



ISSN
2014 - 7708

Oxímora

REVISTA INTERNACIONAL
DE ÉTICA Y POLÍTICA

N° 25



2025

ZAD de Notre-Dame-des-Landes



Teología, psicoanálisis y materialismo. La cuestión de la temporalidad en la obra de Th. W. Adorno

Teologia, psicoanàlisi i materialisme. La qüestió de la temporalitat en la obra de Th. W. Adorno

Theology, Psychoanalysis and Materialism. The Question of Temporality in the Work of Th. W. Adorno

Agustín Mendez Samoiloff 

Universidad de Buenos Aires, CONICET - Instituto de Investigaciones Gino Germani
agustinmendezff@gmail.com

Recibido: 25/10/2024

Aceptado: 18/11/2024

Publicado: 01/2025



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

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

© Agustín Mendez Samoiloff, 2025

Resumen El presente trabajo tiene por finalidad indagar el concepto de temporalidad que existe en la teoría de T. W. Adorno, haciendo especial énfasis en su dimensión normativa. De la máxima “crítica del conocimiento es crítica de la sociedad”, se desprende que el ajuste de cuentas que en plano epistemológico lleva adelante en su obra cumbre, *Dialéctica negativa*, con respecto a la dialéctica especulativa y la fenomenología, tendrá su correlato en la revisión de uno de los aspectos centrales del sistema idealista, es decir, su filosofía de la historia. Sin embargo, su objetivo no es simplemente dejar de lado esta disciplina, sino, mediante su exploración, ocupar el terreno vacío dejado por ella, es decir, interrogarse por el papel de la memoria. Es en la conjunción de teología, psicoanálisis y materialismo que la filosofía adorniana permitirá replantear las modalidades de articulación del pasado con el presente, por fuera tanto de un esquema etapista-evolucionista, como también de aquellas posturas que sostienen que el presente es solo la repetición del pasado.

Palabras clave dialéctica, materialismo, memoria, psicoanálisis, teología.

Resum El present treball té per finalitat indagar el concepte de temporalitat que existeix en la teoria de Th. W. Adorno, fent especial èmfasi en la seva dimensió normativa. De la màxima “crítica del coneixement és crítica de la societat”, es desprèn que l'ajust de comptes que en pla epistemològic porta endavant en la seva obra mestra, *Dialèctica negativa*, respecte a la dialèctica especulativa i la fenomenologia, tindrà el seu correlat en la revisió d'un dels aspectes centrals del sistema idealista, és a dir, la seva filosofia de la història. No obstant això, el seu objectiu no és simplement deixar de costat aquesta disciplina, sinó, mitjançant la seva exploració, ocupar el terreny buit deixat per ella, és a dir, interrogar-se pel paper de la memòria. És en la conjunció de teologia, psicoanàlisi i materialisme que la filosofia adorniana permetrà replantejar les modalitats d'articulació del passat amb el present, per fora tant d'un esquema etapista-evolucionista, com també d'aquelles postures que sostenen que el present és només la repetició del passat.

Paraules clau dialèctica, materialisme, memòria, psicoanàlisi, teologia.

Abstract The purpose of this paper is to investigate the concept of temporality in T. W. Adorno's theory, with special emphasis on its normative dimension. From the maxim “critique of knowledge is critique of society”, it follows that the settling of accounts that he carries out in his epistemological plane in his masterpiece, *Negative Dialectics*, with respect to speculative dialectics and phenomenology, will have its correlate in the revision of one of the central aspects of the idealist system, i.e., his philosophy of history. However, his aim is not simply to set aside this discipline, but, through its exploration, to occupy the empty terrain left by it, that is, to question the role of memory. It is in the conjunction of theology, psychoanalysis and materialism that adornian philosophy will allow us to rethink the modalities of articulation of the past with the present, outside both an etapist-evolutionist scheme, as well as those positions that maintain that the present is only the repetition of the past.

Keywords Dialectics, Materialism, Memory, Psychoanalysis, Theology.

1. Temporalidad e idealismo. Las perspectivas de Hegel y Husserl

La cuestión de la temporalidad ha sido una de las principales preocupaciones de la indagación filosófica. Desde Aristóteles (1995) en adelante, dicha categoría fue interpretada como una sucesión de “ahoras” puntuales desplegados sucesivamente en el espacio. Según el Estagirita, el tiempo es solo un aspecto del movimiento, no existe por sí. Lo que hay son entes que se desplazan, procesos, mutaciones. Serán estos “cambios” lo que la filosofía tratará de comprender, llamando “tiempo” a la medición de esta variación. Por eso se necesitará de un aspecto cuantitativo, de un esquema conceptual, que es el número, para medir y contabilizar esos diferentes “ahoras”.

La intención central de las siguientes líneas será reconstruir el modo en que un autor en particular, Th. W. Adorno, se ha servido de distintas fuentes para pensar las nociones de tiempo e historia, a saber: la teología y el psicoanálisis. Su preocupación en teorizar respecto de este concepto no es un mero ejercicio académico-intelectual, sino que tiene un interés de índole ético-político, pues sin una reflexión acerca del tiempo y la historia no es siquiera pensable la modificación de lo actual. Influido fuertemente por las tesis de W. Benjamin, Adorno hará una reapropiación singular de muchos de los aspectos de su enseñanza, sin dejar de mostrarse crítico con él. Si bien, como se verá oportunamente, la recuperación de los postulados del psicoanálisis y la teología se encuentran expresadas por Benjamin en su *Passagen-Werk, el Trauerspiel o en sus Tesis sobre filosofía de la historia*, Adorno le señalará su falta de compromiso con el pensamiento dialéctico (Cfr. Adorno, 2009: 29). Por tanto, y en pos de estudiar el modo específico en que este último piensa la noción de temporalidad, se comenzará por estudiar su interpretación de la obra de Hegel, para luego dar paso al otro gran pensador que le interesa al frankfurtiano respecto de esta misma cuestión: Edmund Husserl.

Como el propio Hegel sostiene, el *Weltgeist* se desenvuelve a lo largo de la historia alcanzando mayores grados de libertad. La historia no es una serie casual o azarosa de hechos, un proceso contingente o una repetición cíclica de fases, sino una marcha progresiva y rigurosamente racional, puesto que su curso está dominado y dirigido por el autodespliegue de la Idea:

El fin de la historia universal es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente. Lo esencial es que este fin es un producto (...) Su ser consiste en actualidad; no es una existencia inmóvil, sino producirse, ser advenido para sí, hacerse por sí (...) Este proceso, por tanto, comprende esencialmente fases, y la historia universal, es la manifestación del proceso divino, de la serie de fases en que el espíritu se sabe y se realiza a sí mismo y realiza su verdad. (Hegel, 1999:76)

Lo interesante de retener de la doctrina hegeliana de la historia será que la noción de tiempo se dirime en un doble aspecto. Por una parte, la autoconciencia, en tanto actividad que se conoce a sí misma debe enajenarse, como señala al comienzo de la *Fenomenología del Espíritu*, en una serie de determinaciones sensibles: el tiempo y el espacio. Aquí esta noción de tiempo es concebida como algo externo, que horada a la cosa:

En el tiempo, se dice, surge y perece todo; y cuando se abstrae de todo, es decir, de lo que llena el tiempo, como cuando se abstrae de lo que llena el espacio, resta el tiempo vacío igual que el espacio vacío. O sea, que entonces estas [dos] abstracciones de la exterioridad están puestas como si fueran de suyo algo. (Hegel, 2005: § 258)

El tiempo refiere al modo de ser inmediato del Espíritu, en tanto intuición vacía, es decir, como una abstracción que aún no ha alcanzado mayores grados de concreción: “El *tiempo* es el concepto mismo que *es allí* y se representa a la conciencia como intuición vacía; de allí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo, y se manifiesta en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro” (Hegel, 1966: 468).

Posteriormente, y en base al despliegue de las múltiples negaciones que el Espíritu se da a sí mismo, Hegel analizará el modo en que la temporalidad se pliega al concepto en su realización final: “[El tiempo] es el sí mismo puro externo intuitivo, no captado por el sí mismo, el concepto solamente intuitivo; al captarse a sí mismo, el concepto supera su forma de tiempo, concibe lo intuitivo y es intuición concebida y concipiente” (Hegel, 1966: 468). Si, por una parte, el profesor de Jena desarrolla su exposición siguiendo el devenir progresivo de la historia como efectivamente ocurre, por otra parte, este método es completado a partir de una visión ordenadora que dote de sentido el devenir del Espíritu, donde la temporalidad deje de ser una simple exterioridad a la cosa, para demostrarse como el proceso mismo de la negatividad: “*la negatividad es el tiempo*” (Hegel, 2005: § 257). Hegel une la idea de negación a la de transformación y proceso. Todo proceso o cambio implica que algo se modifica, y deja de ser lo que era para pasar a ser otra cosa, de allí que sostenga que “el ser que *siendo, no es*, y que *no siendo, es*” (Hegel, 2005: § 258).

Desde el punto de vista especulativo, es decir, partiendo del resultado final del desarrollo del Espíritu, se afirma la necesidad de todo lo sucedido. El pasado

histórico deja de ser un objeto externo a este para formar parte de una totalidad con un sentido autodeterminado y de carácter eterno. Hegel no contrapone eternidad a temporalidad, sino que su proceder dialéctico diluye tal oposición. De esta manera, la eternidad a la que hace referencia es producto del desarrollo del concepto como un ente temporal en-sí-para-sí. Ya no “es espíritu *en* el tiempo, sino espíritu *como* tiempo” (de la Maza, 2007: 9):

El concepto, en su identidad consigo que está libremente existiendo para sí, yo = yo, es en y para sí la negatividad absoluta y la libertad, no está en el tiempo ni es temporal, sino que él es más bien el poder [o fuerza] del tiempo; este poder es solamente aquella negatividad en cuanto exterioridad. Únicamente lo natural está sometido, por consiguiente, al tiempo, en tanto es finito; lo verdadero por el contrario, la idea, el espíritu, es eterno.— El concepto de eternidad, sin embargo, no debe ser negativamente aprehendido tal como la abstracción del tiempo, a saber, como si la eternidad existiera de alguna manera fuera del tiempo; en cualquier caso, no en el sentido de que la eternidad venga después del tiempo; de este modo la eternidad se convertiría en futuro, o sea, en un momento del tiempo. (Hegel, 2005: § 258)

La estructura racional que gobierna el despliegue del Espíritu en la historia está dada por las mismas categorías del pensamiento. Esta situación constituye, según Adorno, un elemento central del proceder dialéctico que le permite ser tanto un método expositivo, como una indagación acerca de la propia forma de la cosa:

Si tuviéramos que formularlo desde este punto, habría entonces que recordar que la experiencia fundamental a partir de la cosa, no desde la teoría del sujeto, sino de la teoría del objeto, desde la cosa, que inspiró en general a la dialéctica, es la experiencia de la movilidad fundamental de la cosa misma, en otras palabras: de la historicidad fundamental del mundo. (Adorno, 2013:45)

A diferencia de la tradición, que imponía la verdad como un elemento inmutable y permanente, la dialéctica da un salto cualitativo al afirmar que el objeto posee un núcleo temporal. El pensar dialéctico hegeliano, de esta manera, permite dar un giro fundamental en la historia de la filosofía, al sostener que ya no es solo el sujeto, como en Kant, quien construye el objeto, sino que hay una mediación entre ambos, en la que se revela su afinidad y no solo su exterioridad. El problema que detectará Adorno, claro está, es que la lógica de la identidad que estructura el pensamiento hegeliano hace del sujeto la verdad última de las particularidades del objeto:

La verdad hegeliana ni está ya en el tiempo, como lo estaba la nominalista, ni, a la manera ontológica, se halla por encima de él, sino que para Hegel el tiempo es un momento de ella misma. [Aunque], en último término, Hegel sigue adhiriéndose, pese a todo, a la tesis de la identidad y, con ella, al idealismo. (Adorno, 1974:61)

De lo antedicho se desprende que, si bien se supera la simple contraposición, “el sujeto-objeto de Hegel es un sujeto” (Adorno, 1974:28). En base a ello, concluirá Adorno, que para este pensador, la temporalidad del objeto es necesariamente subjetiva, ya que la noción de tiempo empleada está desgajada de su *Lógica*:

Tal viraje a la intemporalidad no es extrínseco a la dialéctica y la filosofía de la historia hegelianas. Al extenderse al tiempo, su versión de la dialéctica es ontologizada, se convierte de una forma subjetiva ni más ni menos que en una estructura del ser, ella misma algo eterno. En esto se basan las especulaciones de Hegel, que equiparan la idea de totalidad a la caducidad de todo lo finito. (Adorno, 2008: 304)

Aunque el autor de *Dialéctica negativa* reconocerá que Hegel supera el estatismo del proyecto platónico, termina por duplicarlo al tratar de “reconocer en el aparecer de lo temporal y transitorio la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente” (Hegel, 2000:75).

El proyecto de la dialéctica especulativa, anclada en el principio de identidad, constituye un gigantesco juicio analítico, haciendo del despliegue triunfal de la razón a la largo de la historia, el ejercicio del desprecio por lo distinto y particular: “Lo que el dominio del principio de identidad tolera en lo no-idéntico está por su parte mediado por la coacción de la identidad (...). Bajo su hechizo, lo que es distinto y cuya más mínima adición sería por supuesto incompatible con él, se transforma en veneno” (Adorno, 2008:319).

Esta idealización de la temporalidad llevada adelante por Hegel es replicada, al entender de Adorno, por otra propuesta igualmente interesada en pensar la temporalidad, es decir, la fenomenología de Husserl. Según el frankfurtiano:

Como no hay tiempo sin lo que hay en él, lo que en su fase tardía Husserl llamaba la historicidad interna no puede seguir siendo interior, pura forma. La historicidad interna del pensamiento es inseparable del contenido de éste y por tanto de la tradición. Por el contrario, el sujeto puro, perfectamente sublimado, sería lo absolutamente desprovisto de tradición. Un conocimiento que satisficiera por completo al ídolo de esa pureza, la atemporalidad total, coincidiría con la lógica formal, sería tautología. (Adorno, 2008:60)

Husserl, en su obra *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, indagará en las estructuras que determinan el fluir de la conciencia constituyente del tiempo. Buscará, de este modo, “poner el tiempo objetivo y la conciencia subjetiva del tiempo en la relación correcta y hacernos comprensible cómo la objetividad temporal, es decir, la objetividad individual en general puede constituirse en la conciencia subjetiva del tiempo” (Husserl, 1959: 50).

Como señala Walton (1993), la estructura de la percepción es tal que trae a la presencia el objeto “en carne y hueso”. Puesto que la conciencia es un fluir de vivencias, estas poseen una existencia temporal, no pudiendo ser reducidas a un punto fijo y aislado. La captación de la duración de un objeto en la conciencia, por ejemplo, una melodía, compuesta por múltiples tonos, se constituye a partir de un “ahora”, denominada por Husserl “punto fontanal” (Husserl, 1959: 75). Pues bien, si todo “ahora” solo recoge un simple tono, ello no basta para darle una identidad a dicha melodía, ya que en ese caso solo existirá una sucesión de “ahoras” puntuales sin correlación alguna: “El que el trozo transcurrido de la melodía sea para mí objetual, se debe -según fácilmente se dirá- a la memoria; y el que, una vez llegado al tono respectivo, no presuponga, que esto es 'todo' se debe a la expectativa anticipadora” (Husserl, 1959: 70). Lo que acontece, por tanto, es que cada nuevo “ahora” es conservado en el interior de la corriente de la conciencia, con las mismas características con las que fue aprehendido. De lo anterior se desprende que la constitución de la percepción, en tanto *unidad inmanente intencional* o vivencia, se desenvuelve a partir de un horizonte temporal de triple estructura. Por una parte, la proto-impresión, propia del presente, la retención, que apunta al *ahora recién pasado* y la protención del *ahora por venir*. Estos tres momentos constituyen el presente vivo concreto, esto es, el “campo temporal originario”. Por lo tanto, la forma del tiempo es, en realidad, un continuo de puntos-ahora: el que es actualmente presente y los que son conservados en la retención y esperados en la protención, dados bajo la forma de un presente inactual.

La existencia de un ahora extensivo que contenga el ahora de la proto-impresión, así como el despliegue de las retenciones y protenciones, encuentra en Husserl su condición de posibilidad en la conciencia absoluta constitutiva del tiempo. De su análisis se derivan importantes consecuencias para el proyecto fenomenológico, a saber: esta conciencia es atemporal, en el sentido de que no es constituida, pues si lo fuera, y dado que toda constitución se da en el tiempo, se caería en una regresión al infinito. Ser condición de toda temporalización implica que el flujo de la conciencia no tenga duración temporal, es decir, que no se dan acontecimientos o eventos en ella, no se dan impresiones vivenciales de ningún objeto, de ahí que no sea objetual, sino pura subjetividad trascendental. De lo antedicho se desprende, por último, su carácter formal, pues su estructura invariante está dada por el juego de la impresión original, la retención y la protención.

Esta conciencia absoluta, al no ser constituida, se genera en el mismo proceso por el cual se construyen los objetos, a través de un mecanismo de autopercatación:

La retención no sólo retiene una fase del objeto, sino también una fase de conciencia; toda retención no sólo es retención de sino también conciencia de retención. Si sólo fuera retención de sin ser al mismo tiempo conciencia de retención, entonces lo retenido sería inconsciente. (Sassi, 1972: 106)

De este modo se comprende que existen dos intencionalidades de la conciencia, analíticamente discernibles, pero mutuamente implicadas. La primera, llamada de tipo transversal, es la que permite la constitución de los objetos a partir de la simultaneidad de la triple estructura del horizonte temporal de toda percepción; la segunda, denominada longitudinal, refiere al proceso de apercepción de la conciencia absoluta, es decir, la conciencia de que, en cada retención, se da también una retención de la conciencia, justificando así, la unidad de toda experiencia.

