third and fourth sections, it is analyzed how the oppositional dynamics between affectively linked interlocutors acquire an emotional tint that greatly complicates the argument, especially when the arguers share -without knowing it- a contentious or bellicose representation about the exchange of reasons. Finally, it is concluded that these epistemic practices, made invisible and internalized, are detrimental to the possibility of increasing the degree of reasonableness between the interlocutors, thereby preventing the emergence of less painful ways of inhabiting disagreements.

Keywords Epistemic Existence, Epistemicide, Metaargumentation, Reasonableness.

Resum En aquest article s'explora la idea que la “existència epistèmica” és una condició relacional que advé quan un participa activament en la presa de les decisions que li concerneixen. En primer lloc, es revisa aquest concepte en el context de les relacions cara a cara, apel·lant a un cas típic d'una parella en la qual tots dos -sense advertir-ho- es construeixen epistèmicament com a inexistent. Es mostra l'operació d'una lògica de funcionament epistemicida. En la segona part, es proposa que una estratègia de sortida d'aquesta manera de funcionament es donaria a partir de la possibilitat de metaargumentar. Per a això, es realitza una distinció entre el nivell informatiu i el nivell relacional de les converses (es planteja, també, que aquesta diferència pot ser, ella mateixa, font de nou conflicte). En la tercera i quarta seccions, s'analitza com les dinàmiques oposicionals entre interlocutors vinculats afectivament adquireixen un tint emocional que complica enormement l'argumentació, especialment quan els argumentadors comparteixen -sense saber-ho- una representació pledejaire o bel·licosa sobre l'intercanvi de raons. Finalment, es conclou que aquestes pràctiques epistèmiques, invisibilitzades i internalitzades, van en detriment de la possibilitat d'augmentar el grau de raonabilitat entre els interlocutors, impeding, amb això, l'emergència de formes menys doloroses d'habitar els desacords.

**Paraules
clau**

Existència epistèmica, epistemicidi, metaargumentació, raonabilitat.

Introducción

Un argumento puede “revelar” u “ocultar”, puede ser “sagaz” o “miope”, “penetrante” o “superficial”, “justo” o “distorsionador”, “con mucho tacto” o “casi sin tacto”, “abridor de caminos” u “opresivo”, “sutil con el problema que trata” o “brutal”, o, incluso, “en parte, sutil” y “en parte, brutal” (Pereda, 1994: 11).

Por imperfecta que sea la argumentación en la vida cotidiana, constituye nuestra manera habitual de participar en el entramado social. Sin embargo, hasta hace algunas décadas, resultaba poco frecuente que la filosofía se ocupara de la argumentación como *práctica comunicativa* en las conversaciones casuales e informales, propias de las relaciones “*cara a cara*”. Por el contrario, su foco de atención se ceñía principalmente a la evaluación de las argumentaciones en los textos y discursos públicos. Llevó un tiempo considerable que la Teoría de la Argumentación admitiera, por ejemplo, que los rasgos *caracterológicos* de los agentes argumentales influyen, para bien o para mal, sobre el *resultado* del intercambio de argumentos. Pero, una vez que estos abordajes se fueron ampliando, creció el interés por el análisis del lenguaje natural, más allá del foco de atención sobre el formalismo abstracto (Gensollen, 2017).

En defensa de la importancia de comprender la argumentación como una práctica moldeada por la evaluación *global* que los argumentadores hacen uno del otro, el profesor de comunicación, Wayne Brockriede, afirmaba, en la década de 1970: “Mantengo que la naturaleza de las personas que argumentan, en su humanidad completa, es una variable inherente en la comprensión, evaluación y predicción de los procesos y resultados de una argumentación” (1972: 1). En tal tenor, Brockriede explicaba la diferencia que hay entre el análisis lógico de los argumentos y la argumentación como un intercambio que ocurre en el marco de una relación determinada. Lo cito extensamente:

Cuando el lógico proclama triunfalmente, como resultado de la forma en que ordena sus premisas, que Sócrates es mortal, no quiere saber nada sobre sí mismo o sus interlocutores (..) para saber que la conclusión está implicada por las premisas. Pero, cuando un argumentador mantiene una posición filosófica, o una teoría científica o política -es decir, cualquier proposición sustantiva- la respuesta del interlocutor puede verse influida por *quién* es el argumentador, y *qué relación* los une. Tal

vez, una forma tan buena como cualquier otra para distinguir el estudio de la lógica del estudio de la argumentación, es entender que los lógicos pueden ignorar de forma segura la influencia de las personas en la interacción; los argumentadores, no. (1972: 1 [énfasis añadido])

Algunos filósofos colocan la postura de Brockriede como fundacional de aquellas concepciones que, yendo más allá de la validez lógico-epistémica de los argumentos (premisas-conclusión), se han orientado hacia la evaluación *moral* de los argumentadores (las denominadas teorías de la *virtud* argumentativa).¹ Al conversar e intercambiar razones, juzgamos, *moralmente*, aspectos del interlocutor en tanto argumentador: su sinceridad, su predisposición a cambiar las creencias, su uso respetuoso o irrespetuoso del lenguaje, si habla demasiado, si interrumpe, si manifiesta cierto histrionismo, si apela reiteradamente a la ironía o al sarcasmo, si gesticula demasiado, si exhibe cierto aplanamiento emocional, si adopta posturas corporales intimidatorias, si levanta la voz o cambia la cadencia, etcétera.

Siguiendo esta línea de pensamiento, es menester señalar que, en el ámbito de las relaciones epistémicas estables, repetitivas, se exacerba esta densidad caracterológica, convirtiendo tales vínculos en un foco de observación privilegiado para estudiar este costado profundamente humano de la argumentación. Precisamente por esta naturaleza *multimodal* de la argumentación natural, las conversaciones cotidianas suelen virar tan rápidamente hacia las discusiones, las trifulcas e incluso la violencia en sus diferentes expresiones.² La velocidad en la que puede descomponerse una conversación inicialmente “razonable” es altísima. Así nos lo recuerda Deborah Tannen al poner como ejemplo un extracto de la conversación entre Jake y Louise en la obra teatral *Grows ups*, de Jules Feiffer. Intentando preservar la calma, el esposo le dirige a la esposa la siguiente frase: “Diré lo que quiero. Sin interrupción. Tú dices lo que quieras cuando yo termine. Y acabaremos con esto de una buena vez”. (..) [Louise] aprueba: “De acuerdo. Si lo dices de esa forma, de acuerdo. Continúa”. Después de dos líneas, Jake y Louise están gritándose y la obra finaliza con el trámite de su divorcio (1991: 119).

En este artículo, tomaré como recurso ilustrativo un caso hipotético, que servirá como mapa de ruta para el despliegue del tema que me interesa exponer. No obstante, a pesar de ser únicamente didáctico, lo considero representativo de muchas situaciones cotidianas que son narradas en el espacio clínico de las parejas. Se trata de Ana (38 años, cajera en una farmacia) y su esposo Martín (40 años, empleado en

¹ Gensollen (2015, 2017); Gascón (2015a, 2015b, 2015c, 2016); Schreier y Groeben (1995, 1996); Correia (2012).

² La expresión de “argumentación multimodal” alude a la propuesta de Gilbert (2020), quien considera que el modo lógico de razonar y argumentar es sólo uno de varios que usamos durante las interacciones argumentativas. Gilbert identifica (además del modo lógico) el modo emocional, el modo visceral (físico) y el modo kisceral (intuitivo). Para dicho autor, en una discusión se mezclan algunos o todos estos modos, al punto de considerar casi imposible que alguno de ellos se manifieste de manera pura.

refaccionaria de maquinaria industrial). Recientemente, a Martín le ofrecieron un cambio de puesto, lo cual extiende su jornada por tres horas más cada día, incluyendo los sábados. Inmediatamente Martín lo aceptó, sin consultarlo con Ana. Ella se enteró de esto en el mismo momento en que Martín se llevó el auto en la mañana temprano (cosa que no hacía antes, ya que usualmente entraba a las 11 AM) . Con sorpresa y desconcierto, Ana se las arregló para llevar a los niños a la escuela, en un taxi. Esto motivó también que llegara tarde a su trabajo, suscitando la inconformidad de su jefe. Por la noche, cuando todos ya estaban en el hogar, Ana se mostraba autocontentida y afligida, pero se limitó a quejarse un poco por lo ocurrido en la mañana. El tema no pasó a mayores, salvo por un fugaz pero acalorado monólogo durante el cual expresó, enfáticamente, como para que Martín oyera: "chicos, mañana tendremos que levantarnos más temprano, necesitamos tomar el transporte público para llegar a la escuela". Martín apenas volteó la mirada hacia ella, mientras se preparaba un sándwich y oía mensajes de audio en su celular. Al advertir que la ira inundaba el rostro de ella, él propuso: "Tu papá le presta el coche a tu hermano, todos los días! ¿Por qué no se lo pides para llevar a los chicos?". Ana replicó, con frustración y elevando su voz: "Mi hermano le pide el auto para llevar a diálisis a mi madre!!". Martín se mostró indiferente al comentario de ella e hizo un gesto de cansancio, se recostó en el sofá y saboreó su aperitivo. Al ver una caja muy bien envuelta y con un gran moño azul sobre la mesa, él preguntó: "¿qué compraste?", a lo que Ana respondió: "compré el regalo para el sábado, para el bautismo de Ezequiel", y agregó (al tiempo que lo miraba fijamente): "le confirmé a mi hermana que llegaríamos puntuales a las 2 PM". Martín replicó, con asombro: "¿Este sábado?? Pero yo no puedo salirme del trabajo! Encima el sábado tenemos inventario!". Martín se frotó los ojos, en señal de preocupación. Luego exclamó, elevando su volumen, como para asegurarse de que Ana lo oiga: "¿Cómo le haré?". Pero Ana hizo caso omiso. Sólo dijo, mientras sacaba ropa de la lavadora: "Qué barbaridad, ningún calcetín tiene su par!!".

Ahora imaginemos que este breve segmento de interacción entre Ana y Martín es una pequeña muestra de un *modo de funcionamiento epistémico* que permea su convivencia diaria. Cada uno de ellos *toma decisiones unilateralmente*, incluso cuando éstas tienen consecuencias no sólo para sí mismos, sino también para terceros. Martín ha cambiado de horario de trabajo sin hacer partícipe a Ana de tal decisión. Ana se ha comprometido con llegar a un bautismo junto con Martín, sin que éste pudiera tampoco participar en la decisión. No obstante, los dos afrontan estos escenarios de manera similar: tratando de acomodarse a la nueva situación, sin abrir un espacio conversacional en el cual dar y recibir razones sobre el por qué las cosas se hacen de esa manera. Es decir, el sistema interaccional de Ana y Martín no sólo no promueve momentos significativos de *deliberación* y revisión de *acuerdos*, sino que tampoco ellos advierten que este particular *estilo de organización* epistémica

supone la construcción del Otro como “inexistente”. Esa omisión no necesariamente es intencional, y eso aumenta mi interés en este tipo de ámbitos, donde no hay una clara consciencia de exclusión sobre el interlocutor. En otras palabras, mi foco de análisis serán aquellas situaciones en las que el interlocutor es sistemáticamente ignorado para la toma de decisiones sobre ciertos asuntos que le atañen, además de que *tampoco* advierte que no es tenido en cuenta, aunque ello le provoque una considerable disrupción emocional. En otras palabras, dicho interlocutor no sólo se vuelve un *punto ciego* para el argumentador, sino *para sí mismo* (no ve que no ve).

Mi intriga por este tipo de conyunturas responde, particularmente, al hecho de que son productoras de altos niveles de malestar interpersonal *difusamente* expresado. En lo que sigue, procederé con este orden: en la primera sección, explicaré el concepto de “existencia epistémica” en el marco de las relaciones *cara a cara*. En la segunda parte, aludiré a la distinción de dos niveles de comunicación cuya confusión puede alimentar velozmente la escalada del conflicto, incluso cuando se lo intenta neutralizar. En la tercera y cuarta sección, me ocuparé de plantear cómo las dinámicas oposicionales entre interlocutores vinculados *afectivamente* adquieren un tinte *emocional* que complejiza enormemente la argumentación, en especial cuando los argumentadores comparten -sin saberlo- una representación *pleitista* o *belicosa* sobre el intercambio de razones. Finalmente, concluiré que estas prácticas epistémicas, invisibilizadas e internalizadas, van en detrimento de la posibilidad de aumentar el *grado de razonabilidad* entre los interlocutores, impidiendo, con ello, la emergencia de formas menos dolorosas de habitar los desacuerdos.

1. La condición de “existencia epistémica” en las relaciones cotidianas

La práctica de argumentar parte de una expectativa muy básica: cada interactuante espera que su interlocutor lo reconozca como “sujeto epistémico”, es decir, como alguien capaz de ofrecer y entender razones, así como de producir conocimiento *válido*. Pero, aunque esto pudiera parecer inherente a cualquier interacción, no siempre es el caso. Hay diversas formas en que la condición epistémica se puede degradar, perder o anular, justamente en el marco de una relación de cierto tipo. Ese reconocimiento, cuando lo hay, otorga “existencia epistémica”. Un neonato, por ejemplo, existe biológica y afectivamente para su madre, pero no epistémicamente. Irá adquiriendo existencia epistémica en la medida en que su proceso socioevolutivo lo habilite al desarrollo de la cognición. A la inversa de quien va ganando existencia epistémica, alguien puede también perderla. Un anciano, en la medida en que va sufriendo un deterioro cognitivo importante, va viendo también degradada su existencia epistémica, como también puede ocurrir con una persona que sufre un proceso psicótico. Lo que pretendo señalar es que la “muerte epistémica” no es

concomitante con la muerte biológica, del mismo modo que el nacimiento epistémico tampoco es concomitante con el nacimiento biológico.

Pero, incluso, pueden darse situaciones más curiosas: uno puede existir epistémicamente en una relación, y no existir epistémicamente en otra relación. Por ejemplo, mientras que Ana no existe epistémicamente para Martín cuando éste decide -por su propia cuenta- aceptar el cambio de horario, ella sí existe epistémicamente para su hermano, cuando éste le pide su opinión sobre la posible venta del auto del padre.

Más curioso resulta que, en la misma relación y al mismo tiempo, pueden superponerse niveles de existencia y de inexistencia epistémica. Martín no existe epistémicamente para Ana cuando ésta decide que “ambos” irán al evento familiar, pero sí existe epistémicamente cuando es consultado por ella sobre cómo arreglar las goteras del comedor.

Recapitulando: integrar al interlocutor en un proceso de toma de decisiones que lo implican, supone, así, conferirle (o reconocerle) existencia epistémica. Por lo tanto, es una condición *relacional*: no sucede fuera de la interacción. Asimismo, un interlocutor le niega existencia epistémica al otro cuando lo ignora *espontáneamente*, a pesar de que dicha decisión lo alcance de alguna manera. Es decir, uno de ellos piensa y decide por los dos. Como dije anteriormente, en relaciones de largo tiempo, este modo de funcionamiento puede volverse inercial, y ser aceptado por ambos miembros. En este último caso, no sólo ocurre que uno decide por el otro (lo construye como *inexistente*), sino que el otro también se autoanula, es decir, se quita a sí mismo la existencia epistémica. Esto equivaldría a una suerte de “muerte epistémica”, perpetrada hacia el otro o hacia uno mismo. Describiré esta actitud como *epistemicida* (o autoepistemicida, según sea el caso).³

Esta muerte epistémica puede suceder incluso en escenarios que aparentan ser favorables a la existencia epistémica: por ejemplo, se le puede pedir a una persona que exprese su opinión sobre un cierto tema, pero sin tener un mínimo de disposición a considerar sus argumentos como potencialmente coherentes y válidos. Podría decirse que esa invitación al Otro a participar es como un mero gesto retórico, al servicio de otras motivaciones no epistémicas (como quedar bien o, simplemente, cumplir con normas de tolerancia).

El estilo argumental epistemicida conlleva una tendencia a la clausura de la conversación cuando esta no es autoconfirmatoria. Es decir, el argumentador de este estilo procura -sin saberlo- inmunizarse de las posibles objeciones que se le pudieran dirigir, y no habilita la pausa reflexiva que permitiría el cambio de creencias (lo cual, como veremos más adelante, es la base de la razonabilidad). Su movimiento

³ El concepto de epistemicidio es usado por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2014, 2005) y en este artículo lo he adoptado (y adaptado) para referirme al fenómeno de anulación o aniquilación de una persona como sujeto de conocimiento (y, por ende, como un interlocutor válido).

argumental puede caracterizarse como “vertiginoso”, adscribiendo a lo propuesto por el filósofo uruguayo Carlos Pereda (1994, 1996, 1999). Este autor introduce tal descripción para dar cuenta de la actitud que busca prolongar las propias razones y estimular un efecto “mareador” que sólo en apariencia puede simular ser un activo ejercicio de intercambio de argumentos. Dicho estilo vertiginoso promueve una atmósfera conversacional en la que el interlocutor puede sentirse arrastrado por la argumentación epistemicida del otro, dado que ejerce una atracción difícilmente resistible: abruma, aturde, confunde, subyuga.

Una estrategia epistemicida muy común es tratar a las propias premisas como “obviedades”, colocando el debate en el nivel de los *sobreentendidos*. Por ejemplo, si Martín cree que es una *obviedad* que el principal proveedor económico puede tomar decisiones *unilaterales*, fácilmente se dispondrá a excluir a Ana de decisiones que son significativas para ambos, y dicha exclusión la percibirá como *natural y justificada* (ya que, con el cambio de puesto, él ganará bastante más que ella). Similarmente, si Ana cree que los eventos familiares son imposterables y que eso no está en discusión, se dispondrá a excluir a Martín de la deliberación sobre la conveniencia o no de asistir al bautismo. Y tal exclusión ella no la sentirá como tal, ya que, al igual que Martín, cree que nadie, en su sano juicio, cuestionaría una verdad tan básica. Estas creencias -que no se ven como creencias, sino como principios autoevidentes- funcionan a la manera de *lemas* que muchas veces se fundamentan meramente en costumbres del grupo de pertenencia (Ana puede haber aceptado irreflexivamente la creencia de que los eventos familiares son sagrados porque en su familia de origen *así era*, y Martín podría dar por sentado que ser un proveedor económico le otorga una autoridad inexpugnable para ciertas decisiones porque *así son las cosas*). Cabe subrayar, entonces, que estos lemas no son creencias que se sostengan en fundamentos actuales y concienzudamente revisados. Su defensa no tiene que ver con el deseo autoritario de manipular intencionalmente al interlocutor para convencerlo de las propias creencias, sino con un estilo de pensamiento que se cierra sobre sí mismo, tendiendo hacia una suerte de *homeostasis* epistémica (esto es, se pretende mantener una continuidad del conjunto de creencias vigentes hasta el momento, inhibiendo el cambio).

Algunos mecanismos que abonan a tal estilo vertiginoso son, por ejemplo, las *simplificaciones* que barren detalles importantes, o las *complicaciones* que empujan a la distracción, dispersión o desorientación del interlocutor. Volvamos al caso de Ana y Martín. Sin siquiera advertirlo, Ana podría inmunizar su creencia-lema de que “los eventos familiares están por encima de todo” recurriendo a tácticas de *complicación*. Supongamos que Martín reclamara por no haber sido consultado por ella (cosa que no hace), y que ella respondiera con explicaciones que van introduciendo cada vez más creencias-lemas, por ejemplo: “si uno ama a su familia, siempre debe estar presente en las celebraciones”, que a su vez podría volver a justificar con otra

creencia-lema (por ejemplo, “uno no debe hacer nada que disguste a la familia”). Estas creencias supuestamente “verdaderas” funcionan como fundamento de reglas de organización y acción. Pueden ser tan rígidas como los viejos e inamovibles mitos, y por ello mismo serán defendidas “a capa y espada”.

Si el interlocutor termina aceptando ese estado de cosas (como ocurre con Ana), o incluso si lo reafirma (autoanulándose), tal vínculo puede cristalizarse y perdurar hasta volverse sistemático y automático. Diríamos que “adquiere vida propia”, formando un *patrón epistémico estable* que sólo puede detectarse observando la relación a lo largo del tiempo (y no meramente a los individuos en episodios aislados). Dicha estabilización refleja la peculiar combinación de los estilos argumentales entre los miembros de esa diada, en una suerte de acoplamiento epistémico mutuamente silenciado (acoplamiento que ocurre de manera complementaria: uno de los argumentadores impone sus razones, con una vehemencia tal que el interlocutor “desaparece”).

Ahora, también podría suceder que ese interlocutor intente resistir los embates epistemicidas de su contraparte. Ello supondría la necesidad de un movimiento epistémico hacia un nivel reflexivo desde el cual pueda observarse a sí mismo en su participación argumental dentro del marco de esa relación comunicativa. Es decir, tal posibilidad depende de su capacidad para la *metaargumentación*, como lo veremos en la siguiente sección.

2. Metaargumentación y resistencia epistémica

La viabilidad de la *resistencia* epistémica viene dada, en gran medida, por la habilidad de poder observar la *forma relacional* de argumentar (y no meramente el *contenido* del argumento).⁴ Dicho brevemente, metaargumentar supone la destreza para argumentar sobre la argumentación, tal como se da entre los miembros de una relación (en este caso, diádica).⁵ Martín podría recriminarle a Ana que no puede salir del trabajo el día sábado en el horario en que ella quiere, y podría apoyar su reclamo en una lista inagotable de razones que constituyen *información* para ella sobre ese sábado en particular (por ejemplo, que él es nuevo en el puesto y que no puede negarse, que aprenderá sobre control de inventarios y eso será un beneficio a mediano plazo, que es una actividad de confianza y eso le da mayor certidumbre

⁴ Acerca de la idea de “resistencia epistémica”, se puede revisar Medina (2013).

⁵ Entiendo la noción de “metaargumentar” como la acción de reflexionar racionalmente acerca de cómo se está argumentando en la interacción con un interlocutor. La metaargumentación supone la habilidad de “metacomunicar”, lo cual significa que uno es capaz de tomar la comunicación misma como objeto de análisis comunicacional. Habitualmente practicamos una acción semejante cuando conversamos sobre cómo conversamos (es una acción recursiva, ya que vuelve sobre sí misma). Para ahondar sobre las implicaciones de la metacomunicación, véase Watzlawick, Beavin & Jackson (1985).

laboral, etcétera). Pero, también, Martín podría recriminarle a Ana que ella toma decisiones sin consultarle y que eso a él lo hace sentirse “ninguneado”. En este último movimiento, él estaría cambiando de nivel, ya que el foco de atención no sería lo acontecido en un momento específico (el sábado, el control de inventario, el bautismo) sino la *forma* en que *habitualmente* ella toma las decisiones que lo implican también a él en temas familiares. Lo mismo para Ana: ella puede centrarse en una interminable lista de quejas sobre las incomodidades de no tener el coche en las mañanas, pero también podría centrarse en la *forma* en que él toma las decisiones que la implican también a ella en cuestiones económicas, familiares y laborales.

En otras palabras: cuando metaargumentamos, podemos hacerlo en referencia a lo que los argumentos dicen (nivel *informativo*), pero también podemos argumentar sobre los argumentadores y su estilo de *organización* (nivel *relacional*). En el ámbito de la meta-argumentación, uno puede verse a sí mismo participando de secuencias repetitivas en cuanto al esquema de interacción argumental (su propio estilo argumental deja de ser un punto ciego, y se vuelve un foco de atención principal). Esto desencadena un ciclo *recursivo* en el cual el argumentador se autoobserva y argumenta sobre sí mismo (toma consciencia de lo que hace cuando argumenta de manera habitual y *estereotipada* con su interlocutor estable). Piénsese qué ocurre si lo acontecido en este segmento interaccional entre Ana y Martín es apenas una repetición (una vuelta) de una espiral interaccional que una y otra vez se reitera entre ellos (Ana ignorando a Martín sobre compromisos familiares, Martín ignorando a Ana en cuanto a cambios laborales, y ambos ignorando que se ignoran recíprocamente, aunque tengan que luego soportar los efectos negativos de dichas decisiones).

En este sistema relacional, la construcción del Otro como inexistente parece tener, así, una ciclicidad no contrarrestada por excepciones importantes. Que ambos se enfoquen en el nivel informacional (y no en el nivel relacional) abona a esa *redundancia* epistémica (“más de lo mismo”), sobre todo porque ello permite que sus creencias-lemas sigan intactas y perpetuando el mismo modo de funcionamiento ejecutado por ambos (como sucede con las coreografías, que se aprenden y se automatizan a través de los sucesivos ensayos).

Hay que considerar, además, que esas creencias-lemas pueden ser prejuicios que se tienen sobre el interlocutor incluso desde *antes* de que éste hable (creencias sobre lo que el otro “*realmente es*”). Por ejemplo, Martín pudo haber excluido a Ana de la decisión de aceptar el cambio de puesto (y de horario) por pensar, entre otras cosas, que “a las esposas no hay que preocuparlas”, que a su vez podría estar sustentado en algún sesgo de identidad de género, como, por ejemplo: “las mujeres son difíciles de conformar”. Si Martín parte de esta idea como verdad evidente, las razones que él pueda dar de por qué la excluyó de la decisión parecerían ser las correctas. El *quid* de la cuestión es, precisamente, que el punto de partida está basado en

una premisa-leya muy debatible para otras personas (aunque no para él). Si tal cuestionamiento de su creencia rectora no sucede, él caminará por la senda de la autoconfirmación, basando su razonamiento en un conjunto de ejemplos especialmente *seleccionados* para apoyar su explicación (recordará cuántas veces no ha comentado situaciones similares con Ana para no preocuparla, porque, como toda mujer, nada le es suficiente). Esto no significa que él esté manipulando *conscientemente* sus recuerdos y sus inferencias para convencerse de que su conducta es adecuada, sino que puede autojustificarse sobre la base de *sesgos* identitarios aun siendo *sincero* y cuidándose de argumentar lo más correctamente posible (como advertí al principio, no es mi interés ocuparme, en este artículo, del intento de engaño y embaucamiento *deliberado*, sino de las exclusiones que acontecen a raíz de las recalcitrantes convicciones (sesgadas) que el argumentador tiene sobre su interlocutor).

Se requeriría de una significativa dosis de *irreverencia* epistémica para que Martín perciba el estatus de credibilidad que le ha dado a su Idea (hasta podríamos decir que su Idea ha colonizado su *capital epistémico* (su conjunto de ideas útiles).⁶ Es decir, su idea principal, y las ideas concatenadas, han moldeado su horizonte dóxico, sin dejar que se abran otras posibilidades de comprensión. Insisto en este punto: es muy probable que, ante la interpelación de un externo sobre la verdad de su Idea, Martín pudiera dar sobrados ejemplos del carácter inconformista de Ana, sin darse cuenta de que ésa selección de ejemplos también esta guiada por su forma preestructurada de ver a las mujeres, y sin advertir los contraejemplos (o sea, las excepciones a la regla). También podría no advertir que la preocupación de ella ante ciertas cuestiones familiares podría ser una maniobra reactiva y compensatoria (aunque desproporcionada) a la despreocupación de él respecto de esos asuntos. Por ejemplo, que Ana decida por él sobre los festejos familiares podría deberse a que él los olvida fácilmente, incluso cuando puede y desea asistir (de todas maneras, la maniobra de recalibración de ella es exagerada porque, para corregir la situación, ella lo construye a él como inexistente y decide por él, en lugar de plantearle las dificultades y la frustración que se generan en ella cuando él no cumple con sus compromisos. Hacer esto último ya estaría en el nivel de la metaargumentación).

En otros sistemas relacionales, cuya organización epistémica difiera de la de Ana y Martín, podría suceder que el conflicto se suscite *precisamente* porque uno de ellos se centra en el nivel *informativo*, mientras que el otro intenta conversar sobre el nivel *relacional*. Supongamos que Martín insistiera en dar razones de por qué no es una complicación que ella no tenga el auto en las mañanas, pero que Ana dijera cosas como estas: “En realidad, el tema del auto no es lo que más me molesta,

⁶ Sobre la “irreverencia” y su valor epistémico han trabajado autores en la línea sistémica de Cecchin, Lane & Ray (2003)

si no que no tomemos juntos las decisiones familiares y que terminemos peleando cada vez que tocamos este tema”. En este caso, ella no estaría hablando del *contenido* de la diferencia, sino de la *forma* de afrontarla. Pero, como dije, esto podría acarrear una nueva oposición debida, justamente, a la mezcla de los niveles: él podría pensar que ella está llevando las cosas demasiado lejos e intentar permanecer en el nivel *informativo*, o bien responder mediante el silencio, ignorándola (cerrando el bucle de construcción de ella como inexistente).

3. La argumentación como compromiso ético

Desde una perspectiva relacional, lo que cuenta es el tipo de *experiencia argumental* que se tiene en el contexto de la interacción con las otras personas. Este punto es crucial cuando lo que está bajo la mirada no son los discursos públicos, impersonales e intermitentes, sino los estables, personales, íntimos y privados (tal como ocurre entre Ana y Martín). En estos últimos, lo más común son las discusiones casuales, imprevisibles, que surgen sin estar planeadas, y que no admiten una preparación sistemática (aunque se nutren del conocimiento acumulado que se tiene sobre el interlocutor).

El frío y abstracto análisis lógico-analítico de las argumentaciones como conexiones entre enunciados o como un tipo específico de habla no tiene en consideración que son las *personas* las que argumentan, lo cual engloba no sólo su capacidad para construir argumentos consistentes, sino también su manejo efectivo de reglas de procedimiento para la deliberación práctica, sus expectativas y motivaciones para argumentar, y los hábitos, disposiciones y *virtudes* cultivadas a lo largo del tiempo en el *marco* de esa relación específica (su historia juntos, su evolución). Este último aspecto es muy relevante, ya que no todas las diádas en todos los momentos le darán el mismo significado al acto de discutir y argumentar. Como advirtió Erving Goffman (1981), los comportamientos sociales tienen un sentido que está dado por determinados *marcos* de comprensión, los cuales son cambiantes (aunque su tendencia es, como ya dije, a la rigidización).

Para dar cuenta de los efectos interaccionales de los marcos definicionales, Goffman se basaba en la observación de Gregory Bateson (1972) sobre la capacidad de varias especies animales para definir la lucha en términos de “juego” (jugar a pelear). Bateson notaba que el marco de “juego” connotaba de forma muy particular una serie de acciones combativas que, de otra manera, tendría un desenlace muy distinto al de un juego. De allí proponía que, de los distintos “marcos”, emergen diferentes significados (“laminaciones”): discutir peleando no es lo mismo que discutir por entretenimiento, como tampoco lo es que el objetivo de alguno de los

interlocutores sea amedrentar a su *partner* mientras que éste último cree que están en un diálogo colaborativo.

Este último punto es fundamental: al insertarse en un marco determinado, los interlocutores participan en un “laminado” (al que no ven como tal). Pero esto que, por un lado, organiza la vida social en el sentido de que orienta la argumentación en una cierta dirección (“estamos discutiendo para aclarar”, “Estamos discutiendo para llegar a un acuerdo”), también la puede encaminar hacia una mayor desorientación, que ocurriría cuando los interactuantes entienden de manera desigual e incompatible el marco de la discusión. Si Ana cree que están discutiendo para que Martín se disculpe por dejarla a ella y a los niños sin el auto en las mañanas, pero, al mismo tiempo, él cree que están discutiendo para decidir quién usará el auto el día siguiente, las expectativas diferirán porque el marco también difiere: él pretenderá orientar la discusión hacia una acción eficaz (“¿Qué debemos hacer mañana?”), mientras que ella buscará orientar la argumentación hacia la expresión de sus estados emocionales (“¿Cómo te sentirías tú si yo hiciera la mismo?”). Para él, la discusión tiene una función *pragmática*: hallar una solución. Para ella, la argumentación tiene una función *terapéutica*: encontrar desahogo. Esto no impide, por supuesto, que ambos marcos pudieran integrarse en una argumentación más amplia, dado que dichos marcos, en este caso, no son incompatibles. Uno está orientado hacia el pasado (“las secuelas de lo que ocurrió”) y el otro se orienta al futuro (“lo que debe ocurrir de aquí en más”). Puede formularse un nuevo marco que habilite a ambos a ensanchar su esquema argumentativo basándose en el interés propio y en el del otro: es posible hablar de lo acontecido e incorporarlo en lo que se desea que acontezca en adelante. No obstante, hay que considerar que no siempre los enmarcados son susceptibles de integración. Si la misma secuencia de acciones es interpretada por uno como juego y por otro como pelea, no juegan bajo las mismas reglas, y la discusión puede desembocar rápidamente en una rencilla típica de las que ocurren cuando no está claro si se trataba de un juego o de una lucha.

La naturaleza difusa y polisémica de los marcos argumentales puede ser muy elevada en una relación de convivencia intensa, en la que se comparte la cotidianidad en sus múltiples aristas (como acontece en el sistema conyugal de Ana y Martín). En tanto pueden argumentar, en algunos momentos, para conseguir un objetivo individual, otras veces pueden argumentar para ejercer cierto control de las situaciones, o para acentuar algún rasgo de autoafirmación, o para conservar la relación, entre otras motivaciones. La cuestión es que no siempre se hace claro cuál de estos u otros propósitos persigue el argumentador (incluso puede pretender satisfacer varios de esos objetivos al mismo tiempo). Por ello no es extraño que abunden situaciones en las cuales se interpreta erróneamente qué trata de hacer el interlocutor (con el agravante de que uno reacciona a su propia e involuntaria interpretación).

Todo esto nos da la pauta de que la argumentación tiene una dimensión *ética* y *caracterológica* ineludible. El aspecto *ético* se refiere a las virtudes o vicios que se enquistan en las *actitudes* bilaterales que los argumentadores pueden tener entre sí (Gascón 2015a, 2016; Cohen, 2019; Aberdein, 2010). En el tipo de caso del cual me vengo ocupando (relaciones cara a cara), no sólo es relevante el *carácter* de los argumentadores, sino también estos juicios morales que se tienen sobre el interlocutor. Ana ya tiene un juicio sobre Martín como argumentador, y también sobre ella misma. Esto antecede a sus conversaciones (a diferencia de lo que sucedería si la conversación fuese con un extraño). No es lo mismo que ella conciba a Martín como obstinado e impulsivo a que lo perciba como sensato y asertivo. En el primer caso, ella podría disponerse a entrar en la discusión adoptando estrategias *autodefensivas* que serían innecesarias en el segundo caso. Incluso, ella podría también desistir de mantener discusiones con él sobre ciertos temas, bajo la idea de que dichas discusiones son estériles o contraproducentes. O bien podría decidir expresar sus argumentos, pero haciendo un trabajo de edición o acomodamiento tal que no les reste eficacia ni disminuya la escucha de parte de Martín (las personas varían en su propensión a “editar” los argumentos, es decir, a pensar en cómo plantear sus razones, en lugar de decir lo que piensan de manera literal)⁷. Martín también tiene la posibilidad de editar sus argumentos. Podría estar pensando que Ana es así (“inconforme, preocupada”) porque se parece a su madre, pero podría preferir no decirlo para evitar empeorar la situación con una comparación que sabe que a Ana la lastimaría. En esto incide la evaluación epistémica que se hace del interlocutor, teniendo en cuenta sus fragilidades. Si Martín cree que Ana es vulnerable a los comentarios sobre su familia, puede direccionar su argumentación justamente en esa dirección (si quiere herirla) o en otra dirección mucho menos agresiva (si quiere protegerla).

Un comentario más: el juicio que uno hace del otro como argumentador está inevitablemente influido por el *lugar* ocupado dentro de la relación. Un niño puede ver a su madre como una autoridad epistémica no porque la madre sea razonable, sino porque es su madre. A medida que la relación vaya dejando de ser asimétrica, ese percibido grado de autoridad epistémica cambiará. Con recursos cognitivos propios y una cierta autonomía epistémica, ese hijo podría ver a su madre como una persona poco creíble. El cambio de rol induce un cambio de juicio epistémico sobre el otro, pero también sobre uno mismo. Por ejemplo, en el contexto de una relación abusiva, uno podría verse a sí mismo como paralizado e impotente para modificar el estado de cosas, situación que podría cambiar drásticamente si uno logra romper el silencio y visibilizar el abuso. El sentido del sí-mismo epistémico -una especie de Autoconcepto Epistémico- es profundamente *relacional*: no es lo mismo para Martín creer que Ana lo considera como un hombre epistémicamente *disminuido* a creer

⁷Sobre el complejo proceso de edición de argumentos, ver Hample (2005).

que ella lo percibe como un argumentador *potente*. Si ocurre lo primero, es muy probable que él se disponga a *evadir* las discusiones con ella, lo cual podría ser interpretado por Ana como indicador inequívoco de la inmadurez epistémica de él.

Las experiencias argumentales están, así, atravesadas por nuestras creencias sobre los estilos de funcionamiento de las otras personas, e incluso por lo que creemos que tales personas *son*. No obstante, a pesar del esfuerzo y desgaste cognitivo que implica la argumentación, hay motivaciones suficientes para asumir el alto costo. Kunda (1990, 1999) clasifica tales motivaciones en *metas direccionales* (querer defender una creencia determinada, como ocurriría si Ana argumentara a favor de que ella tiene más derecho al uso del auto en las mañanas) como *metas de precisión* (desear llegar a una creencia o idea correcta, sea cual sea). Si Ana emprendiera la discusión con Martín sobre cuál es la forma más sana de que las parejas tomen las decisiones conyugales y parentales, su motivación encajaría mejor en las del segundo tipo. Cuando la meta es la precisión, los argumentos tienden a ser más rigurosos (porque se persigue “la verdad objetiva”, o, al menos, “consensuada”).

4. La representación *pleitista* o *belicosa* de la argumentación

En esta última sección, haré hincapié en lo que ya hemos planteado para desembarcar en el último punto al que deseo llegar. Puede decirse que, cuando un modo de funcionamiento argumentativo de un sistema relacional está guiado por *metas direccionales* más que por metas de precisión, aumenta su intensidad *emocional* (dado que no se argumenta para arribar a una verdad, sino para llegar a la posición asumida de antemano). Como señala Gascón (2020), esto incrementa los sesgos cognitivos tan bien estudiados por la psicología del razonamiento, en particular el denominado “sesgo de autoservicio”: servirse de la “evidencia” que apoya la propia conclusión (ignorando o subestimando la contraevidencia). Si Martín deseara que Ana lo vea como un hombre empático (y no como un hombre egoísta), muy probablemente buscaría -selectivamente- ejemplos de su conducta, pasada y presente, que den cuenta de su empatía, y que lleven a concluir que Ana está equivocada. Cuanto más insistiera ella en argumentar apoyando la idea de que él es egoísta, más selectiva devendría la argumentación de él para demostrar lo contrario. Lo que pretendo subrayar es que, en este tipo de *performance* argumental (no basada en la metaargumentación, sino en las maniobras autodefensivas que van haciendo escalar el conflicto) ambos miembros están secuestrados por un estilo de argumentación que no tiende a esclarecer nada, sino a *ganar la pulseada*. Tal forma de afrontar el desacuerdo revela una preconcepción de la argumentación como práctica *pleitista*, *belicosa* o *confrontativa*. En ese contexto, los interlocutores se connotan

mutuamente como oponentes u adversarios hostiles, que aspiran a socavar a la contraparte enemiga.

Respecto a esta dominante concepción *belicosa* de la argumentación, hay que decir que cuenta con amplio apoyo de aquellos que entienden que ésta supone un nivel mínimo (pero ineludible) de confrontación, dado por el desacuerdo acerca de una idea específica. Si Ana cree que es verdadero que “mantener la armonía familiar exige darle prioridad a los rituales de celebración”, también creerá que todo aquél que niegue tal creencia está equivocado. Desde allí también podría ejercer ciertos grados de presión y *forzamiento* para que Martín cambie su creencia (considerada por ella como falsa o errónea). Desde esta óptica, sería comprensible que Martín se sienta derrotado, pues, si ha sido convencido por Ana, no puede -aunque quisiera- evitar ahora pensar como ella (las creencias son involuntarias: uno no elige qué creer, sino que es arrastrado por la certeza subjetiva). Así, desde la metáfora de la argumentación como una guerra, el acto de discutir supondría que uno se arriesga a tener que admitir la debilidad de la propia posición (aceptando, en definitiva, un grado básico de *imposición* de la idea contraria, y el desbaratamiento de las otras creencias conectadas).⁸

Ahora bien, sobre este punto, hay que considerar que no toda creencia impuesta por otro convierte a este en adversario (Gascón, 2021). Ciertamente, como recién se dijo, si uno se siente convencido por el argumento de su interlocutor, posiblemente no tenga más remedio que aceptar la fuerza de esas razones, pero esa transformación podría ser experimentada como un acto epistémico muy deseable, incluso *liberador* (es lo que uno esperaría que ocurra, por ejemplo, en una conversación profunda, como a veces puede acontecer en el espacio psicoterapéutico). No siempre las personas se resisten al cambio, incluso muchas veces lo desean y lo buscan. En ese sentido, las conversaciones argumentales no tendrían por qué ser conceptualizadas indefectiblemente como campos de lucha (o, peor, de exterminio epistémico). Si la posibilidad de ser epistémicamente cambiado fuese una amenaza de la que *siempre* hay que protegerse, entonces no habría personas *dispuestas* a modificar sus creencias en caso de que se les ofrezcan razones que consideren suficientemente fértiles. Claramente esto no es lo que pasa en la vida social. O, al menos, no podría convertirse en una regla. Si Martín pudiera dudar de la verdad absoluta de su creencia-tema que dice que “A las esposas no hay que preocuparlas”, probablemente se abrirían para él y para Ana nuevas posibilidades de una relación más simétrica, que pudiera inducir una toma de decisiones más equilibrada y deseable para ambos. Uno puede incluir al otro en la toma de decisiones no porque quiera preocuparlo, sino porque lo considera alcanzado por la decisión y competente para participar en ella. Se trataría, aquí, de tomar decisiones en condiciones de *paridad epistémica*.

⁸ Sobre los alcances de la metáfora de la argumentación como una guerra, consultar Casey (2020)

Similarmente, para Ana también podría ser deseable y despresurizador preguntarse sobre la verdad definitiva de su creencia-lema según la cual “A la familia no hay que disgustarla”. Después de todo, quitarle a este lema su rango de verdad absoluta podría ayudar a que Ana transite con mayor autonomía (y menor culpa) aquellos momentos en los que prefiere hacer elecciones que van en contra de las expectativas de su familia. Generalmente coincidimos la mayoría en que es mejor no disgustar a la familia, pero, a veces, nos vemos en dilemas existenciales en los que no queda opción.

Por lo tanto, si *mejores argumentos* pueden suponer *mejores decisiones*, no hay razones concluyentes para esperar que las personas eviten por todos los medios ser cuestionadas. Por el contrario, todos sabemos lo calamitoso que puede ser tomar decisiones sustentadas en creencias mal justificadas o, peor aún, en alguna especie de autoengaño. Sostener conversaciones que debiliten esos lemas dominantes puede constituir un ejercicio desestabilizador pero valiente. La crítica demoledora de una Idea que comanda un sistema de creencias puede tener un efecto análogo a lo que ocurre en el juego del Jenga, que al mover una pieza determinada derriba el resto de la estructura.⁹ Ese derrumbe no implica, por supuesto, acceder -ahora sí- a un conocimiento “verdadero”, sino que equivale a la adopción de una actitud argumentadora más afín con una toma de consciencia sobre la falibilidad de nuestras creencias (como una especie de “docta ignorancia”: “sé que nada sé”). La inclinación hacia una postura semejante refleja el grado de voluntad que el agente argumentativo tiene para escuchar al interlocutor, modificar la propia posición y cuestionar lo que, hasta ese momento, consideraba “obvio”. Como afirmaron hace algunos años Cecchin, Lane y Ray (2003),

la lealtad excesiva a una idea específica hace que la persona no sea responsable de las consecuencias morales inherentes a ella. Si sobreviene un desastre, el responsable no será el individuo, sino la Idea (con “I” mayúscula) que ha comandado la acción; de hecho, ésta fue la defensa aducida por los acusados en los juicios de Nuremberg: que no eran responsables de sus actos en virtud de su lealtad al Reich (26-27).

El ejercicio de la irreverencia epistémica, practicada sobre uno mismo y en el contexto de las conversaciones, puede abrir posibilidades de autocomprensión favorables al cultivo de la razonabilidad. Ello supondría que, al emprender una conversación, uno no sabe dónde llegará. La curiosidad y la audacia pueden ser guías argumentales tan importantes como la objetividad cuando las conversaciones son *reflexivas*, y no meramente autovalidantes. Como ha sostenido Rooney (2010),

⁹ El juego del Jenga (o Torre de equilibrio, en algunos países) es un popular y divertido juego de mesa, donde los jugadores se turnan para quitar un bloque a la vez de una torre construida con 54 bloques. Cada bloque eliminado se coloca en la parte superior de la torre, creando una estructura progresivamente más inestable. Gana quien logra realizar hasta el último movimiento sin derribar la torre.

cuando las personas argumentan, no es cierto que el que supuestamente “pierde” la discusión no tiene ganancia epistémica. Por el contrario, al tener que sustituir su creencia (debilitada) por otra con mayor peso argumentativo, obtiene algo que previamente no tenía (Gascón, 2021). Su capital epistémico se ha fortalecido.

Conclusiones

En este artículo, se intentó plantear la importancia de considerar la *experiencia argumental* de aquellos que forman vínculos estables, para dar cuenta de cómo la argumentación es, ante todo, una forma de *relación* con el interlocutor. Ello supuso el abordaje de una cuestión central, a saber: cómo, en el proceso de argumentar, se le puede conferir existencia al interlocutor (o negársela). Se tomaron como foco de análisis los casos en los cuales esta potestad se ejerce de manera no deliberada pero influyendo sustancialmente sobre todos los involucrados en la toma de decisiones que resulte de esa argumentación. Se denominó como “epistemicida” a la dinámica de organización de una relación en la cual hay una construcción activa del interlocutor como *inexistente* y se revisaron diferentes escenarios posibles en la respuesta a dicho modo de funcionamiento epistémico interaccional. Se destacó, asimismo, la naturaleza intensamente *emocional* que permea la práctica argumentativa en este tipo de sistemas relacionales, poniendo de relieve el influjo de las formas de representación *belicosa* de la argumentación y cómo esto incentiva los sesgos cognitivos que orientan las conversaciones argumentales en una dirección o en otra. También se distinguió entre los distintos niveles que la argumentación puede adquirir, según esté cimentada en estilos de conversaciones *informativas* o en estilos más orientados a lo *relacional* (lo cual supone habilidades de *metaargumentación*).

A modo de cierre, cabe señalar que la argumentación es un ejercicio no sólo *epistémico*, sino profundamente *ético*, en el cual se adquieren posicionamientos ineludibles respecto al interlocutor. Por lo tanto, un abordaje *filosófico* de la argumentación debe dar cuenta no sólo de su composición lógico-enunciativa, sino de su dimensión *valorativa*, *axiológica*. Finalmente, cabe subrayar que el estudio de la argumentación desde la perspectiva de la filosofía *práctica* no puede partir de los procesos de *deliberación*, sino desde una pregunta anterior: ¿existe un Otro con quien deliberar?

Referencias

- Aberdein, A. (2010). Virtue in argument. *Argumentation* 24 (2), 165-179.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Brockriede, W. (1972). Arguers as Lovers. *Philosophy and Rhetoric*, 5 (1), 1–11.
- Casey, J. (2020). Adversariality and Argumentation. *Informal Logic*, 40 (1), 77–108.
- Cecchin, G., Lane, G. & Ray, W. (2003). *Irreverencia: Una Estrategia de Supervivencia Para Terapeutas*. Barcelona: Paidós Ibérica ediciones.
- Cohen, D. (2019). Argumentative Virtues as Conduits for Reason’s Causal Efficacy: Why the Practice of Giving Reasons Requires that We Practice Hearing Reasons. *Topoi*, 38, 711–718.
- Correia, V. (2012). The ethics of argumentation. *Informal Logic*, 33 (4), 471-485.
- Gascón, J. A. (2015a). ¿Es posible (y deseable) una teoría de la virtud argumentativa?. *Actas I Congreso internacional de la Red Española de Filosofía*, 1, 41-51.
- (2015b). Arguing as a Virtuous Arguer Would Argue. *Informal Logic*, 35 (4), 467-487.
- (2015c). Prácticas argumentativas y virtudes intelectuales: Una Mirada intercultural. *Revista Iberoamericana de Argumentación*, 10, 1-39.
- (2016). Virtue and Arguers. *Topoi*, 35, 441-450.
- (2020). Las Motivaciones en la Argumentación. En C. Santibáñez (Ed.) *Emociones, Argumentación y Argumentos*. Lima: Palestra, 53-74.
- (2021). La metáfora de la confrontación y los argumentadores razonables. *CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 53 (158), 23–46. DOI: 10.22201/iifs.18704905e.2021.1269
- Gensollen, M. (2015). *Virtudes argumentativas. Conversar en un mundo plural*. Aguascalientes: IMAC-CONACULTA.
- Gensollen, M. (2017). El lugar de la Teoría de la virtud argumentativa en la teoría de la argumentación contemporánea. *Revista Iberoamericana de Argumentación*, 15, 41-59. DOI: 10.15366/ria2017.15
- Gilbert, M. (2020). Emoción en los argumentos. Usos y expectativas. En C. Santibáñez (Ed.) *Emociones, Argumentación y Argumentos*, Lima: Palestra, 75-96
- Goffman, E. (1981). *Forms of Talk*. Filadelfia: University of Pensilvany Press.
- Hample, D. (2005). *Arguing: Exchanging Reasons Face to Face*. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.
- Kunda, Z. (1990). The case for motivated reasoning. *Psychological Bulletin*, 108 (3), 480-498.
- (1999). *Social Cognition: Making Sense of People*, MIT Press.

- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford University. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Pereda, C. (1994). *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. Barcelona: Antropos & UAM-Iztapalapa.
- (1996). ¿Qué es un buen argumento?. *Theoria*, 11 (25), San Sebastián: Universidad del País Vasco, 7-20.
- (1999). *Crítica de la razón arrogante*. México: Taurus-Alfaguara.
- Rooney, P. (2010). Philosophy, Adversarial Argumentation and Embattled Reason. *Informal Logic*, 30 (3), 203–234.
- Santos, B. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid: Trotta/ILSA.
- Santos, B. y Meneses, M. (Eds.) (2014). *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid: Akal.
- Schreier, M., Groeben, N., Christmann, U. (1995). That's not fair! Argumentational integrity as an ethics of argumentative communication. *Argumentation*, 9 (2), 267-289.
- (1996). Ethical guidelines for the conduct in argumentative discussions: An exploratory study, *Human Relations* 49 (1), 123-132.
- Tannen, D. (1991). *No fue lo que quise decir*. México: Paidós.
- Watzlawick, P., Beavin, J. & Jackson, D. (1985). *Teoría de la comunicación humana*. Barcelona: Herder.



Anàlisi crítica del concepte d'individu liberal des d'una posició personalista

Critical Analysis of the Concept of the Liberal Individual from a Personalist Perspective

Análisis crítico del concepto de individuo liberal desde una posición personalista

Samuel Segura Renau 

Universitat Oberta de Catalunya
ssegurre@uoc.edu

Recibido: 12/11/2022

Aceptado: 27/12/2022



Resum El concepte d'individu construeix els fonaments antropològics dels principis polítics de justícia liberal. Malgrat ser, a priori, un discurs que pretén oferir justícia per a tothom, realment està legitimant un model polític i econòmic injust, que genera greus desigualtats socials. L'objectiu de l'article és, en primer lloc, analitzar aquestes bases antropològiques del capitalisme i, en segon lloc, recuperar el concepte de persona propi de la tradició personalista del segle XX, sovint oblidat, per replantejar-lo críticament com una alternativa vàlida i vigent.

Paraules clau Individu, persona, llibertat, justícia, bé comú.

Abstract The concept of individual builds the anthropological foundations of the political principles of liberal justice. Despite being, a priori, a discourse that aims to offer justice for everyone, it is actually legitimizing an unjust political and economic model, which generates serious social inequalities. The aim of the article is, firstly, to analyze these anthropological bases of capitalism and, secondly, to recover the concept of person from the personalist tradition of the 20th century, often forgotten, to critically rethink it as a valid and current alternative.

Keywords Individual, Person, Freedom, Justice, Common Good.

Resumen El concepto de individuo construye los cimientos antropológicos de los principios políticos de justicia liberal. A pesar de ser, a priori, un discurso que pretende ofrecer justicia para todo el mundo, realmente está legitimando un modelo político y económico injusto, que genera graves desigualdades sociales. El objetivo del artículo es, en primer lugar, analizar estas bases antropológicas del capitalismo y, en segundo lugar, recuperar el concepto de persona propio de la tradición personalista del siglo XX, a menudo olvidado, para replantearlo críticamente como una alternativa válida y vigente.

Palabras clave Individuo, persona, libertad, justicia, bien común.

1. Introducció

El propòsit de l'article és fer una anàlisi de la concepció antropològica de l'ésser humà que sosté el model econòmic capitalista, legitimat pel discurs polític liberal. Aquesta concepció antropològica es concreta en la tematització teòrica que els autors liberals fan sobre el concepte d'individu. Quan es parla de concepció antropològica es fa referència a una determinada visió de l'ésser humà entesa des d'un punt de vista filosòfic. La metodologia de l'estudi és analítica i crítica:

1. D'una banda i, en primer lloc, analítica: es distingeixen i s'examinen sis dimensions que defineixen i constitueixen aquest concepte d'individu liberal (sentit del concepte, individu com a principi d'agència, llibertat negativa, justícia individual, competitivitat i egoisme). Aquesta anàlisi es desenvolupa en els sis primers epígrafs. Per l'anàlisi s'han escollit especialment (tot i que no exclusivament) autors de l'escola austríaca, com Hayek; de l'escola de Chicago, com Friedman; i del corrent liberal-llibertari, com Nozick, per la seva influència en els estudis d'aquesta tradició de pensament i per ser una postura que porta els principis de justícia del concepte d'individu liberal fins a les darreres conseqüències. Les referències als autors del liberalisme clàssic, com Locke o Smith, són només clarificadores, es fan bé per ser l'origen en el qual es remunten les tesis del liberalisme posterior, o bé per comparar i contrastar visions, però no es pretén centrar l'anàlisi de l'estudi en la concepció liberal clàssica. D'altra banda, aquestes referències clàssiques, es justifiquen per l'ús que en fan els autors citats en l'exposició dels seus propis arguments. Respecte a l'ús del terme «liberal» enlloc de «neoliberal», quan, de fet, l'estudi se centra en autors que poden ser considerats neoliberals, es justifica, bàsicament, perquè les mateixes escoles citades rebutgen l'ús d'aquest terme per parlar de les seves postures: «en tota la nostra investigació, no hem descobert ni un sol exemple contemporani en el qual un autor utilitzi el terme de forma autodescriptiva» (Boas i Gans-Morse, 2009: 141), sinó més aviat el contrari, es distancien d'aquest terme (cf. Hülsmann, 2007). Per això, malgrat que, evidentment, no s'obvia la diferència que hi ha entre liberalisme i neoliberalisme (i, per tant, no s'homologuen les postures), no s'empra el terme, senzillament, per rigorositat i neutralitat terminològica. En qualsevol cas, la selecció dels autors delimita perfectament el marc de pensament que s'està estudiant: el liberalisme de tarannà més llibertari. Per aquest motiu no s'ha escollit a Rawls com a interlocutor liberal, perquè, com és sabut, el liberalisme-llibertari fa una crítica a la teoria de la justícia de Rawls (vegis la segona part d'*Anarquia, Estat i Utopia* de Nozick). Per tant, no és la teoria de la justícia de Rawls (Rawls, 1999) en la qual se centra aquest estudi, sinó en la teoria de la justícia del liberalisme de caire més llibertari —la qual,

com s'ha dit, és la més conseqüent amb els principis de justícia inherents a la concepció antropològica del concepte d'individu liberal. El setè epígraf recull, a mode de síntesi, les conseqüències que suposa aquest discurs liberal individualista.

2. En la segona part, la metodologia és crítica: es confronten críticament les sis dimensions analitzades inicialment des d'una posició filosòfica personalista (dignitat humana, condició relacional i comunitària, llibertat afirmativa, justícia social, cooperació i bé comú). Aquesta crítica es desenvolupa en els següents sis epígrafs, corresponents a cadascuna de les sis dimensions criticades. S'escullen tant autors propis d'aquest moviment filosòfic i polític històric (com Mounier, Lacroix, Buber, Levinas o Maritain) com altres autors que no formen part del moviment històric però que comparteixen l'anàlisi antropològica del concepte de persona del personalisme, com l'economista Felber.

Els objectius de l'article són, d'una banda, evidenciar que, malgrat que el concepte d'individu del discurs liberal pretén oferir justícia per a tothom, realment està legitimant un model polític i econòmic injust, que genera greus desigualtats socials. I, d'altra banda, recuperar el concepte de persona propi de la tradició personalista del segle XX, com una eina teòrica vàlida en la crítica del capitalisme i, alhora, com una alternativa vàlida i vigent al concepte d'individu liberal. En resum, es planteja un canvi de paradigma antropològic en la forma d'entendre políticament i econòmicament l'ésser humà —el pas de la visió individualista a la visió personalista— que implica la forma d'entendre els drets humans, la justícia, la llibertat, el bé comú, la política i l'economia.

2. Anàlisi del concepte d'individu liberal

a) Sentit pragmàtic del concepte d'individu liberal

Que l'ésser humà en la seva individualitat personal intransferible és el subjecte dels drets i de les llibertats, és un dels principis polítics de la justícia liberal, presents ja en els postulats clàssics sobre els drets naturals de Locke. Tant Locke com el liberalisme clàssic fonamenten aquest principi en una argumentació teològica: Déu, com a creador de l'ésser humà, és el garant d'aquests drets; i per això s'entenen com a drets naturals (cf. Locke, 2006: 12-13). En la tradició liberal posterior, però, no hi ha cap fonamentació racional que blindi políticament i antropològicament aquests drets, en tant que inalienables, sinó que es postulen merament com l'axioma primigeni per tal que una societat sigui justa. Per societat justa s'entén, en aquests termes liberals, una societat que assumeix els conflictes entre els individus —i que no pretén eliminar-los idealment— però que els sap regular adequadament per garantir pau i seguretat. Així doncs, en definitiva, es tracta d'un argument bàsicament pragmàtic: cal

respectar els drets i les llibertats individuals perquè és la millor forma que s'ha trobat per regular els conflictes socials i aconseguir ordre social. En paraules de Hayek: «El principi més general en el qual es basa un sistema individualista consisteix a servir-se de l'acceptació universal de principis generals com a mitjans per a crear ordre en els assumptes socials» (Hayek, 2009: 76). Des d'aquest discurs liberal es postula que aquests principis individuals aplicats universalment serien útils per resoldre i regular els conflictes socials, a causa de la realitat plural i variada de les diferents persones i societats: «necessàriament aquestes finalitats individuals solen entrar en conflicte. La qüestió a resoldre des d'un punt de vista liberal és la de com regular, i no la de com erradicar, tals conflictes» (Kukathas, 2019: 22).

b) L'individu definit com a «principi d'agència»

Des del corrent liberal, l'individu s'entén com aquell agent lliure dotat d'una sèrie de drets individuals que pretenen salvaguardar el seu «espai moral» individual (cf. Nozick, 1974: 57) per poder desenvolupar els seus projectes vitals. L'«espai moral» és la capacitat d'agència de l'individu, és a dir, la seva capacitat d'emprendre i construir un projecte vital propi (cf. Lomasky, 1987: 31-34). Aquesta és, essencialment, la forma de definir i d'entendre l'individu humà des d'aquesta visió liberal. Així doncs, l'individu, en tant que agent lliure d'emprendre els seus projectes, és el centre de la construcció teòrica del corpus liberal, és el subjecte de dret. Per això, els drets des d'aquesta concepció de l'individu s'entenen com a drets negatius — qualsevol individu té el dret de reclamar a la resta que s'abstinguin de determinades accions que van en la seva contra— perquè és la forma de procurar que tots els individus puguin emprendre lliurement els seus projectes. Respectar aquest principi és ser just amb l'individu, violar-lo és ser injust. En base a aquests principis es defineix la concepció de la justícia liberal: una concepció exclusivament individual de la justícia.

c) Llibertat negativa

La llibertat és un dret i, per tant, així mateix s'entén aquest concepte, en clau de dret negatiu: «Podem dir que sóc lliure en la mesura en què cap ésser humà interfereixi en les meves accions. La llibertat política és simplement aquell espai en el qual un ésser humà pot actuar sense la interferència d'uns altres» (Berlin, 1969: 122). Aquesta concepció de la llibertat exigeix uns nivells de respecte i tolerància molt elevats cap als valors i principis morals particulars de les altres persones, malgrat que no coincideixin amb els d'un mateix. Com deia Mill, l'únic límit estarà en l'exercici d'aquesta mateixa llibertat pels altres (cf. Mill, 2008: 16). En últim terme, es tracta d'un relativisme moral pràctic, no necessàriament perquè l'individu liberal en qüestió defensi l'existència de valors relatius o no-universals, sinó perquè a la pràctica, en situar el valor de la llibertat en una posició absoluta, acaba per relegar a l'espai privat i relatiu la resta de valors morals: «els individus no poden ser coaccionats per a desenvolupar accions que considerem virtuoses [...] o que promoguin el

bé comú; tampoc cal prohibir-los aquelles accions que considerem moralment incorrectes. Les persones han de ser lliures de triar fins i tot aquells cursos d'acció que siguin moralment equivocats» (Rasmussen & Den Uyl, 2005: 77). Segons aquest raonament liberal, el respecte del dret a la llibertat en tant que no interferència, constitueix, formalment, les condicions de possibilitat per tal que cadascú pugui desenvolupar els valors que considera adequats sense entremetre's a la vida dels altres que, també lliurement, miraran de desenvolupar els seus propis valors per als seus propis projectes vitals. En paraules de Mill:

«El principi de la llibertat humana requereix la llibertat de gustos i d'inclinacions, la llibertat d'organitzar la nostra vida seguint la nostra manera de ser, de fer el que ens plagui, subjectes a les conseqüències dels nostres actes, sense que els nostres iguals ens ho impedeixin, en tant que no els perjudiquem, i fins i tot, encara que ells poguessin trobar la nostra conducta ximple, dolenta o falsa» (Mill, 2008: 17)

El principal argument dels liberals per defensar aquesta concepció de la llibertat l'argumenta Berlin (cf. 1969). L'argument es basa en el perill que suposa ser coaccionat i privat de llibertat per realitzar un bé que, suposadament, hom desconeix i rebutja:

«Una cosa és dir que puc ser coaccionat pel meu propi bé, que soc massa cec per a veure: això pot, a vegades, ser per al meu benefici... [Però] una altra és dir que si és el meu bé, llavors no estic sent coaccionat, perquè l'he volgut, ho sàpiga o no, i sóc lliure (o “veritablement” lliure) fins i tot quan el meu pobre terrenal cos, i la meva ment nècia ho rebutgen amargament, i lluiten contra aquells que busquen imposar-ho amb benevolència...» (Berlin, 1969: 134).

Per aquest motiu, l'única responsabilitat exigible a l'individu des d'aquest concepte de llibertat és la que té a veure amb la privació d'una llibertat equivalent a un altre individu. La responsabilitat social entesa com a responsabilitat respecte a l'impacte que les pròpies accions tenen sobre la societat i sobre el medi ambient, queda substancialment reduïda i quasi desapareguda. Ningú pot imposar coactivament a un altre una determinada idea de bé comú, ja sigui polític, econòmic, social o mediambiental; cal deixar lliures als individus perquè facin aquell bé que ells consideren que cal fer, fins i tot quan és evident que aquell suposat bé no fa cap bé a ningú.

d) Sentit de justícia exclusivament individual

Les conseqüències econòmiques d'aquest discurs són les que configuren les bases del sistema capitalista, en el qual hi ha d'haver un espai de llibertat on els individus puguin desenvolupar els seus projectes sense interferències externes; aquest espai lliure l'anomenen «mercat lliure», ja que és l'espai de lliure intercanvi de béns i serveis. A tal efecte, en el sistema capitalista, ha de dominar la llibertat absoluta de

mercat i la presència mínima de l'Estat —només la suficient per garantir els principis individuals—; el conegut *laissez-faire* capitalista. Ha de ser així per tal que es respectin els principis de justícia liberals postulats, centrats exclusivament en l'individu. Segons aquesta perspectiva, la distribució de la renda, de la riquesa, del valor econòmic creat per les empreses, etc., només podrà ser conseqüència d'aquests principis de justícia: fruit de filantropies altruistes, de caritat social, o d'altres iniciatives purament individuals; mai podrà ser fruit d'una promoció deliberada i explícita de la justícia distributiva des de l'autoritat política: «cap home o grup d'homes hauria de tenir el poder de decidir l'estatus d'un altre home, i [cal] considerar aquesta condició com una condició de llibertat tan essencial que no ha de ser sacrificada a la satisfacció del nostre sentit de justícia» (Hayek, 2009: 98). Per exemple, fiscalitzar una part de la plusvàlua del capital dels més rics per redistribuir-la cap als més pobres, voldria dir vulnerar els drets negatius de no-interferència en la propietat dels individus rics: «Hem de comprendre que la preservació de la llibertat individual és incompatible amb la plena satisfacció dels nostres punts de vista sobre la justícia distributiva» (Hayek, 2009: 81). Segons aquesta perspectiva, regular o intervenir en el mercat per corregir els seus errors pel que fa a qüestions relatives amb la justícia, seria, paradoxalment, injust, perquè es violaria la llibertat dels individus, tant la llibertat d'iniciativa productiva com la llibertat d'iniciativa de consum; seria interferir il·legítimament en el camp d'agència de l'individu.

e) Competitivitat entre individus

Cal recordar que l'individualisme liberal parteix d'una hipòtesi metodològica en el seu estudi de la societat que fuig dels conceptes abstractes i universals —conceptes col·lectivistes— postulant un atomisme social que es proposa a si mateix com la millor forma per regular els conflictes socials (cf. Popper, 1945; Weber, 1978; Von Mises, 1985; etc.). Però, paradoxalment, en el seu desenvolupament dels drets individuals no pot evitar caure en una altra universalització, en aquest cas, la dels seus principis de justícia liberal: «El principi més general en el qual es basa un sistema individualista consisteix a servir-se de l'acceptació universal de principis generals com a mitjans per a crear ordre en els assumptes socials» (Hayek, 2009: 76). Així doncs, la pregunta que cal fer és: Si els drets negatius de l'individu liberal no estan fonamentats racionalment sinó que són una mera postulació d'utilitat pràctica; per què acceptar, per exemple, l'universal «llibertat» (negativa) i rebutjar l'universal «justícia» (distributiva)? És suficientment intuïtiu que afirmar un i negar l'altre és més útil per regular els conflictes i crear ordre social? Doncs, si la tradició liberal es decanta en favor de la llibertat de mercat i rebutja el sentit de justícia més general, com la justícia social o la distributiva (entre d'altres conceptes, com el de bé comú), no és només per la seva fidelitat als principis polítics de justícia liberal sinó que és per uns altres interessos subjacents, en aquest cas, de caràcter econòmic: el liberalisme econòmic afirma amb rotunditat que «el mercat lliure i la competència és el

mètode més eficaç per generar riquesa i prosperitat econòmica» (Hayek, 2011: 22). Però, igual que la premissa liberal dels drets individuals no està fonamentada racionalment sinó que és un mer postulat teòric, també aquesta tesi de la competència és una conjectura sense evidència científica, més aviat al contrari, «els estudis empírics en la matèria donen el suport pel 87% als mètodes que es basen en la cooperació enfront dels mètodes basats en la competitivitat» (Felber, 2014: 37-39).

Com s'ha dit, la tesi bàsica del liberalisme econòmic és que els intercanvis de béns i serveis s'han d'efectuar entre ciutadans lliures en espais de llibertat: el mercat. «El gran avantatge del mercat, és que permet una àmplia diversitat. És, en termes polítics, un sistema de representació proporcional» (Friedman, 1966: 30). Aquesta explicació derivaria de la premissa política liberal segons la qual cal preservar el valor de la llibertat individual per sobre de tot. Per tant, la llibertat per produir i consumir lliurement el que hom vol, porta al fet que siguin els individus els actors protagonistes de l'activitat i del desenvolupament econòmic. Per això en una societat liberal els ciutadans poden escollir quins estudis fer o a quina professió dedicar-se, i ningú no està obligat a fer una cosa que no vol (cf. Harari, 2018, 81). Aquesta tesi exclou la intervenció de l'Estat en els mecanismes d'intercanvi de béns i serveis, perquè en aquest cas es coartaria la llibertat dels individus: «la principal amenaça contra la llibertat és el poder d'usar la força, ja sigui per part d'un monarca, un dictador, una oligarquia o una majoria momentània. La defensa de la llibertat requereix l'eliminació, en la mesura que sigui possible, d'aquestes concentracions de poder» (Friedman, 1966, 31).

f) Egoisme com a motor econòmic

Dit això, i continuant en el camp econòmic, cal fer un pas més per entendre la mecànica del capitalisme com a resultat del concepte d'individu liberal. En el discurs polític liberal es parlava de la lliure construcció del propi projecte vital per part d'un agent lliure; en el camp econòmic aquest projecte vital s'identifica amb el projecte empresarial. El mercat ha de ser lliure per garantir que cada individu (empresa) pugui desenvolupar lliurement el seu projecte sense interferències ni coaccions externes. Aquest mercat s'entén com un espai de lliure cooperació, a partir d'una altra tesi clàssica del capitalisme que és la del principi d'especialització i de divisió del treball: «És la gran multiplicació de les produccions de les diferents arts, conseqüència de la divisió del treball, la que dóna lloc, en una societat ben organitzada, a l'opulència universal que s'estén a la gent de rang més baix» (Smith, 1976: 15). Com més s'especialitzi un individu en un ofici determinat, millor el farà i més enriquirà l'economia global. Si tots fem de tot, no farem res bé, per tant, és millor que ens dediquem a fer només una cosa, que ens especialitzem en ella i que la perfeccionem, i, un cop feta, la intercanviem per altres coses que hauran fet altres persones també de forma excel·lent perquè s'hi hauran especialitzat:

«tot treballador disposa d'una quantitat del seu propi producte en excés del qual ell mateix necessita, i com altres treballadors es troben en la mateixa situació, pot canviar una gran quantitat dels seus propis béns per una gran quantitat dels béns dels altres. Els proveeix abundantment amb el que ells puguin necessitar i ells el proveeixen tan àmpliament com ell pugui necessitar, i una abundància general es difon a través de tots els rangs de la societat» (Smith, 1976: 15).

D'aquesta tesi de l'especialització, s'extreu que el mercat lliure és un mercat de lliure cooperació. Ara bé, per al capitalisme, el combustible que alimenta la motivació d'aquests agents lliures que s'especialitzen i que cooperen no és una causa compartida per tots ells, no és un projecte comú, sinó que sempre es tracta del seu projecte vital propi: dels propis beneficis empresarials. Aquesta és una altra tesi clàssica del capitalisme, la tesi de l'interès propi: «en consideració del seu propi interès, dedicar-se per complet a una activitat particular, la certesa de poder canviar tot l'excedent del producte del seu propi treball, és a dir, la part que excedeix el seu propi consum, per la part del producte d'uns altres que pugui necessitar, estimula a tota persona a dedicar-se a una ocupació particular i a conrear i perfeccionar qualsevol talent» (Smith, 1976: 19). Igual que els anteriors postulats, tampoc aquest està fonamentat empíricament; és una altra conjectura: «No és de la benevolència del carnisser, cerveser o forner d'on obtindrem el nostre sopar, sinó de la seva preocupació pels seus propis interessos» (Smith, 1976: 15). Aquesta és una visió predominant en els diferents models econòmics del capitalisme i és, segons Sen, l'element que possiblement més ha influït en el camp econòmic de la tradició liberal (cf. Sen, 1977: 317). Aquesta tesi té un substrat filosòfic hobbesià implícit, segons el qual l'ésser humà és egoista per natura: «Com a éssers racionals i egoistes, com admet Rawls, tots nosaltres tenim una "inclinació a l'interès propi", una disposició a incrementar la nostra llibertat d'acció tant com sigui possible, fins i tot a expenses de l'altre» (Skinner, 2002: 162). Per tant, la cooperació en un mercat lliure de tipus liberal és una cooperació de tipus instrumental, que acaba esdevenint competitivitat. Des d'aquesta cosmovisió social, els altres individus serien mitjans, eines de les quals servir-se per construir el projecte vital propi. Per això no només és una perspectiva individual des del punt de vista metodològic, sinó que acaba derivant en una visió individualista de la vida en societat.

A partir d'aquesta explicació es pot entendre per què el liberalisme rebutja el concepte de bé comú. El rebutja per dos motius: a causa del concepte de llibertat negativa segons la qual no es pot imposar a ningú la promoció d'un determinat bé extern; i a causa del combustible que alimenta la motivació dels individus a l'hora de crear riquesa i d'enfortir la il·lusió per construir el projecte vital propi —el qual mai és un determinat bé o interès compartit, sinó que sempre serà el bé o interès particular. «[Per al liberalisme], la bona societat no està regida per un únic bé comú: la bona societat és, per contra, un marc de drets, llibertats o obligacions dins del

qual la gent persegueix els seus fins propis, sigui individualment o per associació voluntària. La bona societat està regida per la llei i, com a tal, està regulada per principis de justícia» (Kukathas & Pettit, 1991: 93). La bona societat per Hayek és una societat oberta, i l'anomena societat nomocràtica (regulada per lleis), en canvi la societat tancada és la que ell anomena teleocràtica (dirigida per un poder extern als individus que imposa la seva idea particular de bé comú), i aquesta és, per Hayek, una societat tribal (cf. Hayek, 1978: 89). Aquesta categorització de Hayek, prové, al seu torn, de l'exposada anteriorment per Popper (cf. Popper, 1945).

g) Conseqüències que aquest discurs legitima

Les conseqüències d'aquest discurs i d'aquesta concepció de l'individu són, en primer lloc, que es tracta de societats on —a priori— es protegeixen els drets individuals dels ciutadans. Són —també a priori— societats econòmicament productives amb treballadors tècnicament molt qualificats, i, es tracta —de nou, a priori— de societats extremadament tolerants. Les conseqüències negatives són l'altra cara de la moneda, la gravetat de les quals és inversament proporcional. En primer lloc, una societat amb aquesta concepció de l'individu, per molt que en principi defensi els drets individuals dels ciutadans (els drets negatius liberals), aquesta defensa no està fonamentada racionalment, és un mer postulat pragmàtic (es postula que salvaguardant els drets negatius es regularan més eficaçment els conflictes i s'obtindrà ordre social). Per tant, en el moment que aparegui un tirà que defensi tenir una fórmula millor i més eficaç per regular els conflictes socials, pot carregar-se aquests drets fonamentals, perquè no són inalienables a les persones humanes en tant que humanes: no estan racionalment fonamentats. De fet, no cal anar tan lluny: a les actuals societats amb democràcies liberals consolidades hi ha moltes persones humanes els drets de les quals no són respectats ni reconeguts, legítimat per aquest mateix discurs liberal. A més, d'altra banda, aquests drets individuals queden reduïts a la visió específica de drets negatius, els quals no garanteixen de facto un respecte al benestar de tothom sinó solament un respecte al marc que aporta les condicions de possibilitat —d'acord amb l'argument liberal— d'aquest benestar. Per tant, intuïtivament, són drets insuficients per satisfer la concepció de justícia més àmpliament compartida —fins i tot acceptada pels autors liberals, com és el cas del mateix Hayek, a la cita abans esmentada sobre la justícia distributiva (cf. Hayek, 2009: 81). Una altra conseqüència és la relació instrumental que s'esdevé entre els individus atomitzats. Una concepció de l'individu que està alimentada per l'egoisme i l'interès propi construirà, necessàriament, una societat d'agents egoistes que miraran pel seu propi interès, sense tenir en consideració el valor intrínsec de les persones que els envolten i amb les quals interactuen, utilitzant-les únicament com a mitjans per obtenir els seus propis fins. La qual cosa, en termes econòmics, vol dir: la maximització de beneficis i l'increment del capital. A més, en tractar-se d'una societat on no hi pot haver cap valor ètic ni cap principi moral que pugui ser compartit per tothom, ningú té, a

priori, cap responsabilitat moral de cuidar i de fer bé a les persones que l'envolten i amb les quals interactua. L'única responsabilitat és la mínima que exigeix respectar l'«espai moral» dels altres i, com s'ha dit, és la responsabilitat de no privar als altres de la seva llibertat d'agència, però res més. La tolerància portada fins a l'extrem s'acaba convertint en una indiferència desinteressada. Una societat tal, acaba esdevenint una massa sense teixit comunitari, amb individus desconnectats els uns dels altres, sense vincles forts, fàcilment manipulables i subjugables per part dels poders econòmics. Per últim, com que no s'accepta cap idea de justícia distributiva ni de bé comú, es tracta de societats extremadament desiguals, que esperen l'acció divina d'una mà invisible que les equilibri: «encara que cada individu intenti satisfer els seus propis interessos, l'entorn institucional, com si fos una mà invisible, dóna lloc, en conjunt, a la millora material i cultural mútua i creixent de tots» (Smith, 1976, 349). A tall d'exemple, als Estats Units, que és la societat liberal-capitalista per antonomàsia, la relació salarial està totalment desequilibrada, un alt directiu cobra 344 vegades més que un treballador mitjà (cf. Sandel, 2011, 28) i el directiu més ben pagat dels EUA cobra 354.000 vegades el sou mínim interprofessional (cf. Felber 2014, 103). Aquesta circumstància és motivada pel model de llibertat individual liberal, que s'aplica també a l'economia, i que genera grans concentracions de poder econòmic. Aquestes concentracions oligopòliques de poder econòmic sumades a la mal-leabilitat d'una societat absent de vincles socials forts, condueix a una situació on el valor real de les persones s'esborra i, de facto, aquest valor —i els drets que l'acompanyen— es regula en funció de la capacitat econòmica, i no en el fet primigeni de ser un ésser humà. Ergo, els principis individuals de la justícia liberal acaben esdevenint una cuirassa teòrica per blindar els drets d'alguns individus —els més rics— i per ningunejar els drets dels altres —els més pobres. Com diria l'historiador de la filosofia italià, Domenico Losurdo, el moviment liberal històric realment només hauria defensat els drets individuals per a una minoria de propietaris i burgesos que necessitaven seguir tenint a la resta majoritària de la humanitat exclosa d'aquests drets per seguir mantenint el seu status quo i el seu poder econòmic (cf. Losurdo, 2007).

3. Crítica des d'una posició filosòfica personalista

a) Dignitat humana de la persona versus sentit pragmàtic de l'individu

Per criticar aquest model i, alhora, proposar-ne un d'alternatiu, cal centrar-se en la crítica del model antropològic que proposa el discurs liberal amb el seu concepte d'individu. A tal fi, s'emprarà el marc teòric kantià propi del moviment personalista. Mitjançant aquest marc teòric, es proposaran una sèrie d'eines filosòfiques que faran la fonamentació racional dels drets de les persones com a quelcom

innegociable i intransferible, intrínsecs a la condició humana i no susceptibles de canvi per qualsevol tirà que arribi al poder. En paraules de Ricoeur: «S'ha de recordar un deute amb Kant: no hi ha problema ètic, no hi ha problema polític, si no tenim en compte des del mateix començament un principi de mutualitat de persona a persona» (Ricoeur, 1986: 147).

El concepte de llibertat, per Kant, té un component de fonamentació moral, no té res a veure amb la llibertat d'acció en l'intercanvi mercantil dins d'un mercat lliure propi del liberalisme, ja que, per Kant, aquesta llibertat mercantil estaria arrossegada per les apetències i desitjos dels individus consumistes, per tant, en molts casos no serien fruit de decisions realment lliures. Per Kant, la qüestió de la llibertat està lligada a la qüestió de la dignitat humana. Aquesta es fonamenta en la racionalitat dels éssers humans, en tant que éssers capaços de pensar per si mateixos i d'actuar lliurement. Aquesta és una de les claus de volta del concepte de llibertat kantiana, i és que la llibertat, per Kant, no és fer el que et vingui de gust deixant-te endur per les apetències del moment al més pur estil utilitarista —maximitzar el plaer, la qual cosa ens apropiaria als animals, que no són lliures— sinó que l'ésser humà actua lliurement quan segueix la llei moral dictada per la seva raó (cf. Kant, 1994: 110-112). Per tant, l'ésser humà actuarà realment de forma lliure quan segueixi la norma o llei ètica que s'autoimposa a si mateix de forma purament racional. Aquesta capacitat d'autonomia racional és la que dota l'ésser humà d'una dignitat específica, i, per tant, respectar-la és també tractar a les persones com a fins en si mateixes: «els éssers racionals, diguin-se persones, perquè la seva naturalesa els distingeix ja com a fins en si mateixos» (Kant, 1994: 66).

Així doncs, Kant fonamenta racionalment el valor individual de la persona en el fet de ser un ésser humà —ésser racional—, superant la forma pragmàtica de la versió liberal descrita anteriorment. Els éssers humans són fins en si mateixos pel fet de ser éssers humans, i mai poden ser tractats com a mitjans.

Respecte a la llibertat, un individu actuarà lliurement només quan segueixi la llei moral que s'ha imposat a si mateix, a saber: «obra només segons aquella màxima de la qual puguis voler que es converteixi, al mateix temps, en una llei universal» (Kant, 1994: 91-92) i, «obra de tal forma que tractis a la humanitat, tant en la teva persona com en la de qualsevol altre, sempre, al mateix temps, com una fi, mai només com un mitjà» (Kant, 1994: 103-104). La proposta filosòfica de Kant podria considerar-se la fonamentació més sòlida dels drets humans en tant que universals. Ja no s'apel·la a una explicació teològica ni a un supòsit d'utilitat pràctica per la resolució de conflictes, sinó que hi ha una vertadera fonamentació racional.

b) La persona relacional i comunitària versus l'individu com principi d'agència

Com es deia al principi, el concepte d'individu liberal es defineix com a aquell agent lliure capaç de portar a terme els seus projectes vitals sense la interferència

d'altres individus i, al seu torn, sense interferir en els projectes vitals dels altres (cf. Nozick, 1974; Berlin, 1969; Mill, 2008; etc.). En canvi, pels autors personalistes, amb Mounier com a principal referent, aquesta concepció de l'individu és constitutivament solipsista i insuficient, perquè l'essència d'aquest tipus d'individu s'entén en clau de tancament, com a un ésser autònom, autosuficient i meritocràtic: «Cal situar l'individualisme en tota la seva amplitud. No és solament una moral. És la metafísica de la solitud integral, l'única que ens queda quan hem perdut la veritat, el món i la comunitat dels homes» (Mounier, 2002a: 158-159).

En contraposició amb aquella concepció tancada, atomitzada i instrumental de l'«individu» liberal, el concepte de «persona» resplendeix amb llum pròpia. La persona és un subjecte constitutivament obert als altres; és un ésser en relació, dialògic i comunitari. Evidentment, la noció de persona assumeix la individualitat de l'ésser humà, però es defineix essencialment tant per aquesta individualitat com per la seva condició relacional. Mentre que l'individu es defineix per l'exercici de la seva capacitat d'agència (cf. Lomasky, 1987: 31-34), la persona es defineix per la relació amb els altres: «La persona apareix en el moment en què s'entra en relació amb altres persones» (Buber, 1969: 61). En aquest sentit, aquesta noció personalista connecta amb la tesi aristotèlica que l'home és un ésser social per natura (cf. Aristòtil, 1988: 50). Així com en la versió solipsista i autosuficient de l'individu liberal aquest pren a l'altre com a mera eina instrumental per al desenvolupament de la pròpia iniciativa privada, en aquesta concepció personalista de la persona l'«Altre» esdevé essencialment necessari per a l'existència del «Jo» en tant que persona humana: «Així, la primera preocupació de l'individualisme és centrar a l'individu sobre si; la primera preocupació del personalisme és descentrar-lo per a establir-lo en les perspectives obertes de la persona» (Mounier, 2002b: 453-454). Mentre que l'individu és tancament, la persona és obertura. En paraules de Lévinas, el Tu personal és «obertura en l'obertura» (Lévinas, 1993: 105). Per això, a diferència de l'individualisme liberal que rebutja el que considera que són abstraccions buides —com les nocions de «societat», «nació» o «Estat»— el personalisme és essencialment comunitari; la persona existeix només en comunitat, en una comunitat de persones: «El "Nosaltres" tanca el "Tu" potencial. Només homes capaços de parlar-se realment de Tu poden dir veritablement de si "Nosaltres"» (Buber, 1949: 105).

Així doncs, des de la perspectiva personalista, en l'afirmació del valor individual de la persona en tant que subjecte de drets individuals, no es nega el valor de la dimensió comunitària sinó justament el contrari, ja que, en aquest cas, la persona no s'entén com a reclusió sinó com a obertura. L'essència del concepte de persona és constitutivament comunitari, no hi pot haver persona sense una comunitat de persones: «La veritable concepció de la vida política no és ni exclusivament personalista ni exclusivament comunitària, sinó que és, segons ho escrivíem fa anys, personalista i comunitària alhora, ja que aquestes dues paraules es completen i

s'exigeixen mútuament» (Maritain, 1968: 71). Per Lacroix en la persona conviuen la dimensió individual i la comunitària «com a dues categories pròpies, no com a nocions externes» (Lacroix, 1968: 83). Són tots dos principis essencials de la persona —el principi de comunió i el d'individuació—, per això la persona és una tensió entre allò individual i allò social. En aquesta tensió permanent d'oposats que conviuen en la persona apareix el que Lacroix anomena dialèctica de la persona, per definir les relacions que existeixen tant entre persones com entre grups (cf. Lacroix, 1996: 17). Alhora, però, precisament per situar a la persona com a fi i no com a mitjà, el personalisme també rebutja les concepcions col·lectivistes de la societat, ja que acaben esborrant i diluint a la persona individual en l'oceà anònim de l'abstracció col·lectivista: «[Mounier i Maritain] s'oposen tant als individualismes com als col·lectivismes, siguin aquests de classe, nació o raça. Per al personalisme comunitari l'home és fi en si mateix encara que no pugui definir-se com el final de si mateix» (Calo & Barcala, 1987: 201). De fet, des d'aquesta concepció, malgrat que puguin semblar dos posicionaments oposats, en definitiva, l'individualisme i el col·lectivisme acaben esdevenint dues cares de la mateixa moneda: «El veritable mal del segle està en el fet que, en general, la persona falta en tothom. Dues malalties l'afligeixen de manera permanent: l'individualisme i les tiranies col·lectives. Avui es troben en la seva màxima virulència i els seus efectes se sumen, atès que no són sinó dues fases d'un mateix mal» (Mounier, 2002a: 78).

c) La llibertat afirmativa versus la llibertat negativa

El concepte de llibertat negativa liberal procedeix de la concepció negativa dels drets, és a dir, com a exaltació individualista de l'exercici de la capacitat d'agència sense límits, per tant, sense la interferència dels altres en aquestes decisions. L'únic límit imprescindible i indefugible per no entrar en contradicció lògica es troba en el respecte d'aquesta mateixa visió negativa de la llibertat en els altres individus. La llibertat personalista, seguint amb la tradició kantiana de la dignitat de la persona, no se centra en la capacitat d'agència sense interferències, sinó en la capacitat d'afirmació: acceptar i acollir a l'altre en tant que fi en si mateix i no en tant que mitjà del qual servir-se per l'obtenció del propi interès. En paraules de Ricoeur: «Per consegüent, la llibertat ja no és extensió del meu intent d'eludir el control o evitar la coacció. És una extensió del meu reconeixement del dret de l'altre a existir» (Ricoeur, 1986: 147). Per tant, en el reconeixement de l'altre com a igual, aquest igual exigeix l'exercici d'una llibertat responsable, que és afirmativa: afirma a l'altre com a Tu, afirma a l'altre com a fi, afirma a l'altre com a ésser humà dotat d'una dignitat inviolable.

d) La justícia social versus la justícia individual

Com s'ha dit, la versió de justícia liberal és purament individualista, i es construeix al voltant d'aquesta visió. Aquesta concepció de justícia suposa, també, que la cooperació entre els individus sigui purament instrumental: la fi última de la relació

i de la cooperació és construir el propi projecte vital. Per tant, es vulnera el principi kantià que defineix la dignitat humana. Weil, seguint aquesta mateixa tradició, definirà d'aquesta forma el concepte d'opressió: «és la negació del principi de Kant. L'home hi és tractat com un mitjà» (Weil, 1959: 168); i el vincula directament amb la forma d'operar del sistema capitalista: «[Per la societat burgesa] només el que pot ser xifrat en francs i cèntims té valor. No dubta en sacrificar vides humanes per xifres que quadren en el paper, xifres del pressupost nacional o de balanços industrials» (Weil, 1991: 460).

En el capitalisme, doncs, la finalitat no és l'altra persona del costat sinó que és un mitjà per la consecució d'una fi ulterior, el capital. Per tant, com diria Maritain, tant el pobre és tractat com un mitjà per fer diners, com, fins i tot, els consumidors (presumiblement, rics), també acaben esdevenint mitjans al servei del capital:

«[El capitalisme] és també un esperit d'odi a la pobresa i de menyspreu del pobre; el pobre no existeix més que com a instrument de producció que rendeix, no com a persona. Per part seva, a més, el ric no existeix més que com a consumidor (per al lucre dels diners que serveix a aquesta mateixa producció), no com a persona» (Maritain, 1940: 127).

La justícia personalista, per contra, al tenir per objecte el bé compartit per totes les persones i no un determinat bé particular, situa les altres persones sempre com a fins en si mateixes, no com a mitjans. Per tant, aquí la justícia és, essencialment, justícia social:

«L'objectiu de la societat el constitueix el bé de totes les persones que l'integren [per tant] la fi de la societat com a tal no pot ser el bé privat de cap dels seus membres, encara que aquest bé sigui legítim i no s'oposi, per tant, als drets de la societat mateixa. La justícia general és, doncs, essencialment justícia social, ja que té per objecte el bé comú, no un simple bé privat, per legítim que aquest pugui ser» (Millán-Puelles, 1971: 690).

e) La cooperació versus la competitivitat

L'economista Felber, malgrat no pertànyer estrictament a aquest moviment personalista històric, assumeix els trets fonamentals d'aquesta tradició, especialment pel que fa al valor de la dignitat humana: «dignitat vol dir el valor en igualtat, sense condicions i inalienable, que posseeixen tots els éssers humans. Per a la dignitat no cal cap esforç, només la simple existència» (Felber, 2014: 34). Felber afirma que en les relacions amb altres persones l'única finalitat possible ha de ser el respecte a la seva dignitat. D'una reunió de persones que es respecten dignament, que es tracten com a iguals i que construeixen complicitats i confiança, es pot obtenir fins i tot beneficis, però mai els beneficis podran ser la finalitat de les reunions, ja que en tal cas s'estaria vulnerant aquest principi (cf. Felber, 2014, 34), el qual,

clarament, recull tota la concepció kantiana del concepte de dignitat que s'ha exposat anteriorment. A l'hora de la veritat, en molts casos reals del mercat lliure, succeeix que s'instrumentalitza a les altres persones per obtenir beneficis personals, vulnerant i pervertint el respecte degut a la dignitat dels altres (cf. Felber, 2014: 34). Una de les principals aportacions de Felber amb la seva nova economia, és justament revertir aquests valors egoistes que sovint predominen en el món salvatge del mercat lliure (egoisme, avarícia, enveja, competitivitat, etcètera), per uns valors humans que respectin la dignitat de les persones: confiança, sinceritat, empatia, cooperació, ajuda mútua, etcètera. (cf. Felber, 2014: 31). La conseqüència de no vetllar pel respecte de la dignitat humana és que tampoc es protegeix ni es garanteix la llibertat. Per tant, l'exalçat «mercat lliure» resulta ser un artifici fal·laç, ja que només hi ha llibertat pel més fort, no per a tothom; ergo, de facto, el lliure mercat no garanteix el valor de la llibertat real. A més, aquesta visió del capitalisme i l'economia de mercat es basen en l'enaltiment de la competitivitat, assumint «cegament» la premissa de l'economista Hayek segons la qual «la competència és el mètode més eficaç que coneixem» (Hayek, 2011: 22). Però, com ja s'ha dit abans, aquest és un postulat sense fonament empíric, ja que la literatura científica ha demostrat que és, precisament, la cooperació enfront la competitivitat, el mètode més eficaç (cf. Felber, 2014: 37-39). Mentre la cooperació és inclusiva i es basa en compartir objectius comuns, la competitivitat és exclouent: «el meu èxit depèn del teu fracàs» (Felber, 2014: 39). Per això el capitalisme està basat en la por i alimentat per l'ambició d'un narcisisme patològic: sobresortir sempre per damunt de l'altre. Felber afirma que el capitalisme i l'economia de mercat tal com s'han estat desenvolupant en els últims 250 anys, posant l'ètica de l'«interès propi» d'Smith (cf. Smith, 1976: 15 i 19) com a objectiu últim de l'activitat econòmica de les empreses, produeix una sèrie de conseqüències que són catastròfiques i que cal revertir com més aviat millor: concentració i abús de poder, càrtels i oligopolis, política de preus ineficaç, polarització i por social, destrucció ecològica, decadència dels valors, etcètera (cf. Felber, 2014: 41-45).

f) El Bé Comú versus l'interès particular

Havent desenvolupat el concepte de persona en tant que obertura a la dimensió comunitària que havia estat diluïda per l'individu liberal en una societat atomitzada, cal recuperar també el sentit de bé comú i d'interès general, enfront de la tesi liberal de l'interès particular. Cal que el motor d'acció no sigui un contravalor ètic com és l'egoisme, i que ho sigui, en canvi, un valor ètic compartit amb els altres, un valor tal com és el bé comú.

Per Aristòtil, la finalitat de l'ésser humà és la vida feliç, la vida bona; indissociable de la vida en comunitat. El principi sociològic del pensament aristotèlic és que l'ésser humà es defineix com un «animal social» (ζῷον πολιτικόν) per naturalesa (cf. Aristòtil, 1988: 50). És a dir, que les relacions interpersonals són constitutives del

«ser persona», per tant, és quelcom comú a tothom: aquestes relacions formen part del bé comú. En aquest sentit, la família, com a nucli primigeni de les relacions interpersonals, constitueix la cèl·lula social més originària i, en el següent estadi de la vida en comú després de la família hi trobaríem la *polis*, com a associació comunitària amb una configuració jurídica i política que permetria als seus membres la bona vida o vida feliç —indissociable de la vida en comunitat (cf. Aristòtil, 1988: 178 i 406). Així doncs, en paraules de Ricoeur, el bé comú és «la finalitat de la “vida bona” amb altres i per altres, en l'àmbit d'unes institucions justes» (Ricoeur, 1992: 202). I aquest és el *telos* de la política per Aristòtil: formar bons ciutadans, que siguin justos i virtuosos (cf. Aristòtil, 1988: 176), és a dir, que mirin pel bé comú, que tinguin cura del futur comunitari. Avui dia, la visió de la finalitat de la política més predominant és la típicament liberal: permetre que la gent aconseguixi les seves pròpies fites i somnis individuals. Aristòtil fa una distinció entre els models polítics que són rectes versus els que són esbiaixats, en funció de la seva persecució, o no, del bé comú (cf. Aristòtil, 1988: 171-172). Per Aristòtil, la concepció de la finalitat de la política actual, més pròpiament liberal, correspondria al bloc dels models polítics esbiaixats.

En la línia de la relació entre les persones com a quelcom propi de la naturalesa humana en tant que natura social i, per tant, propi de la dimensió del bé comú, cal citar el que diu Zamagni: «El bé comú és el bé de la relació mateixa entre persones, tenint present que la relació de les persones s'entén com bé per tots aquells que participen de la relació» (Zamagni, 2007: 23). És a dir, que perquè hi hagi comunitat política cal que les relacions teixides entre les persones que s'han associat tinguin per finalitat l'obtenció de la vida bona en tant que bé comú. Perquè si després de la interrelació la finalitat de cada individu seguís sent la mateixa que quan vivien separats, la seva associació no podria ser considerada com a comunitat política, li faltaria la causa final de la política, el seu *telos* específic: «la vida feliç i bona» (cf. Aristòtil, 1988: 178). Citant a Argandoña: «Si la societat no és un mer agregat de subjectes, ha de tenir una fi, que és el seu bé comú, i que no es pot reduir als béns particulars dels seus membres» (Argandoña, 2011: 3).

4. Conclusions finals

A mode conclusiu, durant l'exposició de l'article s'ha pogut evidenciar que:

1. Els drets i les llibertats liberals que articulen el concepte d'individu no tenen un fonament racional que els faci inviolables i inalienables a totes les persones pel fet de ser persones. Es tracta d'un postulat axiomàtic que resulta útil per la coherència de la teoria, però res més. Això el fa un model poc consistent pel que fa als seus fonaments

racionals. Com s'ha exposat en el transcurs del text, l'aparició d'un model polític suposadament més útil, podria invalidar aquest postulat. Com a contrapartida al concepte d'individu, s'ha argumentat que el concepte de persona i de dignitat humana de la tradició personalista resulta molt més consistent i fonamentador dels drets i llibertats de les persones.

2. Els drets i llibertats del concepte d'individu liberal són de tipus negatiu (no-interferència), i això acaba convertint el sistema en un model absent de responsabilitat moral plena dels individus, pel que fa a les conseqüències que tenen les seves accions en la societat i el medi ambient. Aquesta manca de responsabilitat moral converteix les relacions entre les persones en relacions instrumentals, on l'altre és tractat com un mitjà i no com una fi. Com a model alternatiu a aquesta concepció negativa dels drets i llibertats, s'ha argumentat la proposta de llibertat afirmativa continguda en el concepte de persona personalista. La persona ve definida pel concepte de dignitat humana, segons el qual, una persona sempre ha de ser la fi, mai no pot ser un mitjà.
3. El concepte d'individu postula un principi de justícia (la liberal), que són insuficients per satisfer el sentit més ampli i general de justícia intuïtivament acceptat per tothom. Aquest concepte de justícia liberal és exclusivament individual i descarta tota concepció general i social de la justícia. Això, a la pràctica, el converteix en un sistema que legitima pràctiques injustes i discriminatòries, que generen greus desigualtats socials i econòmiques. Enfront a aquesta postura, el concepte de persona aporta una visió social de la justícia que és compatible amb la defensa i protecció dels drets i llibertats personals de cada un dels membres que configura la societat; de fet, n'és una condició necessària.
4. El concepte d'individu liberal, en la seva definició més essencial, defensa un model basat en l'interès propi (l'egoisme) mentre descarta la possibilitat d'un projecte comú compartit amb els altres (el bé comú). Això produeix una societat que no és més que un mer agregat d'individus amb una actitud individualista, sense teixit comunitari ni relacional. Una massa informe i atomitzada, amb els seus membres desmobilitzats políticament. La circumstància més favorable perquè els poders econòmics i polítics la controlin a voluntat.
5. La cooperació en un model polític i econòmic regit pel concepte d'individu com el descrit (egoista, basat en relacions instrumentals, etcètera), esdevé mera competitivitat. La suposada cooperació amb els altres no és més que un pretext per exaltar el propi ego, en recerca de

la consecució dels propis projectes personals, els quals, en llenguatge econòmic, es tradueixen com la maximització dels beneficis i l'increment del capital. Des d'un posicionament personalista s'ha argumentat l'avantatge que té la cooperació en la construcció d'un projecte compartit (el bé comú), enfront a la competitivitat en projectes privats.