Ahora bien, este análisis precedente demuestra que la totalidad del método fenomenológico descansa en la constitución de una subjetividad trascendental que es la fuente de la temporalidad. Debido a ello, según la lectura de Zamora (2009), Adorno en su obra *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, sostendrá que el proyecto husserliano no hace otra cosa más que retratar el origen histórico-social del derrumbe del idealismo. La reducción de los seres humanos a la estructura invariante de la conciencia pura depende de la cosificación del mundo en el que viven:

Con el interés unilateral por un aseguramiento procedimental del conocimiento la fenomenología se desentiende en definitiva de la crítica de lo existente, que a través de la reducción fenomenológica es aceptado en su ser tal cual es. Pero en este carácter tautológico de la fenomenología de Husserl se manifiesta la situación del individuo «aislado» en la sociedad actual. (Zamora, 2009: 61)

Ahondando en esta conclusión, Adorno afirmará que los análisis de Husserl se detienen antes de desentrañar que la historicidad propia de la lógica formal no solo es interna (Cfr. Adorno, 1974: 266). La génesis misma, y con ello la condición de posibilidad de todo sentido, incluso del sentido lógico-formal, se encuentra en la historia real, en la historia de la sociedad en cuanto instancia verdaderamente objetiva del pensamiento puro. Una actitud crítica-materialista debe poner en relación el concepto de temporalidad con el modo de producción social vigente. Este movimiento teórico es el que le permite a Adorno afirmar que, en el capitalismo, dicha categoría sea pensada bajo la lógica de la propiedad:

El propio concepto del tiempo se ha formado históricamente sobre la base del orden de la propiedad. Pero la voluntad de posesión refleja el tiempo como temor a la pérdida, a la irrecuperabilidad. Lo que es, es experimentado en relación a su posible no-ser. Motivo de sobra para convertirlo en posesión, y, en virtud de su rigidez, en una posesión funcional capaz de intercambiarse por otra equivalente. (Adorno, 2001:77)

En la sociedad capitalista, la experiencia del tiempo como un continuo se desvanece para fragmentarse en unidades de medición, donde a cada actividad realizada le corresponde una duración determinada: el tiempo de trabajo socialmente necesario se torna forma universal del valor, a la vez que se independiza de cualquier acción concreta para volverse tiempo abstracto. Tanto es así, que la misma noción de tiempo libre se encuentra regulada por la industria cultural, de allí que: “El tiempo libre, sin embargo, no solo se contrapone al trabajo. En un sistema donde la ocupación constante constituye por sí el ideal, el tiempo libre es también una proyección directa del trabajo” (Adorno, 1993: 61).

Llegado a este punto se debe comprender que el propósito del proyecto adorniano de una dialéctica negativa, es decir, sin recurrir a ningún tipo de *Aufhebung*, apunte a rescatar lo no idéntico dentro del concepto mismo. Este movimiento de autorreflexión de la razón, en donde se procure recuperar lo olvidado y sumergirse en la historia sedimentada del objeto, se concreta a partir de los aportes del psicoanálisis, así como mediante la vinculación del materialismo con la teología.

2. La crítica como recuerdo. Los aportes de Freud y el psicoanálisis

En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno junto con Horkheimer, desarrollan un análisis genealógico acerca de la constitución de la subjetividad bajo la figura del sí mismo: este concepto permite delinear las características centrales del individuo, en tanto una entidad igual e idéntica que, para tornarse señor y dominador de la naturaleza externa, debe subyugar su componente sensorial y afectiva, es decir, el sustrato material que permite establecer una afinidad mimética con el mundo. La conclusión aporética de este proceder será que, al descualificar la naturaleza para su aprehensión, el propio sujeto se reifica: la construcción del sí mismo no es más que “mímesis de lo muerto” (Adorno y Horkheimer, 2001: 109).

Mediante una lectura alegórica del poema homérico, los autores aquí glosados seguirán el viaje de Ulises desentrañando, a partir de las adversidades que debe afrontar, los mecanismos que operan en la conformación de la subjetividad moderna. Uno de esos dispositivos está ligado al dominio del tiempo. En pos de diferenciarse de la naturaleza y sus ciclos repetitivos, el hombre debe cavar un surco

dentro de la continuidad del tiempo: el vacío de la espera. De este modo, se constituye una firme estructura tripartita que separa el pasado, el presente y el futuro, como instancias autónomas, cuya finalidad es poner el saber del pasado al servicio instrumental del presente: “el esquema tripartito debe liberar el momento presente del poder del pasado, manteniendo a éste detrás del límite absoluto de lo irrecuperable y poniéndolo, como saber utilizable, a disposición del instante presente” (Adorno y Horkheimer, 2001:85).

Esta situación descrita, alcanza su máxima expresión en la salida que encuentra Ulises para resistirse al canto de las sirenas. Atado al mástil del navío, mientras los remeros permanecen con los oídos tapados, Odiseo y su embarcación renuncian al goce inmediato en pos de continuar con su viaje hacia el futuro:

Dentro del cuerpo al que se le niega la satisfacción se abre un vacío: la espera, de ella nace el alma humana. Su libertad es su capacidad de renunciar. En el altar de la espera inmola el ser humano su presente para crear la posibilidad del futuro. La renuncia a la plenitud de la vida inmediata es el comienzo de la historia. Pero este sacrificio es un autosacrificio; el individuo renuncia a su realización inmediata a cambio de una felicidad mayor que espera encontrar en el futuro; es eso lo que le empuja hacia delante, lo que despierta sueños de progreso. El tiempo deja de ser repetitivo para dar paso a lo nuevo. (Tafalla, 2003:145)

Será gracias a la reducción del tiempo en tiempo abstracto, cuantificable, y medida de valor, que el hombre se torna laborioso y productivo. Si, como se ha visto, bajo la égida del idealismo, tanto trascendental como absoluto, el sujeto es quien determina el núcleo temporal del objeto, su movimiento y devenir histórico estará constituido en base al principio de identidad. Todo lo distinto y diverso es anulado y dejado de lado. La dialéctica negativa, precisamente, encontrará en el proyecto freudiano, basado en el estudio de lo reprimido, los fallidos, los lapsus, es decir, aquello que desestabiliza e interfiere, a partir de su fugaz aparición, el paradigma de la plena conciencia, elementos valiosísimos para desenmascarar la verdad del ideal de transparencia y claridad que reside en dicho proyecto filosófico y la consecuente subjetividad que produce: “La apropiación adorniana de Freud debe considerarse no solo en cuanto a los principios que se asumen, sino también en la problemática de cómo pueden tratarse filosóficamente (pensamiento siempre necesariamente conceptual) aquello que por principio es refractario a una consideración exclusivamente conceptual” (Cabot, 2015: 10-11).

Del mismo modo en que Freud pretendía, partiendo de los síntomas de sus pacientes, encontrar los mecanismos inconscientes que le daban sustento en tanto un lenguaje cifrado, la teoría crítica buscará *interpretar* (Cfr. Adorno, 1994: 87 y ss.) la historia sedimentada del objeto a partir de la construcción de constelaciones conceptuales:

El conocimiento del objeto en su constelación es el del proceso que éste acumula en sí. El pensamiento teórico rodea en cuanto constelación al concepto que quisiera abrir, esperando que salte a la manera de las cerraduras de las cajas fuertes sofisticadas: no únicamente con una sola llave o un solo número, sino con una combinación de números. (Adorno, 2008: 157-158)

La perspectiva psicoanalítica se ubica en el centro de todo trabajo crítico que busque desentrañar la dimensión histórica del objeto, y no las meras proyecciones de categorías subjetivas sobre aquel. Ello lo consigue al establecer un renovado vínculo entre la cuestión de la temporalidad y la problemática del lenguaje, lo que permite tender un puente con la mentada constelación conceptual. Si, como sostiene Freud en *Lo inconsciente*, el lenguaje tiene por finalidad dotar de sentido a las experiencias vividas, se comprende que su función esté eminentemente ligada a la noción de consciencia. A su vez, aquello que no puede ser puesto en palabras, cae en el campo de lo inconsciente, en tanto reprimido:

Lo que pudimos llamar la representación-objeto {*Objektvor-stellung*} consciente se nos descompone ahora en la representación-palabra {*Wortvorstellung*} y en la representación-cosa {*Sachvorstellung*} que consiste en la investidura, si no de la imagen mnémica directa de la cosa, al menos de huellas mnémicas más distanciadas, derivadas de ella. De golpe creemos saber ahora dónde reside la diferencia entre una representación consciente y una inconsciente. Ellas no son, como creíamos, diversas transcripciones del mismo contenido en lugares psíquicos diferentes, ni diversos estados funcionales de investidura en el mismo lugar, sino que la representación consciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconsciente es la representación-cosa sola. (...) La representación no aprehendida en palabras, o el acto psíquico no sobreinvertido, se quedan entonces atrás, en el interior del Icc, como algo reprimido. (Freud, 1991: 197-198)

Este modelo permite explicar la mecánica que Adorno encuentra en el proceso civilizatorio. Según el análisis contenido en *Dialéctica de la Ilustración*, Ulises, en pos de conseguir su supervivencia, realiza un uso instrumental del lenguaje que le permite separar las palabras de las cosas a la que se refieren. De esta manera, saldrá victorioso de su ataque a Polifemo, ante quien se había presentado como “Nadie” (*outis*), razón por la cual éste afirmaba, frente a sus compañeros, que “nadie lo había atacado”, quedando Ulises libre de toda represalia. El lenguaje, convertido en mera designación, permite la manipulación del mundo mítico:

Odiseo descubre en las palabras lo que en la sociedad burguesa desarrollada se llamará formalismo: su permanente validez se paga al precio de distanciarse del contenido que las llena en cada caso, de modo que, en tal distancia, pueden referirse a todos los contenidos posibles, a nadie lo mismo que al propio Odiseo. (...) La astucia de la autoconservación vive de ese proceso que se da entre palabra y cosa. (Adorno y Horkheimer, 2001: 112)

Utilizando la enseñanza freudiana como trasfondo hermenéutico, la teoría crítica demostrará la existencia de una historia subterránea, basada en “la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización” (Adorno y Horkheimer, 2001: 277), en tanto condición de posibilidad de dicho anudamiento entre lenguaje y formalismo, que dota a la racionalidad moderna de un cariz particular: ser el vehículo de la autoconservación. Tal y como sostiene Maiso Blasco:

Aunque se centrara preferentemente en la psicología individual, el psicoanálisis freudiano permitía comprender la violencia con la que se imponían los procesos de socialización (...) su teoría revelaba que la negatividad no era la excepción, sino la norma básica de un modelo civilizatorio que sólo es capaz de garantizar la conservación individual al precio del sacrificio. (2013: 139)

Echar mano a los recursos del psicoanálisis le permitirá a Adorno y Horkheimer distinguir su propuesta de una versión más o menos velada del llamado posmodernismo: su intervención no busca desacreditar el proceso civilizatorio, sino llevar adelante su cumplimiento, su ideal emancipatorio bajo otras premisas que las de la coacción y el poder. Por ello buscará, como vía de escape a la regresión impuesta, el recuerdo de la naturaleza en el sujeto, que permita a la Ilustración oponerse al dominio en cuanto tal (Cfr. Adorno y Horkheimer, 2001:93).

Esta noción de recuerdo se liga íntimamente con lo expuesto por Freud en su análisis acerca del funcionamiento de la memoria. Así, por ejemplo, en su famoso texto *Notas sobre la pizarra mágica*, expondrá la semejanza entre el funcionamiento del aparato psíquico y dicho artefacto pues en ambos se conjugan procesos aparentemente contradictorios: la percepción y la memoria. La ventaja de tal analogía es señalar que el aparato anímico “es ilimitadamente receptivo para percepciones siempre nuevas, y además les procura huellas mnémicas duraderas –aunque no inalterables” (Freud, 1989: 244). Esta alterabilidad de la huella mnémica expresa la capacidad de su modificación y reinscripción ante nuevas recepciones. La memoria no constituye, por tanto, un mero receptáculo acumulativo de huellas, sino que cada nueva “impresión”, modifica al resto. De allí que Freud sostenga, en la célebre carta 52 a Fliess, que:

Trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un reordenamiento según nuevos nexos, una retranscripción {*Umschrift*}. Lo esencialmente nuevo en mi teoría es, entonces, la tesis de que la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos. (Freud, 2003: 274)

Según Freud, el inconsciente tiene *carácter atemporal*, lo cual significa que sus procesos “no están ordenados con arreglo al tiempo, no se modifican por el transcurso de éste ni, en general, tienen relación alguna con él” (Freud, 1991:184). El propio Adorno suscribe a esta tesis al sostener que “el psicoanálisis enseñó, análogamente, que el inconsciente, del que se nutren también la conciencia y las estructuras objetivas del espíritu, es ahistórico” (Adorno, 1993:42). Esta particularidad de la temporalidad del inconsciente se sustrae, por tanto, a la concepción del tiempo como simple destrucción de eventos pasados. La memoria, en cambio, se explicita como una suerte de campo de batalla entre representaciones y mociones pulsiones que pugnan por acceder a la conciencia.

De acuerdo con Freud (1991), el inconsciente dinámico se construye a partir de la llamada represión primaria (*Urverdrängung*), donde ciertas representaciones representantes de pulsiones son rechazadas de la conciencia y mantenidas alejadas de ella. El *quantum* de afecto del que había sido investida dicha representación es disociado y sufre un destino diverso. Empero, aquello reprimido primordialmente sigue desplegando su accionar, formando retoños, producto de múltiples condensaciones y desplazamientos. Sobre estos retoños cae la represión propiamente dicha, pues el esfuerzo de lo reprimido por retornar a la conciencia no cesa y requiere un esfuerzo renovado y cada vez mayor de los mecanismos de censura existentes para expulsar del sistema preconsciente-consciente toda representación que implique algún tipo de displacer.

El resultado del trabajo de la represión será la formación de síntomas, en tanto una satisfacción sustitutiva. Como sostiene Freud, el paciente sufre de reminiscencia donde “sus síntomas son restos y símbolos mnémicos de ciertas vivencias traumáticas” (Freud, 1986: 13). Claro está que no es consciente de dichas vivencias, por lo cual “el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción” (Freud, 1990:155). El trabajo del análisis, por tanto, será una elaboración (*Durcharbeiten*) mediante una reorganización temporal a través del efecto de retroactividad (*Nachträglich*), donde una situación actual modifica el estatuto o valor de una vivencia pasada: “la rectificación, con posterioridad [*Nachträglich*], del proceso represivo originario, la cual pone término al hiper poder del factor cuantitativo, sería entonces la operación genuina de la terapia analítica” (Freud, 1980: 230). El trabajo de elaboración no

apunta a recuperar prístinamente lo reprimido, antes bien, implica una conmoción, una re-escritura del discurso del paciente y, como consecuencia de ello, se vea liberado de su padecimiento al cambiar su posición subjetiva. De esta manera, el pasado deja de hacerse presente, bajo la forma de la repetición, para ser evocado como tal. Dicha modificación significa que la elaboración, para ser efectiva, conlleva una alteración en la relación recursiva de ambas temporalidades pues, como sostiene Acha, “la particularidad del concepto freudiano de tiempo no reside en un saber sobre el pasado o sobre el presente, sino en su recíproca implicación” (2007: 15).

En base a este entramado teórico, que se desprende de la categoría de elaboración, se logra profundizar y complejizar el concepto de recuerdo en tanto crítica, que sostiene Adorno:

Crítica significa en realidad tanto como recuerdo, esto es, movilizar en los fenómenos aquello gracias a lo cual llegaron a ser lo que son y, de esa manera, dar cuenta de las posibilidades que les hubiesen permitido ser otra cosa y, por ello, pueden permitir que lo sean. (Adorno, 1996:196)

Esta mutua implicación entre pasado y presente permite demostrar la incapacidad del modelo hegeliano y husserliano para comprender la existencia de un “pasado” que se resiste a ser concebido como tal. Así, para el filósofo de Jena, lo sucedido es conservado en el presente como cumplido, es decir, como algo *sido* sin posibilidad de modificación y donde la violencia ejercida es leída como parte del despliegue de la racionalidad del Espíritu. A su vez, para Husserl, la rememoración o recuerdo secundario, distinto de la retención o recuerdo primario, constituye un ejercicio egológico que busca presentificar en la conciencia, en el “ahora”, un objeto que ha sido percibido en el pasado. El olvido no está ligado a algo traumático, sino a “un debilitamiento que acaba, en último término, en la inadvertibilidad” (Husserl, 1959: 78). Es decir que, en dichas propuestas, donde prima una temporalidad puramente subjetiva, no hay conflicto o tensión en la relación entre pasado y presente. Tales dimensiones solo se hacen patentes con el viraje hacia la primacía del objeto, es decir, mediante el intento de desentrañar la historia sedimentada de la cosa.

Una relación con el pasado, concebida según Zamora como “rememoración productiva” (2004: 229), pretende revocar su carácter cerrado y clausurado, sin querer restablecer por ello su inmediatez. Lo pretérito no interviene en el presente gracias a su perfección, bajo la forma de la nostalgia de un tiempo mejor, sino debido a su no realización. El sujeto debe entrar en relación con ese pasado, sin perder su relación de extrañeza o lejanía (Cfr. Adorno, 2001:182). De este modo, se abre la oportunidad de disolver el aspecto represivo del principio de identidad: “El pasado sólo habrá sido superado el día en que las causas de lo ocurrido hayan sido eliminadas.

Y si su hechizo todavía no se ha roto hasta hoy, es porque las causas siguen vivas” (Adorno, 1998:29).

Si toda cosificación es un olvido (Cfr. Adorno y Horkheimer, 2001: 275), esta se consume gracias al vínculo entre formalismo y lenguaje, que no hace más que escamotear la diferencia entre la cosa y su concepto. El recuerdo, en tanto elaboración crítica del pasado, por su parte, encuentra en la constelación lingüística la posibilidad de efectivizar el giro materialista de la filosofía, estableciendo una articulación diferencial entre lo pretérito y lo actual: las exigencias del pasado reclaman la modificación del presente para darle cabida a su cumplimiento.

3. El materialismo sin imágenes. La teología y la reinscripción de la noción de progreso

El recorrido hasta aquí realizado ha permitido llevar adelante una crítica al concepto de temporalidad subjetiva, la cual ocluye las mediaciones del objeto, su historia sedimentada. Los aportes del psicoanálisis se han develado fundamentales en pos de observar el modo en que lo pretérito permanece vigente en el presente desestabilizando su pretendida cerrazón. Sin embargo, como sostiene Adorno, la elaboración del pasado requiere incorporar, a su vez, una apertura hacia el futuro. Aquí es donde comienza a tallar su incidencia la teología.

Es necesario aclarar que, en la perspectiva del frankfurtiano, no existe un discurso sobre Dios, sino, por el contrario, su apelación a lo trascendente tiene por finalidad hallar operadores teóricos que adensen el carácter normativo de sus postulados: “La teología de Adorno es una teología sin Dios. No requiere de ninguna idea de lo absoluto que esté fuera de la historia y de la materialidad” (Graf, 2022:167).

En consonancia con lo antedicho, se comprende que la apelación adorniana al segundo mandamiento de la tradición judía, la prohibición de nombrar a Dios, colmulgue con el materialismo en su función crítica frente a todo idealismo:

La negación determinada rechaza las representaciones imperfectas del absoluto, los ídolos, no oponiéndoles, como el rigorismo, la idea a la que no pueden satisfacer. La dialéctica muestra más bien toda imagen como escritura. Ella enseña a leer en sus rasgos el reconocimiento de su falsedad, que la priva de su poder y se lo adjudica a la verdad. Con ello, el lenguaje se convierte en algo más que un mero sistema de signos. (Adorno y Horkheimer, 2001:78)

De acuerdo con las lecturas de Pritchard (2002) y Cook (2013), esta noción del *Bilderverbot* es lo que distingue a la negación determinada de la negación abstracta, pues en dicha prohibición descansa la posibilidad de lo distinto.

La religión judía no permite ninguna palabra que pudiera consolar la desesperación de todo mortal. Esperanza vincula ella únicamente a la prohibición de invocar como Dios a aquello que no lo es, de tomar lo finito como infinito, la mentira como verdad. La garantía de la salvación consiste en apartarse de toda fe que intente suplantarla; el conocimiento, en la denuncia de la ilusión. La negación, por cierto, no es abstracta. (Adorno y Horkheimer, 2001: 77)

El *Bilderverbot* tiene poder crítico si, en lugar de apuntar a esclarecer una divinidad ausente o una redención inalcanzable, llama la atención sobre el estado de falsedad del presente: “en otras palabras, en lugar de velar la divinidad, el *Bilderverbot* debe desvelar la realidad dañada” (Pritchard, 2002: 302).

La noción de la teología que lleva adelante el trabajo crítico materialista no constituye un discurso abstracto sobre lo totalmente Otro, próximo a una teología negativa, tal cual es la interpretación de Wellmer (Cfr. 1993: 153). Por el contrario, como sostiene Adorno en su carta a Benjamin del 17 de diciembre de 1934, su visión, inspirada en la obra de Kafka, es la de una teología invertida:

La obra de Kafka sería una fotografía de la vida terrena desde la perspectiva de la vida redimida, de la que únicamente aparece la punta del paño negro, no siendo la horrible óptica descentrada de la imagen sino la óptica de la propia cámara oblicuamente situada. (Adorno y Benjamin, 1998: 78)

Siguiendo a Zamora (2004: 282 y ss.), se puede sostener que la noción de teología inversa no constituye una mirada hacia un más allá; antes bien, es la nota más saliente de un proyecto epistemológico compartido con Benjamin que permite asegurar la objetividad de un conocimiento capaz de penetrar en la apariencia engañosa del ser social. La redención de un fenómeno no lo muestra como realizado, sino que hace visible las injusticias acaecidas: “el conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica” (Adorno, 2001:250). La teología, por tanto, no produce conocimiento sobre lo divino; en cambio, remite a la “cámara oblicuamente situada”, aquella lente a través de la cual se coloca a la inmanencia bajo una perspectiva dislocada y extrañada, rompiendo su carácter de segunda naturaleza: Se trata de un conocimiento que busca tanto captar

la negatividad de la realidad constituida, así como percibir la posibilidad de su alteración:

Si según una doctrina mística los acontecimientos intramundanos, sin excluir la conducta más insignificante, deben tener efectos sobre la vida de lo absoluto mismo, algo semejante vale con respecto del progreso. Cada tramo particular de la conexión de exterioridades es relevante para su posible final. Bueno es lo que se desprende, lo que encuentra expresión y lo que cobra forma. Como lo que se desprende está entretreído en la historia, esta, sin estar ordenada unívocamente hacia la reconciliación, deja vislumbrar esta posibilidad en el curso de su movimiento. (Adorno, 1993:32)

Llegado este punto es evidente que los aportes tanto de la teología como del psicoanálisis permiten enriquecer la noción de temporalidad desde dos posturas diversas. El psicoanálisis advierte el peligro de establecer una identificación con ese pasado reprimido, perpetuándolo en el presente, a la vez que señala los modos de acotar su incidencia; por otro, la teología subraya los riesgos de establecer un discurso de lo radicalmente Otro, erigiendo una esfera supra-temporal sin ningún tipo de contacto con lo real, encerrando a lo sido en la cárcel de la pura inmanencia, sin dejar resquicio para su corrección. Ambas tradiciones –psicoanálisis y teología–, a su manera, permiten romper con la vigencia del puro presente, reinscribiendo su relación con un pasado que aún está pendiente y un futuro que, si aspira a estar emancipado del principio de dominación, debe erigirse como ruptura frente a la actualización de lo siempre igual. Se comprende que el corolario de esta crítica al presentismo (Cfr. Hartog, 2007) lleva consigo una impugnación a la idea de totalidad como algo cerrado y acabado: “[Adorno] piensa en la posibilidad de construir un modelo de totalidad abierta: esa es la manera en la que es posible la aparición de ‘lo nuevo’ y ‘lo utópico’, como lo aún no dado (resuena el ‘*noch-nicht-sein*’ blochiano) en el tiempo y en el espacio” (Hervás, 2015:224).

Bajo este prisma interpretativo, es posible reformular materialistamente la noción de progreso, pues la imposibilidad de dar un salto hacia lo trascendente que acompaña a la noción de *Bilderverbot*, abre la indagación sobre las posibilidades ocultas del pasado, en tanto índice de esperanza de lo distinto: “Si la historia comenzó, gracias a una espera como vacío, Adorno nos advierte que un futuro liberado de lo peor del pasado solo es posible llenando la espera con memoria” (Tafalla, 2003:209).

Al concepto de progreso debe ser pensado de modo dialéctico: no es posible ubicarlo fuera de la historia, pero tampoco se lo puede inscribir como perteneciente a la misma, como una categoría propia de su devenir actual, ya que si esto fuera así, se caería en el absurdo de sostener que “el progreso es lo que impide el propio progreso” (Adorno, 1993:31). Frente a la filosofía de la mismidad, que somete todo lo diverso a ella, la reflexión de Adorno se vuelve

hacia lo que en esta dinámica no ha intervenido, quedando al borde del camino - por así decirlo, los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica. Es constitutivo de la esencia del vencido parecer inesencial, desplazado y grotesco en su impotencia. (Adorno, 2001:151)

Adorno escribe no solo después de Nietzsche sino, especialmente, a la sombra de Auschwitz, luego del cual “ninguna palabra pronunciada desde las alturas, ni siquiera desde la teología, tiene ningún derecho sin transformarse” (Adorno, 2008:336). Como se ha mencionado, la trascendencia no se halla en el ámbito de lo eterno, sino que aparece quebrada a través de lo más efímero, donde los rasgos intramundanos se tornan fundamentales para lo absoluto: “La prohibición de la imagen, ligeramente desplazada hacia la prohibición de pronunciar el nombre divino, se ha puesto a trabajar para lo profano” (Graf, 2022: 265).

De acuerdo con Hohendahl (2013: 252), la noción de progreso en Adorno opera en dos niveles: por un lado, uno secular y, por otro, uno teológico, en el cual tiene lugar la noción de redención. Tal dispositivo es recuperado de la filosofía de San Agustín, ya que este “reconoció que redención e historia no son la una sin la otra ni la una en la otra, sino que están en una tensión cuya energía acumulada no apunta en definitiva a otra cosa que a la superación del mundo histórico mismo” (Adorno, 1993:31-32). Empero, Adorno da un paso más en su lectura respecto de las tesis del obispo de Hipona, pues, según su parecer, el problema de dicha interpretación radica en la apelación a una trascendencia divina como rectificadora de todos los males acaecidos, lo que no hace más que destemporalizar el tiempo, concibiendo las inclemencias perpetradas en este mundo como atrocidades que adquieren su razón de ser frente a la llegada del Mesías.

A diferencia de estos postulados, Adorno sostiene que cualquier análisis que busque comprender como es que lo acaecido ha llegado a expresar tal grado de falsedad, debe asumir críticamente el punto de vista de la filosofía de la historia: corresponde su construcción, para negarla posteriormente. La historia, así, es la unidad de lo discontinuo -ya que los acontecimientos ocurridos no son el simple encañamiento racional de unos a partir de los otros- y de lo continuo, pues la totalidad es un constructo que se impone externamente de modo coactivo para garantizar su conservación y duración, produciendo siempre lo mismo.

Frente a la lógica de la identidad, la dialéctica negativa buscará demostrar que “lo que es no lo es todo” (Adorno, 2008: 365), razón por la cual la situación vigente se puede modificar a partir del despliegue de las posibilidades no dadas, es decir, a partir de la negatividad emanada de las tragedias ocurridas. De este modo, se reescribe dialécticamente la noción de progreso:

Cabe imaginar un estado en el que la categoría pierda su sentido y que, sin embargo, no sea ese estado de regresión universal que hoy se asocia con el progreso. Entonces se trasmutaría el progreso en la resistencia contra el perdurable peligro de la recaída. Progreso es esta resistencia en todos los grados, no el entregarse a la gradación misma. (Adorno, 1993:47)

Progreso aquí, si bien hace suyo el motivo de la redención (Cfr. Adorno, 1993:33), no decanta en teodicea, sino que es quebrantamiento del hechizo: “la idea de progreso es, no obstante, antimitológica por antonomasia, capaz de quebrar al círculo al cual pertenece. Progreso significa: salirse del hechizo (...) En ese sentido está permitido decir que el progreso acontece allí donde termina” (Adorno, 1993:35). Adorno sostiene este modelo dualista de la noción de progreso pues pretende preservarlo de su utilización para describir el avance de la técnica como camino correcto para la emancipación de la humanidad. Dicha ligazón entre progreso y técnica, advertida por Benjamin en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, debe ser cuestionada. La reinscripción de la categoría de progreso, por tanto, se aúna a la de redención, para indicar su carácter de ruptura respecto a lo establecido.

Bajo este esquema, teología y psicoanálisis convergen en el *dictum* adorniano “la esperanza no es el recuerdo conservado, sino el retorno de lo olvidado” (Adorno, 2003a: 134). En pos de adensar este enunciado, Reyes Mate (1994: 130 y ss.) ha sostenido que la anamnesis platónica, contenida en el diálogo *Menón*, demuestra que todo lo que se llama buscar y aprender no es otra cosa que recordar. Ahora bien, este recuerdo es lo que “la lengua ya sabe”, de ahí la importancia de que el esclavo, a quien Sócrates someterá a prueba para demostrar su tesis, sepa hablar griego. Recordar aquí, por tanto, es aprehender el logos, racionalizar la existencia. Diverso a este proceder, claro está, es el posicionamiento de Adorno, quien busca interpretar la “historiografía inconsciente, anamnesis de lo derrotado y reprimido” (Adorno, 2003b: 306). De la capacidad de recuperar la dignidad de esto reprimido y olvidado, es decir, de la “necesidad de prestar voz al sufrimiento” (Adorno, 2008:28) en tanto condición de toda verdad, dependerá la posibilidad de trascender el carácter puramente designativo-formalista del lenguaje que da sustento a la razón autoconservadora. Kaufmann (2000: 72 y ss.), en sintonía con ello, sostiene que la noción adorniana de constelación conceptual retoma directamente las premisas de su teología invertida, pues lleva adelante un concepto enfático de verdad el cual no remite a una adecuación entre la cosa y su concepto, sino en criticar tanto aquello en lo que se ha vuelto el objeto, como señalar la posibilidad de que fuera de otra manera. La categoría de constelación se torna heredera de la dignidad del Nombre:

La deficiencia determinable en todos los conceptos obliga a citar a otros; surgen ahí aquellas constelaciones que son las únicas a las que ha pasado algo de la esperanza del nombre. A este el lenguaje de la filosofía se aproxima mediante su negación. Lo que critican las palabras, su pretensión de verdad inmediata, es casi siempre la ideología de una identidad positiva, existente, entre la palabra y la cosa. (Adorno, 2008:59)

Para comprender por qué la constelación recoge la esperanza del Nombre, se deben tener en cuenta los análisis realizados por Benjamin (2007) en su ensayo *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Allí sostendrá que el hombre comunica su ser espiritual a través de la lengua, es decir, nombrando las cosas. En base a ello distinguirá lo que llama la dimensión comunicativa del lenguaje o teoría burguesa del lenguaje, que se efectiviza *mediante el nombre*, es decir, que toma a la palabra como puro medio o signo para nombrar algo, del uso simbólico o adánico del lenguaje, en donde se expresa la esencia espiritual de la cosa *en el nombre*. Este carácter expresivo, antes que la mera designación, es lo que retoma la constelación lingüística, pues redime tanto al objeto de su carácter cosificado, como a los conceptos de su falsa formalización.

4. Conclusión: hacia una temporalidad procesual de lo no-idéntico

Con base a lo antedicho, y para concluir, se puede afirmar que la constelación articula los aportes que realizan tanto el psicoanálisis -lo reprimido, lo olvidado- como la teología -la esperanza del Nombre como negación determinada-, bajo la lógica de desintegración (Cfr. Adorno, 2008:141). Esta reconversión materialista de la dialéctica piensa “por mor de y contra la contradicción otrora experimentada en la cosa” (Adorno, 2008:141). Su movimiento no tiende a la identidad en la diferencia entre cada objeto y su concepto; antes bien, sospecha de lo idéntico. Adorno comprende que la cosa ya no es un ente completo, sino que posee un carácter “relacional”. El giro autorreflexivo de la razón, la segunda revolución copernicana que promueve entregarse al objeto en pos de “hacer justicia a los momentos cualitativos de éste” (Adorno, 2008: 50), porta una temporalidad de tipo procesual que permite a la filosofía renovarse “por su propia fuerza tanto como por la fricción con aquello por lo que se mide” (Adorno, 2008:42).

Una temporalidad procesual que apunta a rescatar lo no-idéntico, es decir, “lo no-simultáneo”, “lo que no ha mantenido el ritmo histórico” (Adorno, 2013:259), es solidaria de un concepto de totalidad abierta que permita conocer “no otra cosa, sino de otro modo” (Menke, 1997:55). La teoría alcanza, así, un concepto de novedad que

garantiza la libertad para el objeto, transformando la comprensión de la realidad de algo existente a partir de su devenir:

La idea de la dialéctica siempre quiere decir algo doble, tanto algo referido al tipo de pensar como la forma de la cosa, podrán acaso acercarse más a este concepto de “el movimiento del concepto” que, para la dialéctica en general, me parece lo central (...) es decir (...) que la representación del objeto de aquello que ha de ser desplegado por el concepto, es representación de un algo en sí movido, de un algo que, entonces, no es un igual a sí mismo, no es, de una vez por todas, algo idéntico consigo mismo sino que es, en realidad, él mismo un proceso. (Adorno, 2013:45)

La dialéctica negativa, por tanto, debe hacerse dinámica y dotarse de unos conceptos capaces de cambiar del mismo modo en que se modifican aquellos objetos que busca conocer. Si la realidad y la verdad no son invariantes, tampoco puede serlo el conocimiento que, en su dimensión crítica, se vuelve memoria: “ninguna pregunta podría siquiera ser formulada en la que no se conservase y siguiese actuando un saber del pasado” (Adorno, 2008:60).

La temporalidad procesual –otro nombre para una negatividad sin *Aufhebung*– que se desencadena a partir de la lógica del desmoronamiento, hace de la constelación lingüística una síntesis no coactiva de lo uno y lo múltiple, lo cual permite pensar que “lo que es, es más de lo que es. Este plus no le es impuesto, sino que, en cuanto lo expulsado de él, le resulta inmanente” (Adorno, 2008:156). Empero, esto no significa que aquello que excede a lo manifestable bajo las condiciones actuales ya posea una presencia positiva, esperando ser descubierta detrás de un velo encubridor. Tampoco debe suponerse que la propia realidad, una vez consciente de su falsedad pueda, por tanto, determinar que es aquello que efectivamente le falta. Por el contrario, el pensamiento debe resistirse a ambas alternativas, sobrepujándose en su negatividad. Un porvenir radicalmente distinto a lo contemporáneo que, como indica la tradición del *Bilderverbot*, no es representable conceptualmente, está anudada a la noción psicoanalítica de *durcharbeiten*, gracias a la cual el pasado deja de repetirse en el presente, permitiendo la emergencia de lo distinto: “en la situación justa todo sería, como en el *theologumenon* judío, sólo un poco distinto de cómo es, pero, en lo más mínimo, se puede representar cómo sería entonces” (Adorno, 2008:274).

Este juego de temporalidades múltiples entre presente, pasado y futuro permite entender el compromiso ético y normativo del posicionamiento de Adorno quien, siguiendo a Benjamin, no dudará en sostener que “sólo por mor de los de desesperanzados se nos dio la esperanza” (Adorno, 2008:346). La filosofía no se contenta con advertir la fatalidad de lo actual. Su política de la memoria, por tanto, esta puesta a favor de una crítica del presente como condición necesaria para la construcción de un futuro mejor. Cuando Adorno remite explícitamente al gesto

freudiano, basado en volver la atención “hacia la escoria del mundo de los fenómenos” (Adorno, 1994:91), hace converger su materialismo con una teología transformada por el ansia utópica de aplacar el impulso somático, recuerdo de aquello no idéntico que desestabiliza desde dentro la ideológica espiritualización del estado de ofuscación reinante. Una temporalidad procesual-negativa es la propia de un pensamiento que no se resigna frente a las inclemencias acaecidas. Dicho de otra manera, es la temporalidad de “lo aún no acontecido, que lo acontecido anuncia” (Adorno, 2001:237), sede, por tanto, de la utopía materialista:

El ansia materialista por comprender la cosa quiere lo contrario: sólo sin imágenes cabría pensar el objeto entero. Tal ausencia de imágenes converge con la prohibición teológica de imágenes. El materialismo la secularizó al no permitir la descripción positiva de la utopía; ése es el contenido de su negatividad. Allí donde más materialista es, coincide con la teología. Su anhelo sería la resurrección de la carne; algo totalmente ajeno al idealismo, el reino del espíritu absoluto. El punto de fuga del materialismo histórico sería su propia superación, la liberación del espíritu con respecto a la primacía de las necesidades materiales en el estado de su satisfacción. Sólo con el impulso corporal aplacado se reconciliaría el espíritu y se convertiría en lo que no hace sino prometer desde hace tanto tiempo. (Adorno, 2008:195)

Bibliografía

- Acha, O. (2007). *Freud y el problema de la historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Acha, O. y Vallejo, M. (2010). *Inconsciente e historia después de Freud. Cruces entre filosofía, psicoanálisis e historiografía*. Buenos Aires: Prometeo.
- Adorno, Th. (1994). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Adorno, Th. (1993). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Adorno, Th. (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- Adorno, Th. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, Th. (1996). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Grijalbo.
- Adorno, Th. (2001). *Mínima Moralia*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Th. (2003a). *Notas sobre literatura I-III*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2003b). *Teoría estética*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (1974). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus.