6. Com a conseqüència d'aquests arguments, es conclou que l'ús del concepte de persona de la tradició personalista és més potent filosòficament per donar raó de les categories polítiques, socials i econòmiques com són la llibertat, la justícia, la cooperació o el bé comú. I per articular sistemes de pensament basats primordialment en la defensa dels drets humans i de les llibertats de les persones, que tinguin, alhora, una clara vocació social i comunitària.

Per tot això, adherint-nos a la següent cita de Ricoeur, cal reivindicar, de nou, el concepte de persona de la tradició personalista:

«Torna la persona! No insisteixo en la fecunditat política econòmica i social de la idea de persona. N'hi hagi prou amb evocar un sol problema: el de la defensa dels drets humans, en altres països diferents al nostre, o el dels drets dels presoners i dels detinguts al nostre país, o fins i tot els difícils casos de consciència... Com es podria argumentar en cap d'aquests casos sense referència a la persona? Si la persona torna és perquè ella continua sent el millor candidat per a sostenir els combats jurídics, polítics, econòmics i socials evocats» (Ricoeur, 1993: 98).

Referències

- ARGANDOÑA, A. (2011). The Common Good. *IESE. Business School*, 937.
- ARISTÒTIL (1966). *Acerca del cielo*. Madrid: Gredos.
- (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- (1999). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- (2005). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.
- BERLIN, I. (1969). *Two Concepts of Liberty. Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- BOAS, TC. & GANS-MORSE, J. (2009). Neoliberalism: From New Liberal Philosophy to Anti-Liberal Slogan. *Studies in Comparative International Development*, 44, 137–161.
- BUBER, M. (1949). *¿Qué es el hombre?*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1969). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- CALO, JR. & BARCALA, D. (1987). *El pensamiento de Jacques Maritain*. Madrid: Cincel.
- EDGEWORTH, FY. (1881). *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*. Londres: Kegan Paul.
- FELBER, C. (2014). *L'economia del bé comú*. Barcelona: Miret.
- (2018). *La escuela austríaca de economía entre ciencia e ideología: Respuesta al análisis de Juan Ramón Rallo de la Economía del Bien Común*. Viena: Federación Española de la Economía del Bien Común.
- FRIEDMAN, M. (1966). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Rialp.
- (2008). *La libertad de elegir*. Madrid: Gota a Gota.
- HARARI, YN. (2018). *21 lliçons per al segle XXI*. Barcelona: Edicions 62.
- HAYEK, FA. (1978). *New Studies in Philosophy, J Politics, Economics and the History of Ideas*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- (2009). *Individualismo: el verdadero y el falso*. Madrid: Unión.
- (2011). *Camino de servidumbre*. Madrid: Anaya.
- HÜLSMANN, JG. (2007). *Mises: The Last Knight of Liberalism*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.
- KANT, I. (1994). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- KUKATHAS, C. & PETTIT, P. (1991). *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Stanford: Stanford University Press.
- KUKATHAS, C. (2019). *El archipiélago liberal*. Barcelona: Planeta.
- LACROIX, J. (1968). *El sentido del diálogo*. Barcelona: Fontella.
- (1996). *Amor y Persona*. Madrid: Caparrós.
- LEVINAS, E. (1993). *Humanisme de l'altre home*. València: Eliseu Climent.
- LOCKE, J. (2006). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Tecnos.
- LOMASKY, L. (1987). *Persons, Rights, and the Moral Community*. Oxford: University Press.
- LOSURDO, D. (2007). *Contrahistoria del liberalismo*. Barcelona: El Viejo Topo.
- MARITAIN, J. (1940). *Humanismo integral*. Santiago de Chile: Ercilla.
- (1968). *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- MILL, JS. (2008). *Sobre la libertad*. Madrid: Tecnos.
- MILLÁN-PUELLES, A. (1971). *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp.
- (1984). *Léxico Filosófico*. Madrid: Rialp.
- MOUNIER, E. (1995). *Le Personnalisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1997). *Mounier en Esprit*. Madrid: Caparrós.
- (2002a). *Revolución personalista y comunitaria*. Madrid: Fundación Emanuel Mounier.
- (2002b). *El personalismo: Antología esencial*. Madrid: Sígueme.
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Book.

- POPPER, K.R. (1945). *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge.
- RASMUSSEN, D. B. & DEN UYL, D. J. (2005). *Norms of Liberty*. The Pennsylvania State University Press.
- RAWLS, J. (1993). *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press.
- RAWLS, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- RICOEUR, P. (1986). *Ética y Cultura*. Buenos Aires: Docencia.
- (1992). *One Self as Another*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1993). *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós.
- SANDEL, M. (2011). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial SAU.
- SEN, A. (1977). «Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory». *Philosophy and Public Affairs*, 6 (4), 1977, 317-344.
- SMITH, A. (1976). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Chicago: University of Chicago Press.
- SKINNER, Q. (2002). *Visions of Politics, vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VON MISES, L. (1985). *Liberalism in the Classical Tradition*. The Foundation for Economic Education.
- WEBER, M. (1978). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrotu.
- WEIL, S. (1959). *Leçons de philosophie. Transcrites et présentées par Anne Reynaud-Guérithault*. París: Union Générale d'Éditions.
- (1991). *Œuvres Complètes II: Écrits historiques et politiques, 2*. París: Gallimard.
- ZAMAGNI, S. (2007). «El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción político-económica». *Revista Cultura Económica*, 25(70), 23-43.



El riesgo tecnológico: probabilidades y emociones

Technological Risk: Probabilities and Emotions

El risc tecnològic: probabilitats i emocions

Manel Pau 

Investigador independiente
manelpau@gmail.com

Recibido: 11/11/2022

Aceptado: 17/12/2022



Resumen Las decisiones sociales sobre riesgos tecnológicos son un problema importante para la ética aplicada. Sven Ove Hansson plantea la dificultad de conciliar la teoría de la decisión estándar, con su regla de maximizar la utilidad esperada, con valoraciones morales. Sabine Roeser sostiene que las emociones morales sobre los riesgos no son irracionales y que tendrían que ser tenidas en cuenta junto a las recomendaciones de los expertos. Ambos enfoques constituyen una crítica al punto de vista tecnocrático que pretende resolver los conflictos en la gestión de los riesgos a un cálculo coste-beneficio estrictamente técnico y económico; y proponen una alternativa democrática basada en la deliberación que incorpore explícitamente la consideración de valores morales. Las dificultades de esta propuesta son, por un lado, cómo mantener la idea básica de que decidir teniendo en cuenta las probabilidades subjetivas forma parte de la racionalidad; y por otro, cómo resolver el posible conflicto entre emociones y razones.

Palabras clave Ética del riesgo tecnológico, emociones morales, probabilidades en la decisión racional, deliberación democrática.

Abstract Social decisions about technological risks are an important problem for applied ethics. Sven Ove Hansson raises the difficulty of reconciling standard decision theory, with its rule of maximizing expected utility, with moral evaluations. Sabine Roeser argues that moral emotions about risks are not irrational and that they should be taken into account along with expert recommendations. Both approaches constitute a criticism of the technocratic point of view that seeks to resolve conflicts in risk management based on a strictly technical and economic cost-benefit calculation; and they propose a democratic alternative based on deliberation that explicitly incorporates the consideration of moral values. The difficulties of this proposal are, on the one hand, how to maintain the basic idea that deciding taking subjective probabilities into account is part of rationality; and on the other, how to resolve the possible conflict between emotions and reasons.

Keywords Ethics of Technological Risk, Moral Emotions, Probabilities in Rational Decision. Democratic Deliberation.

Resum Les decisions socials sobre riscos tecnològics són un problema important per a l'ètica aplicada. Sven Ove Hansson planteja la dificultat de conciliar la teoria de la decisió estàndard, amb la seva regla de maximitzar la utilitat esperada, amb valoracions morals. Sabine Roeser sosté que les emocions morals sobre els riscos no són irracionals i que haurien de ser tingudes en compte al costat de les recomanacions dels experts. Tots dos enfocaments constitueixen una crítica al punt de vista tecnocràtic que pretén resoldre els conflictes en la gestió dels riscos a un càlcul cost-benefici estrictament tècnic i econòmic; i proposen una alternativa democràtica basada en la deliberació que incorpori explícitament la consideració de valors morals. Les dificultats d'aquesta proposta són, d'una banda, com mantenir la idea bàsica que decidir tenint en compte les probabilitats subjectives forma part de la racionalitat; i per un altre, com resoldre el possible conflicte entre emocions i raons.

Paraules clau Ètica del risc tecnològic, emocions morals, probabilitats en la decisió racional, deliberació democràtica.

La evaluación y la gestión de los riesgos asociados a la tecnología, tiene una gran importancia práctica. Los medios de comunicación nos ofrecen constantemente ejemplos de decisiones públicas que suscitan polémica y que conllevan conflictos de intereses y de valores: la ubicación de parques eólicos o de placas solares en terrenos rurales, la construcción de nuevas autovías, túneles o aeropuertos, las restricciones al vehículo privado en las ciudades, la instalación de industrias químicas potencialmente peligrosas o contaminantes, la regeneración de las playas periódicamente destruidas por los temporales, etc.

En las decisiones relacionadas con los riesgos tecnológicos podemos distinguir en principio dos posiciones generales. La visión tecnocrática considera que la cuestión puede estudiarse de un modo objetivo, técnico, con los métodos de la ingeniería; que la opinión importante es la de los expertos; y que en gran parte el papel de los responsables políticos es llevar a la práctica las recomendaciones técnicas y, si hace falta, convencer a las poblaciones para que las acepten. Desde este punto de vista, las objeciones de las personas afectadas o los miedos a los riesgos desconocidos se consideran en general como el resultado de la ignorancia científica de los legos o simplemente como actitudes irracionales.

La visión opuesta, que podemos denominar participativa o, según algunos autores, populista, considera que la opinión de los legos es relevante y que en última instancia, por razones democráticas, la opinión de la población general debe prevalecer sobre la de los expertos. Por lo tanto, propugna alguna forma de participación de los ciudadanos en la toma de decisiones sobre cuestiones tecnológicas.

La crítica de la consideración puramente técnica del análisis de riesgos no es nueva, pero dos aportaciones recientes han vuelto a insistir en ello desde puntos de vista distintos. En ambos casos con la intención de plantear cuestiones de más calado que abren, a mi parecer, nuevos caminos de investigación. Se trata de los libros de Sven Ove Hansson (2013) y de Sabine Roeser (2018), dos autores importantes que forman parte del grupo de investigadores del norte de Europa que se han dedicado al estudio del riesgo tecnológico desde el punto de vista de la tradición analítica y que trabajan en departamentos de filosofía de universidades técnicas o en contacto estrecho con el mundo de la ingeniería.

De modo resumido podemos decir que Hansson plantea la posibilidad de conciliar la teoría de la decisión y el análisis coste-beneficio con consideraciones éticas. Roeser, por otro lado, indaga sobre el papel de las emociones morales sobre el riesgo. Antes de analizar sus propuestas, vale la pena recordar cuál es el marco del que parten.¹

¹Para una panorámica general sobre los aspectos filosóficos del riesgo puede verse el artículo de Hansson en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018b).

La teoría de la decisión racional y el análisis coste-beneficio

La mayoría de los autores que han escrito sobre el riesgo tecnológico definen el riesgo como un resultado o acontecimiento adverso incierto. Si el conocimiento de que disponemos nos permite cuantificar la gravedad o severidad del resultado adverso y la probabilidad de que ocurra, el riesgo puede objetivarse como el valor esperado de la severidad de un resultado adverso.

La teoría de la decisión distingue tres tipos fundamentales de ignorancia. En primer lugar, la ignorancia total: no sabemos qué ocurrirá, no tenemos ningún conocimiento de cómo será el futuro. En segundo lugar, aquel en el que conocemos cuáles son los posibles resultados, pero no somos capaces de asignar una probabilidad subjetiva a cada uno de ellos; lo que técnicamente se denomina una situación de incertidumbre. Y finalmente la llamada situación de riesgo: aquella en que el agente tiene creencias justificadas sobre cuáles son los resultados futuros y cuál es la probabilidad de que se dé cada uno de ellos.

El marco conceptual típico en el análisis de riesgos es la teoría normativa de la elección racional que establece que enfrentado a diversos cursos de acción, el agente debe actuar de acuerdo con sus creencias y sus preferencias sobre los resultados futuros (Peterson, 2009).

Si la situación es de riesgo, estas creencias incluyen, no solamente cuáles son los resultados posibles, sino la probabilidad subjetiva de cada resultado. Si además las preferencias sobre cada uno de los resultados se pueden expresar numéricamente mediante una función de *utilidad*, entonces la teoría prescribe que la acción racional es aquella que maximiza la utilidad esperada (es decir, la utilidad ponderada por la probabilidad). Por supuesto, las funciones de probabilidad y de utilidad deben cumplir unas condiciones matemáticas que garantizan la coherencia de las creencias y la de las de las preferencias.

El comportamiento de un jugador profesional en un juego de azar, como una lotería o una ruleta, es el modelo ideal de la teoría de la decisión racional. En este caso, las probabilidades subjetivas de un jugador racional se corresponden con las probabilidades objetivas dadas por las características físicas del juego; y la utilidad se identifica con el premio monetario de cada resultado (como se trata de un jugador “profesional” no tiene otra motivación que ganar dinero). Veamos un ejemplo muy sencillo de decisión racional:

Supongamos un juego que consiste en echar un dado con dos opciones de apuesta. En la opción A el premio es 45 € si sale 1 o 2. En la opción B el premio es de 15 € si sale 3, 4, 5 o 6. El jugador cree que el dado es perfecto y, por lo tanto, asigna una probabilidad subjetiva de $\frac{1}{3}$ a la primera opción y de $\frac{2}{3}$ a la segunda. Como el jugador solo está interesado en la ganancia económica, la utilidad de cada

resultado se puede identificar con el premio. De este modo, la utilidad esperada de cada opción es

$$\text{Opción A} \quad 45 \text{ €} \cdot \frac{1}{3} = 15 \text{ €}$$

$$\text{Opción B} \quad 15 \text{ €} \cdot \frac{2}{3} = 10 \text{ €}.$$

La decisión racional es escoger la apuesta A.

Las decisiones reales no son evidentemente tan simples, pero este esquema normativo puede servir como orientación general. Algunas de sus limitaciones son las siguientes:

No todas las incertidumbres son tratables con modelos probabilísticos.

Las capacidades humanas son limitadas y es imposible asignar probabilidades y utilidades a todos los resultados posibles de la acción.

En general, las consideraciones morales son difícilmente cuantificables para que se puedan incluir en un análisis de riesgos.

Por estas razones, no siempre es posible un cálculo que nos dé la decisión correcta, pero podemos conservar la idea que es racional actuar de acuerdo con creencias y preferencias. Y la teoría normativa de la decisión racional todavía conserva un valor como herramienta heurística, como marco para razonar sobre el mejor curso de acción.

Uno de los malentendidos respecto de la teoría de la decisión racional es el que afecta al concepto de utilidad. Esta tiene a menudo connotaciones de valor económico. En este sentido es evidente que resulta inadecuado muchas veces para tomar decisiones morales. Pero debe entenderse que la utilidad no es más que una representación numérica de las preferencias del agente. Y que estas preferencias son el resultado de una apreciación global de un resultado, después de tener en cuenta todas las consideraciones pertinentes, incluidas las consideraciones morales.

Si una persona delibera sobre la conveniencia de someterse a un determinado tratamiento médico puede utilizar el conocimiento disponible sobre las distintas opciones. En concreto las probabilidades objetivas de éxito de cada una. Al mismo tiempo puede deliberar sobre sus preferencias. Por ejemplo, sobre sus deseos más profundos en lo que se refiere a la calidad de vida que le ofrece cada una de las alternativas que se le ofrecen. A partir de aquí, puede ponderar los costes y beneficios esperados y decidir en consecuencia. Aunque formalmente no lo presente como un cálculo preciso, el modelo de la decisión racional puede ser una buena modelización de la situación. Pero en un contexto de políticas públicas, a menudo, los colectivos que se benefician de una medida no son los mismos que los que soportan los costes o los inconvenientes. El análisis coste-beneficio es una técnica que se propone resolver el problema del reparto de los riesgos a nivel social. Responde al hecho que los costes y los beneficios de algunas decisiones no afectan a las mismas personas.

El análisis coste-beneficio sostiene que se pueden comparar los costes y los beneficios que afectan a distintas personas, y lo que es más importante, que se pueden compensar. En algunos casos, esta compensación es real. Por ejemplo, cuando los habitantes de un municipio en cuyo territorio se instala un vertedero se ven beneficiados por aportaciones económicas que repercuten en forma de instalaciones de otro tipo. Pero hay casos en que esta compensación no es posible. Entonces el análisis coste-beneficio apela al concepto de beneficio social neto, o de compensación potencial, y establece en qué condiciones el beneficio global justifica el coste soportado por algún colectivo (Adler y Posner, 2006).

El análisis de riesgos ético

El filósofo sueco Sven Ove Hansson en su libro sobre la ética del riesgo (2013) plantea que

La incertidumbre acerca del futuro es una característica destacable de los problemas morales en la vida real. ¿Cómo podemos saber cuál es la acción moralmente correcta si no sabemos cuáles serán los efectos de nuestras acciones? Sorprendentemente, la filosofía moral tiene aquí poca ayuda que ofrecernos. Tal vez de modo menos sorprendente, las disciplinas que estudian sistemáticamente el riesgo y la incertidumbre, como la teoría de la decisión y el análisis de riesgos, tienen muy poco que decir sobre cuestiones morales. (2013: viii)

A menudo hemos de tomar decisiones a pesar de no estar seguros de sus efectos sobre acontecimientos futuros. [...] El riesgo y la incertidumbre son características tan generalizadas de la toma de decisiones en la práctica que es difícil encontrar una decisión en la vida real de la cual estén ausentes.

A pesar de ello, la filosofía moral ha prestado poca atención al riesgo y a la incertidumbre. (2013: 1)

En su opinión, en general hay una división de tareas entre la filosofía moral y la teoría de la decisión. La primera disciplina analiza las situaciones como si las consecuencias de las decisiones estuviesen perfectamente determinadas y la teoría de la decisión se ocupa de incorporar los elementos de riesgo e incertidumbre. Pero, según Hansson,

No es suficiente dejar que la optimización prescrita por la teoría de la decisión se ocupe del riesgo y la incertidumbre después de completar el análisis moral que hace abstracción del riesgo y la incertidumbre. Para que la filosofía moral trate adecuadamente los problemas morales reales con los que nos enfrentamos en nuestras vidas hay que considerar el riesgo y la incertidumbre como objetos (o aspectos) de una evaluación moral directa. (2013: 2)

En las situaciones de incertidumbre o de riesgo hay distintos resultados posibles. Cada uno de estos resultados puede ser analizado en sí mismo —*como resultado puro*, tal como lo denomina Hansson. El problema está en componer los distintos resultados. En decidir un curso de acción que tenga en cuenta la mezcla de resultados posibles. La propuesta de Hansson es lo que llama *retrospección hipotética* (2013: 64-73). Se trata de adelantar el juicio que tendremos sobre nuestra acción después de conocer el resultado.

Una retrospección hipotética es una evaluación de una decisión (acción) o serie de decisiones (acciones) en relación con las alternativas disponibles. Tiene lugar hipotéticamente en algún momento futuro de cada una de las ramas de los desarrollos posibles siguientes a la decisión. [...] Está basada en los valores morales que el deliberador tiene en el momento en que tiene lugar realmente la deliberación. Su resultado es una evaluación de la decisión o acción en una rama considerada en relación con sus alternativas y con lo que el agente cree justificadamente en el momento de la decisión. (2013: 71)

Debe distinguirse entre la emoción o el sentimiento de lamentar no haber tomado otro curso de acción y el juicio de no haber tomado la decisión correcta, es decir la mejor opción dadas mis creencias y mis preferencias en el momento de la decisión. En el juicio retrospectivo no importa lo que finalmente ocurrirá. Siempre puede haber motivos para lamentar no haber tomado una decisión. Si el boleto de lotería que compré no sale, lamentaré haberlo comprado. Pero si sale, lamentaré no haber apostado una cantidad mayor. La decisión racional se basa en la información disponible y las preferencias en el momento de tomarla, no después, cuando ya se conoce el resultado final.

Frente a la posible objeción de que su propuesta no añade nada a la deliberación moral ordinaria, Hansson aduce que se trata de insistir en la importancia de la imaginación para visualizar con más realismo y concreción los resultados posibles de las decisiones; de un modo análogo a como la consideración sistemática del punto de vista de las demás personas afectadas puede mejorar nuestro juicio moral (2013: 72). Se trataría, entiendo, de insistir en la deliberación moral concreta más allá de reglas como las de la maximización de la utilidad esperada.

Contrariamente a muchos otros marcos propuestos para el razonamiento moral, la retrosección hipotética aplica las intuiciones morales de una manera sistemática directamente sobre problemas morales reales, más que utilizar las intuiciones para derivar reglas que, a su vez, sean aplicables a problemas morales reales en una segunda fase del discurso moral. (2013: 72-73)

¿Realmente es esta una alternativa de fondo a la teoría estándar? En todo caso consiste en una matización de dicha teoría, en el sentido de insistir en tener en cuenta desde el principio los valores morales. Pero, la decisión final, debe ser el producto de una deliberación, o un razonamiento, en que de un modo u otro, más o menos consciente, se otorguen diversos pesos a cada una de las opciones, en función de las probabilidades de cada uno de los resultados. Si una de estas opciones domina sobre las demás —es decir, es la mejor sea cual sea la situación en el futuro—, por ejemplo, por una consideración deontológica, entonces está claro que debe escogerse esta opción. En otros muchos casos no será así, y entonces no queda más remedio que la ponderación. La idea general de descomponer entre una componente valorativa y una de probabilidad me parece inescapable. A mi modo de ver, Hansson insiste en incorporar los juicios morales en la componente valorativa, en las preferencias, pero no aclara cómo deben incorporarse las probabilidades en la retrosección hipotética. Es decir, si hay alguna alternativa a la regla de escoger la alternativa con el máximo valor esperado.

En la tercera parte de su libro, Hansson analiza los posibles conflictos que se pueden dar cuando una situación de riesgo afecta de manera diferente a distintos colectivos. Conflictos que desde un punto de vista tecnocrático se afrontan a partir del análisis coste-beneficio.

Su propuesta consiste en partir de un derecho *prima facie* a no ser sometido a un riesgo. No solamente a un daño sino también al riesgo mismo de daño. Es decir, considera que el riesgo mismo ya constituye un perjuicio para la persona que lo experimenta. Hay que recalcar que estamos hablando de un riesgo que no es asumido voluntariamente por la persona. En el sentido que una persona puede, por ejemplo, aceptar los riesgos de fumar, pero no tiene por qué consentir ser un fumador pasivo.

Los derechos *prima facie* son derechos en principio o de entrada, que pueden ser anulados o limitados por otras consideraciones morales o por derechos de otras personas. Hansson analiza cuidadosamente cuáles pueden ser las razones que se oponen al derecho a no ser sometido a un riesgo y las distintas maneras de acomodar estas razones: mediante una lista de excepciones para no aplicar este derecho, a través de una matización del derecho, o de una solución intermedia de equilibrio entre las distintas consideraciones. En resumen, su propuesta (2013: 97-110) es un sistema de intercambio social de los riesgos y de los beneficios, con las siguientes características:

- No es necesario que la compensación sea exactamente por cada riesgo concreto, Basta con que exista un sistema social general de intercambio de riesgos.
- El intercambio debe ser equitativo.
- Debe haber una igualdad máxima en la capacidad de influencia sobre el reparto de los riesgos.

Es la deliberación democrática la que hace que un riesgo sea aceptable. Una deliberación democrática que no es únicamente un procedimiento de decisión mediante mayorías, sino que tiene sobre todo una dimensión moral: la de considerar que los individuos son ciudadanos con unos derechos iguales, con igual capacidad para intervenir en el gobierno de la sociedad; y que sus derechos, intereses y opiniones han de ser tenidos en cuenta de modo igualitario. Por ejemplo, las personas ha de tener derecho a la salud y ello incluye el derecho a no ser expuestas a sustancias tóxicas sin razones que lo justifiquen. Razones que no pueden ser unos supuestos beneficios netos para la sociedad, en el sentido que los concibe el análisis coste-beneficio económico.

Hansson ha desarrollado posteriormente algunas de las ideas expuestas en su libro. Por ejemplo, en artículos recientes ha defendido la necesidad de un “análisis de riesgos ético” y sostiene que

Un análisis de riesgos ético debe complementar, no reemplazar, un análisis de riesgos tradicional que pone el énfasis en las probabilidades y severidades de los resultados indeseables, pero que no cubre aspectos éticos como la agencia, las relaciones interpersonales y la justicia. (Hansson, 2018a: 1820)

Según parece, pues, su crítica del análisis de riesgos estándar no pone en duda la importancia de las probabilidades en el análisis de riesgos, a diferencia de lo que podría interpretarse de la lectura de su libro de 2013.

Otro artículo sobre el principio de precaución (Hansson, 2020), aunque no constituye una teoría general de la ética del riesgo, contiene, según creo, muchos elementos para avanzar en dicha teoría. Vale la pena señalar algunos de ellos.

El principio de precaución ha sido invocado en múltiples controversias sobre riesgos tecnológicos y ha sido atacado desde distinto enfoques. Mientras que para las posiciones que hemos llamado populistas casi incuestionable, para algunos autores es incoherente como procedimiento de decisión (Peterson, 2006). También se ha criticado el hecho que aparentemente no tiene en cuenta las evidencias científicas, que desdeña las probabilidades y que se basa, en cambio, en los miedos “irracionales”. Se ha insistido también en que el “no hacer”, el descartar una innovación tecnológica, también es una decisión que conlleva riesgos.

En su análisis Hansson parte de la formulación clásica que se conoce como declaración de Río:

Cuando hay amenazas de daños graves o irreversibles, la falta de plena certeza científica no debería ser usada como razón para posponer medidas efectivas en relación con sus costes para prevenir la degradación ambiental. (2020: 246)

Es decir, la falta de evidencia científica concluyente no debe impedir tomar medidas de precaución proporcionadas. Pero no se trata solo de que las medidas para prevenir el riesgo sean proporcionales en relación con sus costes y a sus riesgos propios. Hay que tener en cuenta, además, que no tomar una decisión, una moratoria, también supone un riesgo que la decisión racional debe tomar en consideración.

Para Hansson hay tres características que hacen que el principio de precaución sea aceptable como guía en la gestión de los riesgos:

1. En primer lugar, el principio de precaución se aplica cuando hay incertidumbre científica sobre un riesgo. No ante cualquier miedo irracional. Se aplica cuando existe alguna posibilidad real de daño, pero no hay “plena certeza científica”. Se pueden excluir, por lo tanto, los riesgos pocos definidos y con probabilidad muy pequeña. El principio de precaución es una forma de tener en cuenta la distinción entre los dos tipos de errores, el falso positivo (tener en cuenta un riesgo inexistente) y el falso negativo (ignorar un riesgo real). En situaciones de incertidumbre científica, puede tener sentido optar por la decisión que minimice la probabilidad de un falso negativo.
2. No se trata de adoptar cualquier medida, de evitar a toda costa un mal posible. Las decisiones que se adopten para evitar un daño posible deben ponderarse de acuerdo con su efectividad y su coste. Es decir, con los riesgos que implica la misma medida. Esto queda claro en decisiones que afectan a una persona individualmente. Por ejemplo, en la práctica médica habitual de tener en cuenta los efectos adversos de un tratamiento médico. En decisiones de tipo social también se aplica este enfoque cuando se admite el uso de algunos pesticidas, por ejemplo, el DDT, en algunas zonas del planeta en que resultan indispensables para luchar contra la malaria, a pesar de su justificada prohibición a nivel general. Es decir, el principio de precaución no es un principio extremista, como a veces se ha comentado.
3. Finalmente, para que el principio de precaución sea razonable, las medidas adoptadas deben ser provisionales, susceptibles de revisión según los avances del conocimiento científico. En esta línea, Hansson (2020: 252) pone como ejemplo el caso de la experimentación en ingeniería genética.

En el año 1974 un grupo importante de biólogos propuso una moratoria de ciertos experimentos a la vista de la incertidumbre sobre sus consecuencias. Pero, los conocimientos actuales permiten rectificar la decisión anterior y así lo han sostenido algunos de los defensores de la anterior moratoria. Este episodio no debe verse como un argumento en contra de la actitud prudente en 1974 sino, al contrario, como una posición razonable, la de actuar en cada momento de acuerdo con lo que se sabe en este momento.

Esta idea de actuar de acuerdo con la evidencia es quizás la que debe retenerse. Creo que la crítica a la teoría de la decisión racional es justa si se entiende que la regla de la maximización de la utilidad esperada es una fórmula rígida que se puede aplicar como un cálculo. Pero si se entiende como principio general de decidir según las preferencias y las probabilidades, parece difícil no estar de acuerdo con ella.

Las emociones en la evaluación del riesgo

Con frecuencia hay una tensión entre la visión de los legos y la de los expertos acerca de los peligros tecnológicos. Los expertos adoptan un punto de vista racionalista en el que lo que cuenta al final son las evidencias científicas y en definitiva un análisis de los costes y beneficios asociados a cada opción propuesta. En cambio, el público no especializado, en especial las personas directamente afectadas por los costes de algunas decisiones tecnológicas, tienden a oponerse a ellas basándose en un sentimiento global de rechazo, a una emoción. La reacción de los expertos, en estos casos, es acusar a los legos de irracionalidad al no querer escuchar los argumentos científicos.

La filósofa Sabine Roeser ha estudiado durante más de diez años el papel de las emociones morales en las decisiones sobre el riesgo tecnológico. En su último libro (2018) formula de un modo preciso y sistemático el resultado de sus investigaciones.

En relación con el papel de las emociones en la toma de decisiones tecnológicas sujetas a incertidumbre y riesgo, Roeser distingue tres aproximaciones: la tecnocrática, la populista y la participativa (2018: 13-25). En la tecnocrática, se parte de la premisa que en general los no expertos, los legos, no están bien informados y sus emociones son irracionales. Esta es la posición que sostiene, por ejemplo, Sunstein (2005) La reacción populista admite que aunque las emociones sean irracionales por falta de información, resulta conveniente, en ocasiones, ceder a las exigencias de los disconformes, y en consecuencia, tiende a prohibir o regular las actividades o productos peligrosos. Finalmente, el punto de vista participativo consiste en defender que en primer lugar los afectados tienen derecho a ser escuchados, y que finalmente debe prevalecer el parecer, irracional o no, de la mayoría expresado por los

procedimientos democráticos. Es decir, que el criterio aparentemente objetivo y científico debe someterse a una decisión democrática.

Más allá de la crítica a los sesgos tecnocráticos de la gestión del riesgo y a una defensa de los valores democráticos, Roeser se propone investigar la posible racionalidad de las emociones y poner en duda la oposición entre las dos visiones, la racionalista de los expertos y la que denomina “sentimentalista” de los legos. Su enfoque

[...] Consiste en una nueva teoría epistemológica de las emociones, y una nueva filosofía política sobre como integrar las emociones sobre el riesgo en la toma de decisiones. El nuevo enfoque está basado en nuevos puntos de vista de la psicología y la filosofía de las emociones. En contraste con los enfoques racionalista y sentimentalista en ética, este libro defiende una teoría cognitiva en la que las emociones sobre el riesgo son necesarias para la racionalidad práctica. (2018: 3-4)

Su punto de partida son los estudios empíricos realizados por Paul Slovic y otros científicos sobre cómo las emociones influyen en la percepción del riesgo y en la aceptabilidad del mismo (Slovic et al., 2004). Según estos investigadores, las personas elaboran sus creencias acerca de un riesgo mediante lo que llaman “heurística del afecto”: en vez de comparar los beneficios y los riesgos para formarse un juicio global, las personas parten de una intuición sobre la bondad o maldad de la acción en discusión, que se expresa en forma de un sentimiento o afecto. Si el afecto es positivo se tiende a sobrevalorar los beneficios y a minimizar los costes; y si es negativo, al revés. En general mediante este mecanismo se asocian riesgos bajos a beneficios altos y viceversa. La reacción emocional —el *afecto*— es anterior a la evaluación de los riesgos sobre la base de la información disponible. De este modo, si sentimos que la energía nuclear es peligrosa, tendemos a un sesgo que exagera sus peligros y minimiza sus beneficios. Al contrario, si la reacción emocional es positiva, nos inclinamos por un sesgo positivo a favor de los beneficios.

En general, se ha interpretado esta teoría en conexión con la teoría dual de la mente que sostiene que hay dos tipos de pensamiento: el sistema rápido, intuitivo, y el sistema lento, racional. Y se da por supuesto que el sistema racional es superior normativamente al intuitivo y que las emociones forman parte del sistema intuitivo.

La actitud a favor de la participación popular en la gestión de los riesgos sostiene que los legos tienen en cuenta consideraciones que no hacen los expertos. Por lo tanto, estas consideraciones deben incluirse en la evaluación de los riesgos. Pero los estudios psicológicos sobre la heurística del afecto muestran que la evaluación de los legos se basa en la emoción. Los autores que defienden que las emociones no son fiables cognitivamente llegan a la conclusión que las preocupaciones de los legos

no están justificadas epistémicamente aunque se puedan aceptar por razones morales y políticas.

Roeser, en cambio, sostiene que las emociones tienen un valor cognitivo.

Una posible hipótesis alternativa es que las emociones relacionadas con el riesgo pueden ir dirigidas hacia consideraciones evaluativas sobre el riesgo más que hacia consideraciones cuantitativas.

Esta es una hipótesis alternativa a la interpretación de Slovic de la heurística del afecto [...] Esta hipótesis se basa en estas dos premisas: (1) paradigmáticamente, las emociones morales son afectivas y cognitivas al mismo tiempo; y (2) en la evaluación de los peligros, las personas legas se forman un juicio global sobre la aceptabilidad (moral) del peligro y no tanto un juicio ponderado —a menudo erróneo— sobre la magnitud de los riesgos y de los beneficios. (2018: 68)

Las emociones morales pueden entenderse como un camino para la formación de juicios morales *prima facie*. Juicios que pueden ser refutados o rectificadas por otras consideraciones,

Al pensar sobre los riesgos, las emociones y la ciencia deben equilibrarse: mientras que la ciencia puede informarnos sobre magnitudes, las emociones pueden informarnos sobre aspectos morales. (2018: 125)

Una crítica que puede hacerse a la teoría cognitiva de las emociones morales es que (1) puede ser que respondan a las necesidades de nuestro pasado evolutivo, pero no a las de nuestro entorno actual; (2) que no son totalmente fiables, que tienen sesgos y fallos. La respuesta de Roeser es que lo mismo se puede decir de otras facultades cognitivas (86). Las intuiciones basadas en las emociones morales se pueden comparar con las percepciones visuales y sus sesgos con las ilusiones ópticas. Aunque podemos fiarnos de entrada de la información que nos proporciona el sentido de la vista, en algunos casos una reflexión posterior no obliga a rectificarla. Pero incluso entonces la ilusión óptica permanece. De un modo parecido, nos dice Roeser, las emociones morales pueden persistir aunque razonamientos posteriores nos muestren que no concuerden con un mejor juicio moral (2018: 97).

En consecuencia, Roeser propone una deliberación emocional en la que las emociones sean tenidas en cuenta de un modo explícito en la deliberación pública sobre los riesgos tecnológicos. No solamente “tolerados” por razones de inclusión democrática y de igual respeto por todos los puntos de vista, sino reconociendo que aportan un tipo de conocimiento que no dan las evidencias científicas de los expertos.

La aportación principal del punto de vista emocional sería la inclusión de consideraciones morales globales. Aquí es donde convergen las propuestas de Hansson y de Roeser al insistir en la necesidad de incluir explícitamente las valoraciones morales. Lo que no queda del todo claro, a mi parecer, es qué ocurre cuando las emociones de los legos y las razones de los expertos difieren y la deliberación democrática no logra llegar a un consenso. Pongamos, como ejemplo, el caso de la posible peligrosidad para la salud de los alimentos transgénicos. La comunidad científica mayoritariamente tiene la opinión que son seguros para la salud, y, en cambio, una parte considerable de la población los considera un riesgo.

Conclusiones

Desde un punto de vista democrático, es fácil estar de acuerdo con algunas de las propuestas prácticas de Hansson y de Roeser, que pueden resumirse en los puntos señalados por Hansson:

- Derecho *prima facie* de las personas a no ser puestas en riesgo
- Establecimiento de un sistema general de intercambio de riesgos en el conjunto de la sociedad.
- Gestión global de los riesgos en la cual la última palabra corresponda a los mecanismos democráticos de deliberación.

También podemos aceptar la visión de Roeser según la cual las emociones de las personas legas no son “miedos irracionales”, fruto de la irracionalidad o de la ignorancia científica o técnica, sino que se deben ver como emociones morales que expresan una valoración global del peligro. Y, por lo tanto, deben incorporarse al debate sobre el riesgo. Debate que ha de ser abierto. Es decir, que la discusión sobre los valores ha de ser explícita y no ocultarse bajo la noción de bienestar general del análisis coste-beneficio meramente económico.

Pero quedan abiertas algunas cuestiones. A mi modo de ver, los valiosos enfoques de Hansson y de Roeser abren un camino para profundizar en

- El papel del razonamiento probabilístico en la toma de decisiones. Cómo mantener la idea básica —contenida en la regla de maximizar el valor esperado— de que decidir teniendo en cuenta las probabilidades subjetivas forma parte de la racionalidad. Y más en general, que es racional decidir atendiendo al conocimiento científico disponible,
- Cómo resolver el posible conflicto entre emociones, intuiciones y razonamiento explícito en la deliberación política acerca de los riesgos tecnológicos. Cuando hay una contradicción entre la ciencia y las emociones, ¿quién tiene la última palabra? ¿Qué hacer cuando a pesar de todo el debate y el intercambio de ideas, una mayoría de la población, sigue *sintiendo* que un riesgo es inaceptable?

Referencias

- Adler, M. D., y E. A. Posner (2006). *New foundations of cost-benefit analysis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hansson, S. O. (2013). *The ethics of risk: Ethical analysis in an uncertain world*. Basingstoke, GB: Palgrave Macmillan.
- Hansson, S. O. (2018a). How to perform an ethical risk analysis (eRA). *Risk Analysis*, 38 (9), 1820-1829.
- Hansson, S. O. (2018b). Risk. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/risk/>.
- Hansson, S. O. (2020). How extreme is the precautionary principle? *Nanoethics*, 14, 245-257.
- Peterson, M. (2006). The precautionary principle is incoherent. *Risk Analysis* 26 (3): 595-601.
- Roeser, S. (2018). *Risk, technology, and moral emotions*. Nueva York: Routledge.
- Slovic, P., Finucane, M. L., Peters, E., & MacGregor, D. G. (2004). Risk as analysis and risk as feelings: Some thoughts about affect, reason, risk, and rationality. *Risk Analysis*, 24 (2), 311-322. (Reproducido en P. Slovic, *The feeling of risk: New perspectives on risk perception*, Londres: Earthscan, 2010, 21-36).
- Sunstein, C. R. (2005). *Laws of fear: Beyond the precautionary principle*. Cambridge: Cambridge University Press.



Tácticas políticas y actividades de imagen en el discurso normalista estudiantil

Political Tactics and Facework in Teaching Student Discourse

Tàctiques polítiques i activitats d'imatge en el discurs normalista estudiantil

Lariza Elvira Aguilera Ramírez 

Escuela Normal Superior 'Prof. Moisés Sáenz Garza'

lariaguilera_ens@yahoo.com.mx

Recibido: 12/11/2022

Aceptado: 19/12/2022



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

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

Resumen En el presente artículo planteamos resolver cuestiones referentes a las actividades vinculadas con la construcción de la imagen que en el intercambio comunicativo elaboran estudiantes normalistas; el tipo de estrategias discursivas que adoptan, ya sea cortesía, descortesía y/o autoimagen, así como la forma de la imagen: reparación, protección o realce. Articulamos con lo anterior las tácticas políticas que se configuran en el discurso normalista y su funcionamiento. Con base en la teoría y en el conocimiento del corpus, partimos del siguiente supuesto: El cuidado de la imagen propia por parte de los normalistas se realiza mediante actividades de autoimagen, en particular en la forma de realce, acuden a las tácticas de legitimación y resistencia para fortalecer la imagen de sí mismos como docentes y a la deslegitimación de los profesores de origen universitario para distanciarse de ellos. En este estudio se acude la teoría de la imagen social de Goffman y la sociopragmática cultural con las contribuciones de Bravo y Hernández; para el estudio de las tácticas políticas a las propuestas de Chilton y Schäffner y Chilton.

Palabras clave Discurso del estudiante normalista, imagen social, actividades de imagen, tácticas políticas.

Abstract In this article we propose to resolve questions related to the activities linked to the construction of the image that students teaching elaborate in the communicative exchange; the type of discursive strategies they adopt, whether politeness, impoliteness and self-facework, as well as the form of the image: repair, protection or enhancement. We articulate with the above the political tactics that are configured in the normalist discourse and its functioning. Based on the theory and the knowledge of the corpus, we start from the following assumption: The care of the self-image by the normalistas is carried out through self-image activities, particularly in the form of enhancement, they resort to the tactics of legitimization and resistance to strengthen the image of themselves as teachers and to the delegitimization of the teachers of university origin to distance themselves from them. In this study we turn to Goffman's social image theory and cultural sociopragmatics with the contributions of Bravo and Hernández; for the study of political tactics to the proposals of Chilton and Schäffner and Chilton.

Keywords Teaching Student Discourse, Social Image, Facework, Political Tactics.

Resum En el present article plantegem resoldre qüestions referents a les activitats vinculades amb la construcció de la imatge que en l'intercanvi comunicatiu elaboren estudiants normalistes; el tipus d'estratègies discursives que adopten, ja sigui cortesia, descortesia i/o autoimatge, així com la forma de la imatge: reparació, protecció o realç. Articlem amb l'anterior les tàctiques polítiques que es configuren en el discurs normalista i el seu funcionament. Amb base en la teoria i en el coneixement del corpus, partim del següent supòsit: La cura de la imatge pròpia per part dels normalistas es realitza mitjançant activitats d'autoimatge, en particular en la forma de realç, acudeixen a les tàctiques de legitimació i resistència per a enfortir la imatge de si mateixos com a docents i a la deslegitimació dels professors d'origen universitari per a distanciar-se d'ells. En aquest estudi s'acudeix la teoria de la imatge social de Goffman i la sociopragmàtica cultural amb les contribucions de Bravo i Hernández; per a l'estudi de les tàctiques polítiques a les propostes de Chilton i Schäffner i Chilton.

Paraules clau Discurs de l'estudiant normalista, imatge social, activitats d'imatge, tàctiques polítiques.

Introducción

En el discurso normalista estudiantil, *ser profesor* es una construcción social que da indicaciones sobre el lugar y el tiempo en que se desarrolla esa actividad profesional, podríamos decir que es una construcción de *larga data*, puesto que su emergencia y permanencia son posibles por el preconstruido cultural que sostiene y no cuestiona la presunta naturalidad y neutralidad de la educación y, por extensión, la naturalidad o vocación y la neutralidad o imparcialidad del profesor. En la entrevista los futuros docentes elaboran narrativas para expresar las cualidades que identifican como sustantivas de “ser profesor” (por ejemplo: la vocación) y le dan legitimidad para ocupar un lugar en el campo laboral; dicha representación se manifiesta a través de diversos recursos y estrategias discursivas cuya tendencia principal es a mantener la oposición entre docentes normalistas y profesores de origen universitario. El sistema de competencia implementado a partir de 2013 con la Reforma Educativa es el contexto en el que se producen los discursos que aquí se analizan.

El corpus está integrado por 30 entrevistas a estudiantes normalistas que cursan el último año de la Licenciatura en Educación Secundaria. El objeto discursivo que orientó el desarrollo de las entrevistas fue ser profesor ya que en su abordaje los normalistas dan conocer las maneras en que se apropian del mundo, en particular del mundo de la docencia. Cada entrevista se codificó de la siguiente manera: Entrevista (E), número de la entrevista (1...), edad (#años), sexo (H-hombre o M-mujer), antecedente académico (N-licenciatura normalista, U-licenciatura universitaria, P-preparatoria y T- Técnico); por ejemplo: E01 23HU, refiere a Entrevista 01, Informante de 23 años, hombre con antecedente académico de licenciatura universitaria. A lo largo del artículo el lector encontrará fragmentos del corpus para mostrar la aplicación de las categorías de análisis; estos aparecen con número arábigo y entre corchetes.

En la primera sección describimos el dispositivo en el que se llevó a cabo el intercambio comunicativo con estudiantes normalistas, es decir, la situación de entrevista; en la segunda sección abordamos las tácticas políticas que en el discurso ponen en funcionamiento los normalistas al abordar el objetivo discursivo ser profesor; por último, establecemos las actividades de imagen que caracterizan el discurso de los informantes y la forma en que se presentan, así como la imagen social que predomina.

Caracterización de la situación de entrevista

En el análisis del intercambio llevado a cabo en el contexto situacional de la entrevista, se ponen de relieve situaciones sociales y pragmáticas que influyen en el

discurrir de los participantes. En principio, se mantiene una relación asimétrica entre el entrevistado y el entrevistador; este último propone los tópicos que el primero tiene que abordar, previo contrato implícito de mantener la relación delimitada a nivel espacio-temporal. Los turnos de habla son flexibles y se prevé que el entrevistado haga uso de la palabra por mayor tiempo. La proximidad entre los participantes es, en cada entrevista, variable, pues quien entrevista ha sido profesora de algunos de los informantes, sin embargo, la distancia socialmente establecida por el ámbito profesional se mantiene, es decir, prevalece una relación profesor(a)-alumno(a). La relación de superioridad jerárquica instaurada por el mismo dispositivo de la entrevista le otorga poder al entrevistador, dada la posición de presentar las preguntas y, al entrevistado le impone la obligación de responder. Al mismo tiempo, institucionalmente, el entrevistador tiene un lugar socialmente asignado, que simbólicamente funciona como garante de un poder o autoridad. Por ejemplo, al abordar el objeto *ser profesor* se activan atributos-valores relacionados con la posición de docente de la entrevistadora en el marco institucional.

Un evento comunicativo es más que la transmisión de información: implica componentes de orden sociocultural y aspectos propios del intercambio comunicativo. En el dispositivo de la entrevista el discurso se realiza en el micronivel, caracterizado por dos sujetos que han acordado asumir el rol de entrevistador e informante; pero se debe considerar que el evento comunicativo se lleva a cabo en un contexto más amplio con estructuras socio-políticas-ideológicas-culturales que influyen en la producción discursiva de los participantes. Aquello que es valorado socialmente, en nuestro caso los atributos de *ser profesor*, son destacados los estudiantes normalistas pues pertenecen a un grupo ideológico y a una comunidad cultural (Van Dijk, 2006: 117-120); el primero se define por la pertenencia al grupo de alumnos que se forman en una Escuela Normal y el segundo refiere a la colectividad que comparte creencias que provienen de conocimientos, normas y valores de una comunidad más amplia.

El estudio de la entrevista compromete con tender el puente entre ambas dimensiones, por más que se reconozca como una situación no natural sino previamente diseñada para fines de un estudio.

Tácticas políticas

Chilton y Schäffner (2000) sostienen que todo discurso es potencialmente político, a la letra señalan que “los elementos lingüísticos, lejos de ser accidentales, son delicadamente estructurados y funcionales en el manejo de las relaciones sociales y (por lo tanto) potencialmente políticos” (2000: 309); los autores consideran que tanto en el nivel micro como en el nivel macro de las relaciones sociales, el discurso político está presente.

Chilton (2004) añade que la política es la manifestación de la lucha por el poder en dos modalidades, por una parte, desde aquellos que buscan ejercerlo y mantenerlo y, por otra parte, desde los que se resisten al mismo y/o quieren llegar a él. Estas modalidades se presentan tanto en el plano micro como en el macro; nuestro caso representa más bien el plano micro, pues implica relaciones entre las personas y grupos sociales con conflicto de intereses (Chilton, 2004: 3). En el *corpus* analizado encontramos que la primera modalidad o forma de poder se manifiesta en la relación de los estudiantes normalistas con los estudiantes de secundaria; la segunda, en las relaciones discursivas que establecen con los profesores en servicio (tanto de formación normalista como universitaria) y con aquellos que realizan prácticas sindicales, también con padres de familia y con los medios de comunicación, estos últimos, de quienes perciben en ocasiones demérito a la autoridad de su práctica social.

Chilton y Schäffner (2000) plantean cuatro funciones estratégicas que posibilitan la interpretación política: coerción, resistencia (oposición o protesta), encubrimiento, legitimación/deslegitimación. La primera de ellas, la *coerción*, depende del poder físico o legal, se manifiestan en actos de habla respaldados por sanciones y en el establecimiento de relaciones específicas, incluso está presente en los roles asumidos bajo órdenes o sometidos a censura o control. La función estratégica de la *resistencia* incluye los mecanismos puestos en marcha por quienes se oponen al poder. El *encubrimiento* refiere al control de la información, que puede manifestarse mediante el eufemismo, la mentira, el ocultamiento o la censura, tomando en cuenta datos tanto cualitativos como cuantitativos. En torno a las funciones de *legitimación* y *deslegitimación*, la primera, remite al hecho de ser obedecido, escuchado, atendido, donde el hablante se presenta a sí mismo y al grupo de pertenencia de forma positiva; la segunda, es donde el hablante tiende a presentar a los otros de manera negativa (Chilton y Schäffner, 2000: 304-306). Chilton (2004) toma en cuenta también la conciliación o comunicación como una estrategia central en el discurso político, pues considera que a través de la persuasión y la discusión es posible reconciliar las diferencias.

En este estudio nos centramos en la coerción, la resistencia y la legitimación y deslegitimación, de acuerdo con el tipo de discurso que analizamos en esta investigación y con la exploración del *corpus*, aunque también identificamos situaciones en las que la función de conciliación se presenta.

El discurso de los normalistas tiene una dimensión política en tanto manifiesta el ejercicio de poder, pero también cuando la resistencia aparece como objeto del mismo. Aunado a lo anterior, *ser profesor* es ejercer una práctica social eminentemente política, puesto que busca asegurar la transmisión de la cultura y los valores hegemónicos mediante estrategias semiótico-discursivas, tanto en el aula como fuera de ella, especialmente si se encuentra en el recinto escolar.

En la tabla 1 presentamos una muestra de las funciones estratégicas presentes en el discurso normalista estudiantil, y puestas en juego al abordar el tema de *ser profesor*.

Tabla 1. Análisis de las funciones estratégicas del discurso político normalista

Segmento	Función estratégica	Explicación
[1] I: Este... críticas en que... según / los maestros universitarios / (...) pero... que vayan / yo siempre he pensado / vayan un día- una semana en una escuela secundaria / y vean como está / hasta ahí van a querer hacer un / o sea... no es un asunto de que voy y digo esto y se va a hacer / no hay que... / hay que fajarse y / y trabajar y hacer milagros con lo que se tiene / (Entrevista 001 23HU).	Legitimación Resistencia	Ante las críticas, a las que el informante alude en el discurso referido, cuyos enunciadores son los profesores de la universidad, pone en juego la estrategia de legitimación al enunciar las dificultades a las que los profesores de educación secundaria se enfrentan; al mismo tiempo, emplea la estrategia de resistencia pues no solo no acepta las críticas, sino que las pone en cuestionamiento.
[2] I: (...) maestros decían namás ten cuidado con ese alumno porque él es halconcillo o él es zeta o pertenece a tal grupo / es como que uno se queda a dudar ¡y ahora qué hago! (...) ¡ah! okay o sea no sé cómo reaccionar / pero lo único que en el momento se me ocurre en mis inicios pues es platicar con él / (...) entons ahí a mi poca experiencia pues de que platicué con él y todo / pues traté de decirle que / que le convenía el estudio (E 009 21MP).	Conciliación Legitimación	En el discurso, la normalista hace patente que la posición del alumno, a quien le atribuye un poder (que puede manifestarse en el uso de la fuerza física dado que un halcón y un zeta son parte de los grupos delincuenciales en México), le infunde temor; la postura adoptada, referida discursivamente, es entablar el diálogo, para influir sobre el estudiante mediante el consejo. Con la postura adoptada, la estrategia de legitimación se pone de manifiesto pues al mostrarse con actitud de escucha, comprensiva y confiable, la normalista intenta legitimarse ante el alumno.

<p>[3] I: Entonces este... / ya después como que obviamente les / les molestó / que las hiciera trabajar y luego yo les revisaba / y luego me dice / ¿y va a tener puntos extras? / y puntos extras ipor qué! si usted ni siquiera participa / o sea muy y apenas y le voy a dar los puntos de participación / entons icómo que quiere puntos extras! no... / entonces este / al final ya hasta al final las hice que entraran a (ininteligible) y ya este me trabajaban / no... al cien por ciento como / como los otros ¿verdad? / o sea que me hacían todos los diagramas aquí que colores y bo- y bonitos / pero mínimo ya me ya anotaban lo que hacíamos en clase y ya dos o tres cosillas / entonces dije no pues usted no manda o sea con toda la pena del mundo ¿no? / o sea aquí o viene a trabajar / o... no trabaja y se atiene a las consecuencias / (Entrevista 008 28MT)</p>	<p>Coerción Legitimación Deslegitimación</p>	<p>La estrategia de coerción se hace presente en la narrativa de la informante al señalar el uso del poder con sus alumnas, poder que el lugar social que ocupa en el grupo le confiere; el discurso referido de sí misma alude a la estrategia de legitimación al ubicarse como quien manda en la clase, en contraparte, ubica a las alumnas en el lugar de quien obedece, restándoles poder al poner en evidencia su falta de trabajo en clase.</p>
<p>[4]I: Yo creo que... que no / actualmente yo creo que está / está muy perjudicada precisamente por los medios de comunicación / valorada a lo mejor por los alumnos que te ven (...) pero ¿qué es lo primero que ellos ven en la tele? /películas / otra vez nos van a volver</p>	<p>Deslegitimación Resistencia</p>	<p>Ante el ejercicio del poder de los medios de comunicación, en particular una televisora que produjo y difundió la película “De panzazo” el normalista, por una parte deslegitima a “la gente” que se adhiere a la postura planteada en dicha producción para evaluar a los profesores, al mismo tiempo le</p>

<p>a pasar de Panzazo este sábado y lo han estado repitiendo incansablemente en la televisión / [...] entonces yo creo que la gente se va a dejar llevar por lo que ve / porque no tiene un juicio crítico porque no analiza lo que ven en la tele / y sí / sí han yo creo que... desvalorado o perjudicado mucho la imagen del profesor (Entrevista 024 22HP)</p>		<p>sirve para mostrar su resistencia a las tácticas del poder.</p>
--	--	--

Como puede observarse en la tabla 1, en el discurso normalista la lucha por el poder ya sea para mantenerlo o recuperarlo, se lleva a cabo en diferentes espacios y respecto a diversos sujetos. La estrategia de legitimación pondera las cualidades positivas de los profesores de secundaria en general, para resistir a los embates percibidos por otros grupos sociales como hemos ilustrado, pero en particular se destacan las de aquellos que proceden de formación normalista; además con la misma estrategia se sitúan ante los alumnos como quienes tienen el poder en el aula, no solo apelando a la autoridad formal, sino utilizando también la estrategia de conciliación, que es puesta en marcha mediante el diálogo. La estrategia de deslegitimación acompaña a la de legitimación, destacan los aspectos negativos de los grupos sociales que les resultan adversos. Por último, la resistencia se realiza ante la estigmatización de los profesores, cuya táctica principal es la deslegitimación.

El cuidado de la imagen social: actividades de imagen

En la situación comunicativa de la entrevista, los normalistas nos presentan su manera de ver el mundo, y elaboran una estrategia que les permita dar cuenta de aquello que les resulta relevante acerca de ser profesor, no solo como algo que se les ofrece para la conversación sino como algo que resulta ser un tema que les implica personalmente.

En cada situación social se detonan mecanismos que les permiten desenvolverse de forma adecuada de acuerdo con los intereses propios, pero también a los intereses impuestos por el contexto social en el que el evento comunicativo se desarrolla. Dichos mecanismos pueden ser conscientes o no conscientes; por ejemplo, en un discurso político puede planificarse los objetos del discurso a abordar, su

presentación y secuencia, el grado de emotividad que se manifiesta, entre otros aspectos, para lograr los propósitos, pero también pueden entrar en juego tácticas que quizá no se tenían planeadas, ya sea por la presencia de un auditorio no esperado, por aspectos contextuales de última hora, etcétera. En el caso que nos ocupa, los normalistas se enfrentan a un escenario del que no tienen antecedente, es decir, desconocían el motivo del encuentro. En esa situación se movilizan esquemas de comprensión de la realidad que conllevan creencias e imaginarios colectivos.

En el espacio dialógico de la entrevista, un espacio micro –como hemos señalado con respecto a las estrategias políticas en el discurso normalista–, también se construye la identidad; el encuentro social se lleva a cabo en un contexto particular que influye en la forma de actuar de los participantes; el sujeto en la interacción comunicativa busca su rol para posicionarse y elaborar desde ese lugar su discurso, proceso en el que toman parte: el *habitus* (Bourdieu, 1997), la ideología y el poder, que configuran las identidades personales y sociales y determinan lo que puede ser dicho y cómo decirlo (Foucault, 1992).

La identidad es el resultado de las relaciones que el Yo establece con su entorno, con los grupos de referencia iniciales como la familia, la comunidad y, en nuestro caso, aunque grupo secundario, el grupo constituido por aquellos que comparten la formación profesional normalista. Estos grupos le aportan herramientas simbólicas, o en otras palabras categorías, técnicas, creencias y valores importantes para interacciones sociales, son marcos de referencia que facilitan la interacción social.

El concepto marco social (en inglés *frame*), elaborado por Goffman (2006) a partir de las propuestas de Bateson (1977) desde la antropología, a decir del autor: “marco es la palabra que uso para referirme a esos elementos básicos que soy capaz de identificar” (Goffman, 2006: 11); por lo tanto el marco social consisten en esquemas o patrones de interpretación de una situación dada, y permite a los participantes de una situación de interacción una definición de la realidad, dar sentido a la experiencia y manejar los encuentros, así como organizar su actividad y negociar el sentido de la interacción (Goffman, 2006: 11). En cada ocasión de encuentro, el sujeto identifica marcas que le permiten la elección de uno o más marcos que resulten adecuados, ya que todos los marcos suponen expectativas de tipo normativo (Goffman, 2006: 359).

Al inicio de cada entrevista se explicitó a los informantes el propósito de la misma, en términos generales, se planteaba: “Esta entrevista tiene el propósito de conocer sobre su elección de ser profesor de secundaria, la experiencia que ha tenido en el proceso formativo, así como en las prácticas docentes, y la forma en que ha significado su trayectoria”. La información proporcionada por el entrevistador moviliza los esquemas de interpretación de los entrevistados, es decir, los marcos, que orientan la forma en que elaboran su discurso. Uno de los aspectos que se activa, inicialmente, y se mantiene durante el encuentro, es la imagen de cada uno de los

sujetos, pues se les solicita dar información de sí mismos, en particular de su elección sobre ser profesor; en el transcurso de la entrevista, las preguntas subsiguientes son enfrentadas bajo los esquemas de interpretación iniciales a los que se pueden sumar otros (yuxtapuestos). Dichos esquemas o marcos permiten que el sujeto elabore su estrategia discursiva cuya tendencia es el cuidado de la imagen de sí mismo, tanto personal como social.

La imagen social o *face* es una categoría introducida por Goffman (1983), que en sus estudios se ocupó de ubicar en la sociología el estudio de las relaciones cara a cara como un campo de análisis cuyo método sería el microanálisis consistente en tomar en consideración el contexto o ambiente en el que el discurso se lleva a cabo, pues la esfera micro-ecológica más próxima es tomada en cuenta y utilizada por los sujetos para desarrollar su actuación.

Toda persona vive en un mundo de encuentros sociales, que la compromete en contactos cara a cara o mediatizados con otros participantes. En cada uno de estos contactos tiende a representar lo que a veces se denomina una línea, es decir, un esquema de actos verbales y no verbales por medio de los cuales expresa su visión de la situación, y por medio de ella su evaluación de los participantes, en especial de sí mismo (Goffman, 1970: 13).

Siguiendo al autor, la imagen más comprometida en un intercambio es la de “sí mismo”, es decir, la de cada participante, sin embargo, éstas son negociadas para lograr un equilibrio (Goffman, 1967: 10). La evaluación de “sí mismo” por parte del entrevistado cobra relevancia dadas las imágenes sociales y las actividades de imagen que se ponen en juego durante el intercambio comunicativo. Por nuestra parte, consideramos que la interacción también está vinculada al orden normativo que regula las relaciones, es decir, a los valores, representaciones colectivas, creencias, ideologías, así como el uso del poder expresado en formas de control.

Uno de los presupuestos fundamentales en la teoría goffmaniana (1967, 1970) es presentado por el autor mediante una metáfora: la obra teatral. Todo sujeto en interacción es un actor que lleva a cabo una representación teatral, asume las expresiones que le demanda el papel de la obra y aquellas que presume tendrán impacto en su público, tanto verbales como paraverbales y no verbales, e incluso espaciales, es decir, la disposición del mobiliario, su decoración, etc. (Goffman, 2009: 29-30). Podemos decir que el discurso es situado, el contexto establecido por las condiciones de la situación comunicativa: las relaciones entre los participantes, la proximidad entre ellos, los lugares sociales que ocupan, el espacio en el que se desarrolla el intercambio, entre otras, son aspectos que inciden en la producción discursiva.

Todo sujeto ofrece a los otros una “fachada” acorde a la situación en la que se encuentra (Goffman, 2009: 36), donde se activan los marcos o el encuadre, que

referimos líneas arriba, pues “la tendencia de los actuantes es ofrecer a sus observadores una impresión que es idealizada de diversas maneras” (Goffman, 2009: 49); esta cualidad está en función de aquello que es valorado socialmente y que el sujeto se ha apropiado en el proceso de socialización.

La gestión de la imagen propia idealizada, por parte de cada sujeto, es una de las actividades iniciales con las que se lleva a cabo cada encuentro. Esta gestión se hace mediante acciones discursivas verbales y no verbales, las cuales el sujeto trata de controlar para que la identidad que presenta sea considerada veraz; aunado a ello, también interviene su definición de la situación que envuelve el intercambio comunicativo y la proyección de la imagen.

En cada situación, el sujeto asume un rol social, el cual es determinado por la actividad o práctica social que realiza, así como por la posición social que ocupa y el contexto concreto en que se encuentra. Estamos de acuerdo con Hernández (2013) acerca de que la imagen social está asociada al rol, pues de acuerdo con el rol que se asuma, la imagen social sufre una adecuación puesto que en cada situación se presentan necesidades de imagen específicas. En cada interacción hay comunicación, y lo que hacemos y decimos tiene significado social, nuestro comportamiento comunica, y esto es lo que Goffman (1967: 5-15) llama “actividad de imagen”; la cual ha sido abordada por Hernández (2013) para elaborar su tipología y caracterización.

Las actividades de imagen (AI) pueden ser de tres tipos: autoimagen, cortesía y descortesía. Para identificar cada una de ellas es necesario considerar: a) la direccionalidad, interactuante o interactuantes cuya imagen es afectada por el comportamiento comunicativo y, b) el tipo de efecto que tiene ese comportamiento sobre la imagen (Hernández, 2013: 187). Lo que determina el carácter de una AI es el efecto social que produce, éste es el aspecto de mayor interés de la perspectiva sociopragmática (Hernández, 2013: 191). La misma autora propone otro concepto clave para estudiar las AI, y es el “continuo social”, es decir, la interconexión que existe entre las imágenes en la interacción:

(...) dado que la imagen de una persona se configura en relación con la de otras cuando entran en contacto comunicativo, el efecto social de la actividad comunicativa realizada nunca recae exclusivamente sobre la imagen de una de ellas, sino que, en virtud del continuo social, en un mayor o menor grado, también afecta a la de los demás, incluida la del propio hablante (Hernández, 2013: 183).

La imagen del entrevistado no es independiente de la que elabora el entrevistador, existe un hilo conductor imaginario que los vincula, ya sea por la coincidencia en el espacio institucional o por la elección de la práctica social, en este caso de la docencia. Como veremos más adelante, gestionar una imagen positiva de sí mismos, por parte de los normalistas, afecta también la imagen del entrevistador.

Las actividades de autoimagen de realce predominan en el discurso normalista pues el tomar la palabra para elaborar el referente ser profesor, no es algo ajeno, le implica puesto que esa es su aspiración. Goffman señala que "(...) cuando el individuo se presenta ante otros, su actuación tenderá a incorporar y ejemplificar los valores socialmente acreditados de la sociedad, tanto más, en realidad, de lo que hace su conducta general" (Goffman, 2009: 50), por ello, como hemos apuntado anteriormente, se exaltan las cualidades positivas del profesor y, de esa manera, el efecto social de su actividad comunicativa recae sobre el propio informante, para realzar o fortalecer esa actividad, aunque también se presenta la reparación de la imagen.

Las AI están asociadas a otro fenómeno que se despliega en la interacción social, la imagen social, ya sea de autonomía o afiliación, categorías desarrolladas por Bravo (1999, 2003, 2004, 2015), catalogadas como categorías vacías. La imagen social de autonomía refiere a las características de un sujeto, las cuales le dan contorno propio dentro del grupo al que pertenece, pero también están implicadas las características de un colectivo frente a otro. En cambio, la imagen social de afiliación está vinculada a las características que los miembros de un grupo comparten total o parcialmente, ésta permite al sujeto identificarse con el grupo y, al mismo tiempo, ser percibido por los otros como parte de ese colectivo, asumiendo las características del grupo en sí mismo. Los normalistas manifiestan ambos tipos de imagen social, pero las que refieren al grupo social de profesores aparece de manera continua puesto que la orientación de la entrevista va en ese sentido. La identificación de ambos tipos de imagen puede darse a partir de los comportamientos que los sujetos realizan en cada encuentro.

La categoría de imagen social debe situarse en el contexto cultural particular del que proceden los participantes en interacción. Bravo (1999, 2003, 2004, 2015) señala que no se puede, a priori, establecer un repertorio de comportamientos, por ello plantea que es una categoría vacía.

Un factor a considerar en el estudio de las actividades de imagen y de la imagen social es el rol que juega cada interactuante en la comunicación y/o la pertenencia a un grupo determinado. El rol es, para Goffman (1967), la serie de comportamientos que cada sujeto debe realizar en una situación social precisa. Los entrevistados juegan un rol desde el momento en el que deciden participar en la entrevista, ese rol es el de informante, quien debe exponer sus opiniones, ideas, creencias y experiencias respecto de los tópicos que se le plantean, asociados al objeto ser profesor, además acuden o asumen la investidura de normalistas, cuya expectativa es ser profesor de secundaria. Las necesidades de imagen están asociadas al rol que desempeñan, pero también a las dificultades o conflictos que les pueden generar algunas temáticas.

Entendemos el comportamiento comunicativo de los normalistas como una actividad de imagen que tiene diversos fines o propósitos, de acuerdo con el contexto y el clima social que se va generando en el curso de la entrevista. En el estudio del

corpus, la AI de autoimagen adopta las formas de realce, reparación y protección. En la tabla 2 analizamos las AI en el discurso normalista, presentamos el segmento a analizar, los recursos que integran la estrategia discursiva, la actividad de imagen implicada y la forma que adopta, así como la imagen social. Las actividades de imagen son estrategias discursivas que tienen por función evidenciar consecuencias inter y extra discursivas en niveles socioemocionales, interpersonales e ideológicos.

Tabla 2. Actividad de autoimagen en el discurso normalista

Fragmento	Estrategia discursiva	Actividad de imagen: Autoimagen	Actividades sociales (Autonomía / Afiliación)
<p>[5] I: A veces los medios de comunicación llegan a tachar al maestro como de / de flojo / de que pues por los tantos asuetos que se llegan a dar / (...) no llegan a ver esta parte de / del esfuerzo de preparar primero todo lo que vas a dar, la clase y después revisar / evaluar / (...) un desgaste (...) y ellos no están ahí / no están preparados / no saben cómo es estar (...) como que el maestro tienen que ser el, un ejemplo de ciudadano / un ejemplo que Yo creo que sí / tenemos que mantener esa figura / e... como ejemplo / de ciudadano (Entrevista 7 – H23U).</p>	<p>Deslegitimación dirigida a los medios de comunicación. La articulación de “no ven”, “no lo ven”, “no saben”. Recursos mitigadores de la fuerza de lo enunciado referente a los bajos resultados: “ps a veces que”. El uso del impersonal para distanciarse de lo que se acusa al gremio “los tantos asuetos que se llegan a dar”, “se dan esas condiciones”. Resistencia al uso del poder que percibe de los medios de comunicación.</p>	<p>La reparación de la autoimagen se manifiesta después de aludir a la desacreditación de los profesores que los medios de comunicación esgrimen, destacan las actividades y las dificultades que la docencia implica, mismas que no son atestiguadas por los medios. La confirmación de la imagen positiva con la cual el sujeto desea ser visto, como parte del grupo de “profesores” se observa en la asunción de lo que es considerado el deber ser y demandado por la sociedad.</p>	<p>La reparación de imagen implica tanto la afiliación personal (el sujeto como miembro del grupo) como la grupal (el gremio de profesores).</p>

<p>[6] I: ser madre / al menos como mujer/ eres gui- tienes que ser guía, tienes que ser / psicóloga / tienes que ser / una entrenadora / tienes que saber comunicarte con ellos / (...) ¿y además de eso qué más le aportaste? ¿te involucraste con él / realmente viste sus habilidades / hiciste que las mejorara sus debilidades, hiciste que se hicieran más fuertes / o que inclusive, este, desarrollara otras capacidades que él tiene que, lo motivaste? (E 9 – M21P).</p>	<p>Enumeración de las funciones que debe tener un(a) profesor(a). Uso de la analogía “madre” “psicóloga”, con las que destaca cualidades positivas. Preguntas retóricas que acentúan la dimensión deóntica del profesor.</p>	<p>El realce de la imagen se configura mediante la enumeración de actividades diversas. La analogía funciona para enaltecer la actividad docente, misma que ha asumido al poner como centro deíctico al Yo ([Yo] “te dí”, “me tienes que...”). Con preguntas retóricas muestra que su posicionamiento respecto de <i>ser profesor</i>, y su actividad, traspasan los límites del aula y del proceso de enseñanza aprendizaje y le requieren involucramiento emocional. Además, se muestra como una persona reflexiva en la exposición de preguntas dirigidas a sí misma.</p>	<p>Imagen social de autonomía en la elaboración enunciativa centrada en el Yo. Configura una imagen positiva de <i>ser profesor</i> que le implica personalmente y además como parte de un colectivo responsable de una práctica social.</p>
---	--	--	--

El realce de la imagen se manifiesta en la valoración positiva que los sujetos hacen de *ser profesor*, así como en la exposición emocional y en la hiperbolización. Durante la entrevista, las estrategias discursivas permiten configurar la imagen social valorada por los alumnos. Las aserciones mediante las que caracterizan *ser profesor*: la crítica, la queja, la desacreditación, entre otras, así como la manifestación emocional, dan cuenta de la postura de los normalistas y contribuyen a modelar una imagen tendiente a la autonomía y a la afiliación, siendo esta última predominante. Las preguntas planteadas durante la entrevista pueden representar un acto amenazador a la imagen del entrevistado o del colectivo al que pertenece, lo cual detona estrategias para proteger la imagen o repararla cuando percibe que ha sido dañada.

Conclusiones

El puente establecido entre el espacio macro, del orden sociocultural, y el micro, propio de la situación de intercambio concreta, permite recorrer los caminos por los que atraviesan los normalistas en la construcción de su imagen como profesores. La entrevista se despliega en un tejido dialógico en el que se devela la pluralidad de voces que pueden resultar antagónicas, pero, al fin y al cabo, concurrentes para dar cuenta de la complejidad de la realidad humana. A partir de esas voces ajenas que se encuentran en la memoria colectiva, los normalistas explicitan su visión de *ser profesor* a través del lenguaje ajeno que se hace propio o, en otras palabras, de una concepción ajena mediante un lenguaje propio.

En la práctica discursiva de los normalistas, los actos discursivos se encadenan para construir una estrategia orientada a la elaboración de actividades de imagen y de autoimagen, cuya forma habitual, en el *corpus* estudiado, es la de realce para destacar aspectos positivos de *ser profesor*. La protección o reparación se manifiestan ante la amenaza a la imagen propia, tanto personal como colectiva. La amenaza es percibida en el atisbo de desprestigio social de la figura del profesor; en el transcurso de la entrevista se advierten como situaciones amenazadoras aquellas que no permiten u obstaculizan la plena aceptación social.

La estrategia discursiva elaborada por los normalistas en el transcurso de la entrevista está compuesta por recursos diversos cuya tendencia es la presentación de sí mismos con las cualidades positivas que atribuyen a *ser profesor*. La narración es un recurso estratégico en la práctica discursiva, el eslabonamiento de secuencias de eventos se realiza con actos de habla que contribuyen tanto en la reconstrucción de la identidad profesional como en el establecimiento de distancia ante los grupos que le resultan antagónicos. La queja, es un acto discursivo que utilizan los informantes para expresar las situaciones, que, en el proceso de alcanzar el estatus de profesor, les generan estados displacenteros. Estas están relacionadas con profesores con quienes no concuerdan respecto a las visiones de la práctica docente o con agentes sociales (padres de familia, medios de comunicación) que no valoran su práctica social o realizan actos de desprestigio que dañan su imagen.

Las estrategias de tipo político que se ponen en juego en el discurso normalista cuando el poder está comprometido son: legitimación, deslegitimación y resistencia, estas tácticas funcionan con los agentes sociales que hemos señalado. La mancuerna de estrategias de legitimación y conciliación son referidas especialmente en la relación con los estudiantes de secundaria.

Con base en el estudio llevado a cabo, nos damos cuenta de que la estrategia discursiva que despliegan los normalistas salvaguarda la imagen de los alumnos de secundaria, lo cual nos conduce a considerar la naturaleza de los vínculos que establece el profesor normalista con ellos.

Perspectivas de estudio. Las condiciones sociales, políticas y culturales en la actualidad son distintas a aquellas en las que se realizó la investigación, no solo porque la reforma educativa se canceló, sino porque la aparición de la pandemia causada por el coronavirus SARS-COV-2 transformó las prácticas educativas y tuvo impacto en la representación que de sí mismos construyen los docentes. Por lo anterior, se ha emprendido un nuevo proyecto de investigación que estudia los discursos de los profesores a partir de sus narraciones de experiencias docentes a partir de que se estableció el confinamiento como medida cautelar.

Referencias

- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bravo, D. (2021) Atenuación, conflicto interlocutivo e identidad de imagen. *Pragmática sociocultural. Revista Internacional sobre lingüística del español*, 9(2), 184-205.
- _____ (2017). Cortesía en español: negociación de face e identidad en discursos académicos. *Texts in Process*, 3(1), 49-127.
- _____ (2015). Pragmática sociocultural para el análisis social del discurso. En D. Bravo, y M. Bernal (Eds.), *Perspectivas y sociopragmáticas y socioculturales del análisis del discurso* (pp. 49-90). Buenos Aires: Dunken.
- _____ (2012). Cortesía lingüística y comunicativa. En S. De los Heros, y M. Niño-Murcia (Eds.), *Fundamentos y modelos del estudio pragmático y sociopragmático del español* (pp. 114-169). Washington DC: Georgetown University Press.
- Chilton, P. (2004). *Analysing Political Discourse: Theory and Practice*. London & New York: Routledge.
- Chilton, P. y Schäffner, Ch (2000). Discurso y política. En T. Van Dijk (Ed.). *El discurso como interacción social* (pp. 297-329). Barcelona: Gedisa.
- Goffman, E. (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2006). *Game analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: CIS/Siglo XXI.
- _____ (1983). Interaction Order. *American Sociological Review*, 48, 1-17.
- _____ (1970). *Ritual de la interacción. Ensayos sobre el comportamiento cara a cara*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- _____ (1967). *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*. New York: Pantheon books.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.

Hernández, N. (2013). Actividad de imagen: caracterización y tipología en la interacción comunicativa. *SOPRAG* , 1(2), 175-198.

Van Dijk, T. (2006). Ideology and discourse analysis, *Journal of political ideologies*, 11(2), 115-140.



Expresiones de agencia y configuraciones de poder en prácticas políticas de mujeres mixes

Expressions of Agency and Configurations of Power in Mixe Women's Political Practices

Expressions d'agència i configuracions de poder en pràctiques polítiques de dones mixes

María Ignacia Ibarra Eliessetch 

Universitat de Barcelona
mariaignaciaibarrae@gmail.com

Paulina Rojas Pizarro

Universidad de Chile
paulinrecarra@gmail.com

Recibido: 13/11/2022

Aceptado: 07/12/2022



Resumen En la sierra norte del Estado de Oaxaca (México) ha habido un fortalecimiento político de las mujeres mixes, lo que ha provocado un aumento exponencial de presidentas municipales que han ejercido en su sistema político de cargos. Este artículo presenta los principales resultados de la investigación “Participación comunitaria y política de mujeres en una comunidad mixe: Etnografía en San Pedro y San Pablo Ayutla” que, a partir de una revisión bibliográfica, una observación participante y entrevistas en profundidad, se dio cuenta de las maneras en que los influjos externos occidentales inciden en las dinámicas culturales y de género dentro de esta comunidad indígena. Desde un marco epistemológico y metodológico feminista descolonial que nos entrega lentes para mirar en su complejidad las experiencias de estas mujeres como actrices subalternas y racializadas, se evidencia cómo las condiciones geográficas, históricas y culturales, dan paso a la emergencia de nuevas micropolíticas, configuraciones de poder y expresiones de agencia en las prácticas políticas de mujeres mixes habitantes en el pueblo de entrada a la sierra mixe.*

Palabras clave Agencia, poder, mujeres mixes, prácticas políticas.

Abstract In the northern highlands of the State of Oaxaca (Mexico) there has been a political empowerment of Mixe women, which has led to an exponential increase in the number of female municipal presidents who have served in their political system of office. This article presents the main results of the research "Community and political participation of women in a Mixe community: Ethnography in San Pedro and San Pablo Ayutla", which, based on a literature review, participant observation and in-depth interviews, provided an account of the ways in which external Western influences affect the cultural and gender dynamics within this indigenous community. From a decolonial feminist epistemological and methodological framework that provides us with a lens to look at the complexity of the experiences of these women as subaltern and racialized actors, it is shown how geographical, historical and cultural conditions give way to the emergence of new micropolitics, configurations of power and expressions of agency in the political practices of Mixe women living in the town at the entrance to the Mixe highlands.

Keywords Agency, Power, Women Mixes, Political Practices.

Resum En la serra nord de l'Estat d'Oaxaca (Mèxic) hi ha hagut un enfortiment polític de les dones mixes, la qual cosa ha provocat un augment exponencial de presidentes municipals que han exercit en el seu sistema polític de càrrecs. Aquest article presenta els principals resultats de la recerca “Participación comunitaria y política de mujeres en una comunidad mixe: Etnografía en San Pedro y San Pablo Ayutla” que, a partir d'una revisió bibliográfica, una observació participant i entrevistes en profunditat, es va adonar de les maneres en què els influxos externs occidentals incideixen en les dinàmiques culturals i de gènere dins d'aquesta comunitat indígena. Des d'un marc epistemològic i metodològic feminista descolonial que ens lliura lents per a mirar en la seva complexitat les experiències d'aquestes dones com a actores subalternes i racialitzades, s'evidencia com les condicions geogràfiques, històriques i culturals, donen pas a l'emergència de noves micropolítiques, configuracions de poder i expressions d'agència en les pràctiques polítiques de dones mixes habitants al poble d'entrada a la serra mixe.

Paraules clau Agència, poder, dones mixes, pràctiques polítiques.

*Agradecemos profundamente a las personas amigas y colaboradoras mixes de este trabajo. Su cariño, fuerza y sabiduría son el fundamento de este texto. También, y muy sinceramente, a Consorcio Oaxaca, organización civil feminista que con mucha generosidad dio paso a conocer a la Red de Mujeres Mixes, encuentro que fue el puntapié inicial de esta investigación. En homenaje a Irene Hernández de Jesús (QEPD), primera presidenta municipal indígena ayuuk'j que inspiró esta reflexión de la que fue parte activamente.

1. Introducción

Ser presidenta municipal es un cargo pesado para una mujer, porque una también tiene familia e hijos. Uno descuida ciertos aspectos por atender estos otros. Pero bueno pues, yo digo que para empoderarnos hay que asumirlo, ¿no? Y por ser la primera presidenta, se abrió mucho en la región mixe la participación de la mujer, ahorita ya hay varias compañeras que ya las han nombrado en otros municipios que están desempeñando sus cargos; como aquí también en la comunidad que se les ha generado apertura a las demás compañeras. Ahora las toman consideración; las nombran, las proponen (que es lo más difícil que te propongan, no?) y luego se ve si puedo o no, si acepto o no acepto (Entrevista colaboradora del estudio, junio 2014)

Este artículo es fruto de la investigación “Participación comunitaria y política de mujeres en una comunidad mixe: Etnografía en San Pedro y San Pablo Ayutla, Oaxaca”. La motivación exploratoria surge al notar que el año 2007 asumió una presidenta municipal en la comunidad de Ayutla mixe, por primera vez en toda la región, siguiendo en los años posteriores dos gobiernos municipales también presididos por mujeres. Esta situación repercutió en una percepción generalizada –que se reconoce en las conversaciones cotidianas del pueblo como también en las más formales e institucionales– de que las mujeres han adquirido un *poder* importante en esta comunidad, entablando nuevas formas de relacionarse y posicionarse políticamente en el sistema político de cargos. Con una postura crítica en términos metodológicos y teóricos, se exploró en torno al concepto de *poder*, cómo se localiza y materializa en la experiencia cotidiana de las mujeres. Fue así que se llevó a cabo una investigación sobre las experiencias y prácticas políticas de mujeres mixes, específicamente en las expresiones de agencia en los espacios *públicos* y *privados*, con el supuesto de que ambas categorías son ficciones políticas (Preciado, 2014), pero útiles como límites abstractos que me sirvieron como herramienta metodológica en este estudio. El contexto sociogeográfico de este pueblo, los factores históricos como también las continuidades y transformaciones culturales del “pueblo de entrada a la sierra mixe” aproximan a las dinámicas que configuran las relaciones de género en este lugar.

2. La puerta de entrada a la sierra mixe

San Pedro y San Pablo Ayutla se ubica en la sierra noroeste del Estado de Oaxaca, al sur de México. Es la comunidad de entrada a la región mixe viniendo desde la ciudad de Oaxaca, la capital del Estado, de la que se encuentra a 123.5 kilómetros de distancia. Según el conteo de población del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI 2020) tiene 5.616 habitantes, siendo 3.005 mujeres y 2.597 hombres. La mayoría (4.280 personas mayores de tres años, un 82,44% de la población) habla *ayuk'j*; lengua que se usa en actividades sociales y económicas: reuniones, demandas, perifoneos y tratos comerciales (Ramos & Arellanes 2008). En este territorio,

al igual que en muchos pueblos de esa región, se vive y practica una cosmovisión¹ denominada *comunalidad*, lo cual se traduce, fundamentalmente, en la existencia y ejercicio ancestral de la asamblea como forma organizativa dentro de un sistema normativo interno, denominado también como sistema de cargos de usos y costumbres (Ibarra & Carrasco 2021).

La ubicación geográfica de Ayutla ha tenido una serie de repercusiones en su forma de constituirse, de ser y permanecer en el tiempo, como también en las construcciones culturales y las dinámicas comunitarias internas. Porque desde ese espacio, al ser geográficamente “la puerta de entrada a la sierra mixe” se ha recibido una gran cantidad de influencias externas a partir de un intercambio constante con pueblos vecinos. Ayutla se figura como una frontera mixe, al decir de Gloria Anzaldúa (2016), como un territorio límite en donde coexisten identidades múltiples. Este lugar alberga la ambigüedad y el choque entre marcos de referencia incompatibles, donde movimientos, viajes y migraciones personales de las mujeres mixe han dado lugar a la emergencia de expresiones de agencia en el marco de la política comunitaria.

3. Marco epistemológico y metodológico feminista descolonial

Este trabajo etnográfico fue realizado el año 2014 en la sierra mixe, en medio de la espesa neblina que caracteriza a aquella franja del Estado de Oaxaca. Es una investigación que se basa en una observación participante, recorridos comentados (Evans & Jones 2011), así como también entrevistas en profundidad a mujeres y hombres mayores de edad y habitantes del territorio, principalmente de la cabecera municipal de San Pedro y San Pablo Ayutla. A su vez, se llevaron a cabo entrevistas a académicos/as colaboradores de la investigación. El análisis de datos fue descriptivo-interpretativo que se nutre de una revisión exhaustiva de bibliografía y fuentes secundarias en torno al estado del arte.

Es preciso apostar por un marco epistemológico y metodológico que permita ejercicios de reflexividad y duda para acercarnos a las prácticas políticas de las mujeres mixe, tensionando categorías uniformantes y totalizadoras, desmantelando concepciones naturalizantes y esencialistas de la antropología y la investigación feminista, así como también tener presente las propias limitaciones en la mirada para proponer y aportar nuevas nociones. La perspectiva descolonial se distancia de las primeras reflexiones del movimiento feminista europeo que giran sobre la

¹ Para este concepto, recojo la definición del historiador Alfredo López Austin, “A mi juicio, “cosmovisión” es un término suficiente para seguir amparando la discusión científica desde posiciones diversas [...]. No han faltado objeciones filológicas; pero estimo que el término es adecuado si por “cosmos” se entiende la totalidad unitaria de lo existente y si se acepta el amplísimo sentido metonímico del término “visión” (2012: 12)

emancipación de la mujer en función del orden binario, de la dualidad hombre/mujer, homogeneizando las diferencias que pudiesen existir dentro de la categoría “mujer”, sin tomar en cuenta otros ejes de opresión como raza, clase, religión, nación, etc., generando la ilusión de una opresión en común. Desde ahí es que se cuestiona la categoría universal de *mujer* del denominado feminismo “occidental”, reclamando su carácter excluyente en la medida que se constituye como una narrativa articuladora que deja fuera las perspectivas y experiencias que están cruzadas por otros factores que no pueden estar disociados de la condición de mujer (Curiel 2009; Espinosa 2015, 2016).

El feminismo descolonial, al tiempo que recupera corrientes críticas anteriores, como el black feminism, el feminismo de color, el feminismo poscolonial pero también el feminismo materialista francés y el feminismo posestructuralista, avanza poniendo en duda la unidad de “las mujeres” (Espinosa, 2016: 144)

Los aspectos de identificación de los sujetos son complejos y están cruzados por muchas variables que se relacionan de manera dinámica, por lo que la superposición del género sobre otras estructuras de dominación resulta problemática.

Actualmente, las diferencias entre mujeres constituyen un factor fundamental a la hora de pensar desde una perspectiva feminista, y la antropología crítica adopta aquellas prácticas investigativas y epistemológicas apuntando a las diferencias más que a las similitudes.

“(…) Las diferencias no deben contemplarse con simple tolerancia; por el contrario, deben verse como la reserva de polaridades necesarias para que salte la chispa de nuestra creatividad mediante un proceso dialéctico. […] Las diferencias son la potente materia prima a partir de la cual forjamos nuestro poder personal. A las mujeres se nos ha enseñado a hacer caso omiso de nuestras diferencias. o a verlas como motivo de segregación y desconfianza en lugar de como potencialidades para el cambio. Sin una comunidad es imposible liberarse. (…) Mas la construcción de una comunidad no pasa por la supresión de nuestras diferencias, ni tampoco por el patético simulacro de que no existen tales diferencias.” (Lorde, 2003: 117).

Audre Lorde establece la potencia de la *diferencia*, evidenciándose además un nudo en términos de que la liberación no acontece individualmente, y tampoco en la supresión o invisibilización de la diferencia en la comunidad, tal vez bajo la categoría *mujeres* está oculta la *diferencia*.

Sin embargo, no es suficiente argumentar que se ha adoptado un marco feminista descolonial debido a que este trabajo se trata de mujeres *otras* o racializadas, sino más bien porque para aproximarnos a ellas y sus prácticas políticas es necesario considerar las relaciones de colonialidad. En ese sentido, con el giro decolonial (Grosfoguel & Mignolo, 2008) se visibilizan las opresiones que nacen de la colonialidad (del saber, del ser, del poder y del género que repercuten en la naturaleza y en

los cuerpos), reconociendo las heridas coloniales y dando cuenta de la urgencia de la descolonialidad en las relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas y económicas. Desde el feminismo descolonial se busca escuchar las voces de las mujeres en situaciones de opresión y cuestionar el conocimiento considerado universal y hegemónico (Lander, 1997)

El feminismo descolonial latinoamericano se puede resumir como una tendencia que promueve una ecología de saberes feministas como parte de un mundo plural desde una ruptura con la modernidad capitalista y afincada en la diversidad de definiciones del Buen Vivir. Descolonización de saberes para este grupo se define por el cuestionamiento de los fundamentos del conocimiento moderno-occidental hegemónico (Millán, 2014: 457- 458)

La colonialidad ha atravesado también al feminismo, lo que hace que las mujeres del “Tercer mundo” (o del “Sur”) sean pensadas como objetos (o víctimas) y no como sujetos de su propia historia y sus resistencias, dando paso a una colonización discursiva (Mohanty 1984/2008; Espinosa 2009; Curiel 2014). Es por ello que las feministas descoloniales reclaman que es central para el debate feminista, y para sus vidas, tomar en cuenta la colonialidad del género como imposición de subjetividades e idearios de lo femenino o lo que se concibe con “ser mujer”.

Hablar de feminismo descolonial es hablar de una corriente en construcción, con una composición múltiple de voces, visiones y posiciones políticas feministas subalternas. Implica estar alerta frente a las posibilidades del sujeto feminista latinoamericano, no perder de vista las relaciones de colonialidad, ver los riesgos en la institucionalización de las ideas políticas, así como también evidenciar las expresiones del racismo, la heteronormatividad y el clasismo que pudieran ser eclipsadas o esconderse bajo la palabra *mujeres*.

Así mismo, el feminismo descolonial supone retos importantes para el propio feminismo que tienen que ver con una radicalización de la crítica a la noción universal de mujer. La apuesta discute y supone entender la problemática de ‘las mujeres’ de forma compleja y no compartimentada. Propone dejar de percibir homogéneamente al sujeto del feminismo y dismantelar los marcos hegemónicos de interpretación universal de la clasificación de género (Espinosa, 2010 y Lugones, 2012, como se citó en Espinosa, Gómez y Ochoa, 2012: 35)

En definitiva, el enfoque descolonial y feminista de este artículo orienta las reflexiones situadas en torno a las mujeres mixas otorgando centralidad a sus circunstancias y particularidades como actoras subalternas y racializadas, considerando su contexto y pertenencia a una comunidad singular y fronteriza en Oaxaca, México.

4. Prácticas políticas: poder y agencia

El poder es un concepto relacional, se encuentra en tejidos de poder *entre* sujetos. Para que éste se reproduzca, existen mecanismos de disciplinamiento, dispositivos de control, que, al decir de Foucault (1984) van interiorizándose en los cuerpos y en los espacios, sin tener lugar ni espacio definido, porque justamente “se encuentra en todos los espacios”.

El poder no es una institución, ni una estructura; tampoco es una cierta fuerza con la que estemos dotados; es el nombre que le damos a una situación estratégica compleja en una sociedad determinada. La dominación [no es] ese tipo de dominación sólida y global que una persona ejerce sobre otras, o un grupo sobre otro, sino las muchas formas de dominación que pueden ser ejercidas en el interior de una sociedad (Foucault, 1984: 172)

Las relaciones de poder son una construcción social, las normas o reglas morales funcionan como dispositivos que se hallan dentro de cada persona sin necesidad de un aparato legal, pero que se desarrolla en la comunidad en la que vive y que se refuerza al momento de configurar un orden social que establece un “deber ser” para sí como para los demás. Visto desde allí, es que se puede comprender que el poder ha incidido en la experiencia de las mujeres en un doble sentido: “es tanto la fuente de opresión en su abuso como la fuente de emancipación en su uso” (Rowlands, 1997: 221).

En sintonía con lo anterior, Butler, tomando lo dicho por Foucault, establece que, “si entendemos el poder como algo que también *forma* al sujeto, que le proporciona la misma condición de su existencia y la trayectoria de su deseo, entonces el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también, de manera muy marcada, algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos” (Butler, 2015: 12). Esto implica que el poder que emerge como externo sobre el sujeto, el poder como subordinación, adquiere también un mecanismo psíquico que conforma su identidad. Es allí donde aparece entonces el concepto de agencia, dando cuenta que una de las dimensiones del poder es la agencia en términos de las posibilidades de maniobra del sujeto de constituir o no su identidad.

Sugiero que consideremos la agencia social no como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación, sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en las relaciones de subordinación históricamente específicas (...) Como la capacidad de realizar los propios intereses en contra del peso de las costumbres, tradiciones, voluntad trascendental u otros obstáculos, ya sean individuales o colectivos. Así, los deseos humanistas de autonomía y autoexpresión son la brasa medio apagada que puede estar en llamas como un acto de resistencia cuando las condiciones lo permiten (Mahmood, 2008: 168, 176)

El concepto de agencia es complejo y difícil de definir. Por ello, para construir un concepto que sirva al análisis de las prácticas políticas de las mujeres mixas, hemos considerado los usos que Butler le otorga. Así, el concepto de agencia estaría definido por los siguientes elementos teóricos: 1) autodeterminación, 2) capacidad de acción y 3) performance. La autodeterminación, entendida como la oportunidad del sujeto de habilitarse a través de una elección existencial. En segundo lugar, la capacidad de acción se entiende a partir de la figura del actuante, pues “sin un actuante no es posible la acción y, por lo tanto, tampoco la capacidad para transformar las relaciones de dominación dentro de la sociedad” (Op.Cit: 85). En ese sentido, hablar de agencia implica considerar “... al sujeto humano, el individuo, como el sitio metafísico donde se sitúa la capacidad de acción” (Ibíd.). En tercer lugar, incluir en el concepto de agencia el de performance permite reconocer la centralidad del *hacer*, las expresiones del sujeto no son expresiones de la identidad del sujeto, sino que son el sujeto, lo que Butler explica al hablar de la identidad de género (Butler, 1999)

Por otro lado, es relevante considerar lo que plantea Naila Kabeer (1999) cuando dice que la agencia es un aumento de la capacidad de una persona para definir sus propias metas y actuar de acuerdo a ellas. O lo que la historiadora Margarita Dalton (2010) define como “amor propio”, es decir, el fortalecimiento de sus procesos de autonomía y libertad. Este sentimiento es un componente que confiere un sentido de poder y autoridad y que se traduce en la forma en cómo se desenvuelven las mujeres mixas con el resto de la comunidad. Participando y trabajando ocupando un rol protagónico en las actividades colectivas, las mujeres adquieren una seguridad en sí mismas en las relaciones interpersonales.

Muchas mujeres de esta comunidad están ahora debatiendo en sus asambleas comunitarias, en sus organizaciones regionales y nacionales, problemas producto de las desigualdades de género, que antes ni siquiera eran conceptualizados como tales, pues eran tan sólo la “vida misma”. La “doxa” se ha convertido en discurso, dándose un paso fundamental para la modificación de las desigualdades de género. (Hernández, 2007: 4)

Ahora bien, este trabajo etnográfico nos permite sostener el supuesto de que factores históricos y de aculturación, sumados a procesos cooperativos entre mujeres, la capacitación en torno a actividades laborales y un fortalecimiento de los roles políticos en cargos comunitarios, han repercutido en las prácticas políticas de las mujeres mixas de la comunidad de Ayutla, incursionado en caminos de *agencia*. De manera tal que nos hemos propuesto hallar marcas o expresiones de agencia, en términos de autodeterminación, capacidad de acción, performance y amor propio, en las prácticas políticas de las mujeres mixas. Se consideran las luchas por la politización de las jerarquías y opresiones de género que han hecho las mujeres indígenas cuando instalan que el mundo y la vida no ocurren solamente en el ámbito público y fuera de la casa.

5. Observaciones en el campo: elementos claves de análisis en territorio mixe

A partir de los resultados de la investigación “Participación comunitaria y política de mujeres en una comunidad mixe: Etnografía en San Pedro y San Pablo Ayutla” realizada durante cuatro meses en el año 2014 en la sierra mixe, se pudieron observar elementos que resultan relevantes respecto a la emergencia de expresiones de agencia en las prácticas políticas de las mujeres mixe. Dicho estudio etnográfico permitió, como plantea Clifford Geertz (1996), una *descripción densa* de las representaciones simbólicas y redes de significación que los individuos le atribuyen a sus actos cotidianos. Esta investigación puso su foco en las opresiones e injusticias anidadas en las relaciones de género que, aunque no son primarias dentro del complejo entramado de opresiones, sí son fundamentales de analizar dentro de los procesos hegemónicos de dominación y subalternidad. En base a ello se visualizaron tres dimensiones fundamentales que dan cuenta cómo los conceptos de *poder* y *agencia* emergen en la experiencia cotidiana de las mujeres: 1) Tensiones político-culturales en La Frontera mixe, 2) Subordinación y subversión de las barreras de género y 3) Participación política de las mujeres y reconocimiento. Elementos que buscamos nos otorguen la posibilidad de complejizar lo que podemos entender de la experiencia de las mujeres mixe desde una posición anti esencialista.

5.1. Tensiones político-culturales en La Frontera mixe: influencia, pérdida y posibilidades

La influencia occidental ha tenido efectos culturales que nos llevan a preguntarnos ¿en qué medida esa influencia implica una pérdida de la cultura mixe? ¿Cuáles son las tensiones político-culturales que subyacen en la frontera mixe? y ¿cómo en ese contexto se genera una apertura para la emergencia de expresiones de agencia en las prácticas políticas de las mujeres mixe?