- Adorno, Th. (1970). *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Adorno, Th. y Benjamin, W. (1998). *Correspondencia 1928-1940*. Madrid: Trotta.
- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2001). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Aristóteles. (1995). *Física: Libros III - IV*. Buenos Aires: Biblos
- Benjamin, W. (2007). "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre". En *Primeros trabajos de crítica de la educación y de la cultura*. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca.
- Cabot, M. (2015). *Adorno apropiándose de Freud: la crítica del concepto de «inconsciente» en la tesis de 1927*. Recuperado de https://www.academia.edu/19736843/Adorno_apropi%C3%A1ndose_de_Freud_la_cr%C3%ADtica_del_concepto_de_inconsciente_en_la_tesis_de_1927
- Cook, D. (2013). "Comme par un miroir, obscurément. La théologie inversée d'Adorno". En Macdonald, I. Noppen, P. y Raulet, G. (Eds.), *Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort* (pp. 323-341). Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- de la Maza, L. M. (2007). Tiempo e historia en la Fenomenología del Espíritu de Hegel. *Ideas y Valores*, N°133, 3-22. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80915460001>
- Freud, S. (2003). *Obras Completas. Vol. I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1986). *Obras completas. Vol. XI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1990). *Obras completas. Vol. XII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991). *Obras Completas. Vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1989). *Obras Completas. Vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1980). *Obras Completas. Vol. XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Graf, S. (2022). *Como el papel secante con la tinta. La teología inversa de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno*. México: Gedisa.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hegel, G. F. W. (1956). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones del solar.
- Hegel, G. F.W (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. F.W. (2000). *Principios de Filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hervás, M. (2015). El tiempo en Th. W. Adorno: la influencia de la teoría musical en la construcción de la dialéctica negativa. *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*. Vol. 7. Recuperado de <https://constelaciones-rtc.net/article/view/1120>

- Hohendahl, P. U. (2013). Progress Revisited: Adorno's Dialogue with Augustine, Kant, and Benjamin. *Critical Inquiry*, Vol. 40, No. 1, 242-260. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/673234>
- Husserl, E. (1959). *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Kaufmann, D. (2000). Correlations, Constellations and the Truth: Adorno's Ontology of Redemption. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26 n°5, 62-80. Recuperado de <http://psc.sagepub.com/content/26/5/62.short>
- Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Maiso Blasco, J. (2013). La subjetividad dañada: Teoría Crítica y Psicoanálisis. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Vol. 5, 132-150. Recuperado de <http://constelaciones-rtc.net/article/view/819>
- Mate, R. (1994). La herencia pendiente de la «razón anamnética». *Isegoría* N°10, 117-132. Recuperado de http://digital.csic.es/bitstream/10261/6372/5/La_herencia_pendiente.pdf
- Menke, Ch. (1997). *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*. Madrid: Visor.
- Pritchard, E. (2002). Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology. *Harvard Theological Review*, vol. 95 n° 03, 291-318. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/4150749?seq=1#page_scan_tab_contents
- Sassi, R. (1972). Husserl y la experiencia del tiempo. *Revista Tarea*, n° 3, 91-110. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/15149>
- Tafalla, M. (2003). *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Walton, R. (1993). *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.
- Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor.
- Zamora, J. A. (2009). El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner. *Azafea. Revista de filosofía*, n° 11, 45-72. Recuperado de <http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/view/8024>
- Zamora, J. A. (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta.



Poder disciplinar e discursos de ódio Uma análise das redes sociais à luz da analítica do poder de Foucault

Poder disciplinari i discursos d'odi. Una anàlisi de les xarxes socials a la llum de l'anàlisi de poder de Foucault

Disciplinary Power and Hate Speeches. An Analysis of Social Medias Considering Foucault's Power Analysis

Ricardo Manoel Oliveira Morais 

Universidade de São Paulo
ricardo_mom@hotmail.com

Ana Gonçalves Soares Pena

Faculdade Milton Campos

Bruna Soares Novais

Faculdade Milton Campos



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

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

© Ricardo Manoel Oliveira Morais, Ana Gonçalves Soares Pena, Bruna Soares Novais, 2025

Resumo Este artigo tem como objetivo analisar os discursos de ódio e a dinâmica algorítmica das redes sociais à luz da analítica do poder disciplinar de Foucault. Para tanto, utiliza-se, especialmente, as obras foucaultianas da primeira metade da década de 70. As ideias de Foucault, apesar de serem anteriores à massificação do acesso à internet, são capazes de jogar luz à era digital, onde as redes sociais são utilizadas como forma de controle. Com isso, será apresentada, inicialmente, a analítica foucaultiana de poder; após, serão apresentadas considerações sobre o papel da internet no cenário político atual e como os cookies estão relacionados a esse fenômeno; ainda, será examinada a disseminação dos discursos de ódio nas redes sociais e sua influência no meio político através da chave analítica do poder disciplinar.

Palavras-chave poder disciplinar, mídias sociais, disseminação de ódio.

Resum Aquest article té com a objectiu analitzar el discurs d'odi i la dinàmica algorítmica de les xarxes socials a la llum de l'anàlisi de Foucault sobre el poder disciplinari. Per a això s'utilitzen en particular les obres de Foucault de la primera meitat dels anys 1970. Les idees de Foucault, malgrat ser anteriors a la massificació de l'accés a Internet, són capaces d'aportar llum sobre l'era digital, on les xarxes socials s'utilitzen com una forma de control. S'abordarà inicialment l'anàlisi del poder que fa Foucault. Posteriorment, es presentaran consideracions sobre el paper d'internet en l'escenari polític actual i com les *cookies* es relacionen amb aquest fenomen. Per últim, s'examinarà la difusió del discurs d'odi en les xarxes socials i la seva influència en l'entorn polític a través de la clau analítica del poder disciplinari.

Paraules clau poder disciplinari, xarxes socials, difusió de l'odi.

Abstract This article aims to analyze hate speech and the algorithmic dynamics of social medias considering Foucault's analysis of disciplinary power. Therefore, Foucault's works from the early 1970s are explored. Foucault's ideas, despite predating the widespread access to the internet, might enlighten the digital era, when social medias are used for control. With this, Foucault's analysis of power will initially be presented; afterwards, it will be presented considerations on the role of the internet in the current political scenario and how cookies are related to that; furthermore, the dissemination of hate speech on social media and its influence on the political environment will be examined through the analytical key of disciplinary power.

Keywords Disciplinary Power, Social Media, Dissemination of Hate.

1. Introdução

O conflito parece ser uma constante nas comunidades políticas humanas, uma vez que a própria dimensão da política é marcada por um horizonte de antagonismo em sua gênese, seja através do discurso, seja através do uso de outras formas de poder¹. Não obstante, após o advento da internet e com o aprofundamento dos meios de comunicação e a aceleração das formas de transmissão de informações – em especial, as redes sociais, que são uma síntese deste processo – os conflitos parecem se potencializar não apenas em relação a questões comunitárias, ligadas ao comum ou à política, mas para todas as esferas humanas (estética, subjetiva, moral, relacional, afetiva, epistemológica, científica). Mais do que isso, o conflito ganha espaço em dimensões que jamais foram objeto de dissensos e entre pessoas cujas realidades sequer se equivalem, tanto em termos socioeconômicos quanto em termos de gramática do real. Na política, não obstante, cujo conflito está na sua gênese, os embates alcançam proporções até então inimagináveis, potencializado pelo amplo acesso de grupos numerosos, porém *específicos* de pessoas, através dos seus interesses.

A *especificidade* dos grupos “políticos” que agora se encontram ganha um contorno paradoxalmente antipolítico: pessoas específicas são cooptadas por crenças que não serão objeto de um conflito dialético, mas que serão reforçadas e ecoadas acriticamente. O conflito se instaura não para chegar a pontos, ainda que mínimos, de convergência, mas para ressaltar as diferenças. A lógica dos algoritmos, que governa os corpos e as almas nas redes, busca organizar indivíduos com visões e crenças idênticas ou assemelhadas para que, unidos, eles se contraponham àqueles que não partilham dos mesmos ideais. Todavia, esta contraposição, como afirmado, não se dá sob o horizonte do conflito, mas da recusa de reconhecimento.

Os algoritmos funcionam como filtros dos conteúdos online, enviando para os usuários informações com base em seus interesses e gostos e, mais importante, com base nos seus medos e ódios. Tal lógica algorítmica impede, portanto, que as pessoas sejam expostas a pensamentos, opiniões e vivências divergentes das suas, afastando a capacidade de lidar com o *outro*, obstando o desenvolvimento crítico e, por conseguinte, a própria possibilidade da democracia, que é a política (ou o conflito). A ênfase no medo e no ódio é curiosa, mas não surpreendente, na medida em que o algoritmo “descobriu” que sentimentos negativos engajam muito mais que sentimentos positivos. Logo, a união de grupos ou “bolhas” é tão mais sólida quanto mais claro o inimigo e o “objeto” a ser odiado.

¹ Sobre a política como conflito, ver Foucault (1999), Morais e Silva (2016), Morais (2021; 2023), Lefort (2011).

Neste cenário, a elaboração e propagação de discursos de ódio e informações falsas prosperam, uma vez que quem pensa de forma diferente de um certo grupo passa a ser o “inimigo”, o “objeto odiado” alvejado com todas as armas existentes, o segmento que deve ser eliminado. Na “guerra” vale tudo, inclusive a hostilização, o preconceito e a invenção de mentiras. É sob esse contexto que, se valendo do ódio e do ímpeto bélico da derrota do inimigo presentes nos usuários da internet, um determinado *ethos* se constitui a partir do controle da população através do fomento e da reverberação de sentimentos negativos, gerando um horizonte de controle e de disciplina por tais sentimentos.

O presente artigo tem o objetivo de examinar como a lógica do poder disciplinar, tão bem descrito por Foucault, opera no âmbito das redes sociais, em especial no fomento e na proliferação de discursos de ódio, afetos e sentimentos de medo e captura do tempo e da atenção dos usuários. Nesse ponto, pertinente esclarecer que Foucault, em mais de um momento da sua obra, deixa claro que suas reflexões são como ferramentas a serem utilizadas por aqueles que queiram refletir sobre o real. Por isso, utilizar noções desenvolvidas por ele para analisar questões e problemas que sequer poderiam ser imaginados em sua época – tal como os dispositivos de controle e as técnicas de subjetivação algorítmicas – parecer ser não só um rico campo de pesquisa, mas um legado deliberadamente deixado pelo pensamento foucaultiano.

Para tal análise, o texto terá a seguinte estrutura: primeiramente, será apresentada a analítica de poder em Michel Foucault e seus desdobramentos no poder disciplinar e seus dispositivos; em seguida, analisa-se, de forma esquemática, o fenômeno da internet, especialmente sua influência na política adquirida com o tempo, com a subsequente conceituação de *cookies*; após, é feita uma revisão bibliográfica do caso “Facebook e o escândalo nas eleições norte-americanas de 2018”, para compreender os dispositivos controle das redes sociais, com uma análise sobre a disseminação dos discursos de ódio nas redes sociais e sua influência na política atual. Por fim, será feita uma análise acerca das redes sociais, tendo como base a analítica de poder de Foucault, especialmente no que diz respeito ao poder disciplinar.

2. A analítica do poder em Michel Foucault: aspectos da biopolítica e do poder disciplinar

A analítica do poder desenvolvida por Foucault busca, muito mais do que compreender o poder como uma entidade ou algo detido por alguns (segundo uma tradição contratualista ou jurídica de poder), entendê-lo a partir de sua lógica de funcionamento. Noutros termos, o poder não deve ser analisado como substância, essência ou um conceito, mas como algo que se exerce, como práticas e estratégias ligadas a interesses não necessariamente conscientes, mas visando dominar e controlar. O poder não se concentra em instituições ou centros, mas está em uma rede que permeia a todos, estendendo-se do saber aos corpos, da consciência até o que se entende por verdade.

No curso de 1976, Foucault retoma algumas precauções de método em sua analítica do poder. São cuidados que ele toma para que o poder não seja analisado a partir de categorias universalistas ou jurídicas que ele critica não pela sua incorreção, mas pela parcialidade e superficialidade com que a questão do poder é analisada. Primeiramente, não se deve analisar o poder como legalismo ou legitimidade, mas apreendê-lo em suas extremidades, onde ele se consolida em práticas de intervenção local, suave ou intensamente violentas. Além disso, não se pode analisar o poder sob a ótica da decisão, de quem o detém, mas considerar as intenções próprias das práticas sociais, observando seus efeitos externos. Igualmente, não cabe observar porque alguns visam dominar ou o que se busca após o alcance do domínio, mas o que ocorre no processo da sujeição. O poder se constitui em práticas e relações, sendo todos alvos e protagonistas, embora isso não possa levar à falsa premissa de que o poder é bem distribuído, partindo do centro e se prolongando até os pontos atomísticos da sociedade; deve-se analisá-lo de forma ascendente, partindo dos dispositivos infinitesimais, com história, trajetória, técnicas e táticas que lhe são próprias; só após, cabe observar como tais dispositivos funcionam, foram investidos, colonizados, transformados, deslocados e apropriados por construções hegemônicas (Foucault, 1999: 30-45).

Como mencionado, Foucault examinou o poder como uma força complexa que opera em diversos níveis da sociedade. Pode-se dizer, então, que o autor investigou o poder não como entidade, mas como algo que existe no âmbito de todas as relações humanas, na forma como o poder aparece e se manifesta. Além disso, o pensador destacou como o poder também é produtivo dentro da lógica de uma coletividade, tendo em vista que é capaz de moldar os comportamentos, as identidades e as relações sociais. Nesse cenário, visando entender os efeitos das relações de poder

dentro da sociedade, Foucault desenvolveu sua análise a partir de duas noções: a biopolítica e o poder disciplinar (que será analisado de forma mais aprofundada).

Foucault, desde a conferência *O Nascimento da Medicina Social*, realizada em 1974, e, posteriormente, na obra *História da sexualidade I*, desenvolveu a ideia de que “[...] o biológico reflete-se no político” (Foucault, 1988: 133). Campos Silva e Morais (2016: 26), em ‘Guerra, Direito Sobre a Vida e Norma Biopolítica’, definem a biopolítica como o poder exercido sobre o corpo social como um todo, com a finalidade de gerir as relações de poder nos mais diversos, mas massivos, níveis da sociedade. Ao contrário do poder disciplinar – que posteriormente será mais bem explicado – a biopolítica “[...] trata do corpo enquanto população, isto é, o poder é exercido sobre um todo populacional de forma a tornar seus processos biológicos positivos dentro de uma lógica econômica, produtiva e política”. Ou seja, segundo Foucault, a biopolítica é o poder que o Estado exerce sobre a vida da população, com base em critérios biológicos, como raça, etnia, gênero etc. Mas não só o Estado, mas as abstrações econômicas, normativas, sanitárias. Tem-se o surgimento de uma espécie de medicina social como forma de controle de grupos sociais, e não dos indivíduos de maneira específica (Morais e Silva, 2016).

Uma manifestação do poder sobre o corpo social pode ser apontada no controle de natalidade adotado por alguns países. Na China, por exemplo, – país mais populoso do mundo – foi instaurada a política de filho único, na qual cada casal podia ter apenas um filho. Tal política perdurou entre os anos de 1980 e 2016 (Yip, 2021). Contudo, diante da queda exponencial do nascimento de bebês que resultou em uma crise demográfica, o país, atualmente, busca a criação de medidas que visam incentivar casais a terem mais filhos. Outro exemplo são as práticas de inoculação viral com baixas cargas e vacinação em massa, com o objetivo não apenas de criar uma imunidade individual, mas de bloquear que processos populacionais indesejáveis (doenças e corpos sociais improdutivos) se espalhem. Logo, dentro da lógica da biopolítica, os governos, buscando a obtenção de interesses específicos ou gerais, adotam práticas que acabam por controlar a vida em sociedade, tendo sempre como base os mecanismos da vida biológica da própria população.

O poder disciplinar, por sua vez, segundo Morais em “Os Dispositivos Disciplinares e a Norma Disciplinar”, pode ser entendido de duas formas: a primeira vem da ordem do saber, ou seja, “[...] uma forma de discurso que controla a produção de novos discursos e dos saberes relativos ao poder disciplinar enquanto poder global [...]” (Morais, 2014: 188); a segunda, por sua vez, diz respeito a um conjunto de técnicas ou dispositivos que objetivam a individualização e a submissão dos indivíduos. Para este artigo, bastará a segunda concepção de poder disciplinar.

No exercício do poder como disciplina há a individualização e submissão dos indivíduos para, de forma simplificada, tornar o corpo, individualmente compreendido, produtivo e disciplinado. Acerca do tema, Foucault (1999) coloca o poder

disciplinar como um conjunto de práticas, discursos, dispositivos e saberes que adentra o indivíduo, com a finalidade de dominá-lo e aumentar sua produtividade ao máximo, independentemente daquilo que se visa produzir. Dessa forma, é possível pensar o poder disciplinar como um instrumento de dominação do corpo que visa aumentar sua eficiência e, ao mesmo tempo, torná-lo submisso. Ou seja, o poder disciplinar objetiva a obediência, a conformidade e a eficiência.

Neste sentido, o poder disciplinar, diferentemente da concepção jurídica ou normativa de poder, não é um poder negativo, coercitivo, que se impõe através da força e da proibição de comportamentos indesejados. “Não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode-se fiar em seu superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente” (Foucault, 1999: 195). Em outros termos, significa dizer que o poder disciplinar não se impõe através da violência, mas sim pela dominação do corpo de forma sutil e muito bem-organizada. O poder disciplinar, para ser efetivo como é, *produz* sujeitos ao invés de coagi-los a deixar de ser improdutivo. O poder disciplinar, mais do que dizer o que um indivíduo não pode ser, opera de modo a constituir o seu próprio *ser*. O adestramento disciplinar não é apenas imposto por fora coativamente, mas é internalizado e opera de dentro para fora. Ele constitui o sujeito.

Esse corpo que se pretende adestrar é o que Foucault (1999: 163) chama de “corpo dócil”, que é aquele que “[...] se manipula, se modela, se treina, que obedece, responde, se torna hábil ou cujas forças se multiplicam”. Para que isso se torne possível, é necessário o emprego das disciplinas, que nada mais são do que formas de controlar o corpo, tornando-o submisso, dócil e útil:

A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita (Foucault, 1999: 165).

A disciplina, portanto, controla todos os movimentos, gestos e atitudes do corpo, aumentando sua produtividade e eficácia, mas ao mesmo tempo dominando-o e obrigando-o a fazer o que quer, através do emprego de algumas técnicas, quais sejam: distribuição dos indivíduos no espaço, controle da atividade e a organização das gêneses. Seu sucesso, por sua vez, decorre de dispositivos que facilitam a aplicação das técnicas anteriormente mencionadas. Eles são o olhar hierárquico, a sanção normalizadora, o exame e o Panóptico.

Para que poder disciplinar seja exercido, este processo se dá por meio de algumas técnicas de dominação: a distribuição dos indivíduos no espaço, controle da atividade e a organização das gêneses. Acerca do tema, no que se refere a

distribuição dos indivíduos no espaço, tem-se que essa técnica consiste na disposição dos indivíduos em um determinado espaço físico (Foucault, 1999). Ou seja, ela tem a finalidade de estabelecer um local para os corpos que se pretende aplicar a disciplina. Para isso, são empregados alguns procedimentos.

O primeiro deles é a cerca ou clausura que, segundo Foucault (1999: 169), consiste na “[...] especificação de um local heterogêneo a todos os outros e fechado em si mesmo”. Seu objetivo principal é obter o maior proveito possível sobre os indivíduos que se encontram nesse espaço delimitado, mas, ao mesmo tempo, conter possíveis inconvenientes como rebeliões, embora este dispositivo não seja suficiente para a aplicação da disciplina (Foucault, 1999), sendo complementado pelo “quadriculamento” – “Cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo”. Em outros termos, significa dizer que os corpos presentes no espaço determinado devem estar cada um em seu respectivo espaço, a fim de possibilitar sua individualização, localização precisa, bem como verificar os presentes ou ausentes. Ocorre que Foucault, entende não ser suficiente.