Desde mediados del siglo XX han ocurrido eventos históricos claves que han repercutido en las dinámicas comunitarias y culturales. La construcción de la carretera que llega a Ayutla desde Mitla (pueblo indígena zapoteco) y que conecta con la ciudad de Oaxaca generó un contacto cotidiano con occidente que antiguamente no existía. El arribo de la energía eléctrica y del agua potable entubada, los servicios de salud occidentales que se instalan en centros comunitarios en la cabecera y en los ranchos, como también la llegada de la orden salesiana a la comunidad, son elementos que condicionan las prácticas y generan transformaciones culturales en el territorio. Para muchos, estos cambios han “dañado” a la cultura. Un elemento fundamental como la lengua *ayuuuk’j* ha disminuido su uso,

¡Se necesita una labor educativa, la transmisión del idioma! Si se pierde el idioma estaremos perdiendo la mitad de nuestro pensamiento. Hablamos lo que decimos, y actuamos como actuamos porque el idioma lo dice. Lo que decimos en español no es lo mismo que se dice en mixe, en mixe se habla de una manera más poética, más respetuosa (...) Yo creo que sí tiene futuro este sistema de organización, pero requiere de un reforzamiento muy importante; de consciencia, de pertenencia, de un sentido de orgullo de pertenecer (Entrevista a colaborador del estudio, noviembre 2014) (Ibarra, 2015: 84)

Hay quienes toman posición y plantean que debe haber necesariamente métodos para retomar la tradición lingüística, ya que para que la cultura permanezca, el uso de la lengua es clave. Los esfuerzos son constantes y efectivos, por personas y colectividades. Porque para que el sistema en su conjunto sobreviva, se debe reforzar la conciencia de su importancia ya que eso, a su vez, el uso potenciará el sentido de pertenencia que fortalecerá y promoverá el aprendizaje del idioma, de los ritos, la música, las fiestas y de las tradiciones en general. La cultura mixe en Ayutla por diferentes motivos ha sufrido aquellas transformaciones a partir de influencias que fueron adoptadas en el proceso de interacción con el exterior. La identidad mixe, como relato, narración que se construye a partir de los modos de vida de los integrantes de la comunidad, influye en cómo ellos se posicionan, en cómo se ven a sí mismos e identifican con el colectivo. Por ello es que estas mutaciones, la coexistencia de la cultura mixe con la occidental, dan cuenta de que no existen esencias, y como no hay cultura que sea estática ni hay una concepción binaria del cambio cultural, es posible reconocer que esas transformaciones también han favorecido a las mujeres de esta comunidad como actoras políticas y en su participación en espacios en donde antiguamente no lo hacían.

Sí ha habido una liberalización, sí hay una evolución en donde el entorno, la comunidad se abre. Lo importante de la carretera no es que la gente llegue, sino que la gente salga. Entonces vienen de compras o algo, y luego se establecen nexos con la comunidad, alquilan casas... Y esto repercute dentro de la comunidad, hay mayor apertura a situaciones que antes eran taxativas y ahora dejaron de serlo. (Entrevista a colaboradora del estudio, junio 2014) (Ibarra, 2015: 77)

Visto así, se puede percibir que los cambios que “atentan” contra la cultura son los mismos que han permitido procesos de liberación y acceso de las mujeres a otros espacios. Porque todo orden de cambio tecnológico es siempre de orden cultural. Y lo que resulta de ello es una fusión, y no es que los habitantes de Ayutla pierdan su identidad mixe o se vuelvan occidentales, sino que como plantea Stuart Hall (2010), en esa imbricación surge una nueva dimensión cultural que es la que vemos hoy.

La identidad cultural no es una esencia establecida del todo, que permanece inmutable al margen de la historia y de la cultura. No es un espíritu universal y trascendente en nuestro interior, en el que la historia no ha hecho ninguna marca fundamental. De una vez por todas, no lo es. No es un origen arreglado hacia el cual podamos hacer un retorno final y absoluto. (...). Se construye siempre a través de la memoria, de la fantasía, de la narrativa y del mito. Las identidades culturales son puntos de identificación, los puntos inestables de identificación o sutura, que son hechos dentro de los discursos de la historia y de la cultura. No son una esencia sino un posicionamiento. (Hall, 2010: 352)

Un aspecto relevante que repercute en la dimensión política comunitaria es que cuando se introducen fuerzas culturales externas en este territorio, ocurre también que se insertan ciertos influjos de las tendencias económicas occidentales en la comunidad. La racionalidad instrumental y remunerativa de pagos y dineros (que es heterogénea en la región, mutando en las diferentes comunidades generando una polisemia radical), permea la lógica comunitaria del sistema normativo interno de Ayutla. En este sistema, el poder está ligado intrínsecamente al servicio; un comunero que ejerce un cargo se le denomina *kudunk* que se refiere, más bien, a ser un “servidor del pueblo” (dicho en lengua *ayuuk’j*). Alcántara plantea al respecto,

En las comunidades originarias- erróneamente llamadas indígenas- la idea de perdedores y ganadores en el juego del poder no existe. En nuestro caso el aparente perdedor en los votos es un ganador porque su familia asegura un año más de sostén económico y moral, en cambio, el ganador en votos podría decirse que es un perdedor para su situación y para su familia, pero la comunidad gana al poder dar continuidad a las instituciones del gobierno tradicional, los intereses individuales son supeditados a los colectivos y por tanto no se puede hablar estrictamente de un perdedor, al ganar la comunidad, la persona electa también gana, por ser miembro de la comunidad. (Alcántara, 2004: 27)

Sin embargo, la ideología capitalista occidental que promueve la individualidad va influyendo en el creciente abandono del espíritu de servicio, por lo cual, hay quienes comienzan a ver los cargos desde otro criterio más utilitarista que desequilibra el sentido comunitario, ya que este tiene como uno de sus elementos intrínsecos el servicio gratuito como ejercicio de mando.

Esta transformación establece nuevas configuraciones en el funcionamiento de la comunidad, ya que no significa que todas las personas entren al sistema a asumir un cargo con la intención de generar recursos, sino que también repercute en que muchos hombres ahora se dedican con mayor intensidad a sus trabajos, priorizando su desempeño laboral antes que el servicio comunitario. Este desinterés o desmotivación por ocupar cargos tiene varias consecuencias. Principalmente, se da un sincretismo político que da paso a nuevas formas de ejercer la política. Como los cargos generalmente se asumen como “familia” para poder asumir los costos (económicos principalmente), son las mujeres que van a la asamblea en reemplazo de sus parejas

o, por otro lado, las que son solteras van en representación de sus familias. Esta es una de las razones que explica por qué en las asambleas hay gran cantidad de mujeres asistentes. Entonces, aquellos influjos externos constituyen un factor muy relevante a la hora de comprender la inserción de las mujeres en estos espacios político-comunitarios. Porque en esta comunidad las mujeres se han insertado cada vez más en el sistema normativo interno, asumiendo altos cargos en la jerarquía. De tal forma se presentan las preguntas: ¿el que hayan llegado mujeres a ocupar cargos comunitarios se debe a la desmotivación de los hombres? ¿O hay una transformación subyacente a estos cambios en donde las mujeres han logrado una autonomía, independiente al desinterés de los hombres?

Es posible establecer como primer elemento clave de análisis del territorio mixe que tanto su urbanización como la introducción de una economía capitalista representan influencias occidentales en la cultura mixe que han generado una apertura política a expresiones de agencia de las mujeres de esta comunidad (Butler, 1999), pues al ocupar espacios políticos que se encontraban clausurados para ellas podrían considerarse actantes que progresivamente tensionan las relaciones de dominación que no permitían su participación política en la comunidad. Esto se nos presenta como una contradicción política. Sin embargo, al observar las circunstancias del contexto y las transformaciones sociales particulares de esta comunidad, se reconoce que la desmotivación por parte de los hombres por asumir cargos da paso a que las mujeres entren en ese espacio. En esos momentos, se abre una grieta que permite que ellas experimenten esa expansión de sus capacidades y habilidades políticas en la esfera pública.

5.2 Subordinación y subversión de las barreras de género

El orden binario del sistema patriarcal en donde las mujeres ocupan un lugar inferior a los hombres en las construcciones discursivas, provoca que muchas mujeres sean relegadas a espacios y tareas que deben cumplir, las que son de acuerdo al rol histórico que se les ha transmitido continuamente. Cuando ellas quieren subvertir esta situación, pues “deben demostrar que son capaces”. Para eso deben educarse ya que la comunidad se los exige (no así a los hombres), pero al mismo tiempo, ese aprendizaje les sirve para adquirir conocimiento general de su entorno y para obtener una conciencia de sí mismas. La formación de las mujeres (en educación formal o en instancias institucionales) implicaría la expresión de agencia específicamente como amor propio (Dalton, 2010), es decir, un poder de autoridad anclado en los procesos de liberación y autonomía que ellas vivencian, reconociendo cuáles son sus propios derechos y expandiendo su agencia. Cuando las mujeres logran sobrepasar los obstáculos del sistema machista (herencia y continuación del patriarcado), atraviesan una frontera psíquica que las lleva a una liberación que les permite desarrollarse en donde ellas se sienten que aportan y crecen, deconstruyendo las determinaciones sociales y biológicas que se les ha impuesto.

Por otro lado, es importante destacar que en Ayutla (a diferencia de otras comunidades mixes), las mujeres pueden ser comuneras a partir de la tenencia de tierras lo cual da cuenta de que las mujeres tienen la posibilidad de adquirir un poder importante y simbólico, equiparándose a los varones en esos términos. La propiedad de la tierra se relaciona con una posición en donde ellas pueden dialogar, negociar y consensuar con sus parejas y así también en la misma comunidad, porque la posesión de bienes les da la posibilidad de situarse como sujetos en equilibrio frente a los “otros” (Deere & Leon, 2001). Porque también el poder adquisitivo- económico constituye un factor clave, probablemente previo al poder político que han adquirido las mujeres en Ayutla. Porque al ser esta comunidad un pueblo de “paso” y “entrada” hacia la sierra mixe, el comercio es un espacio imprescindible. En ese rubro la mujer despliega sus atributos, porque ahí es donde han desempeñado un papel importante. Generalmente es el hombre el que trabaja la tierra y la mujer la que vende los frutos de ella. Y es así también que hay mujeres comerciantes que resaltan, logrando que la comunidad las perciba como personas capaces de administrar los bienes de toda la comunidad.

Es interesante visualizar lo que ocurre con las mujeres solteras o viudas; ya que cuando no hay un hombre en casa, ellas expanden todas sus capacidades y el sostén económico y emocional de sus hijos, además de ejercer cargos comunitarios que se les exige en representación de sus familias. Autonomizándose (a veces por circunstancias y situaciones que ellas no eligen), deben valerse por sí mismas y sacan a la luz todas sus habilidades, talentos y virtudes para lograr sobrellevar y encargarse de sí mismas y también de sus familias.

Ahí se da cuenta que no existen determinaciones esencialistas; las relaciones de género y las configuraciones de poder son dinámicas, fluyen de acuerdo a lo que pasa en el contexto, porque son parte del engranaje social que permite el funcionamiento de la comunidad.

El género tiene dimensiones político- económicas porque es un principio básico de la estructuración de la economía política. El género estructura la división fundamental entre trabajo remunerado “productivo” y trabajo doméstico “reproductivo”, asignando a la mujer la responsabilidad primaria respecto de este último.(...) Análogamente al problema de clase, la justicia de género exige una transformación de la economía política con el fin de eliminar su estructuración en torno al género. (Fraser, 1997: 31- 32)

Se reconoce que existen limitantes para el desenvolvimiento político- comunitario de mujeres, sean solteras o casadas. Hay barreras que se evidencian en una sobre- exigencia, dobles y triples jornadas de trabajo que les impide desarrollarse libremente en las diferentes esferas, ya que al estar en un servicio al mismo tiempo se les está exigiendo encargarse del espacio privado. Por eso es que las mujeres casadas deben “apoyar” a sus parejas cuando están llevando a cabo un servicio, ejerciendo su “rol histórico”. Cuando esa figura masculina no existe dentro de las

familias, entonces las mujeres pueden ejercer todos los roles (aunque no sean los *naturalizados*), dando cuenta que no existe nada estático, nada fijo ni determinista, porque mujeres y hombres son capaces de realizar todas esas actividades. El sistema sexo- género (Rubin, 1975) transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, oprimiendo a mujeres y hombres que deben cumplir con roles “femeninos” y “masculinos”. Entonces aquí puede observarse que el hecho de que las mujeres se inserten en espacios en donde anteriormente no lo hacían no responde solamente a que haya hombres que se encuentren desmotivados, sino que esta situación (que es clave) es interesante porque da paso a que no haya una presión sobre la mujer de “ser” o “hacer” las cosas de una determinada manera. En aquellos intersticios en donde no se encuentra la lógica patriarcal que constantemente está diciéndole a la mujer que es “débil”, “inferior”, que “no puede”, ahí es donde la mujer despliega sus capacidades y aptitudes, haciendo uso de lo que Butler señala como autodeterminación y capacidad de acción, y en Dalton como amor propio: esas expresiones de agencia encarnan un ejercicio del poder que les permite relacionarse, dialogar, negociar y movilizarse entre las estructuras transformándolas, constituyéndose un tránsito desde su lugar de subordinación a uno de subversión de las barreras de género, que no es unidireccional sino complejo y dinámico.

5.3. Participación política de las mujeres y reconocimiento comunitario

Por otro lado, se observa una alta densidad de actividades femeninas que no se vinculan con su reconocimiento social.

(La injusticia cultural o simbólica) está arraigada en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. Los ejemplos de este tipo de injusticia incluyen la dominación cultural (estar sujeto a patrones de interpretación y comunicación asociados con otra cultura y ser extraños u hostiles a los propios); el no reconocimiento (hacerse invisible a través de prácticas representativas, interpretativas y comunicativas de la propia cultura); y el irrespeto (ser calumniado o menospreciado habitualmente en las representaciones culturales públicas estereotipadas o en las interacciones cotidianas). (Fraser, 1997: 22)

No reconocer a alguien puede generar tal nivel de inseguridad que puede lograr inhabilitar a alguien y distorsionar las capacidades de quien lo sienta. La visibilización del trabajo de los hombres en la dimensión “pública” genera una desigualdad al no reconocer otras prácticas que se realizan en otros espacios y que de igual manera benefician al colectivo. A lo largo de la etnografía se puso en valor casos de diversas mujeres independientes y autónomas que, sin necesariamente ejercer cargos en el sistema, están trabajando, participando y aportando a la comunidad desde sus propios espacios. Porque lo doméstico y público, al momento de trascender

aquellas fronteras creadas en occidente, comunitariamente se funden y generan otro tipo de práctica política.

Desde esta perspectiva se puede reconocer que la esfera pública/comunitaria y la privada/doméstica/familiar están íntimamente ligadas, generando allí una “micropolítica” que, al decir de Silvia Rivera Cusicanqui: “es una política de subsistencia. Un ejercicio permanente y solapado de abrir brechas, de agrietar las esferas del capital y del Estado” (2018: 142). Los espacios comunitarios pueden estar dentro de las casas, como en las cocinas en donde se preparan los principales platos que luego se comerán los ciudadanos y ciudadanas que asistan a las fiestas comunitarias. Donde se trabaja en equipo, como me dijo la maestra Irene (primera presidenta municipal de Ayutla): “con trabajo en equipo me refiero también a mi familia, que debió apoyarme en términos prácticos y de contención”. (Ibarra, 2015: 102). Las redes familiares son centrales, y porque en ese espacio se generan conversaciones y reflexiones que luego inciden en las decisiones que se toman en las asambleas. Cuando las mujeres asumen un cargo en el sistema normativo, sus cuerpos experimentan el cruce de las dobles y triples jornadas de trabajo, ejerciendo el servicio en el espacio “público”, pero sin dejar de lado el “privado-doméstico”. Reconocer que “lo personal es político” es poner en cuestión, la sobrevaloración patriarcal de lo público.

6. Reflexiones finales

Hay una alta complejidad en la situación expuesta en este trabajo de investigación; no existe una narración única ni una visión unilineal. La emergencia de expresiones de agencia halladas en las experiencias de las mujeres de San Pedro y San Pablo Ayutla se da bajo una gramática comunal basada en construcciones heterogéneas. “Con los cuerpos marcados por el colonialismo, las mujeres hemos recorrido la historia, relacionándonos unas con otras y relacionándonos como mujeres con los varones, también” (Paredes 2014: 54). En el pueblo investigado existen “microsociologías” que sostienen aquellos procesos que las ONG’s o personas del pueblo denominan como “empoderamiento femenino”, pero se ha hecho el intento de demostrar que el concepto de poder que se maneja es más bien relacional y dinámico, y que está dentro de cada persona por lo cual no se “adquiere” fuera de ella. También, se puede reconocer que los cambios están ocurriendo permanentemente (y sobre todo a partir de factores contextuales que han estado ocurriendo desde mediados del siglo XX, aproximadamente), pero lo que es nuevo en esta situación es que la expansión de la agencia de las mujeres y sus diferentes formas de participación comunitaria se hacen visibles y aparecen de maneras más concretas. La tensión entre cambio y permanencia es una temática compleja difícil de comprender desde un enfoque occidental para entender las dinámicas culturales en territorios de pueblos originarios y la manera en que las mujeres de aquellos se organizan en sus tramas comunitarias.

Hay una suma en la cotidianeidad de transformaciones micropolíticas en el orden del género que ponen en valor el trabajo cotidiano de las mujeres. Ellas siempre

han sido importantes, sin embargo, recién ahora están siendo consideradas ¿qué es lo está ocurriendo? Existe una valorización patriarcal de lo “público”, y el cambio paradigmático es que se está desplegando un reconocimiento (Fraser, 1997) que tiene que ver con un orden de representación, un orden del lenguaje, de un lugar en lo social, algo que ya está en la sociología cotidiana que no se puede detener. Son procesos que están, y que la fuerza de lo cotidiano es parte inherente. Esta cita etnográfica lo representa:

Pues ahorita ya hay más oportunidades de que la mujer también contribuya económicamente ¿no? Porque antes era sólo el hombre y la mujer se quedaba en la casa. Pero debería ser también un trabajo compartido, no asignar los roles como se hacía anteriormente, de si eres mujer haces esto, si eres hombre esto otro. Sino cuando hablamos de equidad de género, es compartir las responsabilidades, compartir el trabajo, compartir todo lo que uno debe hacer en la vida, con los hijos también. Porque los hijos son de los dos, entonces esa educación que se da en la casa se debería hacer de manera compartida. Tanto el hombre como la mujer. Entonces hay muchas cuestiones que tendríamos que ir haciendo a la par, para decir que hay realmente esa equidad de género (Entrevista a colaboradora del estudio, noviembre 2014)

Investigaciones a lo largo de Latinoamérica dan cuenta de la relevancia de ciertos factores para el fortalecimiento de la agencia de las mujeres, sobre todo de sectores rurales (Deere y León, 2001; Korol, 2016; Tzul, 2016; Barreau y Ibarra, 2018). En este caso de investigación, se observó que, a partir de ciertas condiciones geográficas de la comunidad de San Pedro y San Pablo Ayutla, como también de factores históricos y culturales, las mujeres mixas de esta comunidad han incursionado en un camino de *agencia*, “autoestima” (Mahmood, 2008) o lo que la historiadora Margarita Dalton define como “amor propio” (Ibarra, 2015: 11). Esto les ha permitido a las mujeres participar en ámbitos como las asambleas comunitarias y asumiendo cargos en el sistema de usos y costumbres, generando particulares prácticas y formas de relacionarse entre mujeres y hombres, sobre todo en la política comunitaria, en donde ellas están ejerciendo una activa participación. Esto se relaciona con lo que ha ocurrido en otros lugares de América Latina, en donde las mujeres indígenas han potenciado sus formas comunitarias de afirmarse como sujetos políticos y problematizando, a su vez, la ausencia de sus compañeras en aquellos espacios que en otrora habían sido reservados para los hombres.

Aquí en mi pueblo hay mucha apertura, eh. Los compañeros tienen mucha apertura. Lo importante es saber externar tu opinión, tener valor de decir lo que piensas, lo que sientes, pero aquí sí participan las mujeres. Aquí, no así en otros pueblos, hay pueblos en donde no permiten la participación. Pero aquí sí, aquí es más abierto. (Entrevista colaboradora del estudio, junio 2014).

Diversas situaciones y acontecimientos que han ocurrido en Ayutla- además de su ubicación geográfica que ha permitido una serie de sincretismos- han dado paso a que en esta comunidad mixe se esté viviendo una transformación social en donde las mujeres se están reconociendo a sí mismas como pares políticos de los hombres. A partir de esta etnografía se visualizan cambios en el territorio, ya que las nuevas generaciones van adquiriendo nuevos y diferentes ejemplos y referentes; el que haya mujeres en los puestos altos de la jerarquía comunitaria muta el imaginario colectivo. Se rompen esquemas y se abren nuevas posibilidades de participación de las mujeres en la esfera pública. De esta manera entonces, es que se van construyendo nuevas configuraciones de poder en las relaciones de género existentes en esta comunidad mixe de la sierra norte del Estado de Oaxaca.

La observación de campo nos presenta aporías que nos confrontan a interpretaciones que sentimos inesperadas, y cuesta ver hasta qué punto en algunos casos resultan contradictorias a las posiciones políticas que han animado el marco epistemológico de esta investigación, o si, más bien, la elección de ese marco permite albergar y analizar estas contradicciones. Por ello, destacamos cuan relevante es hacer investigación que diversifique, complejice y amplíe las comprensiones de las observaciones, con la clara intención de no establecerlas como resultados definitivos o absolutos.

Referencias

- Alcántara Núñez, Honorio (2004), *Usos y costumbres. Vivencias y convivencias de un alcalde mixe*, México: CONACULTA.
- Anzaldúa, Gloria (2016). “La conciencia de la mestiza/ Hacia una nueva conciencia” y “*Tlilli, Tlapalli/ El sendero de tinta roja y negra*”. *Borderlands / La Frontera: La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros
- Barreau, Antonia; Ibarra, María Ignacia (2018). “Mujeres mapuche y huertas andinas: espacios de fertilidad, soberanía y transmisión de saberes” en Ibarra, Tomás *et.al* (eds.) *Huertas comunitarias y familiares: cultivando soberanía alimentaria*, Villarrica, Chile: Ediciones UC, 127- 138.
- Butler, Judith (1999) “El género en disputa”. España: Paidós
- Butler, Judith (2015). “Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción”. España: Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia.
- Curiel, Ochy (2009). “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”, ponencia en Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Buenos Aires, Argentina [en línea] 2009 [Fecha consulta: 9 de julio 2021]:
<https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/75231/ochycuriel.2009.pdf.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Dalton, Margarita (2010). *Mujeres: género e identidad en el istmo de Tehuantepec, Oaxaca*, México D.F: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)
- Deere, Carmen; León, Margarita (2002). *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*, México, D.F: PUEG, UNAM.
- Díaz Gómez, Floriberto (2004). "Comunidad y comunalidad" en *Culturas populares e indígenas. Diálogos en acción, segunda etapa*, recurso electrónico: http://indigenasdf.org.mx/images/documentos/pdf/comunalidad_floriberto.pdf
- Espinosa, Y., Gómez, D. y Ochoa, K. (2014). *Introducción y Presentación*. En Y. Espinosa, D. Gómez, y K. Ochoa (Eds.). *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. (pp. 11-53). Popayán: Universidad del Cauca.
- Espinosa, Yuderlys (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar: Revista De Filosofía Iberoamericana*, 12(1), 141–171. Recuperado a partir de <http://www.revistasolar.pe/index.php/solar/article/view/135>
- Foucault, Michel (1984). *Historia de la sexualidad*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Fowler, William; Zavaleta, Eugenia (2016). El pensamiento de Pierre Bourdieu: Apuntes para una mirada arqueológica. *Revista De Museología "Kóot"* (4), 117-136. <https://doi.org/10.5377/koot.voi4.2253>
- Fraser, Nancy (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición post-socialista*, Santafé de Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Facultad de Derecho.
- Geertz, Clifford (1996), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, España: Gedisa.
- Grosfoguel, Ramón; Mignolo, Walter (2008). Intervenciones decoloniales: una breve introducción. *Tabula Rasa*, (9), 29-37. [fecha de Consulta 9 de Julio de 2021]. ISSN: 1794-2489. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600903>
- Hall, Steward (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán- Lima- Quito: Envión Editores- IEP- Instituto Pensar- Universidad Andina Simón Bolívar
- Hernández, Aída; Zylbergberg, Violeta (2007). "Alzando la Vista: Impactos locales y nacionales del zapatismo en la vida de las mujeres indígenas" en Pérez Ruiz, Maya Lorena (coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, Cuicuilco, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 219- 246
- Hooks, Bell (2004). "Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista" en hooks, bell., Brah Avtar, Sandoval, Chela; Anzaldúa, Gloria (autoras), *Otras inapropiables, Feminismos desde las fronteras*, Madrid, España: Traficantes de Sueños, 33- 50.

Disponible en: http://pmayobre.webs.uvigo.es/descargar_libros/otrasinapropiables.pdf

Ibarra, María Ignacia (2015). *Participación política y comunitaria de mujeres en una comunidad mixe: Etnografía en San Pedro y San Pablo Ayutla*, [Tesis de maestría Universidad Iberoamericana de Ciudad de México] <http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/016013/016013.pdf> [Consulta, 20.03.2018].

Ibarra, M.I, Carrasco, D. (2021). La comunalidad como práctica de autonomía indígena: aproximaciones desde una experiencia mixe (Oaxaca, México). *Periferia*, revista de recerca i formació en antropologia. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.815>

INEGI (2020). *Demografía y población*, <https://www.inegi.org.mx/app/busca-dor/default.html?q=san+pedro+y+san+pablo+ayutla#tabMCcollapse-Indicadores> [Consulta, 24.04.2021].

Kabeer, Naila (1999). Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment. *Development and Change*, 30: 435-464. <https://doi.org/10.1111/1467-7660.00125>

Korol, Claudia (2016). *Somos tierra, semilla, rebeldía: mujeres, tierra y territorio en América Latina*. Coedición de GRAIN, Acción por la Diversidad y América Libre, Recuperado de <https://www.grain.org/es/article/entries/5563-somos-tierra-semilla-rebeldia-mujeres-tierra-y-territorios-en-america-latina>.

Lander, Edgardo (1997), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO

López Austin, Alfredo (2012), “Cosmovisión y pensamiento indígena”, en *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo* [sitio web]. México: Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Sociales. Disponible en: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf

Lorde, Audre (2003). *Carta abierta a Mary Daly y Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo*. En *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias* (pp. 57–64 y pp. 115–121). Madrid: Editorial Horas y Horas.

Mahmood, Sarah (2008), “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto” en Suárez, Liliana y Rosalva Aída Hernández (eds), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, España: Ediciones Cátedra, 165- 222

Millán, Mátgara (2014). Introducción. Más allá del feminismo, a manera de presentación. En *Más allá del Feminismo: Caminos para andar. Red de Feminismos Descoloniales*. 9-15: <https://feminismosdescoloniales.files.wordpress.com/2015/08/macc81s-allacc81-con-porta.pdf>

Paredes, Julieta (2014), *Hilando fino desde el Feminismo Comunitario*, México, D.F: El Rebozo.

Preciado, Paul (2014), “Las subjetividades como ficciones políticas”, ponencia impartida en “Hay Festival 2014”, Cartagena, Colombia, 2014. Recuperado de:

<https://mediacionartistica.org/2014/11/10/beatriz-preciado-las-subjetividades-como-ficciones-politicas/>

Ramos Soto, Ana; Arellanes, Nimcy (2008), “Diagnóstico de la variable educación del municipio San Pedro y San Pablo Ayutla del estado de Oaxaca”, *Observatorio de la Economía Latinoamericana* 97. <http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/mx/2008/rsac.htm> [23.04.2021]

Rubin, Gayle (1975), “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, en Marta Lamas (Comp.) (1996), *El género. La construcción de la diferencia sexual*, México D.F: Miguel Angel Porrúa (Las ciencias sociales- Estudios de Género) y Programa Universitario de Estudios de Género- UNAM, 52- 109

Tzul Tzul, Gladys (2016). *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: SOCEE/Maya Wuj Editorial.



La acción de Dios, la felicidad y el libre mercado en Adam Smith

God's Action, Happiness and Free Market in Adam Smith

L'acció de Déu, la felicitat i el lliure mercat en Adam Smith

José de Jesús Godínez Terrones 

Universidad Franciscana de México, León, Guanajuato
jjoseph94@hotmail.com

Recibido: 07/11/2022

Aceptado: 13/12/2022



Resumen El objetivo en este trabajo es mostrar que Adam Smith presenta como un supuesto indemostrable la actuación de Dios para conseguir la felicidad del ser humano y el funcionamiento del libre mercado en las obras: *La Teoría de los Sentimientos Morales* y *La Riqueza de las Naciones*. Hay una continuidad en estas dos obras en cuanto a la concepción del funcionamiento de las leyes que rigen al universo y el ámbito mercantil, son leyes que actúan de igual manera en el universo, en las relaciones entre los hombres y las relaciones comerciales. El libre mercado está en el plan providencial de Dios. Las reglas que gobiernan la libre competencia son impersonales, como las leyes que funcionan en el universo. Hay una fe ciega en que Dios establece las reglas de la maquinaria impersonal del libre mercado, la acción divina es impersonal al igual que la relación de los agentes del mercado.

Palabras clave Libre mercado, mano invisible, agente de mercado, leyes universales, felicidad.

Abstract The objective in this work is to show that Adam Smith presents as an unprovable assumption the action of God to achieve the happiness of the human being and the functioning of the free market in the works: *The Theory of Moral Sentiments* and *The Wealth of Nations*. There is a continuity in these two works regarding the conception of the operation of the laws that govern the universe and the commercial sphere, they are laws that act in the same way in the universe, in relations between men and business relationships. The free market is in God's providential plan. The rules that govern free competition are impersonal, like the laws that operate in the universe. There is a blind faith that God establishes the rules of the impersonal machinery of the free market, divine action is impersonal as is the relationship of market agents.

Keywords Free market, Invisible Hand, Market Agent, Universal Laws, Happiness.

Resum L'objectiu en aquest treball és mostrar que Adam Smith presenta com un supòsit indemostrable l'actuació de Déu per a aconseguir la felicitat de l'ésser humà i el funcionament del lliure mercat en les obres: *La Teoria dels Sentiments Morals* i *La Riquesa de les Nacions*. Hi ha una continuïtat en aquestes dues obres quant a la concepció del funcionament de les lleis que regeixen a l'univers i l'àmbit mercantil, són lleis que actuen d'igual manera en l'univers, en les relacions entre els homes i les relacions comercials. El lliure mercat està en el pla providencial de Déu. Les regles que governen la lliure competència són impersonals, com les lleis que funcionen en l'univers. Hi ha una fe cega en què Déu estableix les regles de la maquinària impersonal del lliure mercat, l'acció divina és impersonal igual que la relació dels agents del mercat.

Paraules clau Lliure mercat, mà invisible, agent de mercat, lleis universals, felicitat.

Introducción

En la literatura que revisa el pensamiento de Smith, la aparente contradicción en la interrelación entre economía y moral, egoísmo y altruismo lo llaman el problema de Smith (Pena López y Sánchez Santos, 2007). Surge entre los estudiosos alemanes en la segunda mitad del siglo XIX (Tribe, 2008: 514). “Pero esta visión fue considerada como un pseudoproblema por muchos y resultado de una lectura superficial de las obras de Smith” (Nadal Egea, 1999: 6). Los editores de 1976 *The Theory of Moral Sentiments*, Raphael y Macfie lo plantean como un pseudoproblema basado en la ignorancia y la incompreensión. Los editores de la edición de Glasgow de *The Theory of Moral Sentiments*, publicada en 1976 por Oxford University Press, lo consideraron como un problema exagerado o incluso imaginario (Montes, 2003: 78). Existe cierto acuerdo en que las dos obras: *Teoría de los Sentimientos Morales* y *La Riqueza de las Naciones* son consistentes (Montes, 2004: 15), forman parte de un proyecto que presenta una teoría de la ética, la política y la economía. En esta teoría la moral individual es despolitizada y la política es desmoralizada (Teichgraeber, 1981: 123). Piqué plantea que se ha atendido más a la parte económica del pensamiento de Smith, la política económica se ha considerado “como una disciplina separada, es de hecho lo que ha sucedido en la mayoría de los escritos de los historiadores del pensamiento económico sobre su obra” (2018: 101), se ha olvidado el sustento filosófico moral en el pensamiento económico. En *The Theory of Moral Sentiments* establece un sistema moral que proporciona un marco general para el ámbito económico y perspectivas en temas económicos específicos, su doctrina no es suplantada por la obra posterior *The Wealth of Nations* (Alvey, 1999: 56). Se da una continuidad en las dos obras y en ambas está presente el hilo conductor de que si el Estado garantiza la acción libre de la persona o del agente del mercado, hay en la sociedad o en el mercado una mano invisible que reparte los bienes de una manera justa, de esta manera los participantes obtienen el mayor beneficio y felicidad.

En este trabajo se pretende mostrar que Adam Smith presenta como un presupuesto indemostrable la actuación de Dios para conseguir la felicidad del ser humano y el funcionamiento del libre mercado en las obras: *La Teoría de los Sentimientos Morales* y *La Riqueza de las Naciones*. Funciona como un axioma en la propuesta antropológica y económica que condiciona sus conclusiones. Hay una concepción filosófica del hombre y de la moral en *La Teoría de los Sentimientos Morales* que son el sustento de la economía que presenta en *La Riqueza de las Naciones*. No hay una ruptura en el pensamiento de Adam Smith, la primera obra es el sustento filosófico moral de la política económica. El deseo egoísta de ser loado por los otros es lo que mueve al individuo a preocuparse por los demás, en la política económica el interés particular por obtener ganancias es lo que mueve a los participantes en el mercado a ofrecer lo mejor, esto redundará en un beneficio social.

La concepción del liberalismo económico de Smith expresada en la idea de que el interés particular que mueve al individuo repercute en el bien de la sociedad, se ha venido gestando desde mediados del siglo décimo sexto en el pensamiento liberal. En Hobbes hay tres ideas que siglos después se presentan en Smith: el egoísmo del individuo, la supremacía de la libertad y la mínima intervención del Estado. Estos elementos son presentados primigeniamente por Hobbes, otros autores posteriores los heredan y desarrollan. Smith continúa con esta tradición conceptual, no como antecedente inmediato, sino como un legado de su patrimonio liberal. Lo novedoso en Smith respecto a Hobbes, es que hay una mano invisible que actúa a favor de un bien social cuando el individuo busca su interés personal.

Se comienza revisando el liberalismo hobbesiano como antecedente filosófico no inmediato del liberalismo de Smith. Del libro *La Teoría de los Sentimientos Morales* se auscultan tres temas: el egoísmo como origen del altruismo, la sensación como fundamento de la moralidad, el tercero es la relación mecanicista del universo en el actuar de Dios y el hombre. La concepción moral descansa en la idea de que hay un Dios que actúa tanto a nivel personal como a nivel social distribuyendo premios y castigos.

Del libro *La Riqueza de las Naciones* se escrutan tres aspectos: la división del trabajo como fuente de la riqueza en las naciones, la libre competencia en el mercado garantizada por el Estado gesta un beneficio social, y por último, la mano invisible que conduce a un beneficio social cuando el individuo actúa egoístamente. La mano invisible es Dios, quien ha diseñado el universo en el que el interés personal redundando en la felicidad de la sociedad. En ambos libros, el actuar egoísta del individuo redundando un mayor bien para la sociedad.

El liberalismo

En el *Leviatán* de Hobbes, libro publicado en 1651, se sientan los cimientos del liberalismo. Todos los seres humanos son iguales y buscan la felicidad, entendida como “un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior” (Hobbes, 2005:79). La posesión de un bien no sacia el deseo, una vez obtenido se va en busca de otro bien, si el bien es de otro individuo, el otro se vuelve el enemigo del que hay que obtener el bien deseado. Poseer la mayor cantidad de bienes es el deseo del ser humano. Conquistar, dominar los bienes y las personas es el mayor placer. El individuo es un ansia infinita de deseos, una necesidad de poseer. Ávido e insatisfecho y sin poder colmar sus deseos, el individuo guiado más por la pasión que por la razón en su deseo por dominar a los otros individuos se vuelve enemigo de los otros (Aguilera, 2010: 22-23). El deseo de poder, riquezas, honores y conocimiento puede ser reducido: al afán de poder (Hobbes, 2005: 59). Es la autoafirmación del sujeto como

soberano, como individuo que se gobierna a sí mismo, como un sujeto que no está sometido a otro u otros, que se es independiente y libre en cuanto a buscar satisfacer sus deseos. Poseer es una expresión de la soberanía del individuo.

En el liberalismo, de la libertad del sujeto se deriva el derecho a la propiedad, el poseer es un ejercicio de la libertad por lo que una violación a la propiedad es una violación a la libertad del individuo (Jeannot, 2000: 7). Ante la amenaza de los otros individuos que pueden desear los bienes propios el sujeto hace todo lo necesario para defenderse de los otros, se encuentra en una situación de guerra defendiendo lo que a él pertenece. Cuando hay libertad y cada uno hace lo que le agrada el límite lo marca el otro individuo que defiende su libertad y su propiedad (Hobbes, 2005: 106-107). Si en la naturaleza todos desean lo de todos estando dispuestos a defender sus bienes y a poseer los bienes de otros, se está en un estado natural de guerra.

El punto de partida en el liberalismo es la libertad. “Es un hombre libre quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea” (Hobbes, 2005: 171). El individuo libre movido por su deseo de poseer sólo es impedido por otro individuo que defiende también su libertad y propiedades. Cada individuo vela por satisfacer sus necesidades e intereses propios. La sociedad es la acumulación de los intereses individuales en la que el deseo de poseer y defender desata una lucha continua.

Para evitar el eterno conflicto y la destrucción mutua los individuos pactan un contrato social, ceden su soberanía al Estado para resolver sus conflictos y llevar una vida pacífica (Cortés, 2010: 100). El Estado surge del contrato social como un árbitro para dirimir las diferencias entre los individuos quienes se someten a la autoridad del Estado, que con su fuerza y violencia dicta las reglas para una convivencia pacífica (Medina, 2014: 32). Los individuos ceden en parte su soberanía al Estado como mediador de los conflictos entre los ciudadanos de acuerdo a las reglas establecidas por el soberano, que además impele al cumplimiento de las mismas. El Estado como soberano es legislador, juez y ejecutor.

Del contrato social nace el Estado. “De esta institución de un Estado derivan todos los derechos y facultades de aquel o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido” (Hobbes, 2005: 142). El Estado es un monstruo poderoso que domina al individuo y puede destruirlo, es un leviatán. El Estado, legisla, juzga y ejecuta. De mediador el Estado se convierte en dominador de los individuos. La sociedad no es un ente organizado con fines propios. La sociedad es el cúmulo de intereses personales, no hay un bien común, sólo hay un conjunto de bienes individuales. El Estado es un engendro con un poder desproporcionado frente al poder de los individuos.

La sociedad para no ser aplastada por el Estado y actuar de una manera más libre ha de marcar los límites al Estado (Domínguez, 2012: 205). Para Hobbes el Estado es un poder absoluto. Con este autor inicia el planteamiento de un Estado

que tenga una actuación mínima, filósofos liberales como Locke, Montesquieu y Hume, desarrollan más este tema modificando la visión absolutista del Estado, aquí se presenta de forma meramente enunciativa. Formulan dividir al Estado en poderes que funcionen como equilibrio entre ellos. La división del Estado en los poderes legislativo, judicial y ejecutivo es la que más ha predominado al menos en occidente. Los tres poderes en los que se divide al Estado funcionan como contrapeso entre ellos mismos, los tres poderes son autónomos y soberanos. La división de los poderes le permite al individuo acudir a la protección de uno o dos poderes para no ser aplastado o dominado por un poder. La división de los poderes acota la actuación del Estado para no ser un poder omnímodo y su acción sea con los límites marcados por los otros poderes.

El liberalismo formula una libertad negativa, la libertad de uno termina donde empieza la del otro. Se busca maximizar la libertad de los individuos y de las empresas hasta donde lo permita la libertad de los otros individuos y empresas (Solórzano, 2014: 132). Los límites a los individuos y a todos los actores sociales los marcan ellos mismos, cuando un individuo o actor social invade los límites marcados por el otro se acude en la disputa al Estado. La función del Estado es dirimir el conflicto y garantizar la máxima libertad del individuo o empresa. Con la división del Estado en tres poderes se busca acotar la actuación del Estado para permitir una mayor libertad de la sociedad. Es una relación del Estado y la sociedad que va entre sometimiento y acotamiento. A mayor actuación del Estado menor libertad de la sociedad, a menor actuación del Estado mayor libertad de la sociedad.

El egoísmo y la acción altruista

Adam Smith en *La Teoría de los Sentimientos Morales* parte del supuesto que el ser humano es egoísta. Comienza el libro con la frase: “Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros” (Smith 1997: 49). El individuo se mueve por interés personal y también tiene en su naturaleza el interés por los otros. Le place contemplar que los otros son felices, por el sólo placer de contemplarles felices. Este es el punto de partida de su antropología en la cual sustenta la política económica: La naturaleza egoísta del ser humano. Smith continúa con la tradición liberal de una antropología originada en el egoísmo en el que sujeto se centra en su particular interés.

Por naturaleza, cada persona es de su interés más profundo e inmediato cuidar de sí mismo y no de otro, cada individuo se prefiere a sí mismo y no a otro o a toda la humanidad. “Es indudable que por naturaleza cada persona debe primero y principalmente cuidar de sí misma, y como cada ser humano está preparado para cuidar de sí mejor que ninguna otra persona, es adecuado y correcto que así sea” (Smith

1997: 180). Aunque su propia felicidad pueda ser más importante para él que la de todo el mundo, “sin embargo no osará mirar a los seres humanos a la cara y declarar que actúa según este principio” (Smith 1997: 181). Si bien el egoísmo es el motor de las acciones del individuo, la necesidad de la aprobación por los otros individuos es un sentimiento que está presente en las acciones del sujeto. La necesidad de ser aprobado por los otros frena y corrige el interés personal exagerado impulsando un sentimiento altruista y de simpatía. La idea de naturaleza humana en Smith, es una idea clásica, naturaleza es lo que define al ser, la naturaleza es aquello por lo cual algo es lo que es (Novoa, 2016: 192). El concepto naturaleza se refiere a la esencia de las cosas, al ser de las cosas, a la substancia de los entes de la cual se deriva cualquier otra característica que lo define como tal (Prevosti, 2011: 36-39).

La naturaleza es un dato fáctico del cual deriva cualquier consideración. No hay una indagatoria que justifique o explique la idea del egoísmo como naturaleza del ser humano. No hay pregunta del origen de las características que lo definen, para Smith el hombre tiene esa naturaleza (Cuevas, 2009b: 63). El egoísmo pertenece a la esfera de los fenómenos naturales que se constatan y forma parte del orden natural que se rige por las leyes naturales, está en la naturaleza humana (Ganem, 2012: 146). Dios dotó al ser humano de esa naturaleza: la búsqueda de la felicidad y el egoísmo son elementos que lo hacen diferente de los animales.

El interés propio es el punto originario de la conducta del individuo, pero también hay claridad que de la prosperidad social depende la prosperidad personal, así, el actuar a favor de la sociedad es actuar a favor del individuo. El ser humano “es consciente también de que su propio interés está conectado con la prosperidad de la sociedad y que su felicidad, quizá la preservación de su existencia, depende de la preservación de aquella” (Smith, 1997: 189). El interés por el bienestar de la sociedad está sustentado en el bien propio.

La acción altruista, la simpatía por los otros, no son sino formas del individuo de sentirse bien consigo mismo. “Su aprobación necesariamente confirma nuestra autoaprobación. Su elogio necesariamente fortalece nuestro sentido de ser loables” (Smith, 1997: 232). El deseo de ser digno de elogio modera el amor propio y frena la acción individualista de buscar sólo su propio bien sin considerar a los otros (Garrido, 2015: 87). El egoísmo es el sustento de cualquier acción a favor de los demás e interés por los otros. Las acciones egoístas se dan en un entorno social en el que se busca el propio beneficio y también lo motiva el deseo de aprobación por sus compañeros (Skinner, 2003: 107). En el ser humano coexiste tanto el movimiento egoísta como el altruista. El amor a sí mismo, la necesidad de ser aprobado por los otros lo impele a un altruismo egoísta, su egoísmo se complace cuando los otros le muestran simpatía, los otros le muestran simpatía cuando son beneficiarios de las acciones del individuo egoísta y se sienten felices, por lo que necesita de la felicidad de los demás para lograr la suya. El egoísmo es atemperado por la simpatía, de este

modo el interés personal no va contra los demás (Aguilera, 2015: 265). La simpatía es un sentimiento que permite al individuo observar a otro sujeto y percibir lo que siente, considerar que los otros tienen la misma dignidad del sujeto le permite no atentar contra la dignidad de los demás. Atentar contra la dignidad de los otros es atentar contra la dignidad propia. Considerar los propios intereses y los de los otros es una forma de amor propio correcta (Viganò, 2014: 43- 45). Si esto fuese un proceso que se presentase en la sociedad como Smith lo plantea, no se presentaría tanta desigualdad social que atenta contra la dignidad de las personas, el poderoso mostraría simpatía por los débiles y el rico por los pobres.

Está en la naturaleza humana el deseo de ser aprobado, de ser amado, de ser alabado; no le gusta ser odiado o que lo reprobren, es tal el deseo de recibir aprobación de los otros que los seres humanos han sacrificado voluntariamente la vida para conseguir después de la muerte un renombre que no podrían disfrutar (Smith, 1997: 232- 236). “La naturaleza no solo lo dotó con un deseo de ser aprobado sino con un deseo de ser lo que debería ser aprobado, o de ser lo que el mismo aprueba en otros seres humanos” (Smith, 1997: 236). Hay felicidad cuando se es y se sabe que se merece ser amado y hay desgracia cuando se es odiado y se sabe que se merece ser odiado.

Smith sólo constata el hecho de esas dos tendencias, el ser egoísta y el interés por el otro, el egoísmo y la simpatía. El individuo interesado en su bien personal necesita de la aprobación de los otros para sentirse bien. “No solo nos complace la alabanza sino el haber hecho algo que es loable” (Smith, 1997: 235). No es el bien de los otros en cuanto tal lo que interesa al individuo sino que se muestra altruista para que los otros lo aprueben y así sentirse bien. La naturaleza formó al ser humano para la sociedad. “Lo dotó con un deseo original de complacer a sus semejantes y una aversión original a ofenderlos. Le enseñó a sentir placer ante su consideración favorable y dolor ante su consideración desfavorable” (Smith, 1997: 236). El actuar a favor de los otros es para satisfacer el egoísmo del individuo, no por el bien de los otros en sí mismos (Aguilera, 2015: 262).

La simpatía es el vínculo con la sociedad. El deseo de ser amado y aprobado suscita la convivencia con los demás (Hurtado, 2013: 63). El egoísmo se expresa en la necesidad de ser amado y para conseguirlo se interesa en los otros, el deseo de ser loable gesta acciones que los otros puedan alabar, que puedan aprobar. Aunque no siempre se requiere de la aprobación de los otros para autoaprobarse y estar satisfecho. “Esa autoaprobación, si no es el único, es al menos el principal objetivo por el cual puede o debe estar ansioso. Afanarse por conseguirlo es amar la virtud” (Smith, 1997: 237). La socialización está fundada en el egoísmo, el interés egoísta de ser aprobado mueve a los individuos a la actuación a favor de los otros, así, actuando egoístamente todos realizan acciones a favor de los otros y el conjunto de bienes egoístas mejora la sociedad al aportar todos los individuos acciones dignas de ser

loadas. Esta conceptualización implica que lo que se ha de alabar ha sido consensuado por todos, o que todos tienen el mismo criterio de lo que es loable.

La moralidad

Smith considera que la experiencia y no la razón es el sustento de las acciones humanas, es más un moralista que un utilitarista (Muñoz, 2006: 239). El sustento de la moralidad no se basa en el análisis racional sino en la sensación del deseo de ser aceptado y amado (Novoa, 2016: 185-186). El sentimiento y no el cálculo racional de la utilidad es el verdadero fundamento de la moral en Adam Smith. Si bien la utilidad puede estimular la aprobación de las acciones virtuosas de ningún modo debe ser la causa de tales acciones. No es la utilidad sino el profundo deseo de ser aprobado el que forma parte de la naturaleza humana y fundamenta la moral. “Este deseo de la aprobación y este rechazo a la desaprobación de sus semejantes no habrían bastado para preparar al ser humano para la sociedad a la que estaba destinado” (Smith, 1997: 236). El deseo de ser aprobado con la acción digna de ser aprobada, no haciendo tal o cual acción sino ejecutando la que debería ser aprobada. “¿Cuál es la mejor conducta o manera de comportarse que sea digna de elogio?” (Cuevas, 2009^a: 209). La respuesta a esta pregunta la va dilucidando en el desarrollo de la obra *Teoría de los Sentimientos Morales*.

Actuar conforme a las facultades morales que impulsan a interesarse por el bien de los otros trae como consecuencia paz interior y satisfacción personal. La aprobación o desaprobación de los actos para consigo mismo y los demás son leyes internas que cumplirlas o quebrantarlas trae como consecuencia paz o vergüenza (Smith, 1997: 302). Las acciones de los individuos conforme a la naturaleza: el interés individual y la necesidad de ser amados, de ser loados, convergen en una armonía social y económica (Cuevas, 2009b: 57). La facticidad de la naturaleza humana es la clave para considerar la acción egoísta del sujeto que redundará en el bien de la sociedad.

La conexión entre el individuo y la sociedad está mediada por la simpatía. El altruismo egoísta está en la naturaleza humana que permite sentirse bien consigo mismo al actuar a favor de los demás. Conducirse conforme las reglas naturales es el criterio de moralidad individual que como consecuencia cohesionará a la comunidad (Hurtado, 2013: 45-47). Está en la naturaleza del ser humano propagar armonía social actuando a favor de los demás con virtudes como la benevolencia, la solidaridad, la gratitud, la compasión, rechazando la injusticia y dañando abiertamente a los otros, (Botticelli, 2018: 66). La necesidad egoísta de ser amado es el elemento que da cohesión a la sociedad y a su funcionamiento armonioso.

Dios y el hombre

Las acciones del ser humano para lograr su felicidad cooperan con el plan providencial de Dios para la felicidad y perfección del mundo si son acordes con la naturaleza de las facultades morales. “La felicidad de los seres humanos, así como la de todas las demás criaturas racionales, parece haber sido el propósito original del Autor de la naturaleza que les dio el ser” (Smith, 1997: 302-303). En este texto el Autor de la naturaleza es la causa eficiente y la felicidad la causa final. En la filosofía aristotélica la causa eficiente es “lo que hace que algo pase de un estado a otro diferente” (García-Lorente, 2016: 25) y la causa final es aquello hacia la cual la cosa tiende para plenificarse (Seggiaro, 2017: 145), es aquello hacia donde se da el movimiento.

El universo funciona como una maquinaria en la que es posible conocer al autor y los planes del autor. Un universo mecánico muestra la sabiduría y poder de Dios (Oslington, 2012: 433). Con un orden impuesto desde la creación de las leyes de la naturaleza cuyo fin es la felicidad del ser humano (Hill, 2001:10- 11). La labor de Dios es la administración del universo y la del hombre el cuidado de la propia felicidad, la de su familia, amigos y país. Dios en el pensamiento de Smith ordena el universo y actúa como en la mecánica clásica desde una perspectiva newtoniana (Carriello, 2019: 150). Es un mundo predecible regido por leyes y su futuro está contenido totalmente en el presente, la evolución de este universo está determinada completamente por las leyes que lo rigen. Al conocer las interacciones entre sus partes se conoce su devenir (Roldán Ch., 2005). Es la imagen de un Dios que mueve los hilos del mundo, Smith presenta la actuación de Dios como un dato más del universo, como un elemento presente en el mundo. No pregunta si es posible conocer la existencia de Dios y cómo saber cuál es su plan providencial, no cuestiona cómo el ser humano puede conocer el actuar de ese Dios en el mundo. Es la imagen de un Dios impersonal que mueve el mecanismo del universo, los mecanismos personales y sociales para que el hombre y la sociedad funcionen en armonía a fin de conseguir la felicidad. Conociendo las leyes que rigen al universo y al ser humano es posible determinar el futuro.

En el pensamiento de Smith, actuar de acuerdo con las leyes de la naturaleza genera felicidad y perfecciona al mundo. La operación del ser conforme a su naturaleza lo perfecciona, actuar el ser de forma diferente a su naturaleza lo daña, socava su misma existencia. La naturaleza es aquello por lo cual es lo que es y no actuar de acuerdo con la naturaleza es derruir al ser. Dios es la causa eficiente de este mundo, de la naturaleza de los seres y por ende de las leyes que rigen al mundo. “Las reglas que sigue la naturaleza son apropiadas para ella y las que sigue el hombre lo son para él, pero ambas están calculadas para promover el mismo gran fin, el orden del mundo y la perfección y felicidad de la naturaleza humana” (Smith, 1997: 307). Smith emplea el término naturaleza en dos sentidos: como aquello por lo cual algo

es lo que es, el otro significado que le da al término naturaleza es el de las cosas o seres que no han sido producidos por la mano del ser humano. Cuando dice que las reglas que sigue la naturaleza son apropiadas para ella, se refiere a la última aceptación de naturaleza.

Las reglas que determinan el mérito o demérito de la conducta son consideradas como las leyes de un Ser todopoderoso que premia o castiga al ser humano según su actuar. Al igual que las reglas internas, las reglas y formas de gobierno tienen sentido y es su finalidad promover la felicidad de quienes están sujetos a ellas (Smith, 1997: 308-334). El cumplimiento de las reglas en el orden individual y social tienen el mismo fin: la felicidad. En esta maquinaria del universo, en la que está definido su funcionamiento, el hombre para ser feliz tiene la libertad de formar parte del engranaje o no. “La idea del Ser divino, cuya benevolencia y sabiduría desde toda la eternidad ha planeado y conducido la inmensa maquinaria del universo de forma de producir en todo momento la mayor cantidad posible de felicidad” (Smith, 1997: 423). La causa final, la felicidad, es consecuencia de cumplir con las reglas de la naturaleza y el plan divino es producir la mayor felicidad posible. Es un universo con reglas definidas y semejantes en el orden personal y social, tienen como último fin la armonía del universo y la felicidad del ser humano en el ámbito personal y social.

Smith considera que Dios administra y dirige el universo con benevolencia y omnisciencia (Macfie, 1971: 598-599). El Autor de la naturaleza como ser perfecto ha diseñado el mecanismo y establecido los fines de su creación. El ser humano es un ser imperfecto que forma parte del mecanismo y para conseguir ser feliz le debe obediencia a su creador (Carrillo, 2019: 152). Es una visión determinística del mundo que postula que al conocer el estado y sus relaciones presentes es posible predecir con exactitud su futuro (Sánchez-Santillán, N., Garduño-López, M.R., Ritter-Ortiz, W., & Guzmán-Ruiz, S.A., 2008: 172).

Desde 1686 Newton en la obra *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, demuestra matemáticamente la ley de la gravedad iniciando el determinismo mecanicista. Postula que todo el universo es predecible, que hay leyes naturales que gobiernan todo el universo, el movimiento de los cuerpos celestes como los de la tierra son regidos por los mismos principios. Los mecanismos y leyes vuelven pronosticable el funcionamiento del universo y sus criaturas. Aporta leyes conocidas como las tres leyes de Newton: ley de la inercia, ley fundamental de la dinámica y la ley del principio de acción y reacción (Alarcón-Nivia, 2015: 116). Esta concepción del universo prevalece hasta que Einstein plantea la teoría de la relatividad en el siglo XX. El modelo conceptual de leyes universales mecanicistas que rigen en todos los ámbitos, en la tierra, en el cielo, en la moral, en lo social y hasta en el actuar de Dios está presente en la obra de Smith. Es un universo determinístico en el que las acciones de Dios están encaminadas a que el universo produzca felicidad.

Los ricos por su egoísmo y avaricia buscan su propia conveniencia, sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie. “Una mano invisible los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes” (Smith, 1997: 423). La acción de la mano invisible se refiere a la producción de efectos no deseados benignos. Acciones cuyas consecuencias se manifiestan como un orden espontáneo para beneficio de la sociedad (Smith Craig, 2006: 84). Esta idea de un determinismo mecanicista en el que una mano invisible realiza una distribución de los bienes en porciones iguales es un acto de fe en Dios, de una manera misteriosa se realiza sin una explicación de esa distribución, simplemente presenta la idea sin un proceso descriptivo de la misma y sin una evidencia.

El individuo sabio y virtuoso está dispuesto a sacrificar su bien personal por el de su grupo, el grupo está dispuesto a sacrificarse por el Estado, el Estado está dispuesto a sacrificarse por el bien mayor del universo. La convicción de que hay un Ser benevolente y omnisciente que sólo admite un mal parcial en función de un bien universal es una de las contemplaciones más sublimes: “La idea del Ser divino, cuya benevolencia y sabiduría desde toda la eternidad ha planeado y conducido la inmensa maquinaria del universo de forma de producir en todo momento la mayor cantidad posible de felicidad” (Smith, 1997: 423). La labor de Dios es cuidar por la felicidad universal de todos los seres racionales y sensibles, la del hombre es cuidar por su propia felicidad, familia, amigos y país. La existencia de Dios no la prueba y la da por sentada para hablar de él en el ámbito moral (Cremaschi, 2018: 6). ¿Cómo se ha llegado a afirmar que se conocen los planes de Dios? Conocer la existencia de Dios, su actuación y sus planes, son planteamientos que no están explicados ni demostrados en esta obra. Smith los considera datos de los cuales parte su reflexión. Datos de los que se desconoce el procedimiento para obtenerlos.

Hay un Dios sabio, bondadoso y omnipotente que con su providencia dirige el universo hacia su prosperidad y perfección. Dios admite un mal menor necesario sólo cuando es para el bien universal. Sólo ante una injusticia es posible perturbar el sentido de felicidad del prójimo (Smith, 1997: 393). Si la persona sufre de pobreza, una calamidad o una enfermedad es porque tal situación es conveniente para el bien del universo. La benevolencia o el amor de la divinidad es lo que rige al universo, su sabiduría busca los medios para conseguir los fines de su bondad. El ser humano cuando actúa con bondad se asemeja a la Deidad, estos actos del hombre motivados por el amor merecen la estima y el amor de la Deidad (Smith, 1997: 488-531). El mal es presentado como un medio para conseguir un bien mayor. Smith considera que si hay un mal es porque conviene para el bien del universo, por lo que el mal es el medio por el que ha de pasar el universo para conseguir un bien. Este razonamiento es la base para justificar que la pobreza y la miseria son un mal necesario para lograr

la armonía social. Un Ser bueno y sabio que dirige al universo para conseguirle su bien ¿por qué permite el mal? ¿Cómo explicar que el mal es un paso intermedio entre el operar de la causa eficiente buena y la causa final buena? ¿Por qué el mal es un medio para conseguir un fin bueno? La acción de Dios es para que el hombre sea feliz, lo presenta como axioma, no hay cuestionamientos ni presenta argumentos para sostener dicha aseveración.

El trabajo y *La Riqueza de las Naciones*

En 1776 Adam Smith publica el libro *La Riqueza de las Naciones*, obra inaugural de la economía clásica con la que se inicia el liberalismo económico. En la obra *La Teoría de los Sentimientos Morales* ha presentado una visión antropológica en la que el egoísmo altruista de los individuos repercute en un bien social, y una mano invisible realiza una distribución equitativa en la sociedad. Este mismo proceso lo muestra en *La Riqueza de las Naciones*.

En el liberalismo económico propuesto por Adam Smith, los agentes económicos movidos por su interés para maximizar sus ganancias actúan en el mercado con una libre competencia garantizada por el Estado, sólo los mejores sobreviven en esta competencia (De Vroey, 2009: 14). Los intercambios comerciales son expresiones del interés personal que producen riqueza en la sociedad. Las reglas legales han de considerar la predisposición del individuo a mostrar solidaridad, simpatía y cooperación, sustentadas en el interés individual de ser loado por los otros individuos. Cuando está garantizada la libertad de actuar en el mercado el agente del mercado ofrece el producto al mejor precio. El libre ejercicio del interés individual en una sociedad donde hay libre competencia redundante en las mejores ofertas para satisfacer las necesidades del mercado que generan una mayor riqueza y una mayor armonía social (Botticelli, 2018: 66-69). El desarrollo social es posible cuando el Estado garantiza la libertad individual. La competencia entre los actores del mercado favorece que ofrezcan los mejores productos o servicios al mejor precio beneficiando a los consumidores. Las ganancias generadas en la venta de los mejores productos permite que los agentes produzcan más bienes y estos ingresos les permite consumir más bienes en el mercado beneficiando a la sociedad.

En el libro *La Riqueza de las Naciones*, la división del trabajo es el origen de la riqueza de los países. “El mayor progreso de la capacidad productiva del trabajo, y la mayor parte de la habilidad, destreza y juicio con que ha sido dirigido o aplicado, parecen haber sido los efectos de la división del trabajo” (Smith, 1994: 33). La habilidad que se logra con la especialización en una actividad incrementa la productividad comparablemente con quien no se especializa en esa actividad. Con la división del trabajo el hombre puede satisfacer una fracción insignificante de sus necesidades, la mayor parte las satisface con el intercambio del excedente del producto de su

trabajo. Así cada hombre al vivir del intercambio se vuelve un comerciante y la sociedad una sociedad mercantil. Más que el trueque el dinero es el medio de intercambio y la cantidad de dinero estima el valor de la mercancía (Smith, 1994: 55- 67). Los excedentes de trabajo se intercambiaban con otros usando el metal como el oro, en un principio el peso del metal y posteriormente monedas y billetes. Al intercambiar el excedente del trabajo en un ambiente de libertad natural los individuos generan riqueza siempre y cuando se respeten los derechos sobre la propiedad y el trabajo. El sistema político y económico es el garante del sistema de libertad y respeto a los derechos (Garrido, 2015: 171).

Lo que es difícil de conseguir o cuesta mucho trabajo adquirir es lo caro. Lo barato se obtiene fácilmente o con poco trabajo. Por lo que el trabajo es el patrón mediante el cual se puede estimar y comparar el valor de las mercancías, es su precio real y el dinero es su precio nominal. La riqueza al principio fue comprada con trabajo no con oro. En las sociedades industriales se acuñó monedas de oro para pagos grandes y la plata para pagos pequeños, se usa el oro más que la plata por ser metales preciosos (Smith, 1994: 65-75). El valor del dinero es una convención, el precio real de las cosas lo determina el trabajo, el esfuerzo, la fatiga que supone adquirir un bien. Comprar con dinero un bien ahorra el esfuerzo que se realiza para conseguir el bien. La cantidad de dinero asignada a un bien corresponde a la cantidad de esfuerzo realizado para producirlo.

La riqueza en lenguaje popular significa dinero, pero la riqueza consiste en poseer oro y plata, cuando el país no tiene minas estos se obtienen por la balanza comercial. La política económica de un país ha de orientarse a exportar lo más posible y disminuir la importación de todo bien posible para el consumo local, esto se consigue con aranceles elevados o prohibiendo importar (Smith, 1994: 550-552). Con esta política económica el Estado interviene en el libre comercio protegiendo y beneficiando a la industria nacional y favoreciendo la exportación para recibir oro y plata.

La libertad y el mercado

En las sociedades donde hay total libertad las personas pueden libremente elegir su ocupación, ellas buscarán el empleo más ventajoso y rechazarán el menos ventajoso (Smith, 1994: 152). La función del Estado es garantizar la libertad de los individuos para conseguir los medios necesarios para subsistir y participar en el libre mercado conforme a su interés particular (Botticelli, 2018: 71). Al establecer el Estado las reglas legales acorde con la libertad y el interés propio de los individuos, se favorece la libre competencia, el libre comercio y como consecuencia la satisfacción de las necesidades sociales.

Cuando las empresas actúan para que se promulguen leyes a su favor restringen la libre competencia, como consecuencia se presenta el abaratamiento de los salarios, lo mismo sucede cuando los gremios impiden que los trabajadores puedan laborar si el gremio no los reconoce y obstruyen la movilidad de los trabajadores (Smith, 1994: 184- 198). Todas las prácticas que coartan la libertad de las empresas y de los trabajadores generan daño al individuo o a la empresa, por ende a la economía. Impedir la libertad de acción de cualquier agente en el mercado significa perjudicar a uno y beneficiar indebidamente a otro u otros agentes, estas acciones impiden que los agentes que participan en el mercado se esfuercen por producir y llevar los mejores bienes al mejor precio al mercado. “Todo lo que obstaculice la libre circulación del trabajo de un empleo a otro, hace lo propio con el capital” (Smith, 1994: 199). Si el dinero representa el valor nominal y el trabajo el valor real de un bien, entonces el trabajo es la fuente de la riqueza de una sociedad, por lo que impedir la libre circulación del trabajo es impedir que la fuente de la riqueza fluya libremente.

La competencia obliga a presentar el mejor producto al mejor precio, permite que la sociedad se beneficie con esos precios y productos. “Por regla general, si cualquier rama de los negocios o cualquier división del trabajo es beneficiosa para la comunidad, lo será tanto más cuando más libre y más amplia sea la competencia” (Smith, 1994: 423). Cuando hay una menor cantidad de tenderos es más fácil para ellos ponerse de acuerdo con los precios que cuando hay muchos tenderos, la libre competencia favorece que el consumidor obtenga mejores precios (Smith, 1994: 462-464). La concurrencia de muchos competidores los obliga a esforzarse a presentar mejor calidad y precio a sus productos. En la libre competencia las relaciones son de los individuos con las cosas, no es una relación de los individuos entre sí. No importan las condiciones laborales con las que se obtuvo el mejor precio. Las condiciones personales no son relevantes, lo que se ha de considerar es el precio de los bienes a comerciar. Los precios son la información necesaria para realizar el intercambio en el mercado que es un sistema anónimo e impersonal (Hurtado & Mesa, 2010: 285). El mercado es un sistema despersonalizado, frío e impasible, lo sustancial es que el precio asignado a la mercancía sea obtenido por una libre competencia.

El participante en la libre competencia mercantil está en la libertad de realizar todas las acciones que considere pertinentes mientras no viole las leyes de la justicia, “queda en perfecta libertad para perseguir su propio interés a su manera y para conducir a su trabajo y su capital hacia la competencia con toda otra persona o clase de personas” (Smith, 1994: 660). Si todos los individuos persiguen su propio interés y hay libertad para que cada uno procure su propio objetivo, el libre mercado es el mejor mecanismo para que cada uno obtenga su máximo beneficio, es una competencia entre todos los agentes del mercado para ofrecer el producto al mejor precio del bien (Tejedor de la Iglesia, 2014: 45-49). Lo primordial es que se oferte el producto al mejor precio y el Estado no intervenga en el mercado.

Las funciones del Estado se reducen a tres: proteger a la sociedad de la violencia o invasiones de otras sociedades, administrar un sistema de justicia que evite la opresión y la injusticia, y la tercera, mantener obras públicas e instituciones que no son de interés individual pero son necesarias para el funcionamiento de la sociedad. Las contribuciones de los ciudadanos son imprescindibles para que el Estado pueda realizar estas funciones (Smith, 1994: 660-661). El Estado con su no intervención permite que el libre mercado sea regido por las leyes que benefician a la sociedad.

En el comercio entre naciones, con aranceles se restringen la importación de mercancías para proteger a sus productores. Los Estados al actuar a favor de sus productores limitan la competencia y la oportunidad de que la sociedad se beneficie con los mejores productos y mejores precios. Sin embargo Adam Smith sostiene que las ciudades y países que practican la libre competencia son los que se enriquecen (Smith, 1994: 558-567). La libre competencia es una práctica que no siempre está presente en el mercado internacional. Los países tienden a proteger a sus productores nacionales con aranceles (Pfefferkorn, 2008: 236-237). El libre mercado en el ámbito internacional es un ideal que plantea Smith. Es práctica común que si se desea que la nación genere riqueza hay que exportar más e importar menos. Con el uso de los aranceles el Estado promueve una política exportadora, favorece o inhibe la participación de productores extranjeros en el mercado nacional. Estos usos son antagónicos a la libre competencia.

Si el libre comercio fuese practicado por todas las naciones cada Estado parecería una provincia de un enorme imperio. La libre circulación de las mercancías es lo que produce una mayor riqueza y una mejor distribución. El libre mercado internacional no depende de una nación sino de todas, rebasa con mucho el ámbito de influencia de una nación. Para una nación el área de mayor influencia es el mercado interior, en el exterior depende de las políticas comerciales de otras naciones. “El comercio interior libre es no sólo el mejor paliativo de la escasez sino el preventivo más eficaz contra el hambre” (Smith, 1994: 572). Permite que los bienes lleguen al consumidor al mejor precio, por mejor precio aquí se entiende a un precio más bajo, a un precio más accesible al consumidor. El consumidor que obtiene bienes a precios bajos puede comprar más productos diferentes o más del mismo producto. Con un mayor consumo el productor obtiene más ganancias e invierte en producir más. Un mejor precio genera mayor consumo, este propicia más ganancias, ellas fomentan mayor inversión, de esta forma se producen más bienes a un precio competitivo, y consumir más bienes se vuelve un círculo virtuoso que produce abundancia de bienes a buen precio.

El círculo virtuoso propiciado por la libre competencia sin la intervención del Estado es el que más beneficia a la sociedad. “El comercio de las mercancías libres de aranceles sería de lejos el más importante, y perfectamente libre” (Smith, 1994: 771), los aranceles son una intervención del Estado y una distorsión en el mercado.

La intervención del Estado en el flujo libre del comercio beneficia a unos y perjudica a otros. Al importar una mercancía con aranceles cuando llega al mercado presenta el costo de producción más el arancel, esta mercancía si el Estado no impone arancel al productor local sólo presenta el costo. En esta situación no hay una libre competencia, la sociedad bien pudiera comprar a un mejor precio el bien importado sin arancel.

El libre mercado es una idealización, una quimera planteada por Smith. Si las naciones usan los aranceles en la importación de bienes, estos llegan al mercado interno y se ofrecen con una intervención de la nación. Para que en el mercado interno se realice la libre competencia el país importador no ha de emplear los mecanismos arancelarios para importar esos bienes y el país exportador en su política económica no debe apoyar al productor. El libre mercado interno necesita que se cumplan dos condiciones: la nación que importa no pone aranceles y la que exporta no apoya al productor. Un bien importado con aranceles o producido con apoyo del Estado es un bien que distorsiona el mercado interior, el o los Estados han intervenido a favor de unos agentes del mercado y en contra de otros. Los países en la actualidad intentan con firmas de tratados realizar un comercio con menos restricciones en el intercambio de algunas mercancías.

La mano invisible

Todo individuo busca la inversión más beneficiosa para él, lo que lo mueve es el propio beneficio y no el de la sociedad, al obtener la mejor inversión posible con esto obtiene la mejor inversión para la sociedad. “Cada individuo procura emplear su capital lo más cerca de casa que sea posible, y por ello en la medida de lo posible apoya a la actividad nacional” (Smith, 1994: 552), siempre y cuando obtenga beneficios mayores o semejantes a los obtenidos en el exterior. En el comercio local siempre tiene a la vista su inversión, se conocen mejor las leyes, las personalidades y las condiciones de las personas en las que se ha de confiar. “Al preferir dedicarse a la actividad nacional más que a la extranjera él sólo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo él busca sólo su propio beneficio” (Smith, 1994: 554). Al esforzarse a obtener el mayor beneficio de su inversión el individuo incrementa el monto de renta anual de la sociedad, por lo que al buscar un mayor beneficio de sus inversiones el individuo sin proponérselo incrementa la riqueza nacional.

Al procurar que su inversión alcance su mejor valor, consigue que la sociedad se beneficie aunque el individuo no intente ni promueva el interés general, “al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo él busca sólo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos” (Smith, 1994: 554). Cuando se

cumplen las reglas, la Deidad actúa para que la maquinaria del universo consiga los objetivos propuestos en su plan providencial: la felicidad del ser humano y la armonía social. Auspicia el bien de la sociedad el individuo sin proponérselo al buscar su propio beneficio.

Esta mano invisible es la mano de Dios, el mercado justo funciona con las reglas naturales de la libre competencia, al funcionar el mercado sin estas reglas se vuelve inequitativo beneficiando más a unos que a otros (Pfefferkorn, 2008: 238). Smith busca mostrar la funcionalidad de un sistema comercial entre agentes iguales basado en la deliberación racional (López Lloret, 2021: 139). La mano de Dios funciona con eficacia cuando se respetan las leyes naturales de la libre competencia, cuando hay igualdad y muchos competidores. La mano invisible no funciona eficazmente si hay un agente en el mercado lo suficientemente poderoso para alterar el precio en el mercado. Tampoco funciona si hay monopolios. El monopolio que resulta de la competencia elimina actores del mercado que no ofrecen los mejores precios como los ofertados por el otro, es un proceso que descarta a los menos competitivos hasta quedar uno o muy pocos actores que en el mercado son suficientemente poderosos para influir en el precio por ser los únicos o por su tamaño.

El mecanismo de la mano invisible que reparte la felicidad y riqueza en sociedades que han declarado promover activamente el libre mercado, no ha mostrado que esto suceda. En México, desde mediados de los ochenta del siglo pasado, el gobierno de ese tiempo y los que le han seguido han implementado el libre mercado, los resultados muestran que la población con ingreso inferior a la línea de pobreza por ingresos en 2018 es del 61.1 % y presenta un coeficiente de Gini 0.469 (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, 2018). En el coeficiente de Gini, cero es perfecta igualdad y el uno es perfecta desigualdad, cuando el coeficiente obtenido se acerca más al cero, muestra que los ingresos de los individuos son los mismos. Cuando se acerca más a uno, se interpreta que la distribución de los ingresos es más desigual. La mano invisible en México no ha realizado esta distribución. “El *Global Wealth Report 2014* señala, por su parte, que el 10% más rico de México concentra el 64.4% de toda la riqueza del país” (Esquivel, 2015: 7). Situación que se agudiza en el año 2022 en México, según el *World inequality report 2022* el 10% de la población capta el 79% de la riqueza total de los hogares (Chancel, L., Piketty, T., Saez, E., Zucman, G. et al., 2022: 39). La concentración de la riqueza en pocas manos es una condición que difícilmente se considera armoniosa para la sociedad.

Conclusión

El individuo actúa egoístamente para recibir la aprobación de los otros y una mano invisible reparte equitativamente. En el ámbito económico el individuo produce un

bien que oferta al mejor precio para obtener ganancias y una mano invisible actúa en el mercado para beneficio a la sociedad. En ambos casos la mano invisible, Dios, actúa para que el egoísmo del individuo produzca una armonía y bien social. Las leyes que rigen al universo, la moralidad y economía funcionan para que el hombre consiga la felicidad y el mundo consiga la armonía.

Dios, la naturaleza del hombre, la acción de Dios en el mundo y en el mercado, la causa final del mundo y el hombre, y el plan providencial de Dios, todos estos elementos son datos fácticos para Smith, no explicita el proceso cómo llegó a conocerlos. Son datos, punto de partida de su reflexión, pero no da un argumento para demostrar si existe o no Dios. La acción de Dios es la del titiritero que mueve los hilos del mundo, no es un Dios personal, es una causa eficiente que mueve al universo e influye en el ámbito personal y social, tiene un plan providencial para el ser humano y el mundo, sin explicar Smith nunca cómo llegó a esa conclusión.

El libre mercado es una quimera, una pretensión irrealizable, es una noción que el mismo Smith considera que no es conveniente para que una nación genere riqueza. La riqueza consiste en oro y plata, cuando el país no tiene minas de estos metales preciosos se obtienen por la balanza comercial. Para conseguir riqueza un país ha de orientar su política económica a exportar más y prohibir importar, esto se consigue con aranceles elevados a los productos importados, con esto el Estado protege y beneficia a la industria nacional, luego es así que el libre comercio a nivel internacional no trae riqueza a las naciones. Por lo tanto la riqueza de una nación es propiciada por una política intervencionista del Estado en el mercado. Es una política que no dejará actuar a la mano invisible.

La idea del libre mercado es una aspiración, la tesis si existiera el libre mercado, es un deseo de Adam Smith, es la idea condicional de la cual se derivan todas las ventajas que puede proporcionar este supuesto. El proceso argumentativo es, si existe el libre mercado entonces sucedería esto: actuaría la mano invisible, el hombre sería feliz, se conseguiría la felicidad y perfección del mundo. Todas las consecuencias del libre mercado se derivan de una afirmación condicional, si existiera el libre mercado. El libre mercado no es una realidad, es una posibilidad. ¿Es posible que exista el libre mercado? Si existe A, existe B, no existe A, por lo tanto no existe B. No existe el libre mercado por lo tanto no existen las consecuencias del libre mercado.

Para Smith el mercado es un sistema impersonal, lo que importa es el costo del producto, la información relevante es el precio en un régimen de libre competencia. El individuo y las condiciones de trabajo para producir la mercancía y ofertar el mejor precio, no son considerados en este intercambio. Los sujetos se relacionan con las cosas, el comercio es con las cosas determinadas por su precio. El libre comercio enriquece a la sociedad. Incrementar la riqueza nacional no significa una adecuada distribución de la riqueza. Smith no está interesado por la distribución de la riqueza.

Las leyes del mercado son causales, con una concepción mecanicista. El futuro del mundo está determinado por el conocimiento de las leyes que rigen la maquinaria del universo, las relaciones entre Dios, el mundo, el universo y el mercado tienen las mismas características, son leyes impersonales que funcionan en una relación mecanicista, en una relación impersonal, es un determinismo newtoniano como las leyes del universo de la física clásica. Esta casuística es tomada como un axioma que funciona en lo económico, moral y social, se parte de este enunciado que es imposible demostrar, tampoco hay evidencias que sustenten esta causalidad.

El creador de la economía moderna concibe toda una estructura conceptual del libre mercado que el liberalismo posterior ha hecho suya, sustentada en la idea de que hay una mano invisible que distribuye y actúa en el mercado, la actuación de la mano invisible es una actuación que escapa a la explicación racional. Se recurre con una fe ciega a Dios como distribuidor de bienes y felicidad sin evidencia que sustente tal afirmación. Smith sostiene que la Deidad distribuye las cosas necesarias para la vida en porciones iguales entre todos sus habitantes. La potencia se conoce por su operar, si no hay igualdad no se puede afirmar que la mano de Dios actúa. En México, el coeficiente Gini, el Global Wealth Report 2014 y World inequality report 2022 dan cuenta de una mala distribución de la riqueza. La ciencia económica, hija del liberalismo y de una confianza en la razón, cimienta la construcción de su sistema conceptual en una creencia, en una idea no fundamentada racionalmente: hay un Dios que dirige y distribuye los bienes en el mundo de manera misteriosa cuando hay libre comercio. Sin evidencia, para Smith es un axioma que sustenta su concepción del libre mercado pero no es evidente, es indemostrable y sin sustento en la realidad. La verdad material y formal de un enunciado se pueden conocer por su origen, por cómo se llegó a tal afirmación y por sus consecuencias. La afirmación del actuar de la mano invisible no está argumentada de cómo se llegó a tal, las consecuencias del axioma han de mostrar su verdad o falsedad. Si una sociedad optara por el libre comercio según este axioma de Smith sería una sociedad con una mejor distribución de la riqueza. Es un reto para futuras investigaciones mostrar que el libre comercio actúa de esa manera en esas sociedades.

Referencias

- Aguilera, K. F. (2015) “Economía y naturaleza humana, volviendo a Smith y Marx”, *Polis (Santiago)*, 14(41), pp. 255–276.
- Aguilera, P. R. (2010) *Ciudadanía y participación política en el Estado democrático y social*. México: Porrúa.
- Alarcón-Nivia, M. Á. (2015) “El determinismo de Newton-Laplace en el derecho positivo de la legislación colombiana frente a la incertidumbre de Heisenberg en

- el ejercicio médico”, *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología*, 66(2), pp. 116–123.
- Alvey, J. E. (1999) “A Short History of Economics As a Moral Science”, *Journal of Markets & Morality*, 2(1), pp. 53–73.
- Botticelli, S. (2018) “Dos concepciones liberales del estado: Adam Smith y Friedrich Hayek”, *Praxis Filosófica Nueva serie*, (46), pp. 61–87.
- Carrillo, P. del H. (2019) “la invisible ‘mano invisible’ de Adam Smith”, *Revista de Economía institucional*, 21(40), pp. 143–161.
- Chancel, L., Piketty, T., Saez, E., Zucman, G., & Al. (2022). *World inequality report 2022. World Inequality Lab*.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (2018) *Medición de la pobreza, Estados Unidos Mexicanos, 2008 - 2018*. Disponible en: https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/AE_pobreza_2018.aspx. Consultado marzo 18 de 2020.
- Cortés, R. F. (2010) “El contrato social liberal: John Locke”, *Co-herencia*, 7(13), pp. 99–132.
- Craig, S. (2006) *Adam Smith’s Political Philosophy. The invisible hand and spontaneous order*, *Routledge studies in social and political thought*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- Cremaschi, S. (2018) “Invisible beings. Adam Smith’s lectures on natural theology”, *Adam Smith Review*, (10), pp. 230–253.
- Cuevas, M. R. (2009a) “Economía y ética en la obra de Adam Smith: la visión moral del capitalismo. Segunda parte”, *Ciencia y Sociedad*, XXXIV (2), pp. 206–233.
- Cuevas, M. R. (2009b) “Ética y economía en la obra de Adam Smith : la visión moral del capitalismo. Primera parte”, *Ciencia y Sociedad*, 34(1), pp. 52–79.
- Domínguez, S. M. (2012) “Foucault, el liberalismo y la crítica de la filosofía política”, *Tabula Rasa*, (16), pp. 187–212.
- Esquivel, G. (2015) *Desigualdad Extrema en México: Concentración del Poder Económico y Político, Reporte Oxfam*, México: Oxfam México.
- Ganem, A. (2012) “O mercado como ordem social em Adam Smith, Walras e Hayek”, *Economia e Sociedade*, 21(1), pp. 143–164.
- García-Lorente, J. A. (2016) “La ciencia de los principios y de las causas primeras en el libro primero de la Metafísica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 33(1), pp. 11–31.
- Garrido, J. de L. C. (2015) “El papel de la imaginación en la refutación de Adam Smith a la tesis del homo economicus”, *Ideas y Valores*, 64(159), pp. 169–194.
- Hill, L. (2001) “The hidden theology of Adam Smith”, *European Journal of the History of Economic Thought*, 8(1), pp. 1–29.
- Hobbes, T. (2005) *Leviatán, ó, La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Hurtado, J. (2013) “Adam Smith y la escuela del sentido moral: Continuidad y ruptura en la comunidad moral y política”, *Ideas y Valores*, 62(153), pp. 45–72.
- Hurtado, J. y Mesa, S. (2010) “Sobre ‘el sujeto económico y la racionalidad en Adam Smith’: Confusiones y lugares comunes”, *Revista de Economía Institucional*, 12(22), pp. 277–286.
- Jeannot, F. (2000) “De las fallas del mercado a las fallas de las organizaciones”, *Análisis Económico*, 15(31), pp. 5–33.
- López Lloret, J. (2021) “La mano invisible de Adam Smith: de la sátira a la transformación social”, *Iberian Journal of the History of Economic Thought*, 8(2), pp. 137–152.
- Macfie, A. (1971) “The Invisible Hand of Jupiter”, *Journal of the History of Ideas*, 32(4), pp. 595–599.
- Medina, N. I. (2014) “Política, democracia y liberalismo en el origen de la época moderna”, *Espiral*, 21(60), pp. 15–44.
- Montes, L. (2003) “Das Adam Smith Problem: Its origins, the stages of the current debate, and one implication for our understanding of sympathy”, *Journal of the History of Economic Thought*, 25(1), pp. 63–90.
- Montes, L. (2004) “Das Adam Smith Problem: Its Origins and the Debate BT - Adam Smith in Context: A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought”, en Montes, L. (Ed.). London: Palgrave Macmillan UK, pp. 15–56.
- Muñoz, Á. E. (2006) *Del sentimiento de la prudencia o la mano invisible de la moral*, *Lecturas de Economía*.
- Nadal Egea, A. (1999) “Libertad y sumisión: los individuos y la mano invisible”, *Análisis Económico*, XIV (30), pp. 5–33.
- Novoa, A. N. (2016) “La problemática posición de Adam Smith acerca de la suerte moral”, *Ideas y Valores*, 65(160), pp. 179–203.
- Oslington, P. (2012) “God and the Market: Adam Smith’s Invisible Hand”, *Journal of Business Ethics*, (108), pp. 429–438.
- Pena López, J. A. y Sánchez Santos, J. M. (2007) “Los fundamentos morales de la economía una relectura del problema de Adam Smith”, *Revista de Economía Institucional*, 9(16), pp. 63–87.
- Pfefferkorn, R. (2008) “Adam Smith, un liberalismo bien temperado”, *Revista Sociedad y Economía*, 14, pp. 227–238.
- Piqué, P. (2018) “La enseñanza del proyecto filosófico de Adam Smith en la historiografía del pensamiento económico”, *Práxis Filosófica*, (46), pp. 11–41.
- Prevosti, M. A. (2011) “La naturaleza humana en Aristóteles”, (2011), pp. 35–50.
- Roldán Ch., J. (2005) “Einstein: Determinismo o libre albedrío. Reflexiones en torno a la Ética”, *El Hombre y la Máquina*, (25), pp. 92–99.

- Sánchez-Santillán, N. *et al.* (2008) “Los límites del pronóstico newtoniano y la búsqueda del orden en el caos”, *Ingeniería, investigación y tecnología*, 9(2), pp. 171–181.
- Seggiaro, C. (2017) “Los primeros principios en Sobre la filosofía”, *Eidos*, (27), pp. 125–153.



Didáctica de Filosofía para Niñas y Niños. Una experiencia educativa crítica en Latinoamérica

Philosophy for Children. A Critical Educational Experience in Latin America

Didàctica de Filosofia per a Nenes i Nens. Una experiència educativa crítica a Llatinoamèrica

Wilmer Javier Cárdenas Benítez 

Universidad Distrital Francisco José de Caldas
wjcardenasb@educacionbogota.edu.co

Mario Andrés Mendoza Sánchez

Investigador independiente
socialesmario@gmail.com

Recibido: 28/11/2022

Aceptado: 02/01/2023



Resumen La Filosofía para Niñas y Niños -FpNN- en la escuela pública, atraviesa el reto de pensar las posibilidades de acción pedagógica que tensionen los saberes y prácticas de la enseñanza en el campo de la filosofía en medio de la crisis civilizatoria y post pandémica. Esta propuesta responde a este reto que consiste en un andamiaje didáctico, síntesis de un programa y una metodología de enseñanza denominada *Unidad de Acción Didáctica de FpNN*, implementada en el Colegio Antonio Baraya de Bogotá desde el año 2015,¹ con el fin de vincular la praxis de la investigación y la reflexión teórica de una filosofía crítica latinoamericana bajo el horizonte disciplinar de la ética, la estética y la política, que ofrezca estrategias y herramientas de acción didácticas para la formación humana de ciudadanías participativas en la infancia y su rol como sujetos con las capacidades humanas necesarias para incidir en la organización de sus comunidades desde la indagación, el diálogo, la disertación y la creación de su ser-estando como alternativa para mundos posibles.

Palabras clave Filosofía para niñas y niños, didáctica, investigación-acción, pedagogía latinoamericana, filosofía latinoamericana, ciudadanías participativas.

Abstract The Philosophy for Children -FpN- in the public school, goes through the challenge of thinking about the possibilities of pedagogical action that stresses the knowledge and practices of teaching in the field of philosophy in the midst of the civilizational and post-pandemic crisis. This proposal responds to this challenge that consists of a didactic scaffolding, synthesis of a program and a teaching methodology called the Didactic Action Unit of Philosophy For Children, implemented at the Antonio Baraya School in Bogotá since 2015, in order to link the praxis of research and theoretical reflection of a Latin American critical philosophy under the disciplinary horizon of Ethics, Aesthetics and Politics, which offers strategies and didactic action tools for the human formation of participatory citizenships in childhood and their role as subjects with the human capacities necessary to influence the organization of their communities from inquiry, dialogue, dissertation and the creation of their *ser-estando* as an alternative to possible worlds.

Keywords Philosophy for Children, Research-Action, Didactic, Latin American Pedagogy, Latin American Philosophy, Participatory Citizenship.

Resum La Filosofia per a Nenes i Nens -FpNN- a l'escola pública, travessa el repte de pensar les possibilitats d'acció pedagògica que tensioni els sabers i pràctiques de l'ensenyament en el camp de la filosofia enmig de la crisi civilizatoria i post pandèmica. Aquesta proposta respon a aquest repte que consisteix en una bastimentada didàctica, síntesi d'un programa i una metodologia d'ensenyament denominat *Unitat d'Acció Didàctica de FpNN*, implementada en el Col·legi Antonio Baraya de Bogotá des de l'any 2015, amb la finalitat de vincular la praxi de la recerca i la reflexió teòrica d'una filosofia crítica llatinoamericana sota l'horitzó disciplinar de l'ètica, l'estètica i la política, que ofereixi estratègies i eines d'acció didàctiques per a la formació humana de ciutadanes participatives en la infància i el seu rol com a subjectes amb les capacitats humanes necessàries per a incidir en l'organització de les seves comunitats des de la indagació, el diàleg, la dissertació i la creació del seu ser-estant com a alternativa per a mons possibles.

Paraules clau Filosofia per a nenes i nens, didàctica, recerca-acció, pedagogia llatinoamericana, filosofia llatinoamericana, ciutadanes participatives.

¹ El presente capítulo hace parte de la obra pedagógica y filosófica: Cárdenas, W. J., & Mendoza, M. A. S.F. *Construyendo utopías: Entre la ficción y las posibilidades de otros mundos*. (sin publicar).

Introducción: La construcción de utopías

La necesidad de contribuir al pensamiento emancipatorio, utópico e independiente se convierte en una tarea innegable para la educación en América Latina y del Caribe dado el contexto de los países del sur global. La nueva ola de gobiernos progresistas, el estallido y el reclamo social de la región latinoamericana requieren la emergencia de formas contemporáneas de tratar los problemas sociales ofreciendo un espacio para pensar, reflexionar, teorizar y dialogar los propios asuntos desde nuestra cultura, el agenciamiento de la identidad y los saberes. El filosofar de las niñas y los niños constituye un derrotero, un discurso loable en la búsqueda de soluciones reales desde los imaginarios propios de las infancias, pues al ser parte del mundo, son considerados como sujetos políticos que participan en tal construcción con la intención de derrotar la invisibilidad de sus saberes y prácticas, como actores sociales que con su participación le apuestan a la búsqueda de sociedades democráticas. Será la comunidad de diálogo el escenario de participación de niñas, niños y educadores responsables de pensar el mundo y no sólo de remediar fisuras sistémicas o académicas, sino, con la capacidad de transformar las condiciones de vida y pensamiento impulsados por la imaginación creadora de la nueva cultura que emerge del trabajo y los saberes sociales en las comunidades.

Con lo anterior, pensar, reflexionar y accionar un proyecto pedagógico de FPNN que problematice el reciente contexto cultural de la formación de ciudadanías instituyentes de utopías sociales, atraviesa por indagar *¿Cómo la FpNN puede formar ciudadanías participativas a partir del desarrollo de la imaginación creadora de utopías que contribuyan al pensamiento e identidad latinoamericanos en escolares de básica primaria de la IED Antonio Baraya? provocar la imaginación creadora de utopías instituyentes de nuevas ciudadanías emancipatorias del pensamiento e identidad latinoamericana en los estudiantes de primaria del colegio Antonio Baraya.* El abordaje de la propuesta se ha encaminado bajo la metodología cualitativa de investigación-acción -IA- que ofrece procesos de reflexión y acción *in situ*, discusión de los supuestos pedagógicos y filosóficos frente a la experiencia educativa en bucle que debe hallazgos y nuevas experiencias de conocimientos con las niñas y niños.

El presente artículo trata el ejercicio reflexivo que ha ofrecido el proyecto enunciado en tres momentos: Primero, el derrotero investigativo que orienta la metodología de la IA en el contexto de aplicación de la propuesta didáctica de *Unidad de Acción Didáctica de FpNN*; el segundo momento, hace referencia a la discusión y horizonte teórico que expone los supuestos pedagógicos y filosóficos latinoamericanos del proyecto y su labor en la escuela; y en un tercer momento, se refiere a los resultados que ha reflejado la propuesta a través de muestras y disertaciones en

escenarios públicos. Finalmente, se presentan algunas conclusiones que refieren recomendaciones y logros propios de la implementación de la *Unidad de Acción Didáctica de FpNN*.

Metodología

La herramienta metodológica dispuesta para la puesta en marcha del proyecto refiere a la investigación-acción -ia- que en relación con el enfoque epistemológico relacionado más adelante, opta por la teoría crítica de la sociedad en clave de los saberes nacientes en la comunidad de diálogo filosófico en primaria como campo en tensión para la producción de conocimiento social.² Bajo este enfoque las prácticas sociales en el escenario educativo refieren a los sujetos como agentes de transformación que al hacer uso público de la razón y promover la instrucción común del juicio estético, les permite ser conscientes de sus realidades alternativas contribuyendo al desarrollo humano, es decir, con *acciones participativas* que mejoren la educación racional en un acto real y concreto entre los seres humanos. Carr Wilfred y Kemmis S. consideran que en las prácticas surge la conciencia y esta a su vez constituye las situaciones educativas de los participantes que hacen de la ciencia educativa crítica, una ciencia participativa, por tanto, creativa (Wilfred, Kemmis, 1988).

Priorizar la construcción de una ciencia crítica en el campo de tensión de las ciencias sociales pasa por conferir la educación como un escenario que requiere proponer apuestas epistémicas que orienten la formación científica humana como un campo simbólico en potencia (Bourdieu, 1994). De aquí el interés porque la ia como forma de indagación autorreflexiva Wilfred y Kemmis (citados por Cárdenas y Mendoza, 2019) explicitan que dicha autorreflexión

(..) sea parte de las *ciencias sistematizadas de la acción* nombre que Habermas aludiendo a las tesis de Adorno y Horkheimer sobre el interés emancipatorio de la humanidad, propone para aquel conocimiento que tiene como finalidad la liberación, por ser necesaria y justa históricamente contra la opulencia de una hegemonía que desliga los intereses del conocimiento científico (193).

² La emergencia de saberes en las comunidades de diálogo se refiere a aquellos conocimientos y experiencias referidos por las niñas y niños que permiten vincular y discutir la propuesta hegemónica del saber como paradigma dominante de las ciencias, una traspolarización de la distancia del sujeto con el objeto. Parafraseando a Santos (2009) se trata de hacer uso de metodologías participativas que en diálogo con la tradición, permitan movilizar la acción de los sujetos que no descubren conocimientos sino constituyen el acto creativo. De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. siglo XXI, p. 52

Es la *autorreflexión* que mediatiza el interés por un conocimiento emancipatorio donde quien logra ofrecer el sentido crítico de la acción es la filosofía (Habermas y Husserl, 1995:45).

Ahora bien, desde el ejercicio de la retaguardia del pensamiento latinoamericano, las metodologías participativas devienen en ciencia emergente, toda vez que se enfrente a la autorreflexión propuesta por Bourdieu que aún desde la ciencia crítica, procede de la lucha que acontece en la monocultura del conocimiento propias de las Epistemologías del Norte, se trata, siguiendo a De Sousa, de ofrecer la posibilidad de otras maneras de saber dónde los grupos sociales ausentes devienen presentes (De Sousa, 2014:49).

Lo anterior, permite la tensión en el campo de las pedagogías críticas desde la perspectiva latinoamericana puesta en las experiencias y saberes locales, donde existe la necesidad de replantear las perspectivas pedagógicas y aportar a los discursos políticos y filosóficos emergentes sobre la educación de ciudadanías críticas, dando frente al discurso empresarial globalizado que pretende gerenciar las escuelas con el *coaching* educativo por la falta del intelectual y liderazgo político-pedagógico en los procesos de transformación para hacer de la escuela un territorio de saberes y ciencia crítica.

La metodología en la FpNN no es única y acabada. En tal virtud, la experimentación como parte del ejercicio de la acción-reflexión del proceso enseñanza-aprendizaje permite a través de la didáctica crítica configurar los derroteros posibles para considerar acciones que se piensan y se transforman para el futuro. Un programa o currículo de FpNN que considere a las niñas y niños sujetos políticos, históricos y de praxis social, es un programa alentado por la ciencia crítica “Esta *Doble dialéctica* de lo teórico y lo práctico, por una parte, y el individuo y la sociedad por otra, se halla en el núcleo de la investigación-acción como proceso participativo y colaborativo de auto reflexión” (Wilfred y Kemmis, 1988:195). Dicha reflexión y autorreflexión que desborda el sentido monocultural del saber y permite traslapar la lógica central del conocimiento, es quién guía el proceso experiencial en la comunidad de niñas y niños del Colegio Antonio Baraya, una autorreflexión y autocrítica sin la limitación del campo de autoridad científica que refleja la praxis escolar. Parte de la muestra metodológica se presenta a continuación, considerando el principio orientador del proceso respecto a la Unidad de Acción Didáctica de FpNN propuestos por la IA.

El procedimiento metodológico a razón de las condiciones mínimas para propender a la ia de tipo crítica-emancipatoria se ofrece en un bucle reflexivo que permite autonomía a los protagonistas en los procesos investigativos, razón por la cual los maestros investigadores relacionan su práctica con la práctica participativa de las y los estudiantes para converger en el diálogo y la moderación colaborativa del

conocimiento. Por tanto, la metodología de trabajo siguiendo los momentos planteados por Wilfred y Kemmis sobre los espirales de ciclo, a saber, el trato retrospectivo y prospectivo de la investigación son (Figura 1):

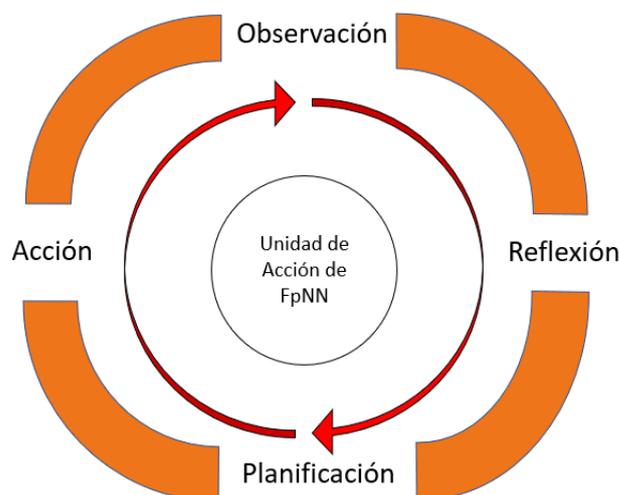


Figura 1. Acción estratégica en bucle. Elaboración propia

A. La planificación: está pensada desde la creación de un objetivo general para el proyecto: *provocar la imaginación creadora de utopías instituyentes de nuevas ciudadanías emancipatorias del pensamiento e identidad latinoamericana en los estudiantes de primaria del colegio Antonio Baraya*. Con base a dicho propósito se establece una metodología de trabajo en sesiones de clase orientada a partir de un cronograma de acción que desarrolla los contenidos que demuestran el proceso referenciado en cada elemento estratégico desde el enfoque ético, político y estético. Por último, los resultados y conclusiones generalmente evidenciados en muestras de tipo expositivo y de disertación pública referenciados más adelante.