Por isso as localizações funcionais vão, progressivamente, se inserindo nas instituições disciplinares, sistematizando os espaços destinados a agrupar os corpos que se pretende dominar livre e apto para várias formas de uso (Foucault, 1999). Seu objetivo é “[...] fazer com que haja a correta distribuição dos corpos em um espaço, mas sem locais onde há controle, isto é, todo o processo arquitetônico é realizado de modo a não viabilizar espaços inúteis, controlando os indivíduos em sua totalidade” (Morais, 2014: 191). Logo, as localizações funcionais buscam instrumentalizar o uso do espaço destinado para a aplicação da disciplina, através da categorização dos indivíduos com base nas funções que são designados a realizar, de modo que não haja espaços inúteis. Outrossim, a fila também ganha destaque no que se refere às formas de aplicação do poder disciplinar. Nesse sentido, essa seria uma forma ordenada de localização individual e funcional dos indivíduos. Assim, cada pessoa seria definida pelo lugar que ele ocupa na fila (Morais, 2014).

Além da distribuição dos indivíduos no espaço, há a técnica de controle da atividade que consiste no controle do tempo e o estabelecimento de uma atividade que permite o emprego do poder disciplinar em prol da produtividade. Essas atividades devem ser reguladas nas menores frações de tempo possíveis, tanto no sentido de controlar o tempo do indivíduo de forma rigorosa, quanto no de fracionar suas ações em repetições curtas que se darão em curtos períodos de tempo (Morais, 2014: 193). Para que isso seja possível, são utilizados os recursos do horário, elaboração temporal do ato, correlação do corpo e o gesto, articulação do corpo objeto e a utilização exaustiva (Foucault, 1999).

Há também a técnica da organização das gêneses que, por sua vez, consiste na instituição de processos pelos quais a atividade se tornará produtiva. Ela submete os indivíduos a séries de aprendizados para, posteriormente, aplicar provas, de

modo a dividi-los em níveis, com o objetivo de realizar o controle rigoroso das atividades e identificar falhas na estrutura. Aqui, um exemplo notório seriam os exércitos e as forças armadas, que funcionam com base no sistema hierarquizado.

Por fim, há a técnica da composição das forças. “A disciplina não é mais simplesmente uma arte de repartir os corpos, de extrair e acumular o tempo deles, mas de compor forças para obter um aparelho eficiente” (Foucault, 1999: 189). A composição das forças, assim, pode ser considerada como a junção de todas as técnicas anteriormente apresentadas. Com isso, tem-se três consequências: (i) não importa mais a coragem ou força do corpo sujeito ao poder disciplinar, mas sim “[...] o lugar que ele ocupa, o intervalo que cobre, a regularidade, a boa ordem segundo as quais opera seus deslocamentos” (Foucault, 1999: 189); (ii) o tempo deve ser estritamente calculado e muito bem dividido, de forma a alcançar um resultado produtivo (Foucault, 1999); (iii) deve haver um comando eficiente, no sentido de que “[...] a ordem não tem que ser explicada, nem mesmo formulada; é necessário e suficiente que provoque o comportamento desejado” (Foucault, 1999: 191).

Estas técnicas são exercidas através de dispositivos disciplinares, cuja noção é explicada por Deleuze (1996). Segundo o autor, os dispositivos são como instrumentos que compõem as estruturas de poder, de modo a evidenciar que não é possível analisá-las sem compreender os aspectos que dela fazem parte. Para o autor “[...] o universal nada explica, é ele que deve ser explicado” (Deleuze, 1996: 3). Nesse sentido, não é possível entender o funcionamento e sucesso do poder disciplinar sem antes entender todos os seus elementos relevantes. Por isso, compreendidas as técnicas de dominação, passa-se agora a uma análise dos dispositivos disciplinares que, segundo Foucault, seriam os responsáveis pela aplicação bem-sucedida das técnicas disciplinares. Eles consistem na vigilância hierárquica, a sanção normalizadora, o exame e o Panóptico.

Quanto à vigilância hierárquica, a disciplina pressupõe “[...] um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar; um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam” (Foucault, 1999: 196). Assim, tem-se que ela consiste no dispositivo que coage o indivíduo com a sua colocação no espaço de modo que seja induzido a um estado constante de vigilância, com o objetivo de que não saia da ordem pré-determinada e não perca sua produtividade.

[...] a disciplina procura um dispositivo que controle os indivíduos pelo jogo de olhares, isto é, um aparelho onde as tecnologias que permitem ver induzam a efeitos de poder nos quais os meios de coerção se tornem claramente visíveis àqueles sobre quem se aplicam. Disso implica que os indivíduos que são vigiados saberão que o são, mas as vigilâncias múltiplas olharam sem serem vistas (Morais, 2014: 195).

Outrossim, a sanção disciplinar corresponde à aplicação de penalidades pelo descumprimento do regramento imposto. Nesse sentido, Foucault (1999) esclarece que os sistemas disciplinares pressupõem um pequeno mecanismo penal, ou seja, possuem suas leis, penalidades, instâncias de julgamento etc. “Assim, as disciplinas operam como uma ‘infrapenalidade’, que preenche os espaços lacunosos deixados pelas leis, qualificando e reprimindo um conjunto de comportamentos que escapam aos grandes sistemas judiciários” (Morais, 2014: 196). E as sanções não são, necessariamente, bruscas, apenas devem delimitar um padrão de comportamento, igualando indivíduos por padrões de normalidade. Por conseguinte, verifica-se uma maior facilidade em controlar a população, tendo em vista que o monitoramento de um grupo homogêneo implica na aplicação de um menor número de ferramentas, sendo estas compostas por metodologias direcionadas e específicas.

O exame, por sua vez, é o dispositivo que “[...] estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade geral, através da qual eles são diferenciados e sancionados por uma série de ritos que visam constituir conhecimentos e saberes, tendo como objeto os indivíduos” (Morais, 2014: 199). Esse dispositivo combina a vigilância hierárquica e a sanção disciplinar, permitindo o conhecimento aprofundado e a classificação dos indivíduos dentro das instituições que compõem a sociedade.

Com isso, Foucault coloca o panóptico – idealizado como modelo prisional – como a chave de compreensão não da realidade carcerária, mas da sociedade disciplinar². O panóptico, neste sentido, garante a ordem e o controle (prisional e social). Seu princípio é ser visível e inverificável: visível pois os indivíduos percebem a sua existência e inverificável pois não é possível confirmar se há de fato a fiscalização. Seu efeito, pois, é “[...] induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder” (Foucault, 1999: 224). A sujeição do indivíduo emerge por uma consciência produtiva criada, de modo que não se faz mais necessário recorrer à força ou à coerção para obrigá-lo ao comportamento desejado, seja um aluno, um operário ou um paciente. “As instituições panópticas tornam o controle algo leve, sem grades, correntes ou fechaduras, bastando que haja separações bem definidas e aberturas bem distribuídas” (Morais, 2014: 202).

Compreendidos os dispositivos disciplinares e seu funcionamento, nos próximos capítulos será feita uma análise do papel das redes sociais na

² “Ao expor esse modelo prisional, seu objetivo não é simplesmente estabelecer um “ideal” de prisão, mas mostrar a estruturação das práticas disciplinares em um nível micro, para, com isso, apreender a universalização destes dispositivos. Isso porque esse modelo proposto por Bentham não se restringe à uma proposta de arquitetura prisional, mas é o *modus operandi* do poder disciplinar. Dessa forma, quando se falar em panoptismo, deve-se entender como o operar disciplinar, e não como um modelo prisional” (Morais, 2014: 199).

contemporaneidade e como elas tem se tornado verdadeiros dispositivos disciplinares nas sociedades atuais, especialmente no âmbito da política digital.

3. O papel das redes sociais na contemporaneidade

3.1 Considerações acerca do papel da internet: dos primórdios até a atualidade

Dentro de uma sociedade cada vez mais interligada, na qual a conexão entre lugares distante se tornou uma realidade, as evoluções tecnológicas e, mais especificamente, as redes sociais, passaram a ocupar um espaço indispensável na vida de grande parte das pessoas. Embora este fenômeno tenha sido naturalizado no imaginário moderno, a era tecnológica promoveu uma verdadeira “compressão do espaço-tempo”, como designa Harvey (2005: 5-7). Essas novas realidades comprimiram a densidade de transações de mercado e de fluxo informacional no tempo e no espaço em uma escala até então inimaginável. A máxima é a de que quanto mais ampla a escala geográfica e quanto mais curto o período de tempo dos contratos de mercado, tanto melhor, sendo a internet uma ferramenta central neste processo.

A despeito do alto grau de dependência dos usuários, verifica-se que o surgimento da internet é algo ainda muito recente. Entre as décadas de cinquenta e sessenta, durante a Guerra Fria, inúmeros foram os avanços nos mais diversos âmbitos da sociedade, em virtude da disputa constante entre Estados Unidos e União Soviética (Carvalho, 2006: 21-50). Como resultado dessa corrida em busca de desenvolvimento, houve o investimento em pesquisas e estudos que fomentaram o meio da informática. Contudo, foi apenas nas décadas de 80 e 90 que esse avanço militar foi inserido na realidade civil. As universidades norte-americanas foram precursoras nesse movimento e criaram redes que permitiram interligar grupos de pesquisadores. Anos depois surgiu a *BITNET*, que, diferentemente das redes anteriores, não tinha restrição de acesso, característica que contribuiu para a propagação da internet próximo ao modelo existente (Carvalho, 2006).

Com da inserção da rede de internet no cotidiano e a sua rápida aceitação pelo público, novas tecnologias foram desenvolvidas, como as redes sociais. Nesse cenário, surgiram mídias sociais para diversos fins, desde aquelas voltadas para ascensão profissional até as que promovem relacionamentos amorosos. Não obstante, há um ponto comum entre todas elas: a influência na vida dos usuários. Mesmo que tenha surgido sem tal pretensão, “[...] a internet ganhou um contorno cada vez mais

comercial, [...], e as novas plataformas e redes sociais intensificaram o processo de vigilância de dados, de personalização da informação e de conformação das bolhas digitais” (Alves, 2021: 35-36). Assim, atualmente, o meio digital evoluiu e se tornou um ambiente voltado para a troca de informações e armazenamento de dados, alçado a um novo patamar: o controle dos usuários.

Mesmo que tenha se disseminado para facilitar o fluxo informacional e permitir uma melhor interação interpessoal, a internet passou a ser utilizada com ampla finalidade comercial e, com isso, tornou-se vulnerável à lógica de um mercado não regulado. Por conseguinte, a internet tornou-se uma ferramenta de comércio de dados e um valioso instrumento político, haja vista que os *cookies* e os demais dispositivos de rastreamento coletam informações pessoais dos usuários que, posteriormente, podem utilizadas com a finalidade de interferir na constituição de emoções, no fomento de atitudes e no reforço de crenças adotadas acriticamente. Como será visto, este fenômeno pode gerar efeitos no resultado de grandes eleições e disputas políticas.

Em que pese tenha havido essa mudança em relação à finalidade do uso da internet, os dados pessoais não se transformaram em objeto de desejo somente após o desenvolvimento das tecnologias (Matos, 2005: 5). “O que há de novo [...], é o fato de que, graças ao exponencial crescimento tecnológico, abrindo espaço para a comunicação eletrônica, nunca foi tão fácil e rápido obter e gerenciar informações dos mais variados assuntos, não importando tempo nem lugar”. Assim, buscando aprofundar um pouco mais de que maneira se dá a coleta de dados e a influência por meio das redes sociais, analisaremos, a seguir, os *cookies* – uma das principais formas de se obter dados e informações acerca da vida dos que utilizam de tais inovações.

3.2 Os cookies e os seus impactos na vida política dos usuarios

Os *cookies* podem ser definidos como “[...] mecanismos de rastreamento de comportamento online” (Avelino, 2019: 7). O funcionamento deste mecanismo se dá por meio de arquivos de texto que ficam salvos no navegador a partir de informações que o usuário fornece ao preencher formulários em sítios eletrônicos. Estes dispositivos foram idealizados em 1995 pelo engenheiro de *software* Lou Montulli, um dos fundadores da *Netscape Communications*, empresa responsável pelo desenvolvimento das primeiras versões gráficas destes navegadores web, mais conhecidos como *cookies* (Avelino, 2019: 7).

Os *cookies* seriam uma versão de *spyware* aceitável – e, de fato, aceitam-se *cookies* a todo momento, cujos anúncios aparecem como palavras amenas ou condições para se acessar um site. Não obstante, eles são uma forma complexa de

utilizar os dados dos consumidores, rastreando o que o usuário faz na internet (computador ou telefone), e as principais plataformas de navegação fornecem tais dados para os “agregadores de Big Data” “[...] como a Rocket Fuel e a Lotame, onde os dados são o combustível que mantém em funcionamento suas máquinas de produzir propagandas. Todo mundo que entra em contato com os seus dados pelo caminho obtém lucro” (Kaiser, 2020: 111).

Ocorre que, os cidadãos, em sua maioria, não entendem do que se trata tal artifício e, em virtude disso, “aceitam” os *cookies* e fornecem seus dados pessoais sem saber os impactos deste tipo de compartilhamento³. Entre os seus efeitos pode-se ressaltar a influência no mercado de consumo, tendo em vista que os dados coletados são usados, frequentemente, com o objetivo de direcionar propagandas e anúncios. Destarte, é possível dizer que os *cookies* se tornaram uma espécie de “moeda de troca”, na qual os dados coletados são convertidos em vendas e em outros tipos de vantagens. Assim, ao pesquisar sobre determinado assunto ou produto online, os dados são coletados e, após tal procura, grandes são as chances de que o usuário seja bombardeado com informações e propagandas voltadas para as mercadorias que, teoricamente, são de seu interesse.

Mas a influência do mundo digital não se restringe a questões de consumo, sendo possível evidenciar impactos diretos mais profundos na vida política da sociedade. Isso porque os dados revelam não apenas preferências bens e serviços, mas orientações ideológicas, partidárias, sexuais e, sobretudo, os sentimentos que despertam maior engajamento do usuário e o prendem por mais tempo na tela do celular ou do computador.

Em 2018, a rede social Facebook se envolveu em uma polêmica ao utilizar, sem consentimento, informações de mais de 50 milhões de pessoas e repassá-las para a empresa *Cambridge Analytica* para fazer propaganda política e influenciar o resultado das eleições norte-americanas. Essa empresa opera no mercado de análise de dados e trabalhou com o time responsável pela campanha do candidato republicano Donald Trump. Segundo as investigações, a *Cambridge Analytica* teria pago ao Facebook para ter acesso a informações pessoais de usuários do Facebook e, com isso, utilizado tais dados para criar um sistema que permitiu influenciar o voto dos eleitores (Lima e Semicek, 2018: 5-6).

³ Segundo alguns autores, trata-se de uma forma de “analfabetismo digital” que engloba pessoas que “[...] não possuem senso crítico apurado sobre as implicações das tecnologias e, mais precisamente, da coleta de dados” (Silva e Gonçalves; Mairink, 2023: 2). Mesmo com a tentativa de regulamentar este fenômeno, como com a promulgação da Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD) em 2018, verifica-se que, no cenário brasileiro, diferentemente de outros países, inexistente regulamentação específica sobre os *cookies* (Oliveira e Silva, 2018: 13). Em virtude dessa ausência de normatização, muitos são os impactos dos *cookies* no dia a dia das pessoas, tendo em vista que até mesmo a LGPD nem sempre é respeitada.

Kaiser (2020), ex-diretora de desenvolvimento de negócios da *Cambridge Analytica*, em seu livro *Manipulados: Como a Cambridge Analytica e o Facebook invadiram a privacidade de milhões e botaram a democracia em xeque*, detalha a negociação com as grandes empresas de tecnologia e a obtenção de dados dos usuários, além de se aprofundar na utilização dessas informações na candidatura de Trump. No caso, a interferência no sistema eleitoral se deu por meio do *microtargeting*, dados obtidos através das empresas do Vale do Silício, especialmente o *Facebook*, para identificar quais eram os eleitores mais suscetíveis de serem persuadidos. Dessa forma, sabendo em que parcela da sociedade deveria focar, a equipe do candidato direcionou pautas, discursos e propagandas que dialogassem com os afetos de maior engajamento de um público, convertendo os indecisos e radicalizando os convencidos (Kaiser, 2020: 290-292).

3.3 O poder da disseminação de ódio nas redes sociais e a sua influência no cenário político mundial

As redes sociais modificaram o jogo político. A partir do momento em que os candidatos e suas equipes perceberam o poder do mundo digital e o potencial de alcance de um público cada vez maior, houve uma alteração no formato das campanhas e da circulação de ideias políticas, resultando em uma presença mais ativa desse grupo nas mídias digitais⁴. À medida que os meios de comunicação convencionais perderam a força, redes sociais como *Instagram* e *Twitter* se tornaram o espaço onde as pessoas buscam opiniões e atualizações sobre as questões políticas. Logo, pode-se dizer que as redes sociais são a nova forma de comunicação entre autoridades políticas e seus eleitores.

Nesse sentido, visando alcançar um maior engajamento (curtidas, comentários, aumento de “seguidores” e “amigos), futuros ou atuais postulantes a cargos eleitorais se utilizam do meio político utilizam do meio digital para expor suas opiniões e juízos de valor. Tal fenômeno, por si só, não é positivo ou negativo, apenas uma nova realidade política. Todavia, a análise massiva dos dados dos usuários evidencia – como apontam trabalhos acadêmicos a seguir examinados – que sentimentos como o medo e o ódio geram maior engajamento que a “verdade”. Com isso, de modo a entregar ao “usuário/cidadão” uma opinião sincera que traria pouco engajamento,

⁴ Este fenômeno pode sentido a partir de um aprofundamento da “personificação” das escolhas eleitorais. Se Manin (1997) explica como a “democracia de público” retornou a um modelo de escolhas eleitorais com base na personalidade dos eleitos – e não mais com base na ideologia defendida, criando um contingente considerável de eleitores que flutuam entre ideologias distintas entre uma eleição e outra – devido à difusão do rádio e da televisão, que passaram a ressaltar as características pessoais dos candidatos, a internet aprofunda este processo. Isso porque os candidatos não apenas falarão diretamente com o seu público, mas saberão, de antemão, o que dizer, como dizer.

a disseminação de *fake news* e discursos de ódio se tornam um hábito da realidade política. Noutros termos, os conteúdos de ódio são aqueles que mais a atenção dos usuários. Destarte, abriu-se espaço para compartilhamento das *fake news* e notícias sensacionalistas, uma vez que “[...] a nova propaganda se alimenta sobretudo de emoções negativas, pois são essas que garantem a maior participação” (Empoli, 2019: 14-15)⁵.

O sucesso digital dos xingamentos e das postagens discriminatórias pode ser explicado com base na psicologia grupal e na vulnerabilidade emocional daqueles que são o público-alvo desse tipo de campanha (Roure e Sousa, 2023: 5). Isso porque “[...] os seres humanos, diferente do que as pessoas pensam, não são criaturas dóceis, amáveis e calmas que reagem apenas frente a uma ameaça, mas sim, possuem também instintos voltados para a agressividade” (Roure e Sousa, 2023: 6). Ora, tendo como base essa condição, é possível entender que a disseminação de discursos ofensivos gera uma identificação pelo ódio e mediada por uma tela, o que faz com que os indivíduos, por vezes, se sintam autorizados a adotar comportamentos que não adotariam numa convivência presencial.