B. La acción: este proceso es visible en la ejecución del proyecto en el desarrollo de las sesiones de clase propuestas desde la estrategia didáctica que comprende diferentes elementos de intervención modelada para apoyar los procesos de la enseñanza-aprendizaje de FpNN a través del trabajo de los temas del corpus silábico y un abanico de dispositivos lúdicos, artísticos y literarios³ (tabla 1) como recursos de reflexión-acción pedagógica y de trabajo filosófico orientados desde diferentes escenarios de participación configurados en las fases del desarrollo de las sesiones de clase.

³ Para el presente capítulo presentamos del abanico de construcción didáctica, algunos de dispositivos propios de la práctica educativa.

Dispositivos lúdicos, artísticos y literarios

Tipo	Nombre	Descripción	Propósito filosófico	Metodología
Juego	<i>La Boliduda</i>	Nace de la adaptación de un juego tradicional latinoamericano conocido como <i>la Boliduda</i> , pero que fuera de producir una diversión y entretenimiento sin sentido, potencia el conocimiento a través del ejercicio de la duda o la pregunta que son el impulso intelectual que empuja la búsqueda de la verdad sobre cualquier campo de la vida humana.	Desarrolla el pensamiento filosófico porque ejercita la difícil labor de preguntarnos por lo que nadie se pregunta, ya que muchas personas se han adaptado al mundo sin cuestionar ni criticar el origen, desarrollo y posible transformación de los problemas humanos que nos afectan todos los días.	Consiste en una rampa con doce orificios y un tablero con doce tarjetas numeradas que esconden una pregunta; el jugador tiene dos oportunidades de juego, para ello, debe lanzar una canica que podría entrar en uno de estos orificios; si la canica entra, se leerá una pregunta del tablero que corresponde con el número del orificio donde entra la canica. El jugador tiene dos minutos para reflexionar la pregunta y responder al público; luego, cualquier persona del público podrá decir en voz alta <i>¡Boliduda!</i> Se le dará la palabra y responderá en voz alta ante el grupo.
	<i>El leviatán</i>	El juego es la materialización de un monstruo mitológico en forma de pulpo que representa el poder ilimitado del Estado contra los ciudadanos que renuncian a la libertad por el orden y la paz pero no para todo el pueblo, sino, para los más ricos; El Leviatán fue un libro escrito por el filósofo político Thomas Hobbes en 1751, por lo que este juego recrea las formas de dominación representadas en sus tentáculos: miseria, explotación, violencia, obediencia, injusticia y ambición.	La representación simbólica del poder como forma de dominación, permite la reflexión filosófica-política sobre el quehacer de la humanidad frente a sus posibilidades para la lucha por la liberación así como la oportunidad de construir mediante el conocimiento y la discusión, relaciones sociales de base que alteren el efecto del control y el poder absoluto para la promoción de nuevas ciudadanías de derecho y paz, líderes sociales en su comunidad garantes de la dignidad, libertad, autonomía e igualdad social.	El juego consiste en derrotar a Leviatán representado en una figura de madera con seis tentáculos armables que simbolizan la miseria, la explotación, la ambición, la injusticia, la violencia y la obediencia ciega, todos juntos, personifican el cuerpo del poder. Será posible vencerlo eliminando sus tentáculos al lanzar una esfera que deberá entrar en uno de los seis orificios dispuestos en los extremos de los tentáculos, pero antes los participantes deben argumentar como buenos líderes sociales ¿por qué queremos derrotar esa forma de poder? Así, abrir nuestro pensamiento al servicio de la dignidad y la libertad humana.

<i>Policías y rebeldes</i>	<p>Este juego tradicional representa el control ejercido por la autoridad cuando los ladrones arremeten la propiedad privada, luego son perseguidos y encarcelados con el fin de proteger el orden económico del capitalismo y sus instituciones. Para su adaptación filosófica, se cambió el rótulo ladrón por Rebelde, puesto que los rebeldes luchan por la vida feliz, digna y la libertad con la ayuda de la verdad, la ciencia y la sabiduría. Se presenta como una tensión a la idea de propiedad, el poder y la hegemonía que regulan y controlan la vida.</p>	<p>El propósito del juego consiste en cuestionar la cotidianidad y conciencia de los niños frente a su participación, al preguntarse sobre la necesidad de entender por qué luchan los rebeldes, poniendo en cuestión y problematizando el ejercicio de la autoridad y sus medidas represivas de privación de derechos como solución final a los problemas de la delincuencia, la violencia y la inseguridad que aquejan a diario a la comunidad y la ciudadanía.</p>	<p>Se deben organizar dos grupos de seis o siete personas que conformarán los bandos donde exista igual número de rebeldes y policías. Se destinarán una serie de bases en distintos puntos del patio o aula donde se ubican unas banderas que simbólicamente tendrán conceptos filosóficos (utopía, libertad, esperanza, solidaridad, dignidad, vida, autonomía). Las banderas deberán estar protegidas por los policías y deberán ser rescatadas por los rebeldes. Habrá una base que será la prisión. Los Rebeldes podrán rescatar a sus compañeros si logran evadir a los policías y así mismo sucederá con las banderas que depositarán en una base destinada exclusivamente para los rebeldes llamada rebeldía. El juego finaliza cuando se logren rescatar el total de las banderas o cuando se encarcelan la totalidad de los rebeldes.</p>
<i>La Filo-rueda: Filo-rodando el Saber</i>	<p>La filo-rueda es una adaptación del juego de azar la rueda de la fortuna, compuesta por seis opciones de pruebas filosóficas: retos, adivinanzas, interpretaciones, metáforas, analogías y frases incompletas, personificadas por los tótems de la palabra, usados en diferentes momentos y sesiones de clase. Cada prueba contiene cuatro opciones de subpruebas en forma de fichas para ampliar el abanico de posibilidades y permitir el desarrollo del juego.</p>	<p>Este juego tiene como propósito estimular la participación de los niños con actividades grupales y fortalecer la adquisición de nociones y categorías filosóficas mediante la recordación y discusión pública de las ideas, al plantear problemas y preguntas buscadas en consenso y construidas en colectivo.</p>	<p>Organizando aleatoriamente a las niñas y niños en seis grupos, se les pedirá que ideen un nombre. Al azar se les asignará el símbolo de uno de los tótems de la palabra: La señora pregunta, la nube del pensamiento, el bombillo de las ideas, el búho sabio y el bastón de mando... El juego comienza girando la ruleta, asignando posiciones y turnos. Cada prueba la comandará el grupo de niñas y niños, quienes delegarán un vocero rotativo que gire y transmita la comunicación de la prueba al resto de sus compañeros. Cada prueba tendrá según su dificultad un tiempo estimado para realizarla.</p>

<i>Mapa Latinoamérica Rebelde</i>	<p>El mapa de Latinoamérica Rebelde es un mapa temático que señala la división geográfica y política del continente latinoamericano; además, es un mapa que muestra la multiplicidad en clave de unidad del pensamiento latinoamericano. Pensadoras y pensadores históricos y sociales que han emprendido la labor valiente de construir la identidad y autenticidad del pensar en América Latina (Nuestra América, Indo América, América profunda, Abya Yala, Amefrica Ladina). Empezando desde el Río Bravo en México hasta Tierra del Fuego Argentina, se evidencian diferentes pensadores, artistas, escritores, políticos, campesinos, indígenas y trabajadores que han hecho uso legítimo de la rebelión como una consecuencia lógica frente a la colonización y la neocolonización que sufre el continente.</p>	<p>Latinoamérica Rebelde es una gran influencia cultural e histórica no contada en la escuela. La historia de algunos pensadores y luchadores sociales que con el empleo del arte, la ciencia y la razón han demostrado ser conscientes de la realidad de nuestros pueblos para cambiarla, indignados por las injusticias que se producen en su comunidad se han rebelado de diferentes formas contra el poder en la búsqueda de una vida digna y la felicidad humana. La filosofía puesta al servicio de la felicidad humana apoya la formación del pensamiento y de las ideas de la organización de la sociedad y comunidad. Representaciones e imaginarios que se tejen en esta visión rebelde desde la utopía gracias a una praxis filosófica que manifiesta horizontes de sentido real y práctico con las luchas de los diferentes líderes y lideresas sociales latinoamericanas.</p>	<p>Son múltiples los usos de esta cartografía. Uno de ellos, consiste en hacer una explicación de grandes sabios de la sociedad que han sido líderes y lideresas de sus comunidades en Latinoamérica. Para ello, se emplea el mapa usando un <i>fuchi</i> (pelota de lana con semillas) con el cual las niñas y niños podrán arrojar al mapa intentando <i>ponchar</i> desde una distancia prudente uno de estos líderes. Cuando alguien logre este objetivo, se desarrollará un cuadro del autor (mediado por el educador) con la siguiente información: Nombre del personaje, país de origen, cualidades-virtudes, discurso y praxis, dibujo. El niño o niña que haya logrado acabar su trabajo escritural tendrá que representar o personificar al líder o lideresa con la explicación anteriormente dispuesta para continuar con el juego para pochar otro personaje del mapa.</p>
Literatura <i>Diario del Pensamiento</i>	<p>Es la herramienta de creación gráfica que permite reflexionar las ideas escritas y dibujadas, así como sistematizar actividades de las sesiones a modo de memorias y consignas sobre los temas de trabajo.</p>	<p>El Diario del Pensamiento propone considerar la consigna de las apuestas creativas y reflexivas de las actividades a partir de la consolidación y formación de las grafías de la infancia y las experiencias filosóficas en clase. Con dicho objetivo, se convierte en una herramienta imprescindible para el ejercicio de las sesiones de clase.</p>	<p>Su disposición es acorde a la necesidad de cada sesión, proponiendo las memorias de ideas y saberes referidos en cada propuesta temática.</p>

<i>Libro: En busca de un nuevo mundo</i>	<p>Obra infantil que narra la historia ficcional de una niña de nombre Esperanza que desea fugarse junto a otras niñas de un Monasterio en el que había sido abandonada desde su nacimiento y sometida a sobrevivir en el encierro, la obediencia y la tristeza, para buscar otro lugar donde pueda disfrutar de su infancia con alegría. En medio de esta hazaña se proponen múltiples experiencias y saberes que fortalecerán la conciencia autónoma de Esperanza frente a la necesidad de construir aquellos lugares mejores para la vida y el mundo.</p>	<p>La obra literaria de carácter científico-ficcional es una herramienta que propone suscitar la imaginación creadora, el estímulo por los saberes científicos, el conflicto social, la capacidad del asombro y el uso del juicio o la razón como principios guías en la formación intelectual de las niñas y niños.</p>	<p>La disposición del texto puede ofrecerse con la estrategia de la lectura pública a través de la disposición del Círculo del pensamiento y la palabra. Primordial para las niñas y niños de 8 años en adelante.</p>
<i>Poesía Sofía</i>	<p>Sofía Aliéntame a buscar la verdad del saber para jamás volver ser un esclavo de la ignorancia.</p>	<p>Generar la apertura hacia la búsqueda de conocimientos y experiencias que apoyen el ejercicio expositivo de las niñas y niños frente a la importancia del saber y su incidencia en la cultura filosófica desde el principio de la búsqueda de las verdades que develen ignorancias y falacias humanas.</p>	<p>Se propone como exordio de apertura o cierre de las sesiones de clase con el fin de ofrecer una mística e identidad con el tratamiento de los temas dispuestos.</p>
<i>Himno Acracia</i>	<p>¡Oh! Camaradas a levantarse hoy, hay una aventura contra el poder, grandes sabios somos siempre de pie. Bienvenidos a Acracia el nuevo mundo al fin, pensado entre todos para jugar y sonreír.</p>	<p>Una poesía es resultado de la reflexión filosófica infantil, caracteriza la fuerza de la dominación y su conexión con la ignorancia y la heterarquía del poder con el ánimo de ofrecer la búsqueda de la libertad como un ejercicio colectivo frente al trabajo, la autonomía, el saber, la vida, el mundo y la ética.</p>	<p>Se propone como exordio para preparar el ánimo hacia el filosofar de las sesiones de clase con el fin de ofrecer una mística e identidad con el tratamiento de los temas utópicos y la formación del carácter autónomo.</p>
<i>El puente está quebrado</i>	<p>El puente está quebrado con qué lo curaremos con líderes sociales que luchan con derechos que pase el bien que ha de pasar los líderes sociales todos a luchar, luchar, luchar.</p>	<p>Es la apropiación de una ronda infantil que propone la conciencia de la formación política del liderazgo social como parte del escenario de una ciudadanía participativa que tiene como objetivo sanar el puente quebrado problematizando el mundo de la violencia y destrucción para lograr la vida digna y la felicidad de la comunidad latinoamericana.</p>	<p>Se eligen dos participantes ubicados de frente y tomados de las manos forman un puente; mientras se canta a ronda, el resto de grupo circula bajo el puente en fila india. Al terminar la canción, un niño quedará atrapado en medio del puente quien tendrá la misión de reparar el puente seleccionando entre dos opciones un problema de la cultura humana para darle tratamiento racional y continuar en uno de los dos bandos; del lado de la ignorancia</p>

			(representado por el Rey Monadio) o del lado de la sabiduría (representado por Sofía).
<i>Chacha-reando: programa digital de radio</i>	Es un programa digital de radio organizado con niñas y niños donde se discuten los asuntos públicos de la vida en los contextos educativos, sociales, políticos y culturales propios de la infancia	La escuela como ese espacio físico de sociabilidad de los niños ha sido descentralizado y desplazado a la casa en medio de las crisis humanas, creando la necesidad de crear medios de comunicación alternativos a la escuela en canales diferentes a la interacción directa entre educando y educadores en el aula de clase. Con ello, la didáctica y la práctica pedagógica en materia de sus medios y sus recursos comunicativos implican reflexionar el papel crítico de las tecnologías de la información como herramientas educativas útiles y eficaces para el aprendizaje y la comunicación del educando-educador, teniendo en cuenta la brecha tecnológica y cognitiva de las escuelas bogotanas que se agudiza aún más con los escasos recursos educativos de las familias de esta institución educativa.	A través de la construcción de un guion radial con niñas y niños donde se problematice situaciones propias de la crisis planetaria usando las plataformas de interacción virtual y los medios tecnológicos de diseño y edición.
<i>Performance: Las Aves del Sur</i>	Es una obra artística teatral que narra la historia de un grupo de aves: el Quetzal, el Colibrí, el Búho, el Cóndor, el Buitre y el Loro, junto a otras aves emergentes quienes tendrán que enfrentarse contra las aves de rapiña para proteger la esencia de su vida: El agua, el Aire, el Fuego y la Tierra.	El performance constituye una obra mitológica que involucra el saber como unión e identidad de los pueblos del Sur que resisten a la colonización y neocolonización a partir de la simbología de las aves, la metáfora utópica y su relación con los elementos de la naturaleza.	A partir de la propuesta de Augusto Boal sobre el Teatro Foro, se invita al <i>espectador</i> a participar en la obra modificando alguna escena que referencia la tensión de las relaciones de poder para generar propuestas emancipadoras a partir de la realidad ofrecida en la obra.

Tabla 1. Dispositivos lúdicos, literarios y artísticos. Elaboración propia

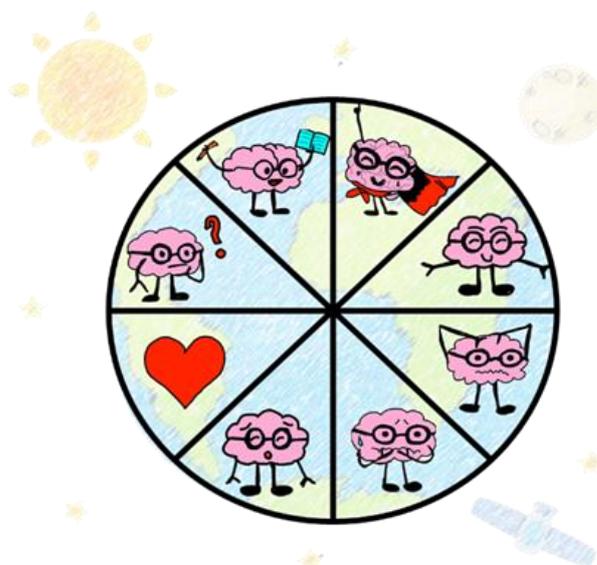


Figura 2. *Círculo Sentipensante.* Elaboración propia.

C. La observación: Se ha propuesto una reflexión y reformulación de las actividades propuestas desde la revisión cíclica de dos herramientas: Diario del pensamiento y la *Unidad de Acción Didáctica de FpNN que contiene las planeaciones de clase, en las cuales, se realizan observaciones por cada sesión con base a las categorías didácticas que contiene este instrumento.*

D. La reflexión: por lo general, se desarrolla en todo el proceso al considerar las observaciones de la acción y el reajuste según las necesidades del proyecto, pero existen dos tiempos principales para su discusión: primero, al avanzar en mínimo dos de los objetivos específicos del proyecto con lo cual se reformulan los fines y se evalúa su progreso, y en un segundo momento, al finalizar una de las etapas del proyecto y evaluar sus resultados y conclusiones se da paso a una nueva experiencia investigativa (un nuevo ciclo) a modo de propuesta para la construcción de una nueva muestra expositiva o disertación pública.

Al proponer el proyecto entre estudiantes de primaria y dos maestros que guían el proceso, significa que la interlocución y responsabilidad es colectiva y de carácter participativo en la medida que los actores construyen la experiencia por medio de sus propias prácticas. Siguiendo a Kohan (2000) “Un movimiento que, es de esperar, expresará la voz de los niños en los diferentes ámbitos problemáticos que conforman una filosofía: una estética, una ética, una metafísica, una filosofía social y política hoy silenciadas en el discurso filosófico dominante” (21).

Horizonte Epistemológico

En el presente apartado se expone de forma sucinta la conexión que se establece entre la teoría y la enseñanza de la FpNN a partir del análisis de los dos horizontes teóricos centrales de la fundamentación del trabajo investigativo: 1. La Pedagogía crítica emancipatoria; y 2. La FpNN latinoamericana. Los supuestos conceptuales se presentarán relacionándolos con ejemplos directos de los resultados obtenidos durante la aplicación de la herramienta *Unidad de Acción Didáctica de FpNN* diseñada para cumplir el propósito de investigación pedagógica.

1. Pedagogía de la emancipación

Esta propuesta didáctica se fundamenta en el paradigma pedagógico latinoamericano, del cual se derivan dos categorías vertebrales que guiaron esta investigación: 1. Pedagogía crítica emancipatoria; y 2. Prácticas pedagógicas y didácticas desde la perspectiva latinoamericana.

1. La presente es una propuesta de pedagogía crítica emancipatoria latinoamericana entendida como la relación dialéctica entre los saberes, el poder y las prácticas o acciones educativas que se derivan de esta relación (Prieto, 2013). A partir de este presupuesto, se proponen los contenidos problematizadores de aprendizaje en el campo de la de FpNN con el diseño y puesta en escena de mediaciones didácticas de clase, un corpus de dispositivos lúdicos, artísticos y literarios que auspician la problematización de la realidad social, su reflexión a partir de categorías filosóficas y la indagación mediante preguntas y búsqueda de temas subyacentes a las relaciones de poder, las crisis, los conflictos, las resistencias, las revoluciones sociales y científicas que van de la mano; vistas dentro del contexto glocal latinoamericano de sus comunidades nacionales y sus relaciones geopolíticas en conexión a movimientos y organizaciones de clase social, étnicas y de género, sus posiciones y manifestaciones de empoderamiento que interactúan, instituyen y constituyen imaginarios, valores y representaciones utópicas en clave ética, estética y política.

Esta perspectiva pedagógica es consecuente con la conceptualización y metodología erigida por Freire que definió la Pedagogía como una praxis liberadora de la opresión y la dominación humana (Cárdenas, W. J., & Mendoza, M. A. 2019: 213), por ello, la enseñanza de la FpNN se adoptó como la práctica de un programa de enseñanza de la filosofía de transformación revolucionaria de la cultura para la libertad e igualdad humana. Conquistas estas, mediadas por el amor revolucionario. El amor que refiere Freire en el *eros*⁴ pedagógico; la búsqueda de la vida amorosa

⁴ Subrayado del autor

que acontece en imposibles pero que es necesaria de ser practicada. Este amor atraviesa su obra político-educativa al afrontar la opresión como residuo de la violencia y el desamor por la humanidad que omite el amor como un objetivo para la vida libre (Kohan, 2020, p. 122).

2. La praxis es entendida por Gramsci como un proceso cultural de liberación de la conciencia o de la concepción de mundo hegemónico por una nueva concepción de mundo contrahegemónico. A su vez, Voloshinov (1973) en su Teoría del signo ideológico, consideró el lenguaje desde una perspectiva cultural, histórica y dinámica, fundamento intelectual de la volición, el pensamiento, la acción y en general, de los estados de la conciencia humana. Así, el lenguaje o los signos refieren a una realidad objetiva pero también, al conjunto de significados que orientan la acción humana. De esta manera, la praxis pedagógica es la síntesis de acción y el esquema de significados que orientan esa acción, simbiosis entre una teoría crítica de la Pedagogía y sus disciplinas como teoría de la educación, de la Filosofía en cuanto disciplina de la reflexión-acción humana y social y la Didáctica vista como disciplina pedagógica de la reflexión-acción de las estrategias didácticas que guían el diseño e implementación de instrumentos de mediación, modelos materiales y teorías que orientan el aprendizaje del educando en el aula de clase.

Producto de esa simbiosis, nace la necesidad de crear un instrumento de planeación que guía la práctica de enseñanza de la FpNN concatenado a: un programa de FpNN, métodos, metodologías, técnicas, dispositivos lúdicos que surgen de un proceso de investigativo direccionado por el método freiriano de reflexión-acción-reflexión en las fases de su desarrollo: indagación, planeación, implementación y evaluación de cada sesión. (Tabla 2). Las sesiones de clase están estructuradas de manera secuenciada por fases a partir de siete categorías didácticas: Frase de apertura, Exploración de saberes, Desarrollo del saber, Círculo de la palabra y el pensamiento, Construyendo ando, Huella del saber, Evaluación del tema.

Fases de clase FpNN

Fase	Estrategia	Actividad	Recursos
<i>Frases de apertura</i>	Introducir la identidad de la asignatura para disponer la conciencia de las niñas y niños hacia el hábito de la pregunta, curiosidad y el saber.	Con el ánimo de introducir el trabajo filosófico desde la construcción imaginaria de lugares posibles para la vida y el mundo, se expone y contextualiza las nociones o temas centrales de trabajo a través de una poesía que relaciona su definición e importancia. Para promover la reflexión constante, al inicio de la sesión se interpreta la poesía con interpretación corporal y coro al unísono que exponga la introducción de las sesiones de clase.	Poesía o canción filosófica
<i>Exploración de saberes</i>	Referencia los temas y problemas de aprendizaje a través de preguntas, imágenes, videos o frases de contexto, el itinerario de trabajo. Se trata de la estrategia socrática de indagación y diálogo de saberes frente a los conocimientos previos de la niña y el niño con el ánimo de propiciar curiosidad epistémica y la búsqueda colectiva de nociones o problemas.	Al presentar la imagen, video o pregunta de contextualización se solicita al grupo de trabajo, organizado de forma circular o en grupos de trabajo que medien sus saberes para lograr reconocer el concepto relacionado con los propios saberes, a través de las preguntas detonantes de la curiosidad, relación con la noción propuesta para tejer construcciones colaborativas sobre el tema y la problemática referenciada.	Tótem de la palabra: Señora pregunta.
<i>Desarrollo del Saber</i>	Desarrolla la temática y problema central de la sesión de clase para abordar las nociones, relaciones, ideas y conocimientos de la filosofía, frente al temario propuesto con las niñas y niños.	Se solicita al grupo que reconozca el tema a trabajar junto al problema, escribiendo y leyendo el título, el problema y el paso a paso del desarrollo de la temática en el Diario del Pensamiento junto con el plan de trabajo. A continuación, mediante una explicación guiada y acompañada de un taller, un texto, una presentación, un juego, o una representación artística se expone la base nocional del tema desde la participación acompañada de las niñas y niños.	Talleres, juegos, teatralidad, literatura, trabajo colaborativo o ejercicios personales de reflexión sobre narrativas orales o escritas.
<i>Círculo del pensamiento y la palabra</i>	Propicia un espacio dialógico entre niñas, niños y educador para discutir, dialogar, compartir, negociar ideas e interactuar de acuerdo con los saberes adquiridos y las temáticas desarrolladas al estilo asamblea o la técnica referida por Lipman y Sharp como comunidad de indagación. Es además, una práctica comunicativa ancestral para compartir sabidurías y conocimientos que impulsa el reconocimiento de los otros y configurar una noción del nosotros.	Se convoca a las niñas y niños a conformar un círculo, que será identificado como el Círculo del Pensamiento y la Palabra. En el centro se encontrará al iniciar el Tótem de la palabra que será quien medie la palabra de la asamblea en la comunidad donde se expresarán las preguntas problemas del tema trabajado para ser abordadas y tratadas de forma grupal por las niñas y niños. Las conclusiones del diálogo ofrecido se escribirán en los Diarios del Pensamiento reflexionando las ideas claves con el o la docente para lanzar propuestas grupales de trabajo y construcción.	Tótem de la palabra acorde con la temática a trabajar.

<i>Construyendo-ando</i>	Momento de la creación y recreación autónoma y colectiva de saberes adquiridos sobre los temas trabajados mediante la modelación de propuestas y espacios de construcción grupal.	Las niñas y niños tendrán el reto de construir alguna propuesta gráfica, escrita (dibujos, mapas de ideas, reflexiones escritas breves, juegos) o lúdica que plantee el desarrollo del tema donde se evidencie las habilidades del pensamiento del proceso desarrollado.	Diario del pensamiento, Imaginación, materiales de trabajo plástico, dispositivos lúdicos.
<i>Huella del saber</i>	Reflexionar los aprendizajes potenciados de manera práctica mediante un trabajo complementario en casa que permita afianzar conocimientos y complementar los saberes problematizados en clase además de llevarlos a la práctica en los territorios de vida.	Realizar ejercicios o actividades prácticas en casa que involucren los temas y herramientas trabajados en clase con la participación y cooperación familiar y los sujetos próximos al territorio de las niñas y niños.	Diario del pensamiento, los dispuestos de acuerdo con la sesión generada.
<i>Evaluación del tema</i>	Propone un espacio de reflexión de aprendizajes de forma autónoma y colectiva que evalúa la aplicación vital de los saberes y capacidades desde el aspecto socio-emocional y cognitivo a través de un recurso denominado Círculo Sentipensante.	Usando el Círculo Sentipensante las niñas y niños ofrecerán de forma aleatoria sus impresiones, experiencias, saberes y sentires de los temas y las formas de abordaje de estos. Se propone que lo realicen de forma personal en el Diario (proceso de autoevaluación) y de manera grupal en diálogo (reflexión grupal).	Círculo Sentipensante físico o virtual (consta de dibujos de cerebros antropomorfizados con las emociones humanas -rabia, tristeza, asco, alegría, temor, confusión, aburrimiento entre otras. Adicionalmente aspectos propios de los procesos educativos - ideas, aprendizajes, estudio y pensamiento (figura 2)

Tabla 2. Modelo de fases de clase FpNN. Elaboración propia

La praxis pedagógica se organizó, planeó y estructuró en un instrumento mediatizador teórico-didáctico para la enseñanza de la Filosofía con niños y niñas que se le denomina: *Unidad de Acción Didáctica de FpNN*, basado en la teoría del aprendizaje de la Zona de Desarrollo Próximo -ZDP- propuesta por Vigotsky, en la cual, hay una relación entre el conocimiento real y el desarrollo del conocimiento potencial que puede alcanzar el educando a partir de una experiencia de aprendizaje mediatizada por instrumentos simbólicos entendidos como “herramientas materiales e ideales que los hombres utilizan para transformar su realidad, los usos culturales dados a los objetos, el propio cuerpo y su propia subjetividad” (Ruso, 2001:76), modificando así, las estructuras del pensamiento y el lenguaje filosófico de los escolares de primaria sobre la guianza entre pares o el trabajo colaborado de los sujetos que

participan en el problema del conocimiento, al punto de tratar con independencia los saberes trabajados, lo que emplaza el propósito del desarrollo (Vigotsky, 1996:133).

Atendiendo a ésta teoría del aprendizaje, la *pregunta problema* fue la categoría didáctica central en el diseño de las sesiones de FpNN. La pregunta problema busca el ascenso cognitivo y afectivo del educando que fomentan la Curiosidad Epistemológica (Freire, 2005b). Capacidad que consiste en conocer el mundo a partir de los sentidos y significados de la experiencia personal, luego, con preguntas problematizadoras, avanzar y ascender hacia estadios más complejos de análisis, conceptualización y juicio de la realidad. Por ello, son indispensables el empleo en clase de las herramientas cognitivas de la duda, la observación, la pregunta y la exploración, detonantes de la indagación y la búsqueda del conocimiento mediados por el diálogo, estimulantes de la imaginación creadora de nuevos saberes científicos y culturales (Freire, 1993:10). La pregunta problema prepara el camino de la dificultad del entendimiento humano porque atiende a la tesis vygotskiana de que el aprendizaje no se da de forma lineal, ni ascendente, ni en terreno llano, todo lo contrario, es dialéctico, avanza en zigzag, mediante revoluciones, saltos y a veces retrocesos; por ello, la pregunta o el aprendizaje problematizador es impulsor de la curiosidad intelectual sobre la realidad conocida y desconocida que prepara al educando al reto del aprendizaje del mundo humano. De acuerdo a las premisas anteriores, las preguntas detonantes de la reflexión filosófica con niñas y niños son:

Preguntas detonantes por grado

Primero	¿Cuáles son las herramientas del pensamiento que suscitan el deseo de filosofar?	¿Qué importancia tiene la amistad donde abunda el egoísmo?
Segundo	¿Cómo es posible pensar correctamente para vencer el engaño?	¿Qué condiciones requiere una vida feliz?
Tercero	¿Por qué somos seres políticos?	¿Cuáles son las formas más justas de participación y decisión en nuestra comunidad?

Cuarto	¿Cómo la imaginación y la creación literaria de utopías ficcionales para construir otros mundos?	¿Qué importancia tiene identificar las distopías humanas para pensar nuevas comunidades y ciudadanías?
Quinto	¿Cuáles son los elementos éticos, estéticos y políticos del pensamiento Latinoamericano?	¿Cómo la cosmovisión de los pueblos originarios se conecta con un modelo de plan de vida latinoamericano actual?

Tabla 3. *Ejes problematizadores por grado.* Elaboración propia

2. La FpNN latinoamericana

La *Unidad de Acción Didáctica de FpNN* organiza los supuestos epistemológicos disciplinares de la filosofía latinoamericana desde dos escenarios específicos; 1. Una filosofía desde el paradigma crítico latinoamericano; y 2. Una filosofía con niñas y niños desde la propuesta ética, política y estética. Esta dupla busca exponer las razones que cimentan el ejercicio investigativo que insta a contribuir al escenario pedagógico y filosófico latinoamericano desde la cultura de la infancia.

1. Desde el paradigma crítico latinoamericano emerge la necesidad de tensionar una política, ética y estética de la cual parte la praxis investigativa que reivindique como confiere Dussel la dignidad y reconocimiento del otro en la trama de posibilidades que ofrece el panorama de la liberación frente a la dominación colonialista y neocolonial. Pensar el desafío emancipatorio del saber desde Nuestra América requiere por tanto, partir de la discusión de genuinidad en relación con la universalidad del conocimiento más allá del mito-logos eurocéntrico que se prolifera por el residuo de la modernidad colonial del sistema-mundo donde se apuesta por la reflexión ampliada de las culturas y su cosmovisión (Dussel, 2000:16). Esto significa la escucha democrática de los saberes y prácticas ensordecidas por la violencia heterárquica del poder colonialista interno que hace eco en la herencia monocultural de los procesos modernos de la independencia al reproducir tradiciones, dispositivos, símbolos y acciones en los pueblos y comunidades dando continuidad a la opresión y olvidando la conciencia emancipatoria con la memoria y la creación, lo que Aníbal Quijano (2000) denomina la “colonialidad del poder”.

En tal virtud, el acontecer filosófico latinoamericano se expone en el proyecto de investigación como un eje sublimador de la herencia colonial al proponer un horizonte glocal del conocimiento en el plano libertario y del reconocimiento de los saberes nacidos en las comunidades de indagación donde la cultura de la infancia juega un papel primordial en el campo de tensión de la producción y propuesta filosófica humana. Este evento con el fin de instituir la retaguardia de las pedagogías críticas y el quehacer filosófico de la FpNN para modelar sociedades más democráticas con el saber. Este fin es perseguido por Mathew Lipman quien logra la resonancia del desafío democrático de la escuela focalizado por Dewey al vitalizar en la infancia un ejercicio de la palabra, la discusión, la pregunta y la participación a través del novedoso programa o currículo de FpN para fines de 1970. Lipman al preocuparse por la falta de participación de la juventud y la niñez propone el cultivo del espíritu crítico en la infancia a través del análisis literario en las comunidades de diálogo donde media los principales problemas filosóficos; la ética, la política, la vida, la lógica, la indagación, entre otros, que centran su interés en la capacidad y tratamiento discursivo crítico para las niñas y niños. Lo anterior, moviliza los conocimientos y saberes que serán postulados interesantes para el debate sobre la uniformidad del pensamiento tradicional. Una apuesta frente al hecho de saber pensar, desde el juicio ofrecido por la lógica que logra impulsar el diálogo consciente donde surge lo nuevo, el vitalismo de la razón (Lipman, 1998:87).

En la misma línea, desde el horizonte latinoamericano, Paulo Freire preocupado por el desarrollo de la conciencia crítica, el amor por la vida y el mundo junto a la emancipación pedagógica promueve el encargo de una cultura dialógica propia de la democracia y la construcción de nuevas ciudadanías. Es en la tradición del pensamiento, entendido como sistema de ideas y doctrinas donde se abre paso su problematización frente a la crisis de las ciencias modernas para innovar en el plano educativo con una apuesta pedagógica y *filosófica*⁵ de acuerdo con las reflexiones de diferentes teóricos como Gadotti, Irwin, Oliveira, Mayo, entre otros, donde se desprende un marcado progresismo político y libertario frente a su construcción local de la pedagogía crítica (Kohan, 2020:78). Por lo que parte de su legado cultural para la educación se refiere a una práctica pedagógica cargada de símbolos, significado e intención política como principio filosófico de la acción para la libertad, lo contrario sería una contradicción y abstracción desfasada del tiempo-espacio de las comunidades oprimidas. Al respecto, Freire (1993) plantea “insistir en eso y tratar de convencer a los incautos de que ésa es la verdad en una práctica política indiscutible con que se intenta suavizar una posible rebeldía de las víctimas de la injusticia.” (74).

⁵ Subrayado propio.

2. Las alternativas pedagógicas dan paso a pensar una práctica educativa política, ética y estética de FpNN desde la perspectiva latinoamericana. Política, que deviene de la intención pedagógica y la formación del sujeto crítico y participativo en la niña y el niño, quien enuncia su actividad humana a través del lenguaje simbólico, racional, lúdico y emocional en la formación y transformación de sociedades más justas con su cultura. Apoyados en McLaren (2012) se colige la propuesta de una educación democrática que, en resonancia con Lipman, hereda del proyecto de Dewey quien trata de dar paso a una política para la libertad en la escuela que resista a todo uso dogmático del pensamiento, lo que le convierte en un lugar de transformación social (56). Ética, al entender que su capacidad humana se forja en el carácter virtuoso y propio de la infancia, un sujeto sensible con la vida y el mundo quien escucha y reconoce el otro y lo otro en la cultura. Estética, que prioriza la necesidad de saber pensar desde la armonía y autonomía en la construcción y desarrollo potencial de los juicios de la infancia que modela la imaginación creadora, el asombro y la contemplación que satisface el goce estético a partir de sus creaciones gráficas, expresivas y comunicativas. La triada del saber filosófico refleja el propósito de los procesos de humanización en la FpNN que pauta su visión desde la búsqueda de la justicia, la igualdad social y la libertad, problematizando las relaciones sociales de los individuos y la propia conducción responsable de su vida.

Las infancias y su capacidad creadora es la manifestación residual del mundo en la crisis neocolonial. La apertura al saber del mundo y la vida con las niñas y niños permite reflejar desde la tesis del reconocimiento propio de su saber pensar, ser y estar, el desocultamiento de su apuesta filosófica toda vez que el acto simbólico redescubre según Dussel (2009) el momento y lugar diverso de la significación cargada de narrativas posibles en el tramo de la realidad y la imaginación, aspectos problemáticos fundamentales en el presente. Dicha relación es propia del *tiempo de la infancia* (Kohan citado por Durán, 2015) evidente en el lenguaje que ofrece un criterio de trasgresión para la configuración de nuevas subjetividades que transgreden el tiempo de cronos, tiempo reproducido en la escuela desde el sentido cronológico donde se reduce a la niña y el niño como sujetos en transición para la vida adulta cargada del sentido económico para producción y el trabajo. No obstante, es el tiempo para la libertad, donde dichas narrativas transforman la noción del tiempo con las características propias del *aión* un tiempo para la vida, con experiencias significativas y críticas que no se reducen al empleo capital del tiempo y su blanqueamiento, sino que conducen al afloramiento de la cultura emancipatoria.

En este sentido, se forja el principio horizontal de la acción y el pensamiento humano. La emergencia que provoca la justicia cognitiva propia de la actitud epistemológica diversa que da transición a la cultura moderna para priorizar el interconocimiento no solo de los pueblos culturales con memoria e identidad, sino frente

al análisis sobre plano local que refiere a la niñez como sujetos protagonistas del conocimiento, es lo que permite inferir que su pensamiento, acción y emoción es una apuesta a considerar en la escuela para el ejercicio de la democracia social ampliada en sentido global (De Sousa, 2009:208). Ahora ¿Es posible en este plano, que las niñas y niños provoquen conocimientos genuinos, métodos o propuestas científicas para el intercambio de saberes? esto es, ¿Pueden hacer filosofía? más allá del planteamiento técnico es un criterio simbólico en la medida de visualizar su participación. Pineda y Kohan reflexionan el criterio del filosofar en las niñas y niños siguiendo la disertación de Lipman para quien las preguntas desde el enfoque de Wittgenstein son propias en la búsqueda de aciertos que faculten las capacidades en la infancia. La pregunta ¿puede un niño jugar fútbol? Al hacerlo se problematiza su acción en el juego y el cumplimiento de las reglas, así como la demostración de sus habilidades. En el horizonte de la filosofía al animar la conciencia de las reglas necesarias para jugar, se posibilita su protagonismo como sujetos del saber, lo que implica que es relevante si su palabra, pensamiento, habilidad racional, y deliberación profiere los propósitos filosóficos con lo que no habría problema para descalificar su participación. (Pineda y Kohan, 2008:301).

Desde la perspectiva latinoamericana, este filosofar se colige con la intención emancipatoria que moviliza en la infancia la consolidación de la ciudadanía participativa. Una ciudadanía que prioriza la capacidad creativa para afrontar las crisis sociales desde el sentido del desarrollo en la búsqueda de la vida buena que tenga la posibilidad y capacidad de problematizar crisis con las del residuo e invención del mundo capital como pobreza. Así para Sático (2018)

(...) la creatividad es la herramienta que hay que poner en marcha cuando se trata de ser protagonista de la propia historia y agente del propio desarrollo. Por ejemplo, si hablamos de países como los de América Latina, ¿cómo pueden los pueblos superar sus dificultades y situaciones de pobreza si no es planteándose maneras alternativas para vivir que van más allá de la consecuencia lógica de su pasado remoto o reciente lleno 148 Personas creativas. Ciudadanos creativos de masacres, violaciones de los derechos civiles y humanos, ¿entre otros aspectos? Y, si hablamos de países considerados como desarrollados, que atraviesan en el siglo XXI por una crisis de su modelo de desarrollo, sería importante preguntar por salidas creativas a esta forma de pensar y de vivir (148).

Lo anterior, con el ánimo de aportar a sociedades democráticas y vinculantes con la diversidad cognitiva, donde las narrativas y cuestionamientos de la infancia

promocionen las ciudadanías críticas, creativas y por tanto, participativas⁶. Se trata de pensar los lenguajes de la *extranjería* propios de las niñas y niños, el criterio socrático que distancia al sujeto de la comunidad constituida y le expulsa al tiempo que le niega por concebir otro ritmo de vida y mundo. Esta falta de traducción cultural impuesta por el adultocentrismo externaliza e incapacita su acción convirtiendo la infancia en un sujeto ausente, incapaz e ignorante, es la infancia un extranjero en nuestra tierra. Allí la negación dominante se convierte en un elemento frágil para la cultura, por lo que se refiere a ella como un sujeto excluido de la República, un sujeto que no nos entiende, que no habla nuestra lengua, aquel extranjero al que sólo se le debe dar asilo y hospitalidad, o incluso despojarle y desterrarlo. Tratar este daño debe comenzar por considerar a la niñez como agente instituyente de lugares comunes, sujetos con enunciación que reafirma una identidad y personalidad a partir de su experiencia y razón (Kohan, 2007).

El uso del lenguaje como herramienta genuina del pensamiento permite la posibilidad creativa en las infancias. El uso de la metáfora o la analogía que de acuerdo con Lipman y Sharp (2002) son vinculantes con la ciencia, el arte y la filosofía, es lo que aflora el *razonamiento extensivo*; una relación que enmarca la filosofía con la creatividad “En la medida que los niños son hábiles razonando extensivamente, tenemos buen fundamento para creer que, si se les da la oportunidad de hacer filosofía, lo harán creativamente” (350).

Vitalizar y potenciar su existencia y experiencia pasa por ceñir la infancia como agente en la cultura desde su ser-estando como ejercicio participativo. Bajo la análoga tesis de Kusch (2007) al referirse a las comunidades *quechua* como comunidades autodeterminadas por su acción en los territorios que les permite estar-siendo, se busca el giro decolonial en la niñez que responda a una emergencia ontológica de su actitud, donde se ratifique su *estar* como sujeto transformador, en resistencia a la clasificación de un *ser* definido por el *yo* intuitivo de la totalidad global moderna. Un rescate por su identidad aquí y ahora que se construye al hacerse partícipe del cultivo de su comunidad, lo que le convierte en fuerza trascendente para la nueva cultura del filosofar latinoamericano.

⁶ Una primera reflexión del proyecto en otro documento, presenta la ciudadanía creativa con el adjetivo de la emergencia frente al compromiso emancipatorio. En dicha reflexión se prioriza la formación de ciudadanía desde el marco del ejercicio democrático, los derechos humanos, y la práctica social esperanzada en la dignidad y la felicidad. *Ver* (Cárdenas y Mendoza, 2019).

Resultados: Apuestas prácticas del filosofar desde la escuela

La reflexión de las evidencias frente a los supuestos metodológicos y teóricos, se presentan en clave de las propuestas gestadas desde la escuela con las niñas y niños. Sobre este eje, se expone a continuación, la relación de intervenciones y construcciones creativas para aperturar la discusión bajo el criterio de las experiencias de un filosofar práctico y posible desde la escuela pública (tabla 3)

EVENTO	FECHA	PROPÓSITO PEDAGÓGICO-POLÍTICO
A. Galería escolar semestral de FpN. Construyendo Utopías: entre la Ficción y las Posibilidades de Otros Mundos	6 al 10 de julio, Auditorio del colegio. 2015	
B. Exposición Foro Local de Educación	28 de julio, Universidad Antonio Nariño 2015	Estas presentaciones y disertaciones se organizaron siguiendo el principio estético de que el arte “es un conector porque permite que los niños se expresen, se sensibilicen y hagan apuestas por otros mundos posibles” (Ramírez citado por Cárdenas y Mendoza, 2019), de tal manera, que el arte, el juego y la literatura han sido herramientas elementales para el desarrollo de la imaginación creadora de la ficción como un ejercicio literario y filosófico de fabular, narrar y contar en público, en un lenguaje metafórico, el proceso de cambio de una comunidad dominada a una comunidad soñada en Latinoamérica.
C. Colegio al Festival	5 de agosto parque Simón Bolívar 2015	
CH. Semana de Educaciones Alternativas (SEA): experiencia pedagógica exitosa.	26 de agosto, Plaza de los Artesanos 2015	
D. Semana de Educaciones Alternativas (SEA): Foro Distrital de Educación.	27 de agosto, Plaza de los Artesanos 2015	
E. FECCI: Festival de Centros de Interés	16 de septiembre Compensar. 2015	Las galerías, disertaciones y exposiciones públicas han mostrado la síntesis del trabajo didáctico, evidenciados en los temas, contenidos, problemas y conceptos de clase, que fueron protagonizados por los educandos quienes desplegaron todas sus habilidades discursivas propias de un orador, líder y dirigente social de su comunidad escolar que fomenta el estímulo de
F. Performance Filosófico: Violencias y Rebeldías en Latinoamérica.	30 de noviembre, Patio Cubierto del colegio. 2017	
G. Participación en el 10º encuentro de Filosofía e infancia: Pensamiento complejo, educación e infancia.	7, 8 y 9 de noviembre 2018 UPTC-Tunja	

H. Feria Sentí-Jugando en Nuestra América	22 de noviembre de 2019 Colegio Antonio Baraya	la ciudadanía participativa en diferentes escenarios públicos especializados e iniciados de la filosofía en el campo escolar.
I. Chachareando: Filosofando en crisis	Programa radial en pandemia para niñas y niños 2020 Plataformas virtuales	Los juegos fueron las mediaciones perfectas para hacer de estos escenarios lugares participativos e interactivos entre los espectadores y expositores que propiciaron la catarsis y el choque dialéctico que produce ver a un niño jugar en serio en la cultura.
J. I Congreso Virtual de Filosofía para Niños y niñas: Construyendo Utopías. https://www.youtube.com/watch?v=peVDSt6yQCQ	25 y 26 de noviembre 2021 Plataformas virtuales	

Tabla 4. *Certámenes y eventos proferidos por el proyecto FpNN 2015-2021*

Conclusiones

La investigación desde el horizonte metodológico de la reflexión-acción ha permitido ofrecer múltiples posibilidades de enseñanza como guía para el educador y fomento de la cultura de saberes con las niñas y niños que haciendo uso de sus capacidades apuestan a la formación de ciudadanía participativas. Este objetivo, se ha configurado sobre la intención pedagógica y filosófica emancipatoria desde la perspectiva latinoamericana con resultados cargados de experiencias diversas, lo que permite continuar con la propuesta investigativa aportando nuevas construcciones y reflexiones experienciales de la filosofía en la infancia.

El fomento de una educación crítica desde el enfoque del desarrollo problematiza la educación hoy y su incidencia en el escenario público. Desde la experiencia de la Unidad de Acción Didáctica de FpNN se expide una gama de posibilidades que involucran los procesos cognitivos, el arte, el juego y la literatura como vehículos de mediación y dispositivos formativos de la cultura libre. Lo que se traduce en las apuestas performáticas como parte del recorrido y apuesta con perspectiva latinoamericana.

El reconocimiento de la infancia como escenario, tiempo y lugar para la búsqueda esperanzada de mundos posibles o utopías, permite orientar el camino de la práctica filosófica que prioriza su ejercicio bajo la égida de los problemas sociales y planetarios que relucen en el interés del educando y la suscitación de la indagación de los educadores. El propósito de agenciar las capacidades utópicas en las infancias

es contribuir al proyecto de la democracia ampliada donde se reclama sin lugar a duda el escenario para la cultura del territorio. Al ser una propuesta inacabada se ofrecen derroteros otros, que permitirán analizar el alcance, restos, condiciones y posibilidades para una filosofía con las niñas y niños de Nuestra América.

La facultad que prioriza la formación integral de las niñas y niños para asumir su papel intransferible en el mundo de vida dinamiza la investigación, toda vez que las exposiciones, disertaciones públicas, organización y presentación muestran el resultado que esgrima en nueva posibilidad para la acción donde cultive la apuesta de ciudadanías libres.

Referencias

Bourdieu, P. (1994). El campo científico.

Cárdenas, W. J., & Mendoza, M. A. (2019, Octubre). CONSTRUYENDO UTOPIÁS: ENTRE LA FICCIÓN Y LAS POSIBILIDADES DE OTROS MUNDOS. In *X Encuentro de Filosofía e Infancia*.

Carr, W., & Kemmis, S. (1988). La investigación-acción en la formación del profesorado. *Teoría crítica de la enseñanza*.

De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. siglo XXI.

_____ & Meneses, M. P. (2014). *Epistemologías del sur* (Vol. 75). Ediciones Akal.

Durán, Maximiliano (2015). El concepto de infancia de walter kohan en el marco de la invención de una escuela popular. *Childhood & Philosophy*, 11(21),163-186.[fecha de Consulta 5 de Agosto de 2022]. ISSN: 2525-5061. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=512051494011>

Dussel, E. (2000) Europa, modernidad y eurocentrismo. *En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

_____ Mendieta, E., & Bohórquez, C. (Eds.). (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. Siglo XXI.

Freire, P. (1993). *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Siglo xxi.

Freire, P. (2005a). Educación y mudanza. *Política y educación*.

_____ (2005b). *Pedagogía del oprimido*. Siglo xxi.

Kohan, W. O. (2000). Filosofía e infancia. La pregunta por sí misma. *Filosofía para Niños. Discusiones y propuestas*, 11-24.

_____ (2007). Infancia, política y pensamiento. *Buenos Aires: Del Estante Editorial*.

_____ (2020). Paulo Freire más que nunca. Clacso.

Kusch, R. (2007). *América profunda*. Editorial biblos.

Habermas, J., y Husserl, E. (1995). *Conocimiento e interés/La filosofía en la crisis de la humanidad europea* (Vol. 12). Universitat de València.

McLaren, P. (2012). La pedagogía crítica revolucionaria. *El socialismo y los desafíos culturales*. Buenos Aires: Herramienta. Colección Pensamiento Crítico.

Pineda, D., y Kohan, W. (2008). Filosofía e infancia. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 29, 293-320.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina

Lipman, M. (1998). *Pensamiento complejo y educación* (Vol. 10). Ediciones de la Torre.

_____ Sharp, A. M., & Oscanyan, F. S. (2002). *La filosofía en el aula* (Vol. 31). Ediciones de la Torre..

Ruso, R. C. (2001). El concepto de zona de desarrollo próximo: una interpretación. *Revista cubana de psicología*, 18(1), 72-76.

Sátiro, A. (2018). *Personas creativas, ciudadanos creativos*. Corporación Universitaria Minuto de Dios.

Voloshinov, V. N. (1973). *Marxism and the Philosophy of Language* [by] VN Voloshinov. Translated by Ladislav Matejka and IR Titunik.

Vygotski, L. S., Cole, M., & Luria, A. R. (1996). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores* (p. 66). Barcelona: crítica.



La importancia del reconocimiento y fortalecimiento de la actividad artesanal en México como manifestación del derecho humano a la diversidad cultural

The Importance of the Recognition and Strengthening of the Artisan Activity in Mexico as a Manifestation of the Human Right to Cultural Diversity

La importància del reconeixement i enfortiment de l'activitat artesanal a Mèxic com a manifestació del dret humà a la diversitat cultural

Guadalupe Loza Ramírez

Universidad de Guanajuato

pitaloza@gmail.com

Recibido: 14/11/2022

Aceptado: 02/01/2023



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

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

Resumen El artículo desarrolla elementos relacionados con el derecho humano a la diversidad cultural, particularmente en una de sus manifestaciones: la actividad artesanal. En este orden de ideas, se aborda la importancia de trabajar por reforzar el reconocimiento y protección de dicha actividad dentro del contexto mexicano. Las personas artesanas mexicanas suelen encontrarse en situaciones de vulnerabilidad, principalmente por factores sociales y económicos. Por ello es necesaria la protección de la actividad artesanal a través de políticas públicas integrales e instrumentos nacionales e internaciones eficaces, que tengan como objetivo principal posicionar a la actividad artesanal como una manifestación del derecho humano a la diversidad cultural, y como un elemento indisoluble de la identidad en nuestra cultura.

Palabras clave Artesanía, patrimonio cultural, diversidad cultural, derechos humanos, protección.

Abstract The article develops elements about the human right to cultural diversity. Particularly in one of its facets: The artisanal activity. It talks about working to reinforce the recognition and protection of this activity in the Mexican context. The Mexican artisan is usually socially and economically vulnerable. Situation which calls for changes of the public policies, in both the national and international environment. The main goal of these policies should be to place the artisanal activity as the manifestation of the human right to cultural diversity and as a basic element of the identity in our culture.

Keywords Artisanship, Cultural Heritage, Cultural Diversity, Human Rights, Protection.

Resum L'article desenvolupa elements relacionats amb el dret humà a la diversitat cultural, particularment en una de les seves manifestacions: l'activitat artesanal. En aquest ordre d'idees, s'aborda la importància de treballar per reforçar el reconeixement i protecció d'aquesta activitat dins del context mexicà. Les persones artesanes mexicanes solen trobar-se en situacions de vulnerabilitat, principalment per factors socials i econòmics. Per això és necessària la protecció de l'activitat artesanal a través de polítiques públiques integrals i instruments nacionals i internacionals eficaces, que tinguin com a objectiu principal posicionar a l'activitat artesanal com una manifestació del dret humà a la diversitat cultural, i com un element indissoluble de la identitat en la nostra cultura.

Paraules clau Artesania, patrimoni cultural, diversitat cultural, drets humans, protecció.

1. Introducción

El presente trabajo aborda la importancia que tiene la artesanía como parte de la identidad y cultura de nuestro país.

En ese contexto, este documento pretende dejar claro que el ejercicio del derecho a la diversidad cultural puede ser representado a través de distintas expresiones, una de estas expresiones es precisamente la creación artesanal.

Las personas artesanas también son creadoras de un patrimonio cultural que se reconoce como una riqueza humana que contribuye a preservar la identidad cultural.

Es por esa razón que, de la lectura de este documento, se asoma la necesidad que en nuestro México exista la garantía del respeto al derecho humano a la diversidad cultural y libertades fundamentales de aquellas personas que promueven y protegen, a través de sus creaciones artesanales, la conservación de su identidad en las presentes y futuras generaciones.

En esa línea de consideraciones, se presentan las definiciones acordadas en la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura y los elementos esenciales que de acuerdo a esa organización debe de satisfacer este tipo de productos para considerarse como artesanía.

Además, evidenciaremos la falta de reconocimiento del trabajo de las personas artesanas por parte de las autoridades a quienes les corresponde su difusión, protección e incluso el incentivarla, como actividad productiva a la que miles de nacionales se dedican.

Así como los principales problemas que enfrenta la artesanía en México desde la falta de inclusión en los censos demográficos, hasta la falta de apoyos por instituciones públicas y privadas para incentivar la producción artesanal, pasando por factores como la falta de materia prima para su producción, y la falta de compromiso por parte de las entidades federativas para lograr el reconocimiento de este sector productivo.

Por lo que hace a la protección internacional del trabajo artesanal, recordaremos los instrumentos normativos internacionales y regionales que fundamentan la protección de todas las formas de expresión cultural como elementos garantes de la diversidad cultural y del patrimonio inmaterial.

Por su parte, en el ámbito nacional, realizaremos un breve repaso de aquellas leyes federales que están relacionadas con la actividad artesanal y, que son deficientes para poder alcanzar una protección real de esta actividad, así como de las pocas instituciones que fomentan la actividad artesanal en México.

En las últimas líneas de este trabajo se reflejarán aquellos conceptos que estudiosos del tema han desentrañado, mostrándonos las respuestas del por qué las expresiones culturales son elementos indispensables para el reconocimiento de la

diversidad e identidad de las comunidades indígenas y su papel en la cohesión y conservación de tradiciones.

2. La situación de la actividad artesanal en México

2.1. Concepto de actividad artesanal (artesanía)

La artesanía es una expresión artística cuyos cimientos descansan en las tradiciones de una comunidad, su base es la transmisión del conocimiento a través de generaciones.

Según la definición adoptada en el Simposio Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura UNESCO/CCI, La artesanía y el mercado internacional: Comercio y codificación aduanera, Manila 1997:

“entendemos por productos artesanales los producidos por artesanos totalmente a mano o con la ayuda de herramientas manuales e incluso de medios mecánicos, siempre que la contribución manual directa del artesano siga siendo el componente más importante del producto terminado. Estos productos son fabricados sin limitación en cuanto a la cantidad y utilizando materias primas provenientes de recursos renovables. La naturaleza especial de los productos artesanales se funda en sus características distintivas las cuales pueden ser utilitarias, estéticas, artísticas, creativas, culturales, decorativas, funcionales, simbólicas y significativas desde un punto de vista religioso o social”¹.

La palabra artesanía proviene de la voz italiana *artigianato*, término usado para explicar las actividades del trabajador artesanal².

Las sociedades industrializadas tienden a distinguir entre arte y ciencia o entre inspiración creativa y análisis lógico; los pueblos indígenas consideran que todos los productos de la mente y el corazón humanos están interrelacionados porque proceden de la misma fuente, el vínculo entre el pueblo y su tierra³. La propia tierra es, en última instancia, la fuente de conocimientos y creatividad; el arte y la ciencia de un determinado pueblo son manifestaciones de las mismas relaciones fundamentales y, pueden considerarse manifestaciones de todo el pueblo.

¹ Reconocimiento de Excelencia Unesco para la Artesanía, Región Andina Reglamento de la Convocatoria. (UNESCO, 2014)

² “Las Artesanías en México: Situación Actual y Retos”. (Sales Heredia, 2013:19).

³ “La Diversidad Asediada” (Susz Kohl, 2005:591).

2.2. Elementos para un diagnóstico sobre la situación de la actividad artesanal en México

La artesanía en México es una actividad que se caracteriza por la creación de objetos propios de una región que comparten elementos culturales y que contribuyen a otorgarle identidad y reconocimiento a las comunidades, que especialmente son indígenas, forman parte importante de nuestra identidad histórica, siendo las personas artesanas quienes mantienen viva esa historia, escribiéndola a diario en cada pieza que elaboran.

Las diversidades de las culturas prehispánicas propiciaron la elaboración de artesanías distintivas de cada región, hecho enriquecido a través del tiempo; la conquista española y el posterior mestizaje fortalecieron la actividad artesanal al introducirse nuevas técnicas que diversificaron la producción de objetos.

Con el pasar de los años, la elaboración de artesanías ha adquirido diversos significados y características de acuerdo a la región. El mercado de artesanías, principalmente es trabajado por grupos o comunidades indígenas que lamentablemente en la mayoría de las ocasiones no gozan de una buena situación económica, factor que impide una valorización del trabajo artesanal. El trabajo de las personas artesanas genera empleo en miles de familias y, a diferencia de otros productores, portan saberes y tradiciones que los ubican en el campo del patrimonio cultural vivo, sin embargo, es desarrollado en situaciones vulnerables que no les proveen condiciones para una vida digna.

De acuerdo a lo reportado por la Cuenta Satélite de la Cultura de México 2019, documento que contiene la medición del sector de la cultura en México, con relación al Producto Interno Bruto generado por las actividades de mercado agrupadas en este sector, así como la producción cultural que realizan los hogares y la gestión pública en cultura por parte del gobierno, el Producto Interno Bruto de las actividades vinculadas con el sector de la cultura ascendió a 724 mil 453 millones de pesos, lo que representó el 3.1 del Producto Interno Bruto del país⁴.

La artesanía en la distribución del Producto Interno Bruto del Sector de la Cultura, por actividades, representó el 19.1% solo por debajo de los medios audiovisuales⁵; por lo que hace al gasto que realizaron los hogares en actividades culturales alcanzó un monto de 909 mil 864 millones de pesos durante 2019, representando el 23.43% el gasto dirigido a las artesanías⁶.

⁴ Cuenta Satélite de la Cultura de México 2019. (INEGI, 2020:1)

⁵ Cuenta Satélite de la Cultura de México 2019. (INEGI, 2020:7)

⁶ Cuenta Satélite de la Cultura de México 2019. (INEGI, 2020:13)

Durante ese mismo año, las actividades asociadas con el sector de la cultura generaron en total 1 millón 395 mil 644 puestos de trabajo, lo que representó el 3.2% de los correspondientes al total del país, al observar la composición de dichos puestos de trabajo en el sector cultural, de acuerdo a la actividad cultural, las artesanías participaron con el 35.1% de estos puestos de trabajo⁷.

Las artesanías en México generalmente son producidas en un contexto de pobreza y los recursos obtenidos sirven para sufragar gastos de la economía familiar; sin embargo los esquemas de producción, falta de apoyos gubernamentales, programas de capacitación que impacten en procesos novedosos de producción, provocan baja rentabilidad a esta actividad, situación que aumenta el riesgo, en muchos de los casos de optar por una producción en masa y en consecuencia crear artículos sin carga simbólica, propia de la producción artesanal, circunstancias que impiden la valorización del trabajo artesanal.

La actividad artesanal, es realizada por personas físicas, familias o por organizaciones de las personas artesanas, en la mayoría de los casos, sin personalidad jurídica reconocida, ni un respaldo legal formal para la protección y comercialización de sus productos, no obstante, esta actividad representa también un sector productivo importante que produce gran cantidad de divisas y demanda en los mercados nacional y extranjero.

El sector artesanal, además se encuentra excluido de los censos que realiza el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) circunstancia que imposibilita el conocimiento de la cantidad de personas artesanas que existen aún en nuestro país, y como consecuencia se desconoce la situación particular social y económica de los mismos.

La inexistencia de censos relacionados con la actividad artesanal tampoco permite conocer los sectores y rubros artesanales que existen, para distinguir las diferencias entre estos y así determinar las necesidades de cada sector artesanal; el contar con un censo facilitaría la creación de un padrón artesanal, incluso en el que se distinga el tipo de artesanía que se trabaja en cada región del país.

La falta de centros de enseñanza del trabajo artesanal, ya sea de naturaleza pública o privada, también es un inconveniente ya que la mayoría de las personas artesanas son personas adultas y son pocos los jóvenes que se interesan en la transmisión del conocimiento, lo que coloca en riesgo de perderse este tipo de manifestaciones culturales, circunstancia que no garantiza la continuidad y seguridad del sector artesanal.

De la misma manera, otro factor que impacta al sector artesanal, como ya se dijo en líneas anteriores, es la falta de coordinación entre instituciones públicas que benefician al sector, a través de acciones para la preservación de técnicas

⁷ Cuenta Satélite de la Cultura de México 2019. (INEGI, 2020:11)

artesanales, creación de nuevos diseños, estudios de investigación, creación de programas educativos con reconocimiento oficial sobre capacitación y especialización en áreas de desarrollo artesanal, entre otros puntos importantes.

La escasa comercialización de los productos artesanales, afecta de manera importante el sector, ya que la falta de financiamientos públicos, de opciones de comercialización, investigación, acceso y capacitación en la tecnología para la oferta de sus productos, tiene como consecuencia que estos productos sean inexistentes en la competencia de comercialización frente a otros sectores productivos.

De manera lamentable este sector artesanal no es un sector al que la legislación fiscal se le otorgue beneficios para incentivar el crecimiento de la comercialización de sus productos, ya que no puede tratarse a este sector como microempresarios como lo pretende hacer la Ley Federal para el Fomento de la Microindustria y la Actividad Artesanal.

Las condiciones particulares del sector, la situación económica de las personas artesanas en la mayoría de las ocasiones no es la misma que la de las personas a las que se puede considerar microempresarios.

Para la toma de decisiones en beneficio del sector artesanal, tales como incentivos fiscales, o un régimen fiscal especial, etc. resulta necesario tener presente todas las condiciones fácticas, sociales, culturales que presenta el sector.

Por otro lado, es claro que en las entidades federativas el rubro de las artesanías es tratado en un solo sector, ya sea encasillado al sector social a través de las Secretarías de Desarrollo Social y Humano, o como un tema económico o de turismo, conocido principalmente por las Secretarías de Turismo; sin embargo, estas diferencias de perspectiva imposibilitan la potencialidad y reconocimiento del sector productivo en otros ámbitos importantes como el productivo.

Los institutos de la cultura de la mayoría de las entidades federativas, no han enfocado de manera clara sus actividades a la protección de sus personas artesana y el trabajo de éstas; no existe una coordinación en las instituciones de los distintos ámbitos de gobierno que reflejen un real y palpable apoyo en beneficio de esta actividad.

En muchas de las ocasiones, este apoyo es brindado por asociaciones civiles cuyo objeto es la preservación de la identidad cultural del país.

3. La dimensión jurídica de la actividad artesanal

3.1 La protección internacional de la actividad artesanal

El trabajo de las personas artesanas es protegido desde el punto de vista de la salvaguardia de la cultura popular y tradicional de los pueblos indígenas, principalmente en el Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales⁸, instrumento internacional del Sistema Universal de Protección de los Derechos Humanos, que regula la protección de los derechos económicos, sociales y culturales, artículo 15, numeral 1, inciso c) que se puede desprender la protección al trabajo artesanal entendido como una producción artística⁹.

En la Declaración Universal de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y la Cultura sobre Diversidad Cultural, adoptada por la 31ª Sesión de la conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) el 2 de noviembre de 2001, se reconocen los derechos culturales como derechos humanos, exhortando a la comunidad internacional a reforzarlos; en su preámbulo establece que los Estados comprenderán los valores y aspiraciones que motivaron a los creadores a hacer un objeto para que no pierda el significado; este instrumento internacional protege al patrimonio intangible y al artesano, invita a la comunidad internacional a reforzar esfuerzos en la protección de los derechos culturales.

Asimismo establece que “la defensa de la diversidad cultural como ya se ha señalado en líneas anteriores, es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana, esta defensa supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos indígenas”¹⁰.

⁸ Aprobado mediante la resolución 2200 A (XXI) del 16 de diciembre de 1955, por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el estado mexicano se adhirió al PIDESC el 23 de marzo de 1981, entrando en vigor en nuestro país el 12 de mayo de ese mismo año.

⁹ Artículo 15 del Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales: 1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a: [...] c) Beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora. [...]

¹⁰ Artículo 4 de la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural:

Los derechos humanos, garantes de la diversidad cultural.

La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana. Ella supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos indígenas. Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance

También señala que “los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos, que son universales, indisociables e interdependientes”¹¹ y, que “se debe de prestar particular atención a la diversidad de la oferta creativa, al justo reconocimiento de los derechos de los autores y de los artistas, así como al carácter específico de los bienes y servicios culturales que, por ser portadores de identidad, de valores y sentido, no deben ser considerados mercancías o bienes de consumo como los demás”¹², y que “es necesario reforzar la cooperación y la solidaridad internacionales para que todos los países, especialmente los países en desarrollo y los países en transición, puedan crear industrias culturales viables y competitivas en los planos nacional e internacional”.¹³

El artículo 12 de la Declaración Universal de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y la Cultura sobre la Diversidad Cultural, señala como una de las funciones de la UNESCO, constituir un punto de referencia y foro de concertación entre los Estados, los organismos internacionales gubernamentales y no gubernamentales, la sociedad civil y el sector privado para la elaboración conjunta de conceptos, objetivos y políticas en favor de la diversidad cultural.

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, celebrada en París en octubre del 2003 definió como patrimonio cultural inmaterial “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas, -junto con los instrumentos, objetos artefactos y espacios culturales que le son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se

¹¹ Artículo 5 de la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural:

Los derechos culturales, marco propicio para la diversidad cultural.

Los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos, que son universales, indisociables e interdependientes. El desarrollo de una diversidad creativa exige la plena realización de los derechos culturales, tal como los definen el Artículo 27 de la Declaración Universal de Derechos Humanos y los Artículos 13 y 15 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Toda persona debe tener la posibilidad de expresarse, crear y difundir sus obras en la lengua que desee y en particular en su lengua materna; toda persona tiene derecho a una educación y una formación de calidad que respeten plenamente su identidad cultural; toda persona debe tener la posibilidad de participar en la vida cultural que elija y conformarse a las prácticas de su propia cultura, dentro de los límites que impone el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales.

¹² Artículo 8 de la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural.

Los bienes y servicios culturales, mercancías distintas de las demás.

Ante los cambios económicos y tecnológicos actuales, que abren vastas perspectivas para la creación y la innovación, se debe prestar particular atención a la diversidad de la oferta creativa, al justo reconocimiento de los derechos de los autores y de los artistas, así como al carácter específico de los bienes y servicios culturales que, por ser portadores de identidad, de valores y sentido, no deben ser considerados mercancías o bienes de consumo como los demás.

¹³ Artículo 10 de la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural.

Reforzar las capacidades de creación y de difusión a escala mundial.

Ante los desequilibrios que se producen actualmente en los flujos e intercambios de bienes culturales a escala mundial, es necesario reforzar la cooperación y la solidaridad internacionales para que todos los países, especialmente los países en desarrollo y los países en transición, puedan crear industrias culturales viables y competitivas en los planos nacional e internacional.

transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana”. Señala además que uno de los ámbitos en los que se manifiesta el “patrimonio cultural inmaterial”, son las técnicas artesanales tradicionales.

La Convención Sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales¹⁴, reconoce a la diversidad cultural como una de las mayores riquezas humanas, motor del desarrollo de las comunidades y como un patrimonio que debe preservarse en provecho de todos, en ella se conceptualiza el término de diversidad cultural planteándose que: “se refiere a la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades”. La diversidad cultural se manifiesta no solo en las diversas formas en que se expresa, enriquece y transmite el patrimonio cultural de la humanidad mediante la variedad de expresiones culturales, sino también a través de distintos modos de creación artística, producción y difusión, distribución y disfrute de las expresiones culturales, cualesquiera que sean los medios y tecnología utilizados.

Por su parte la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en la 107ª Sesión Plenaria, el 13 de septiembre del 2007 establece en su artículo 31, numerales 1 y 2 que “Los pueblos indígenas tienen el derecho de mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales; y las artes visuales e interpretativas.

El patrimonio cultural –tanto el material como el inmaterial– y la creatividad son recursos que se deben gestionar y proteger cuidadosamente. Los dos pueden ser elementos impulsores y facilitadores de la consecución de los Objetivos de Desarrollo Sostenible, cuando las soluciones con un enfoque cultural garantizan el éxito de las actividades realizadas para alcanzarlos. De igual forma el respeto de la diversidad cultural en el marco de un enfoque basado en los derechos humanos propicia el entendimiento cultural y la paz, que reclama sociedades pacíficas y justas e instituciones eficaces. La promoción de ese respeto también previene los conflictos y protege los derechos de los grupos marginados. Algunos eventos recientes han puesto

¹⁴ La Convención Sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales fue adoptada por el estado mexicano mediante decreto en el Diario Oficial de la Federación el 26 de febrero de 2007.

de relieve la importancia que tiene proteger la cultura, la diversidad cultural y la cohesión social¹⁵.

3.2 La protección en México de la actividad artesanal

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 2, apartado A, fracción IV, reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

Por su parte, la Ley Federal para el Fomento de la Microindustria y la Actividad Artesanal publicada en el Diario Oficial de la Federación el 26 de enero de 1988, es el único ordenamiento legal que regula la materia artesanal, en sentido estricto, sin embargo de su lectura no se desprende la intención de reconocer a la artesanía como una actividad económica de sectores pequeños de la sociedad, y mucho menos con la importancia que deriva de su naturaleza como orígenes de la misma; dicha legislación no contempla alguna comisión especial para atender la actividad artesanal, ni algún padrón especial de personas artesanas, no habla tampoco de estímulos especiales, y mucho menos de la coordinación con las entidades federativas para el fomento a las actividades artesanales, así como tampoco tiene como objeto hacer competitiva la actividad artesanal, ni asegurarle al artesano, garantías en sus procesos de producción, distribución y consumo.

La Ley Federal del Derecho de Autor, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 24 de diciembre de 1996, señala en su artículo 1 como objeto “la salvaguarda y promoción del acervo cultural de la Nación; protección de los derechos de los autores, de los artistas intérpretes o ejecutantes, así como de los editores, de los productores y de los organismos de radiodifusión, en relación con sus obras literarias o artísticas en todas sus manifestaciones, sus interpretaciones o ejecuciones, sus ediciones, sus fonogramas o videogramas, sus emisiones, así como de los otros derechos de propiedad intelectual”. En su artículo 157, reformado el 24 de enero del 2020, protege a las culturas populares y expresiones culturales tradicionales como:

“las obras literarias, artísticas, de arte popular y artesanal, primigenias, colectivas y derivadas de las culturas populares o de las expresiones de las culturas tradicionales, de la composición pluricultural que conforman al Estado Mexicano, en las que se manifiestan elementos de la cultura e identidad de los pueblos y comunidades a que se refiere el artículo 20. Constitucional, a quienes la ley reconoce la titularidad de los derechos.”

¹⁵ “La cultura, elemento central de los ODS” (Hodasgrahar, 2017)

Esta ley reconoce la titularidad de Derechos a las culturas populares, como derecho de la colectividad indígena, creadores del patrimonio cultural de los pueblos, y las protege contra su explotación sin la autorización por escrito del pueblo o comunidad titular y contra su deformación, según lo señalado en el artículo 158 de la propia Ley.

La Ley de Desarrollo Rural Sustentable, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 7 de diciembre de 2001 en su artículo 176, párrafo segundo señala que “...la Comisión Intersecretarial, con la participación del Consejo Mexicano, establecerá las medidas necesarias para garantizar [entre otros aspectos] la defensa de los derechos de propiedad intelectual de las comunidades indígenas y campesinos”, sin embargo no define cuales son los derechos de propiedad intelectual de las comunidades indígenas, ni tampoco prevé los mecanismos o instancias de defensa para estos derechos, solo se reduce a enunciar que se garantizarán.

La Ley General de Cultura y Derechos Culturales, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 19 de junio del 2017, señala en su artículo 2 como objeto el reconocer los derechos culturales de las personas que habitan en el país, establecer mecanismos de acceso y participación de las personas y comunidades a las manifestaciones culturales, promover, respetar proteger y asegurar el ejercicio de los derechos culturales, promover entre la población el principio de solidaridad y responsabilidad en la preservación, conservación, mejoramiento y restauración de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia. Su artículo 3, define a las manifestaciones culturales como:

“los elementos materiales e inmateriales pretéritos y actuales, inherentes a la historia, arte, tradiciones, prácticas y conocimientos que identifican a grupos, pueblos y comunidades que integran la nación, elementos que las personas, de manera individual o colectiva, reconocen como propios por el valor y significado que les aporta en términos de su identidad, formación, integridad y dignidad cultural, y a las que tienen el pleno derecho de acceder, participar, practicar y disfrutar de manera activa y creativa”.

Si bien reconoce los derechos culturales de las y los mexicanos, no establece las instancias y mecanismos de protección respecto del patrimonio cultural de los pueblos y comunidades indígenas.

La Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 4 de diciembre del 2018, establece en su artículo 2 que el objeto del instituto es “...definir, normar, diseñar, establecer, ejecutar, orientar, coordinar, promover, dar seguimiento y evaluar las políticas, programas, proyectos, estrategias y acciones públicas, para garantizar el ejercicio y la implementación de los derechos de los pueblos indígenas y afroamericanos, así como su desarrollo integral y sostenible y el fortalecimiento de sus culturas e identidades...” no obstante de

la lectura de la propia ley no se advierten procedimientos y mecanismos para hacer efectivo su objeto, lo cual implica una inadecuada protección al patrimonio cultural y en consecuencia a sus expresiones artesanales.

La Ley Federal de Protección a la Propiedad Industrial, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 1 de julio del 2020, en su artículo 2, fracción I, establece que tiene por objeto, proteger la propiedad industrial mediante la regulación y otorgamiento de patentes de invención [...] y declaración de protección de denominaciones de origen e indicaciones geográficas, sin embargo no hace ninguna alusión expresa al patrimonio cultural de los pueblos y comunidades indígenas, a sus creaciones, ni mucho menos a la protección de éstas.

Esta Ley únicamente protege los derechos individuales de los autores o propietarios industriales, dejando a un lado la creatividad colectiva derivada de la diversidad cultural de nuestro país, resultando así que no pueden utilizarse las figuras de “derecho de autor”, “marcas colectivas” o “denominaciones de origen” establecidas en esta Ley, ya que el uso de estas figuras solo las permite al grupo de personas específicas que hayan realizado trámites para la obtención de esas figuras, excluyendo al resto del pueblo o comunidad quienes también detentan derechos respecto del patrimonio, es decir, únicamente aplicarían respecto de las personas que estén organizadas y no a todos los integrantes de la comunidad.

Por otro lado el artículo 34, fracción XXII de la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 29 de diciembre del 1976, establece como facultades de la Secretaría de Economía el “fomentar, estimular, y organizar la producción económica del artesanado, de las artes populares y de las industrias familiares”; y de igual forma el artículo 35, fracción XIII de la misma ley señala como competencia de la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural el “fomentar y organizar la producción económica del artesanado, de las artes populares y de las industrias familiares del sector rural, con la participación que corresponda a otras dependencias o entidades”, existiendo una clara concurrencia en facultades idénticas que necesariamente tendrían que estar destinadas en la actuación de una sola de ellas.

El 6 de febrero de 2018, la Diputada Araceli Saucedo Reyes, del Grupo Parlamentario del Partido de la Revolución Democrática, presentó la iniciativa para expedir La Ley Federal de Fomento y Desarrollo Artesanal; que pretendía reformar y derogar diversa disposiciones de la Ley Federal para el Fomento de la Microindustria y la actividad artesanal, iniciativa cuyo propósito era brindar mayor protección y certeza para las personas artesanas a través de la promulgación de una nueva ley que considere de manera separada la actividad artesanal y no de manera forzada como se hizo en la Ley Federal para el Fomento de la Microindustria y la Actividad Artesanal en la que originalmente no estaba planeado para apoyar la actividad

artesanal; no obstante no fue aprobada por la Cámara de Diputados de la LXIII Legislatura.

En la exposición de motivos proponía los siguientes puntos:

- Definición de la actividad artesanal como la organización para la producción, capacitación, financiamiento, comercialización, reconocimiento legal al artesano, a la artesanía, y a la auténtica protección de sus obras.
- Creación de un instituto nacional como el órgano competente para la ejecución de su objeto.
- Procedimientos claros conforme al objeto de la ley, mecanismos simplificados y efectivos de fomento a la actividad artesanal.
- Los sujetos que integran al sector artesanal, personas físicas, familias, diversas formas de organizaciones de personas artesanas como verdaderos entes jurídicos titulares de derechos y obligaciones.
- Creación del padrón de personas artesanas, así como un registro de sus organizaciones.
- Definición clara de los beneficios que pueden obtener las personas artesanas o sus organizaciones, otorgándoles la procuración necesaria ante las autoridades competentes, en comercialización, en reconocimiento de derechos de autor y protección de sus obras, en el financiamiento, capacitación.
- La sustentabilidad en los procesos artesanales y
- Un capitulado especial para el proceso productivo, la capacitación, la comercialización, y para el financiamiento de la actividad artesanal.

Por lo que hace a las instituciones públicas establecidas, existe el Fondo Nacional para el Fomento a las Artesanías (FONART) que se constituye como un Fideicomiso Público del Gobierno Federal, sectorizado actualmente en la Secretaría de Cultura, fue fundado por decreto presidencial el 28 de mayo de 1974 con el objeto social de fomentar la actividad artesanal en el país y contribuir así a la generación de un mayor ingreso familiar de las y los artesanos que se encuentren por debajo de la línea de bienestar, mediante su desarrollo humano, social y económico ¹⁶. Esta institución diseña y ejecuta políticas de desarrollo, promoción y comercialización de la actividad artesanal; impulsa su investigación, así como la normatividad relativa,

¹⁶ Manual de Organización General del Programa del Fondo Nacional de Fomento a las Artesanías (FONART, 2018:1).

coadyuvando a incrementar la calidad de vida de las personas artesanas y a difundir el patrimonio cultural de México¹⁷.

Por su parte la Escuela de Artesanías del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) es la única instancia pública en México de educación formal que otorga una certificación a través de un título y una cédula profesional como técnico artesanal¹⁸. Su objetivo es preservar la riqueza y el valor de la artesanía mexicana por medio de la enseñanza a estudiantes que adquieren un perfil integral con un profundo conocimiento de su área de especialidad, dispone de 8 academias (cerámica, ebanistería, esmaltes, joyería y orfebrería, metales, textiles, y vitrales) con formación técnica que permiten explorar, crear y expresar con diversos materiales, técnicas y métodos¹⁹.

De las líneas anteriores se advierte que desde hace aproximadamente 30 años México ha se ha preocupado por incluir en su legislación el reconocimiento de la actividad artesanal, incluso introduciendo la actividad desde la perspectiva de los derechos humanos, con el objetivo de garantizar el ejercicio y la implementación de los derechos de los pueblos indígenas.

Sin embargo, se considera que, pese a los esfuerzos realizados, la protección de esta actividad no ha sido efectiva, quizá por encontrarse dispersa en distintas leyes, sin tener un objetivo claro de regulación, por corresponder a diversos enfoques de regulación en cada una de estas leyes, como, por ejemplo, el fomento de la actividad económica, la autoría de las obras artesanales, los derechos de las culturas populares, etc.

Se han presentado importantes esfuerzos para mejorar la regulación, como lo es la iniciativa de reforma a la Ley Federal para el Fomento de la Microindustria y la Actividad Artesanal, no obstante, se considera que para efectos de una efectiva protección del sector artesanal en los distintos enfoques planteados en cada una de las legislaciones.

Es oportuno plantear una nueva Ley cuyo objeto sea, la protección y preservación de la actividad artesanal, en la que se integren los elementos económicos, social, y cultural, que contemple de manera clara los mecanismos de defensa, y las instituciones públicas que tengan la atribución de procurar y defender los derechos de los artesanos, ello en el marco del reconocimiento de la actividad artesanal como parte de la diversidad cultural de nuestro país.

También es importante el fortalecimiento de las instituciones públicas como el FONART y el Instituto de Artesanías del INBA, incluso la creación de instituciones análogas que fomenten la actividad en todo el territorio del país, considerando la variación que pueda tener la actividad en cada una de las regiones de México, para

¹⁷ ¿Sabes que es el FONART? (Blog Gobierno de la República, 2013)

¹⁸ Exposición de motivos de la Iniciativa que reforma diversas disposiciones de la Ley Federal De Derechos (Interián Gallegos, 2021:7)

¹⁹ Escuela de Artesanías del Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura. (Página Oficial, 2021)

lo cual indiscutiblemente debe plantearse establecer atribuciones a las entidades federativas, para que dentro de su territorio se garantice la protección y preservación de la actividad, sin dejar a un lado la coordinación necesaria con la Federación, como directriz de la política pública en materia de derechos de los pueblos y comunidades indígenas conforme a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

3.3. La sistematización de contenidos de la actividad artesanal como manifestación del derecho humano a la diversidad cultural

Para entender que la actividad artesanal es expresión de la diversidad cultural como elemento importante en la manifestación propia de ese derecho humano, es importante entender algunos conceptos que robustecen integralmente la idea de que esta actividad invariablemente forma parte del patrimonio cultural, conceptos que a continuación se desarrollan y que nos ayudarán a entender la importancia de la actividad artesanal.

La cultura es cada contribución de la razón humana al conocimiento y su utilización por los propios hombres. Cada obra de arte, libro, poema, tradición rito o ceremonia religiosa o sistema educativo, expresan la concatenación entre pasado, presente y futuro de una comunidad, su identidad colectiva; la cultura puede tener factores positivos que equilibran la convivencia social y garantizan la supervivencia de los pueblos.²⁰ Para Silvana Navarro Hoyos, cultura es un complejo esquema en el que intervienen diferentes factores o expresiones y que la definición de la identidad cultural de una región tendrá tantas caras como sus habitantes.²¹

El concepto de Cultura, como “conjunto de manifestaciones materiales e intelectuales que caracterizan a las agrupaciones humanas” según Soriano Flores, es el criterio más atendido para definir a las personas indígenas²², que citando a Comas, son “quienes poseen predominio de características de cultura material y espiritual peculiares distintas de las que hemos dado en llamar cultura occidental”²³; en la misma fuente se cita a Gregor Barié, quien afirma como elemento del concepto de comunidades, pueblos y naciones indígenas que “constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como

²⁰ “El Derecho en la Cultura” (Fregozo Zárata, 2017: 110).

²¹ “Manifestaciones Culturales e identidad en el Caribe Colombiano: Estudio de caso Carnaval y Artesanía. Navarro Hoyos, 2014:23)

²² Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas: Nociones introductorias de una metamorfosis jurídica” (Soriano Flores:25).

²³ Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas: Nociones introductorias de una metamorfosis jurídica” (Soriano Flores:25).

base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales”.²⁴

Igualmente, para Cecilia Bákula,

“la identidad sólo es posible y puede manifestarse a partir del patrimonio cultural, que existe de antemano y su existencia es independiente de su reconocimiento o valoración. Es la sociedad la que a manera de agente activo, configura su patrimonio cultural al establecer e identificar aquellos elementos que desea valorar y que asume como propios y los que, de manera natural se van convirtiendo en el referente de identidad (...) Dicha identidad implica, por lo tanto, que las personas o grupos de personas se reconocen históricamente en su propio entorno físico y social y es ese contante reconocimiento el que le da carácter activo a la identidad cultural (...) El patrimonio y la identidad cultural no son elementos estáticos, sino entidades sujetas a permanentes cambios, están condicionadas por factores externos y por la continua retroalimentación entre ambos”.²⁵

De acuerdo a Silvana Navarro Hoyos:

“Las artesanías son una expresión de identidad y de cultura autóctona nacional, influidas tanto por el desarrollo histórico, geográfico y marco sociocultural donde se producen, como por elementos ajenos a la tradición (...) evidencian el proceso de construcción social del patrimonio como desarrollo productivo y tecnológico asociado a las prácticas de la vida cotidiana (...) Efectivamente, la artesanía no es un producto estático, está en continuo cambio de la misma forma en que lo hace la cultura, adaptándose, y configurándose a nuevas realidades (...) Es claro que la artesanía está relacionada directamente con la identidad y constituye una pieza fundamental del desarrollo de la creatividad”.

²⁶

De igual manera, para Navarro Hoyos, algunas características relevantes de la artesanía como elemento cultural, se encuentran a continuación²⁷:

- “Son patrimonio tangible, por los objetos y el producto artesanal en sí mismo que al mismo tiempo es inmutable al tener procesos preindustriales aún vigentes y simbólicos en testimonio de las historias locales, regionales e incluso nacionales de los ritos, mitos y tradiciones asociados al producto o a su producción.

²⁴ Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas: Nociones introductorias de una metamorfosis jurídica” (Soriano Flores:27).

²⁵ “Reflexiones en torno al Patrimonio cultural” (Budge y Crescencia, 2000:167-174).

²⁶ “Artesanía, Valor Cultural y Artesanal” (Navarro Hoyo, Blog Oficial, 2015)

²⁷ “Artesanía, Valor Cultural y Artesanal” (Navarro Hoyo, Blog Oficial, 2015)

- Son patrimonio intangible, por los saberes del artesano, su creatividad, habilidades y forma de transmisión del conocimiento, y como dinámicos y evolutivos, por la creación de nuevos productos, técnicas, usos de nuevos materiales e innovaciones desarrolladas, así como utilitario; por los diferentes usos y modos del objeto producido”²⁸.

La inclusión de las técnicas artesanales tradicionales dentro de los ámbitos que abarca el Patrimonio Inmaterial constituye un importante reconocimiento al rol desempeñado por la creación artesanal en la producción y reproducción de los medios de vida de los pueblos a través de la historia y de sus función como elemento de articulación entre los valores materiales y espirituales de una colectividad.²⁹ Según Aresio Valiente López, la valoración social de la artesanía se acrecienta y adquiere cada vez mayor reconocimiento en la medida en que se asocia a nuevas nociones y conceptos como el de la importancia de la preservación de la diversidad cultural, el papel activo de los conocimientos tradicionales en la dinámica de cambio social y el lugar central de la cultura y la creatividad como factor de desarrollo humano.³⁰

En ese orden de ideas, la definición de artesanía se forma de estos conceptos mismos que de manera integral la colocan como un elemento importante en cada uno de ellos, de esa forma podemos decir que el trabajo artesanal tiene en todo el mundo un papel relevante en la promoción y salvaguardia de la diversidad cultural y es en su esencia, uno de los vehículos más destacados para la materialización de las expresiones culturales milenarias y la construcción de la identidad colectiva de los pueblos³¹.

4. Conclusiones

El patrimonio cultural está conformado por representaciones, expresiones, conocimientos, y demás elementos que conforman los usos, costumbres, y tradiciones que se heredan de generación en generación y que representan significados propios de las comunidades y pueblos de cada país. La producción de artesanía es realizada por aquellas personas a las que les fue heredada el conocimiento ancestral para la elaboración de un producto totalmente a mano y que en su elaboración contiene el cúmulo de significado heredados por sus antecesores, ya sea simbólico, funcional, histórico, decorativo, etc., es por ello que la artesanía representa un elemento vital para reconocerse como parte de la diversidad cultural.

²⁸ “Artesanía, Valor Cultural y Artesanal” (Navarro Hoyo, Blog Oficial, 2015)

²⁹ “La Artesanía latinoamericana como factor de desarrollo económico, social y cultural: A la luz de los nuevos conceptos de cultura y desarrollo” (Benitez Aranda, 2009:6)

³⁰ “La Protección Jurídica de la Mola y de Otros Conocimientos Indígenas de Panamá” (Valiente López, 2009:53)

³¹ Sandoval, Alcira y García Lucia. “Artesanías, Cultura y Desarrollo” (Sandoval y García, 2013:31).

Como se plasmó en líneas anteriores del presente trabajo, el patrimonio cultural y la diversidad de manifestaciones que lo conforman, se encuentra protegido por instrumentos internacionales; pactos, declaraciones, convenciones que invitan a reflexionar sobre la importancia de proteger, promover, mantener y garantizar los elementos culturales que definen a las sociedades en general, todos los países tienen la obligación de hacer efectiva la protección y promoción de las distintas expresiones culturales.

La artesanía representa un elemento fundamental de la expresión de la identidad y de la cultura de las comunidades indígenas; al formar parte de la identidad de nuestras comunidades, forman parte de nuestra identidad como nación, en los objetos artesanales se imprime los cambios históricos, sociales y culturales que se van dando con el pasar de los años, estos cambios obligan a comprometerse con la evolución de la creatividad cultural de nuestra sociedad.

En ese sentido, se tiene el convencimiento que la práctica de la actividad artesanal indiscutiblemente, representa una oportunidad para que a través de sus diversas formas de expresión se conserve nuestra cultura y tradiciones, considerando de ese modo, la necesidad del reconocimiento de esta actividad desde los diversos ámbitos, social, económico y cultural, y de manera consecuente el respeto a la dignidad de las personas artesanas y su sentimiento de identidad y continuidad contribuyendo a promover el respeto de la diversidad cultural y creatividad humana, como lo sugiere la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial.

Como ya se indicó en líneas previas del trabajo, la importancia trascendental de la producción artesanal radica, además de los productos en sí mismos, y los conocimientos que son imprescindibles para que no desaparezca este tipo de producción, en la promoción del trabajo por la conservación de las técnicas artesanales tradicionales, es decir trabajar en crear condiciones que alienten a las personas artesanas a seguir produciendo objetos y a transmitir sus competencias y conocimientos a otros, sobre todo a los miembros más jóvenes de las comunidades.

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 2, apartado A, fracción IV, reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

No obstante, del análisis realizado de la normativa vigente en México, en el presente trabajo se muestran algunas leyes nacionales vigentes que están relacionadas directa o indirectamente con el sector artesanal desde sus diversas perspectivas, como lo son la Ley Federal del Derecho de Autor, la Ley General de Cultura y Derechos Culturales, entre otras, sin embargo carecen de los mecanismos que garanticen

de manera efectiva su protección desde las distintas materias en las que pueda abordarse esta protección, económica, social, cultural, etc.

Es así que se advierte la necesidad de una regulación normativa específica en materia del sector artesanal que reconozca verdaderas instituciones y políticas públicas, fuertes, capaces de garantizar la promoción, protección y desarrollo del sector artesanal, encaminadas en mejorar la calidad de vida de este sector de la población que insiste en que no muera nuestra cultura, no a partir de programas sociales por su condición de escasas económicas, sino por su condición de artesano, tratando de fomentar oportunidades para publicitar sus productos, a nivel local e internacional, ya que este sector lamentablemente ha estado en desventaja frente a otros sectores productivos; pero principalmente el reconocimiento del trabajo artesanal y el trato especial que deben darle las instituciones públicas y la legislación vigente; solo de esta forma se trazará un camino de mejores expectativas para este sector que ha sido tan desvalorizado y alcanzar de esta forma la dignificación de la actividad artesanal.

Todas las personas que conforman el sector artesanal comparten un interés legítimo en el reclamo de mejores condiciones, por lo que es importante hacer conciencia sobre la importancia del reconocimiento, regulación, apoyo del mercado artesanal, como elemento esencial de identidad cultural de México y de los derechos culturales.

Referencias

Benítez Aranda, S. (2009). La Artesanía Latinoamericana como Factor de Desarrollo Económico, Social y Cultural: A la luz de los nuevos conceptos de cultura y desarrollo. *Cultura y Desarrollo*, Dinámica de la artesanía latinoamericana como factor de desarrollo económico, social y cultural, 6, p. 6.

Budge, B. y Crescencia, C. (2000). Reflexiones en torno al Patrimonio Cultural. *Turismo y Patrimonio*, 1, 167-174.

Blog del Gobierno de México ¿Sabes que es el FONART? en: <https://www.gob.mx/epn/articulos/sabes-que-es-el-fonart>

Consultada el 4 de junio del 2022.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003).

Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005).

- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).
- Declaración Universal de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y la Cultura sobre Diversidad Cultural (2001).
- Fondo Nacional de Fomento a las Artesanías (FONART). (2018). Manual de Organización General del Programa del Fondo Nacional de Fomento a las Artesanías. 4 de junio del 2022. *Diario Oficial de la Federación* en https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5537695&fecha=12/09/2018
- Fregoso Zárate, J. (2017). El Derecho en la Cultura. *Misión Jurídica*, 13(10), número 13 Julio-diciembre de 2017 pp. 110.
- Hodasgrahar, J. (2017). La cultura, elemento central de los ODS, 21 de mayo del 2022. *UNESCO Correo de la UNESCO Un Solo Mundo, voces múltiples*, en <https://es.unesco.org/courier/april-june-2017/cultura-elemento-central-ods>
- Iniciativa que expide La Ley Federal de Fomento y Desarrollo Artesanal; y Reforma y deroga diversas disposiciones de la Ley Federal para el Fomento de la Microindustria y la Actividad Artesanal, a cargo de la Diputada Araceli Saucedo Reyes, del Grupo Parlamentario del PRD, 6 de febrero de 2018, en: http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2018/02/asun_3669917_20180226_1517937077.pdf
- Iniciativa que reforma diversas disposiciones de la Ley Federal De Derechos, a cargo del Diputado Limbert Iván de Jesús Interián Gallegos, Del Grupo Parlamentario de Morena, 28 de abril del 2021, Exposición de motivos. visible en: http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2021/04/asun_4179488_20210428_1619633828.pdf
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática INEGI. (2020). Cuenta Satélite de la Cultura de México, 2019. 12 de abril del 2022, *Comunicado de Prensa. Núm. 562/20, 20 de noviembre de 2020*, en <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2020/StmaCnataNal/CSCltura2020.pdf>
- Ley de Desarrollo Rural Sustentable (2001).
- Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2018).
- Ley Federal de Protección a la Propiedad Industrial (2020).
- Ley Federal del Derecho de Autor (1996).
- Ley Federal para el Fomento a la Microindustria y la Actividad Artesanal (1988).

Ley General de Cultura y Derechos Culturales (2017).

Ley Orgánica de la Administración Pública Federal (1976).

Navarro Hoyos, S. (2014). Tesis Doctoral Manifestaciones Culturales e identidad en el Caribe Colombiano: Estudio de caso Carnaval y Artesanía. 17 de junio del 2022. *Universidad de Barcelona*. <http://hdl.handle.net/10803/158937>

Navarro Hoyos, S. (2015). Artesanía Valor Cultural y Empresarial. Consultada el 5 de junio del 2022, en: <https://www.silvananavarro.com/post/2015/04/14/artesan%C3%ADa-valor-cultural-y-empresarial>

Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1955).

Página oficial de la Escuela de Artesanías del Instituto Nacional de Bellas Artes, visible en: <https://artesanias.inba.gob.mx/>

Consultada el 4 de junio del 2022.

Sales Heredia, F. (2013) Las Artesanías en México: Situación Actual y Retos. Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública Cámara de Diputados / LXII Legislatura, en http://biblioteca.diputados.gob.mx/janium/bv/cesop/lxii/art_mex_sitact_re.pdf

Sandoval, A. y García L. (2013). Artesanías, Cultura y Desarrollo. *Artesanías de América*, 73, p.31.

Soriano Flores, J. (2021) *Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas: Nociones introductorias de una metamorfosis jurídica*, México. Editorial Fontamara-Instituto Electoral del Estado de Guanajuato.

Susz Kohl, P. (2005). *La Diversidad Asediada*. Bolivia. Editores Plural.

UNESCO (2014). Reconocimiento de Excelencia Unesco para la Artesanía, Región Andina *Reglamento de la Convocatoria*. 11 de abril del 2022. en: http://cidap.gob.ec/images/stories/Reconocimiento_UNESCO/REGLAMENTO_REQUISITOS_ANEXOS_UNESCO_2014.pdf

Valiente López, A. (2009). La Protección Jurídica de la Mola y de Otros Conocimientos Indígenas de Panamá. *Cultura y Desarrollo*, Dinámica de la artesanía latinoamericana como factor de desarrollo económico, social y cultural, 6, p. 53.