A incitação de ódio foi uma característica marcante da política extremista e de regimes totalitários que flertam com a ideologia fascista⁶. Segundo Piovezani (2021: 4), nesse tipo de governo, “[...]os poderes se imiscuem na linguagem para tentar nos impor o que deveríamos pensar, fazer e dizer, com mais forte razão, se estabelecem relações constitutivas entre a língua e as opressões, entre os discursos do ódio e as ações de extermínio”. Contudo, com o surgimento e expansão das redes sociais, tal estratégia tomou proporções inimagináveis, pois as informações circulam com enorme rapidez e para um número indeterminado de pessoas tem (aceleração do espaço-tempo). Empoli (2019: 11-12) destaca que “Os defeitos e vícios dos líderes populistas se transformam, aos olhos dos eleitores, em qualidades. Sua inexperiência é a prova de que eles não pertencem ao círculo corrompido das elites. E sua incompetência é vista como garantia de autenticidade”. Esse tipo de campanha visa conquistar a parcela da população que não possui um posicionamento político

⁵ “Juntos, esses engenheiros do caos estão em vias de reinventar uma propaganda adaptada à era dos *selfies* e das redes sociais, e, como consequência, transformar a própria natureza do jogo democrático. Sua ação é a tradução política do Facebook e do Google. É naturalmente populista, pois, como as redes sociais, não suporta nenhum tipo de intermediação e situa todo mundo no mesmo plano, com um só parâmetro de avaliação: os *likes*, ou curtidas. É uma ação indiferente aos conteúdos porque, como as redes sociais, só tem um objetivo: aquilo que os pequenos gênios do Vale do Silício chamam de “engajamento” e que, em política, significa adesão imediata. Se o algoritmo das redes sociais é programado para oferecer ao usuário qualquer conteúdo capaz de atraí-lo com maior frequência e por mais tempo à plataforma, o algoritmo dos engenheiros do caos os força a sustentar não importa que posição, razoável ou absurda, realista ou intergaláctica, desde que ela intercepte as aspirações e os medos – principalmente os medos – dos eleitores” (EMPOLI, 2019: 13).

⁶ Eatwell (2017), a este respeito, evidencia que tanto no fascismo quanto no populismo há a necessidade de se criar ou de se eleger um segmento social como “inimigo” a ser combatido. Com isso, busca despertar uma concepção maniqueísta do real.

definido e que está cansada dos tradicionais problemas que marcam a política como a corrupção.

Em razão do aumento de comportamentos incitadores de ódio nas redes somado à utilização de inovações tecnológicas responsáveis pela coleta de dados e informações dos usuários (*cookies*), torna-se possível a entrega de um tipo de conteúdo para pessoas suscetíveis à concordância acrítica. Por conseguinte, nota-se que os avanços tecnológicos utilizados para a disseminação de discursos de ódio consistem em uma forma de controle das grandes massas, que, mesmo sem perceber, são influenciadas e controladas para reverberarem informações e ações dentro de um cenário político “controlado”, mas extremamente complexo.

4. A analítica do poder disciplinar na sociedade tecnológica

Importante esclarecer que não há, através da internet, um controle físico direto da população, com a docilização estritamente dos corpos, mas sim das mentes, de modo que os indivíduos são moldados para se encaixarem no interesse de grupos específicos e manterem a ordem política e social desejada. Nesse sentido, pode-se dizer que “A anatomia do poder, atualmente, não se baseia apenas em corpos dóceis, mas também em mentes dóceis” (Ramiro, 2022: 9). A partir disso, é possível fazer uma analogia entre a análise de poder feita por Foucault com o fenômeno das mídias digitais e com a disseminação de discursos de ódio no cenário atual.

Como foi analisado, Foucault discorre sobre as técnicas de dominação, que consistem na distribuição de indivíduos no espaço, controle de atividade e organização das gêneses. Além disso, o autor, visando facilitar a aplicação de tais técnicas, aborda, ainda, os dispositivos disciplinares, que seriam a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora, o exame e o panóptico. Todavia, em razão do desenvolvimento da sociedade como um todo e, principalmente, das inovações tecnológicas, que também foram objeto de estudo do presente artigo, as reflexões de Foucault ganham especial relevância e atualidade.

A técnica de distribuição dos indivíduos no espaço, quando analisada por Foucault, consiste na disposição dos indivíduos em um determinado espaço físico e tem a finalidade de estabelecer um local específico para que os corpos possam ser disciplinados. Quando se pensa no controle tecnológico de mentes, a distribuição de indivíduos em um espaço deve ser vista como uma distribuição de mentes nos espaços cibernéticos, distribuídas de acordo com uma disposição de controle algorítmico. Quanto ao controle da atividade em uma “sociedade” hiperconectada, houve uma ampliação da utilização de tal técnica, pois as inovações tecnológicas

permitiram que atividades realizadas por indivíduos sejam controladas ciberneticamente. Todos estão conectados continuamente e se submetem voluntariamente ao controle ao fornecerem seus dados.

A organização das gêneses, por sua vez, sendo a instituição de processos pelos quais a atividade se tornará produtiva em um sistema hierarquizado e onde todos podem ser analisados, este processo fica evidente nas redes sociais e de outros avanços tecnológicos. No cenário digital, é possível enxergar a existência de hierarquia entre os usuários e, por conseguinte, uma divisão em níveis. Observa-se que os critérios adotados para essa subdivisão variam de acordo com a área de atuação e com o objetivo pretendido. Na maioria das vezes, perfis com muitos seguidores e um alto engajamento são os que ocupam uma posição de maior hierarquia, uma vez que conseguem atingir um maior número de pessoas e, em razão disso, se tornam úteis e aumentam a produtividade de campanhas eleitorais, comerciais ou até mesmo publicitárias.

Sendo os *cookies* um dos principais mecanismos responsáveis pela coleta de dados e controle dos usuários, trata-se de uma recente espécie de dispositivo disciplinar. As informações obtidas são utilizadas como forma de controle das mentes, uma vez que conhecendo a fundo os usuários, se torna possível o desenvolvimento de estratégias que resultarão em vendas ou em outro tipo de vantagem pretendida por aqueles que adquirem tal tipo de informação. Nesse sentido, ocorre a disciplinarização dos usuários e, conseqüentemente, a aplicação bem-sucedida da nova técnica de dominação, qual seja, a distribuição das mentes no espaço cibernético. Os discursos de ódio também são uma forma de manipular as mentes dos usuários e, portanto, é possível que façam as vezes de dispositivos disciplinares dentro da sociedade atual. Como demonstrado, os usuários das redes são mais influenciados por publicações desrespeitosas e discriminatórias. Com isso, este fato possibilita que a atenção dos consumidores seja capturada e mantida por longos períodos de tempo, e esse direcionamento dos circuitos do ódio só é possível graças à coleta de dados.

Uma vez que “[...] o Panóptico pode ser utilizado como máquina de fazer experiências, modificar o comportamento, treinar ou retreinar os indivíduos” (Foucault, 1987: 227), pode-se falar em um “panoptismo digital”, isto é, utilização dos avanços tecnológicos como forma de vigilância e controle. Isso porque as recentes inovações tecnológicas e de fluxo informacional operam como verdadeiros procedimentos disciplinares. No ciberespaço, uma arquitetura física panóptica não só seria excessivamente onerosa, mas desnecessária. Para vigiar, não é mais preciso enclausurar de forma direta. Os próprios indivíduos se isolam atrás de telas, mesmo quando estão com outras pessoas. “A vigilância e o controle tornam-se onnipresentes, passam a ocorrer de uma maneira muito mais completa, insidiosa e invisível, praticamente sem limites espaciais” (Alves e Nobre, 2019: 11). Dentro da era digital,

os usuários compartilham seus dados e informações pessoais sem se preocuparem com as consequências de uma superexposição⁷.

5. Considerações finais

Em busca de entender de que maneira a analítica do poder de Foucault pode ser analisada sob a luz das redes sociais, foram, primeiramente, examinados os conceitos de biopolítica e poder disciplinar, e, posteriormente, observadas as técnicas de dominação e os dispositivos disciplinares, de modo a entender mais a fundo os estudos e ponderações do filósofo acerca das relações de poder dentro da sociedade.

Em seguida, compreendeu-se a evolução da internet e o surgimento de mecanismos de controle dos usuários, como os *cookies*, a fim de que fosse possível estabelecer um paralelo entre a coleta de dados através das inovações tecnológicas e a sua influência dentro do cenário político atual. Para fins exemplificativos, foi utilizado o caso do Facebook e o seu envolvimento no escândalo nas eleições norte-americanas de 2018. Após, foi estabelecido um paralelo entre as redes sociais e a política, examinou-se de que maneira os discursos de ódio são utilizados também como forma de controle da população. Tal relação pode ser feita, eis que, nos termos em que demonstrado nesse artigo, os usuários são mais influenciados por publicações e notícias que despertam emoções negativas.

A pesquisa revelou, portanto, que conceitos de Foucault, mesmo elaborados com base em uma sociedade completamente distinta, ainda podem ser aplicados atualmente e usados para compreender a ordem de poder existente dentro da era digital. No entanto, o trabalho também possibilitou a percepção acerca da necessidade de reconhecer os problemas decorrentes da utilização excessiva das inovações tecnológicas, bem como a importância de que os usuários tenham ciência do jogo político existente por trás de publicações e conteúdo que são compartilhados na rede com a intenção de influenciar nas decisões e pensamentos dos indivíduos.

⁷ “Tudo o que fazemos no ambiente digital é vigiado: nosso histórico de navegação, nossas pesquisas em mecanismos de buscas, nossos cliques, nossos compartilhamentos, nossas compras, nossas solicitações de amizade etc. E a dispersão dos novos mecanismos disciplinares vai além do que fazemos propriamente on-line. É um engano acreditar que as novas tecnologias da informação são limitadas ao ciberespaço. As interações entre o mundo físico e o virtual são cada vez mais intensas e as interfaces cada vez mais próximas e indistinguíveis” (Alves e Nobre, 2019: 11).

Referências bibliográficas

Alves, M.; Nobre, M. (2019). *A Sociedade da Informação em Questão: O direito, o poder e o sujeito na contemporaneidade*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido. 2019.

Alves, M. (2021). Conectados e separados: as tendências antipolíticas do mundo contemporâneo. Pág. 33-45. In Laguárdia de Lima, N., Stengel, M., Nobre, M., Dias, V. (orgs). *Saber e criação na cultura digital: diálogos interdisciplinares*. Belo Horizonte: Fino Traço.

Avelino, R. (2019). A evolução dos mecanismos de rastreamento e vigilância intrusivos em clientes web. *VI Simpósio Internacional Lavits*, Salvador. Disponível em: <https://lavits.org/wp-content/uploads/2019/12/SilvaAvelino-LAVITISS-2019.pdf>. Acesso em: 18 de maio de 2024.

Bentham, J. (2019). *O Panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Bordignon, G. (2020). Dispositivos de vigilância como tecnologias de controle no capitalismo de dados: redes sociais e smart cities. *Revista de Morfologia Urbana*, Rede Lusófona de Morfologia Urbana. Disponível em: <https://revistademorfologiaurbana.org/index.php/rmu/article/view/157>. Acesso em 19 de maio de 2024.

Botelho-Francisco, R.; Lima, M.; Semicek; P. (2021). “This is your digital life”: redes, mídias sociais e o impacto do caso Cambridge Analytica na Política de Dados do Facebook. *Revista Fronteiras – estudos midiáticos*, vol. 23, nº 3, setembro/dezembro 2021. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Rodrigo-Botelho-Francisco/publication/357111864_This_is_your_digital_life_redes_midi%C3%A1ticas_sociais_e_o_impacto_do_caso_Cambridge_Analytica_na_Politica_de_Dados_do_Facebook/links/61bbe4d3fd2cbd7200a74ce6/This-is-your-digital-life-redes-midi%C3%A1ticas-sociais-e-o-impacto-do-caso-Cambridge-Analytica-na-Politica-de-Dados-do-Facebook.pdf?origin=journalDetail&_tp=eyJwYWdlIjoiam91cm5hbERldGFpbCJ9. Acesso em: 26 de maio de 2024.

Carvalho, M. (2006). *A Trajetória da Internet no Brasil: Do Surgimento das Redes de Computadores à Instituição dos Mecanismos de Governança*. Dissertação Mestrado em Engenharia de Sistemas e Computação - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.cos.ufrj.br/uploadfile/1430748034.pdf>. Acesso em 22 de maio de 2024.

Copetti, D., Wermuth, M. (2020). O Conceito de Biopolítica em Michel Foucault: Uma Análise a Partir do Sistema Prisional Brasileiro. *XXVIII Seminário de Iniciação Científica*; Ijuí. Disponível em: <https://publicacoeseventos.unijui.edu.br/index.php/salaoconhecimento/article/view/17848/16582>. Acesso em 23 de maio de 2024.

Danner, F. (2010). O Sentido da Biopolítica em Michel Foucault. *Revista Estudos Filosóficos*, nº 4, p.143-157. Disponível em: <https://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art9-rev4.pdf>. Acesso em 09 de maio de 2024.

Deleuze, G. (1996). O que é um dispositivo. In. *O mistério de Ariana*. Lisboa: Editora Vega. Trad. E. Cordeiro. Disponível em: https://www.uc.pt/iii/ceis20/conceitos_dispositivos/programa/deleuze_dispositivo. Acesso em 02 de maio de 2024.

Eatwell, R. (2017). “Populism and Fascism”. In. Taggart, P. e Kaltwasser, C. R. (orgs.). *The Oxford Handbook on Populism*. Oxford: Oxford University Press.

Empoli, G. (2019). *Os Engenheiros do Caos: Como as fake news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições*. São Paulo: Vestígio.

Foucault, M. (1988). *História da Sexualidade I*. Rio de Janeiro, Edições Graal.

Foucault, M. (1984). O nascimento da medicina social. In. Foucault, M., Machado R. (org). *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal; 1984. p. 79-98.

Foucault, M. (1999). *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Editora Vozes.

Kaiser, B. (2020). *Manipulados: Como a Cambridge Analytica e o Facebook invadiram a privacidade de milhões e botaram a democracia em xeque*. Rio de Janeiro: Harper Collins.

Lefort, C. (2011). *A invenção democrática: Os limites da dominação totalitária*. Trad. I. Loureiro e M. L. Loureiro. Apresentação Marilena Chauí. Belo Horizonte: Autêntica.

Manin, B. (1997). *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Matos, T. (2005). Comércio de dados pessoais, privacidade e Internet. *Revista de Doutrina da 4ª Região*, n. 7, 18. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/16049789.pdf>. Acesso em 30 de maio de 2024.

Morais, R. (2014). Os Dispositivos Disciplinares e a Norma Disciplinar em Foucault. *Ítaca*, Rio de Janeiro, n. 27, p.185-216. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/2439/2087>. Acesso em 02 de maio de 2024.

Morais, R., Campos Silva, A. (2016). Guerra, Direito sobre a Vida e Norma Biopolítica. *Rev. Fac. Direito UFMG*, Belo Horizonte, n. 68, p.25-48. Disponível em: <https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/1748>. Acesso em 06 de maio de 2024.

Morais, R. (2021). *Tragédia, razão e teoria política platônica: a reconciliação entre a racionalidade política platônica e a tragédia de Édipo*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Morais, R. e Andrade, L. (2023). A percepção institucional da república velha no 'Auto da Compadecida': entre Victor Nunes Leal e Ariano Suassuna. *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, p.107-127. Disponível em <https://revistas.ub.edu/index.php/oximora/article/download/42386/39711>. Acesso em 4 de abril de 2024.

Oliveira, J. e Silva, L. (2018). Cookies de Navegador e História da Internet: Desafios à Lei Brasileira de Proteção de Dados Pessoais. *Revista de Estudos Jurídicos UNESP*, n.36. Disponível em: <https://ojs.franca.unesp.br/index.php/estudosjuridicosunesp/article/view/2767/2561>. Acesso em 20 de maio de 2024.

Pereira, R. (2014). Os Dispositivos Disciplinares e a Normalização das Sociedades Modernas Segundo Michel Foucault. *Informe Econômico*, Ano 16, n 33. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ie/article/download/1737/1544/4947>. Acesso em 08 de maio de 2024.

Piovezani, C. (2021). Discursos da extrema-direita no Brasil: uma análise de pronunciamentos de Jair Bolsonaro. *Raled*, Vol. 21(2). Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/raled/article/view/37174/32064>. Acesso em 28 de maio de 2024.

Silva, L., Gonçalves, N. e Mairink, C. (2023). Autodeterminação informativa nas políticas de cookies frente à LGPD. *LIBERTAS DIREITO*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. 2-8. Disponível em: <https://www.periodicos.famig.edu.br/index.php/direito/article/view/462/365>. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/4518/451877426021/451877426021.pdf>. Acesso em: 28 de maio de 2024.

Silva, C. (2020). *O Bolsonarismo da Esfera Pública. Uma Análise Foucaultiana Sobre os Conceitos de Pós - Verdade, Fake News e Discurso de Ódio Presentes na Fala de Bolsonaro*. Dissertação Mestrado em Letras, na linha de pesquisa Teoria e Análise Linguística, UFAM. Disponível em: https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/7664/11/Disserta%C3%A7%C3%A3o_CrisSilva_PPGL.pdf. Acesso em: 29 de maio de 2024.

Sousa, A. e Roure, S. (2024). Os Discursos de Ódio na Contemporaneidade: Da Face Subjetiva à Face Política. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro v.23 p.1542-1559. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revispsi/article/view/80416>. Acesso em 29 de maio de 2024.

Yip, W. (2021). China: por que chinesas não querem engravidar apesar de fim da política do filho único. *BBC News*, 02 de junho de 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-57246154>. Acesso em 20 de maio de 2024.



Praxis de liberación y ecologías del sur: hacia una ética ambiental latinoamericana con perspectiva transformadora y radical

Praxi d'alliberament i ecologies del sud: cap a una ètica ambiental llatinoamericana amb perspectiva transformadora i radical

Liberation Praxis and Ecologies of the South: Towards a Latin American Environmental Ethics with a Transformative and Radical Perspective

Franco David Hessling Herrera 

Universidad Nacional de Salta-INENCO-CONICET
hesslingherrerafranco@hum.unsa.edu.ar

Recibido: 01/07/2024

Aceptado: 24/09/2024

Publicado: 01/2025



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

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

© Franco David Hessling Herrera, 2025

Resumen Tomando como punto de partida un ejercicio dialéctico entre la ética de la liberación material y la ética formal de la trans-modernidad, se presenta a la primera como una propuesta contextualizada que no resigna pretensiones de universalidad. Así, una ética ambiental que se presente dentro de la arquitectónica de la praxis de liberación reclama de ecologías del sur que muestren lo universal desde lo múltiple y no desde la totalidad. En la segunda parte del trabajo se aborda el problema de configurar una ética ambiental latinoamericana con ecologías del sur, lo que cobra mayor relieve por las actuales consecuencias ambientales producidas por la aceleración de la producción y el consumo a partir de la segunda mitad del siglo XX. Se consideran para el análisis puntual de los alcances de esa ética ambiental material dos políticas públicas argentinas en las que predomina una racionalidad antropocéntrica y reformista sobre la transición energética: la segmentación tarifaria y la explotación de litio.

Palabras clave ética ambiental, ecologías del sur, transición energética.

Resum Prenent com a punt de partida un exercici dialèctic entre l'ètica de l'alliberament material i l'ètica formal de la trans-modernitat, es presenta a la primera com una proposta contextualitzada que no resigna pretensions d'universalitat. Així, una ètica ambiental que es presenti dins de l'arquitectònica de la praxi d'alliberament reclama d'ecologies del sud que mostrin l'universal des del múltiple i no des de la totalitat. En la segona part del treball s'aborda el problema de configurar una ètica ambiental llatinoamericana amb ecologies del sud, la qual cosa cobra major relleu per les actuals conseqüències ambientals produïdes per l'acceleració de la producció i el consum a partir de la segona meitat del segle XX. Es consideren per a l'anàlisi puntual dels abastos d'aquesta ètica ambiental material dues polítiques públiques argentines en les quals predomina una racionalitat antropocèntrica i reformista sobre la transició energètica: la segmentació tarifària i l'explotació de liti.

Paraules clau ètica ambiental, ecologies del sud, transició energètica.

Abstract Taking as a starting point a dialectical exercise between the ethics of material liberation and the formal ethics of trans-modernity, the former is presented as a contextualized proposal that does not resign pretensions of universality. Thus, an environmental ethics that is presented within the architectonics of the praxis of liberation calls for ecologies of the south that present the universal from the multiple and not from the totality. The second part of the paper addresses the problem of configuring a Latin American environmental ethics with ecologies of the South, which becomes more relevant due to the current environmental consequences of the acceleration of production and consumption since the second half of the twentieth century. For the specific analysis of the scope of environmental ethics, two Argentine public policies on energy are considered: tariff segmentation and lithium exploitation, in which anthropocentric and reformist rationality prevails over energy transition.

Keywords Ambiental Ethics, South Ecologies, Energy Transition.

Marco teórico

Introducción al problema: de la ética griega clásica a la ética de la liberación latinoamericana

Una de las más antiguas discusiones del pensamiento occidental es la que gira en torno a la cuestión ética. Sin miedo al yerro puede decirse que ya en los planteos presocráticos se hallan proposiciones que remiten al actuar humano, al saber práctico, a las conductas y a los alcances de lo bueno y lo malo (*García Marzá y González Esteban, 2014*). Heráclito, por ejemplo, se posicionaba en contra de aquellos que se apropiaban del *logos* como un asunto particular, dado que, en su mirada, el *logos* era una cuestión universal por definición (*Bernabé Pajares, 2010*). En las polémicas ontológicas que Heráclito traza con Parménides, las ideas sobre el ser -si en la sustancia del ser predomina lo que cambia o lo que permanece- (*Ferrer Gracia, 2016*), se prefiguran debates éticos sobre las leyes universales y las acciones particulares. Entre aquello que está contextualizado y aquello que se encuentra descontextualizado. Entre aquello que pretende abarcarlo todo y aquello que no puede ser alcanzado por la totalidad.

Sin pretender que la introducción a este trabajo pase como ejercicio escolástico de empacho enciclopédico sobre la tradición helénica y los orígenes de la sociedad grecorromana, conviene mencionar que el pensamiento socrático puso de relieve, en términos éticos, la *parreshía* (Foucault, 2009). Dar la vida por la verdad, llevar hasta las últimas consecuencias el decir veraz, al punto tal de negarse a eludir su sentencia de muerte como le sugería Critón en las horas previas a tomar la cicuta (Platón, 1962). Esa determinación ética hasta las últimas consecuencias y con una plena entrega física ha sido interpretada por Foucault en sus últimas lecciones en el College de France como un antecedente de propuesta ética para la filosofía cínica, en particular de Diógenes, y para el posterior cristianismo asceta de los primeros siglos después de Cristo (Ibidem).

La potencia del decir veraz hasta las últimas consecuencias, de la *parreshía*, cobra sentido en la vida de Sócrates en conjugación con la idea de *epimeleia*, traducida como “cuidado” o “poner atención”, asociado al conocimiento y al autoconocimiento. La *epimeleia* es axial en la manera socrática de entender el yo, el sí mismo, el *yourself* que tanto vitorea en nuestros tiempos la filosofía *new age* (Rincón, 2006). En la Apología de Sócrates (Platón, 1971), el filósofo ateniense que no dejó escritos propios se defiende de las acusaciones en su contra argumentando que el yo se construye en un diálogo con otros y que la fertilidad de ese diálogo, no obstante, depende del cuidado y conocimiento de sí. La afamada mayéutica, ergo, sólo puede ser entendida a la luz de una triangulación con las nociones de *parreshía* y

epimeleia. En ese punto, la exégesis foucaultiana coincide con la de otro francés experto en filosofía antigua, Pierre Hadot (*González Hinojosa y López Santana, 2015*).

Tanto Foucault como Hadot presentan la *epimeleia* en Sócrates a partir de un doble movimiento entre sí mismo y el diálogo con la sociedad, el cuidado de sí y el cuidado de los otros. El cuidado de sí se presenta, así, como distinción de carácter que permite demostrar capacidad para dirigir a otros. Se presenta como cualidad política y así se enlaza en el entrecruce entre cuidado de sí y de los otros. El cuidado es conocimiento y el conocimiento es capacidad para discernir con mayor tino los destinos de la sociedad.

En ese punto, la ética aristotélica, ya definida como tal por el propio autor en su *Ética a Nicómaco*, se presenta como la ética de las virtudes en referencia a la pregunta de cómo deben comportarse los humanos, consigo mismos y con los otros (Cortina, 1994). Aristóteles irrumpe con una primera sistematización que explícitamente busca dar respuestas éticas. En la propuesta ética de Aristóteles, que engloba también otros textos como la *Política* (Roldán, 2010), resaltan los conceptos de *eudaimonia* y *frónesis*. El primero se asocia con aquello que constituye el dominio de la virtud y la felicidad, a la que se asocia con las más altas posibilidades del espíritu, con lo teorético. La virtud, entonces, se constituye como un principio fundamental para la ética aristotélica, que se complementa con la idea de *frónesis*, dado que esta última representa la prudencia en el saber práctico, terreno donde el estagirita localiza el plano específico de la reflexión ética (Blanco Carrero, 2018).

Así, en los presocráticos, en Sócrates interpretado y comentado por Platón, y en Aristóteles se estructura una ponderación del saber práctico. El pensamiento helénico clásico coincide en atribuir un lugar relevante al obrar, a la acción buena, a la búsqueda de las virtudes, a la conducción de los actos propios y de los actos públicos y políticos. Hay coincidencia en abordar la cualidad en la acción cotidiana, en el discernimiento constante para dirigir la volición.

Esas bases éticas del pensamiento helénico estrechan vínculos incluso con planteos de éticas contemporáneas que critican la tradición occidental -no sin conocerla de modo cabal, claro está¹. La crítica, así, se presenta en un principio como ejercicio de recuperación rigurosa sobre aquello que se toma como referencia para criticar. Y esa relación entre la crítica y su referencia es fertilidad para la dialéctica. El planteo dialéctico de Enrique Dussel en su ética de la liberación desde un anclaje

¹ El salto de las referencias asociadas a la ética griega clásica hasta la ética de la liberación dusseliana pretende demostrar líneas de continuidad y preocupaciones comunes, con cierto ejercicio genealógico. Sin embargo, ello no implica que no hubiesen otras propuestas éticas de enorme importancia en el medio y que también explican la crítica que la ética material de la liberación ejerce contra el pensamiento occidental transmoderno. Para hacer honor en esta nota al pie a esas éticas influyentes habría que mencionar, cuanto menos, los planteos medievales de San Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, la ética de Spinoza -con mucho ribetes formales y metafísicos- y el imperativo categórico de Kant, con su deontología y trascendencia.

latinoamericano (*Dussel, 1988*) se remonta, justamente, a las propias elegías teológicas del norte anglosajón.

En los últimos 50 años se ha producido en Estados Unidos y Europa un desplazamiento de la crítica al sistema en su totalidad a la crítica meramente reformista del orden social. Una fecha significativa es el 13 de abril de 1931, cuando el nombre de Tillich apareció en la lista que el gobierno nacional-capitalista de Hitler había elaborado de intelectuales "críticos" con el sistema. El propio Tillich escribiría más tarde que "el hecho de que el nacionalsocialismo aplastara el movimiento religioso socialista y lo llevara a la clandestinidad o al exilio, como hizo con los numerosos movimientos creativos de los años veinte, no pudo impedir la difusión de estas ideas en iglesias y culturas más allá de las fronteras de Alemania y Europa".

En 1932, Reinhold Niebuhr publicó su obra *El hombre moral y la sociedad inmoral*, y Emil Brunner *El imperativo divino*.

(...) Para estas moralidades que permanecen dentro del sistema, la crítica radical del sistema es anarquía, fanatismo; es la irracionalidad del "historicismo" aparentemente refutado por Popper, traducido en términos económicos por Milton Friedman en el neocapitalismo del "equilibrio autorregulado del libre mercado". Dentro de este marco, las teologías morales tienen que considerar las "normas" (leyes), los valores, las virtudes, el bien y el mal, el problema del lenguaje, de la tecnología e incluso de la paz, sin cuestionar nunca el "sistema" como tal. El pensamiento analítico es fundamentalmente hostil a cualquier proposición dialéctica. (*Dussel, 1988*, pp. 54-55). [Traducción propia asistida por sistemas informáticos de acceso libre].

Dussel da cuenta de un conocimiento detenido sobre las lógicas teológicas del pensamiento occidental anglosajón. De hecho, estuvo radicado en Israel durante varios años profundizando sus estudios teológicos sobre la cultura semita y algunos pensadores particulares, como Pablo de Tarso (*Dussel, 2015*). La crítica al pensamiento occidental de Dussel es precedida y sostenida por un minucioso trabajo de estudio sobre esa tradición, sus pensadores de referencia y las nociones cardinales que la sostienen.

El pensamiento de Dussel encierra cuanto menos tres campos a tomar en cuenta en torno a la liberación: filosofía, ética y teología (*Bauer, 2022*). Los tres campos están relacionados entre sí y estructuran la madeja conceptual de un opúsculo intelectual integral y trascendente. A los fines heurísticos, estrictamente la propuesta ética de Dussel presenta su arraigo en la liberación dada la impronta de la praxis. Admite que toma la noción de "praxis de la liberación" de Horkheimer (*Dussel, 1998*, p. 327). Desde una perspectiva de países alejados de los centros de poder mundial, la praxis liberadora se esgrime como un hacer reflexivo que persigue la

convicción de intervenir en el discurrir de las cosas, con potencial para transformar la realidad (Vivar Flores, 2022).

Como se sabe, en la ética de la liberación tanto como en la filosofía y la teología de la liberación, se ancla la mirada no sólo desde el continente latinoamericano como ubicación territorial con una historia alejada de la ilustración y dominio económico de los países del norte transatlántico sino, específicamente, desde el prisma de las víctimas (Dussel, 1998). Esa ha sido una característica del pensamiento latinoamericano también en otros campos, como la pedagogía de Freire (2003). Puesto que la realidad desigual y oprimida de las víctimas se constituye como escenario desde el que pensar el saber y el hacer prácticos, la transformación se vuelve ineluctable (Téllez Fabiani, 2020).

El registro formal o filosófico, aunque aparezca como un "segundo acto", en realidad representa una síntesis del proceso material práctico en que se vive la Ética de la Liberación Latinoamericana, es decir, aquí no se trata sólo de interpretar el mundo, sino fundamentalmente de transformarlo -como aconsejaban Marx y Engels en la "Undécima Tesis sobre Feuerbach" (1977, p. 120)-.

En este sentido, es necesario destacar que se nutre permanentemente de las raíces de una memoria histórica por definición subversiva, utópica y contestataria, que la mantiene viva y que a la vez denuncia, en palabras de Eduardo Galeano, "Las venas abiertas de América Latina" y anuncia un nuevo mundo imaginado desde esa "América Profunda" (Rodolfo Kusch) que irrevocablemente nos constituye. (Vivar Flores, 2023, p. 2). [Traducción propia asistida por aplicaciones de acceso libre].

La ética de la liberación latinoamericana recupera el interés por el saber práctico que provenía del corazón del pensamiento occidental helénico, dando lugar a una resignificación sobre la relación entre la totalidad y la otredad, a la luz de la idea de trans-modernidad (Mills, 2018). De esta manera, al igual que cuando se recuperan autores del "Norte Global" (Santos, 2009) como Feuerbach, Marx, Gramsci o Horkheimer, la construcción de una perspectiva latinoamericana no abandona la pretensión de universalidad, ni de entrar en el debate universal. En otras palabras, la praxis de la liberación sortea la vetusta polémica filosófica entre lo universal y lo particular, al igual que intenta la misma faena con la polémica entre teoría y práctica, y material y formal. Su rasgo distintivo, entonces, radica en pensar el saber práctico -material- y los principios morales -formal- desde la mirada de las víctimas y oprimidos y con la convicción filosófica de que la realidad puede y debe ser transformada radicalmente. Lo radical no es un factor menor en esta propuesta ética, ya que emerge en los setenta latinoamericanos, luego de que el proyecto desarrollista fracasara -la cara latinoamericana del estado de bienestar noratlántico-.

En los términos que el propio Dussel escribió en inglés, siempre abriendo diálogos y debates con la comunidad académica del Norte Global: “La ética de la liberación se originó históricamente como un intento teórico (en teología y filosofía) de clarificar una praxis originada en el fracaso del ‘desarrollismo’” (Dussel, 1998, p. 56). La transformación radical que se postula desde el pensamiento de la liberación reclama un cambio de raíz para las estructuras asimétricas de desigualdad entre pueblos, personas y países.

Ética de la liberación y ética ambiental: un escenario de ecologías múltiples

El saber práctico del que se ocupa la ética, que en la filosofía de la liberación opera desde la idea axial de praxis, no escapa de reflexiones teóricas. En otras palabras, no hay que confundir reflexión ética o ciencia ética (Silva Brito, 2015; Sánchez Vásquez, 1985) con normas descontextualizadas sobre el actuar ni con una diferenciación irreconciliable entre lo material y lo formal. Dussel redondea su ética de la liberación en un trabajo publicado por primera vez en 1998 tras años de polémica con K.O. Apel -entre fines de los ochenta y mediados de los 90-. Es decir, la ética de la liberación ungió sus argumentos filosóficos más hondos a partir del debate dialéctico con la ética del discurso de Apel (Téllez Fabiani, 2020).

Dussel emplea un “arquitectónico” categorial a través del cual plantea que la ética de la liberación tiene sus bases en la dimensión material, de la que se infiere la verdad por medio de la observación de lo real. En contraste con ello, la ética apeliana comienza su reflexión en la intersubjetividad de lo formal, que se genera a través de la validez. Sin negar que lo formal y la intersubjetividad juegan un papel en los principios éticos, Dussel apunta a una ética material que explique las diferencias con un otro subalterizado, puesto en lugar de víctima, victimizado (Dussel, 1998). La ética de la liberación ancla sus raíces en los conflictos que los oprimidos entablan contra el orden establecido y naturalizado como ecuménico y transversal, en el que se arrastran relaciones de desigualdad, coacción y asimetría. Lo material y lo formal, así, interactúan de modo dialéctico, codependientes, pero, en principio, partiendo desde lo material. Interactúan la verdad y la validez, sin dejar de mencionar las condiciones de posibilidad.

En cuanto a ello es crucial considerar lo “latinoamericano” como esa otredad al canon occidental (Fernández Retamar citado por López, 2018) que se erige desde las víctimas (Dussel, 1998). No es menor en el arquitectónico de la ética de la liberación ese anclaje en tanto que *locus enuntiativus* (Dussel, 2015),

La ética ambiental entra en contacto con la ética de la liberación a partir de ese doble movimiento entre lo formal y lo material, entre lo válido y lo verdadero. En

resumidas cuentas, la ética ambiental está orientada a la reflexión específica entre el ser humano y su entorno, al que en general se identificará con la naturaleza (Silva Brito, 2015). Así, el pensamiento teológico o las investiduras eclesiales del catolicismo también han hecho recientes aportes a la reflexión sobre ética ambiental, por ejemplo con la encíclica *Laudato Sí* del Papa Francisco (2015) y su expresa mención a la “ecología integral” como forma de generar un antropoceno² respetuoso de las otras especies y de la “casa común” (Silva Brito, 2015).

De acuerdo con la interpretación que expone Téllez Fabiani (2020) desde la filosofía de la liberación, el pensamiento occidental al que el autor adscribe dentro de una racionalidad escéptica y cínica, acoge tanto al ambientalismo y como al ecologismo y, así, son dos corrientes, aunque ambos forman parte de eso que en términos de Boaventura de Souza Santos (2009) se cataloga como “razón metonímica”.

Bajo el apelativo de “ambientalismo” hay un sinfín de tendencias de las ciencias sociales, especialmente la política, dentro del ámbito liberal que tuvo un impulso decisivo en el Informe Brundtland. Otra tendencia es un cierto “ecologismo” que viene de las ciencias naturales y de la economía más centrada en un “marxismo estándar”. Estas ciencias naturales se apoyan muy bien en los primeros resultados que vienen del llamado “club de Roma” y sus consecuentes estudios computacionales que lograron extrapolar datos disponibles para modelar escenarios pasados y futuros. No es difícil entrever que el “ambientalismo” tiene un fuerte sesgo hacia el liberalismo político tomado como su lugar de acceso a estas problemáticas. Esto nos lleva a pensar en el formalismo extremo vertido en las larguísimas, extenuantes e innecesarias reuniones en torno al Cambio Climático. El “ecologismo” ha tenido la virtud de ofrecer datos contundentes sobre el agotamiento y destrucción de la Tierra. La “crítica material” ha tenido más elementos sustanciales para cuestionar lo que hacen los líderes mundiales, porque se ha realizado desde las ciencias naturales. Así que de vez en cuando vemos que las dos tendencias se alían, en el caso de las grandes cumbres diplomáticas mundiales, o se contraponen, en las manifestaciones frente a catástrofes imprevisibles y mal gestionadas. En términos de la praxis, la primera más diplomática, la segunda más contestataria; pero las dos, francamente eurocéntricas. (Téllez Fabiani, 2020, p. 113).

En este trabajo, dado el ejercicio dialéctico entre una ética de la liberación latinoamericana y una ética formal y trans-moderna, se toma al ambientalismo y al ecologismo como dos vertientes de esa misma corriente eurocéntrica. Frente a ello se

² La idea de “antropoceno” ha sido impulsada por las críticas sociales, filosóficas y ambientales a la influencia contaminante de la humanidad en el planeta, principalmente a partir de las revoluciones industriales (siglos XVI y XVII), pero sobre todo a partir de la finalización de las guerras mundiales del siglo XX, cuando se ha instalado una lógica de producción y consumo de plena maximización y aceleramiento. La noción “antropoceno”, entonces, juega con la semántica de las etapas geológicas del planeta para explicar este último momento que estamos transitando. El corte filosófico de este concepto está dado por el vínculo con el antropocentrismo, propio del pensamiento racional cartesiano que arrastramos desde los comienzos de la Modernidad.

esgrime una idea de lo latinoamericano que enraíza su potencialidad en un vínculo con la naturaleza a través de los eco-feminismos y las cosmovisiones amerindias. En ese marco, durante la pandemia del Covid-19 se generó el pacto eco-social entre organizaciones, personalidades e intelectuales de varios países de la región (Svampa y Viale, 2020). Ese pacto pretende integrar esas otras miradas sobre las “externalidades” que se propone desde la ética de la liberación (Téllez Fabiani, 2020), y que pretenden distanciarse del antropoceno y su determinado modo de producir subjetividades (Mantiñán y Novas, 2023).

De este modo, ante el ambientalismo-ecologismo colonial, emerge la epistemología del sur (Santos, 2009) como elemento complementario de la ética de la liberación latinoamericana. En el centro de la propuesta de Santos se cincela una crítica a la razón metonímica y al pensamiento monocultural que identifican al occidente moderno. El portugués propone su propia arquitectónica de “ecologías” para distinguirse de esa impronta colonial representada en la razón metonímica y en el pensamiento monocultural del Norte Global.

Desde allí es que se puede adoptar un “ecología política del sur” (Machado Aráoz, 2020) como resultado de estrechar las preocupaciones de la ética ambiental y las propuestas filosóficas de la ética de la liberación. Asumiendo que la multiplicidad y la diversidad apalancan las ecologías y los vínculos entre la humanidad y su entorno desde una perspectiva contextualizada en la mirada de las víctimas, geopolíticamente hablando desde el “Sur Global”, entonces se puede proponer la categoría de “ecologías del sur” como el brazo ambiental de la ética de la liberación. Las “ecologías del sur” se posicionan frente a las variantes entre antropocenos escépticos o cínicos y antropocenos más moderados como los de índole católica expresados en *Laudato Sí* (Silva Brito, 2015).

Análisis del caso

Relevancia del problema: cambio climático y transición energética en Argentina a partir de la segmentación tarifaria y la explotación de litio

En julio de 2023 se registraron los dos días con mayor temperatura promedio de la historia del planeta, el 4 de julio primero y el 11 de julio después (World Meteorological Organization, 2023). Este mismo año, el IPCC publicó su último informe técnico apuntando una mayor urgencia en las mismas advertencias que viene realizando desde hace ya varios años: la necesidad de mitigar el aumento de la temperatura del planeta para morigerar el cambio climático. Durante este mismo año no sólo se dieron los dos días más calientes desde que hay registros, sino también hubo inundaciones que arrojaron imágenes pasmosas en Pakistán, Nueva Zelanda, Australia e Indonesia, donde incluso se está trasladando la capital, Jakarta, porque se

proyecta que en poco tiempo quedará sumida bajo el agua. Hubo olas de calor e incendios a gran escala en Estados Unidos y Canadá, pero también en varios otros lugares del mundo como Irán y México, incluso en Argentina, donde en 2023 se experimentó el otoño menos frío en varias décadas (Servicio Meteorológico Nacional, 2023). El cambio climático obedece cada vez más a una evidencia material, ya no sólo a una declaración formal de los ámbitos internacionales donde se impulsaron el ambientalismo y el ecologismo.

A principios de 2022, se desencadenó otro factor que también precipita la discusión sobre el cambio climático y la necesidad de una transición energética hacia una matriz posfósil, que baje exponencialmente su emisión de Gases de Efecto Invernadero -GEI- (Hessling Herrera, 2023b). La guerra en Ucrania obligó a los países de la OTAN a ejercer vetos al gas ruso, principal país poseedor y productor de combustibles fósiles, con su Gazprom a la cabeza de los hidrocarburos del mundo. Esas sanciones económicas revigorizaron el impulso por una transición energética hacia las energías limpias, aunque también dieron lugar a nuevos proyectos de hidrocarburos para garantizar el autoabastecimiento energético -ocurrió tanto en Europa como en Norteamérica, es decir, en los países de la OTAN-.

En ese marco internacional, en Argentina la urgencia económica de 2022 pasó por replantear los vínculos de deuda con el FMI. A principios de marzo de aquel año se anunció que se había conseguido un acuerdo para no caer en default, aunque la propia entidad internacional informaba que parte del acuerdo estribaba en que la administración argentina quite subsidios a la energía. Así, con idas y vueltas que incluyeron eyecciones de funcionarios, se implementó una segmentación tarifaria por causas socioeconómicas para que los usuarios finales residenciales de la energía se hagan cargo de equiparar la quita de subsidios en el Mercado Eléctrico Mayorista -MEM- con las tarifas de los usuarios del servicio básico, los residenciales. La segmentación divide a los usuarios residenciales en tres: baja condición -todavía con bastante subsidio-, condición media -con una sentida quita de subsidios- y condición alta -con una quita total de subsidios-.

La segmentación socioeconómica para usuarios residenciales ratifica una perspectiva mercantil sobre la energía eléctrica, donde el apuro por quitar subsidios y trasladar los costos a las facturas de servicios básicos deja al desnudo la protección de las ganancias de los generadores (oligopolio), transportistas y distribuidores (monopolios), bajo la tutela de CAMMESA -el ex “Despacho de cargas” de la Ley Nacional 15.336-. ¿Qué ocurriría si en vez de quitar subsidios se aprovecharía la segmentación socioeconómica para subsidiar el precio del kWh generado a partir de energías limpias? Es decir, no sólo hacer un balance neto de los “usuarios-generadores”, como política de fomento, si no también abaratar el precio para usuarios finales cuando el consumo se genere a partir de fuentes renovables.

En paralelo, como bienes primarios estratégicos, el país dispone de grandes cantidades de dos preciados recursos: gas en exquisito, principalmente en Vaca Muerta, y litio, en salares de Salta, Jujuy y Catamarca. La disponibilidad de gas e incluso de infraestructura para exportarlo, posiciona al país entre los que consideran que, aunque es un hidrocarburo, se trata de un combustible fósil de bajo impacto, por lo tanto, llamado “combustible puente” (González, Ferragut, y Koutoudjian, 2023). A su vez, las reservas de litio, que se extraen de los salares y se procesan para obtener carbonato de litio, son insumo para baterías de almacenamiento, principalmente de ion-litio pero también de litio-azufre, que sirven tanto para tecnología comunicacional -computadoras y celulares, entre otras- como para los sistemas de los vehículos eléctricos.

Instalar la movilidad eléctrica como hegemónica es una de las metas más concretas para la transición energética. Sin embargo, los procesos que se hacen en Argentina -extracción de sales y obtención de carbonato- dejan una huella hídrica de alto impacto y pocas divisas para la hacienda nacional. Sin dejar de mencionar que el desarrollo de baterías en el país es todavía incipiente (dos proyectos público-privados en los que participa Y-TEC, uno en La Plata y otro en Santiago del Estero) y el único vehículo eléctrico que está en funcionamiento es un colectivo reconvertido, también en La Plata, que cuenta con una autonomía de 200 km.

Ya se ha argumentado en ciertos trabajos que una transición energética en la que sólo se priorice el relevo de fuentes, sin discutir la racionalidad consumista y productivista, será un cambio cosmético. La transición energética reclama un modelo de sociedad posfósil y posconsumista (Hessling Herrera, 2023a; Hessling Herrera, Garrido y Gonza, 2023), que marida con la ética ambiental anclada en ecologías del sur que se propone en este trabajo. La secretaria de Energía de la Nación durante 2023, Flavia Royón, asumió la complejidad de forjar una transición localizada aportando la definición de “no vamos a exportar modelos de transición energética” (comunicación personal, 28 de junio de 2023). Es decir, no habrá prisa por dejar atrás el gas ni tampoco por espantar a los inversores extranjeros que están viniendo a extraer sales y obtener carbonato de litio para producir equipos de almacenamiento afuera del país. Frente a ello, el experto Guillermo Garaventa sugiere crear Yacimientos Litíferos Fiscales (YLF), homólogo a YPF, al tiempo que se declare al elemento mineral como un recurso estratégico (Comisión de Investigaciones Científicas, 2022).

Declarar el litio como recurso estratégico no implicaría dejar afuera de su aprovechamiento a las empresas privadas, ni siquiera a las de capitales extranjeros. Simplemente cambiaría las reglas de juego para esa explotación, lo que en este trabajo se menciona como “enmarcamiento”, siguiendo a Callon (2008). ¿Es plausible un cambio de enmarcamiento para el aprovechamiento del litio que mejore las condiciones del país y las provincias argentinas involucradas en su explotación? ¿Es

factible desarrollar industrias de almacenamiento con celdas y baterías de litio suficientes para alcanzar una gran escala de producción nacional? ¿Puede impulsarse la producción nacional de vehículos de movilidad eléctrica, al menos de pequeño tamaño como motocicletas? Parte de las proyecciones económicas del país para el próximo quinquenio se explican a partir de las eventuales respuestas a esos interrogantes y otros relacionados al mismo problema.

Problematización: ética ambiental material y ecologías del sur

A partir de la constitución del Club de Roma (1968) y de la Fundación Friends of the Earth (1969) creció la idea de acompañar el proyecto de “desarrollo” con una perspectiva ambiental-ecologista, anclada en la idea de sustentabilidad (Gudynas, 2009). La situación cobró todavía más relieve a partir de la primera crisis del petróleo, con la creación de la OPEP y los petrodólares como divisa (Ocampo, 2021). En los años ochenta se creó el IPCC (1987) y finalmente en los 90 se realizó la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro (1992) y se impulsaron las COP, la primera en Berlín en 1995. Las COP son el ámbito dentro del que se impulsaron el Protocolo de Kioto (1997) y el Acuerdo de París (2015).

Una de las tendencias que abonó a esta corriente ambientalista-ecologista fue la ética ambiental. En este trabajo se toman en cuenta los aportes sobre ética ambiental de Apud López y Apud López (2019), Lecaros Urzúa (2013), Attfield (en Ten Have -edtr.-, 2010) y Marcos (1999), a partir de los cuales se explica tal ética como las relaciones que el humano establece con su entorno, regidas a partir de ciertos principios. En particular, se adopta la clasificación de Yang (en UNESCO, 2010): sobre los principios de la ética ambiental: a) la justicia ambiental; b) la igualdad entre las generaciones; y c) el respeto a la naturaleza. Esos principios cimentan una ética aplicada a nivel global, admitiendo la interacción y participación de la humanidad con el ambiente.

En un mismo sentido que la ética ambiental, la transición energética hacia una matriz no fósil cobró particular impulso a partir de 1973, con la primera crisis del petróleo (Arrighi, 1999). Así surgió la exploración para desarrollar tecnología útil para explotar las energías renovables. Por ejemplo, las celdas de silicio para captación solar que ya se usaban desde la década del 50 en dispositivos espaciales que orbitaban el planeta empezaron a tener usos terrestres y comerciales difundidos recién a partir de la década del 70.

Con el impulso que recobró la cuestión ambiental-ecológica a partir de la Cumbre de Río y las COP, cuando las nociones de “cambio climático” y “calentamiento global” ya se habían instalado, la transición energética se reubicó en los debates sobre los caminos para mitigar la emisión de GEI y, por lo tanto, la temperatura de la

Tierra. Asimismo, durante esa década cobraron relevancia los nuevos movimientos sociales (Vargas-Hernández, 2008), interclases, globales e interseccionales, que encontraron en el ambientalismo-ecologismo una de las más vívidas tendencias de lucha.

Ante el avance de un ambientalismo-ecologismo radical, los sindicatos de Estados Unidos y Canadá propusieron añadir la idea de justicia, recuperada de la propia ética ambiental, para pensar la transición energética. Esos sindicatos levantaron la idea de una “transición energética justa”, anteponiendo la necesidad de que se concreten los “empleos verdes” que prometían las empresas que montaban emprendimientos anclados en energías limpias (Anigstein, 2022). Más recientemente, le debemos a autores locales el vínculo entre transición energética y vida digna (Hessling Herrera y Belmont Colombres, 2022; Bertinat, 2016), entre transición y pacto ecosocial (Svampa y Viale, 2020) y entre transición justa y desde las bases, es decir, no corporativa sino popular (Bertinat, Chemes y Forero, 2020). No puede dejar de mencionarse en este campo, desde la perspectiva sociotécnica, los aportes de Geels (2019), Schot y Langer (2016) y Latour (2017). Esta perspectiva “transversal y situada” sobre la transición energética y el problema de la energía en general ya fue abordada en un artículo científico previo (Hessling Herrera, González y Cadena, 2021) y en un ensayo académico sobre una transición hacia una sociedad posfósil y posconsumista (Hessling Herrera, 2023b). La novedad, en este caso, radica en asociar esa mirada sobre la transición energética con una ética ambiental pensada desde la praxis de la liberación y las “ecologías del sur”.

Entonces, desde esa idea de transición justa y popular también se recupera para una ética ambiental material una hercúlea obra de recopilación sobre litigios climáticos en el mundo, en la que se visibiliza de qué modo se vienen empleando los marcos de derechos humanos para visibilizar judicialmente los problemas causados por el calentamiento global y el cambio climático. Se hace referencia al trabajo de investigación editado por César Rodríguez Garavito (2022) que contó con el aporte de especialistas de todo el mundo.

En cuanto a derecho a la energía específicamente, se han realizado ya publicaciones propias reconstruyendo desde un punto de vista genealógico, considerando aquel en los términos de Nietzsche (Foucault, 2009). En ese trabajo de genealogía se vincula el derecho a la energía con la noción de “pobreza energética”, que también se impulsó durante la década del 70 como *fuel poverty* (Hessling Herrera, 2023Genea).

Al momento de analizar las prácticas y discursos periodísticos, mediáticos y públicos en particular se sugiere tomar en cuenta un instrumento regional de derechos humanos específico sobre información ambiental: el Acuerdo de Escazú (2018). Tal instrumento está centrado en la información ambiental, la participación pública en los procesos de toma de decisión en temas ambientales y el acceso a la justicia en

asuntos ambientales. Además, incorpora la preocupación por la seguridad de los militantes ambientales. Dejando aclarado que estos instrumentos se pueden aprovechar siempre y cuando se adopte un tamiz para purgarlos de “violencia epistémica” (Pulido Tirado, 2009) y “nuda subjetividad” (Frankel, 2021), reapropiándoselos desde un enfoque de praxis de la liberación³.

De ese modo, una ética ambiental material con perspectiva latinoamericana, que se concibe desde las ecologías del sur como hemos ya propuesto, obliga a pensar políticas de transición energética, como la segmentación tarifaria o la obtención de litio, entrampadas en la madeja del ambientalismo-ecologismo colonial y transmoderno. Como se ha dicho, la segmentación tarifaria se implementó a raya con los diseños del FMI y la extracción de litio se perfila en favor de los capitales transnacionales, antagónicos por definición con las víctimas desde las que se predica la ética de la liberación y los movimientos de “globalización desde abajo” (Santos, 2009b).

Conclusiones

En la primera parte del trabajo se abordaron detenidamente cuestiones teóricas. Se comenzó ofreciendo un sucinto recorrido sobre la ética occidental desde sus raíces griegas, buscando posicionar características comunes con la ética de la liberación, pero sobre todo persiguiendo el objetivo de trazar un ejercicio dialéctico que permitiese situar filosóficamente el debate con el que Dussel esgrime su ética, contra la ética del discurso de Apel, a la que considera excesivamente formal. La ética de la liberación se configura como material y dialéctica, entonces, pondera lo material sin negar lo formal. Así, el “arquitectónico” ético de Dussel pone en diálogo la verdad y la validez, tanto como lo real y lo intersubjetivo, aunque tomando como preeminente a lo verdadero y a lo real.

En esa dimensión material es donde se reconocen las desigualdades y opresiones que ofrecen el prisma de las víctimas, la mirada desde el lugar de las víctimas,

³ Este asunto merecería un texto en sí mismo, puesto que ameritaría analizar las múltiples escalas de apropiación de esos instrumentos y de qué manera, pese a ser instrumentos azuzados por la transmodernidad occidental, pueden convertirse en elementos útiles para pensar procesos de emancipación. Sin embargo, conviene aclarar que la “violencia epistémica” está dada por los mecanismos de opresión de ese paradigma monocultural que Dussel llama transmodernidad, puesto que dichos instrumentos jurídicos ponen en su escala de ponderación de construcción y aceptación de saberes a los conocimientos legitimados por ese paradigma. La “nuda subjetividad”, por su parte, pretende dar cuenta de los procesos de sometimiento aceptado en las construcciones de subjetividad, con la originalidad de que el autor que propone tal noción la relaciona con la idea de “encierro”, considerando que la relación interior-exterior se desdibuja creando un interior extendido. Ya otros filósofos antes que Frankel habían problematizado ese aspecto de sometimiento de la voluntad de las subjetividades contemporáneas, por ejemplo en los pioneros trabajos del último Foucault o en ciertos aportes sobre la auto-explotación que hace Byung Chul Han, sin embargo nunca se había vinculado ello con el encierro sino, antes bien, con la libertad y las formas de dominación que nos hacen sentir libres, aunque estemos en clausura.

desde la subalternidad, desde la exclusión, desde la otredad al colonialismo transmoderno. Ese lugar de enunciación, desde las víctimas, habilita las condiciones de posibilidad para apuntalar una praxis de la liberación como propuesta y horizonte éticos.

Se ha sugerido en este trabajo que la ética ambiental -los modos de relacionarse de la humanidad con su entorno- dentro de la ética de la liberación debe pensarse a partir de ecologías múltiples, a las que se propuesto abreviar como “ecologías del sur”, sintetizando los aportes de Boaventura de Sousa Santos. A partir de esas ecologías del sur, múltiples y diversas por definición, se debate lo universal como complejidad insondable distinta a la totalidad. De ese modo, el respeto por la biodiversidad y los modos diversos de relacionarse con el entorno, y con la naturaleza en particular, desbordan las racionalidades antropocéntricas, incluso aquellas que son almidonadas por el discurso cristiano de la bondad samaritana y el cuidado de la “casa común”.

Lo que sí hay que admitir que aporta desde su teología la encíclica *Laudato Sí* está dado por la reivindicación de una “ecología integral”, que hace trascender la perspectiva ecológica a lo meramente biológico y natural. Ese mismo enfoque adopta la noción de “ecologías del sur” que cimenta la ética ambiental latinoamericana dentro de la filosofía de la liberación.

En la segunda parte del trabajo se puso de relieve la urgencia de pensar la ética ambiental en tiempos en los que el cambio climático y el calentamiento global son cada vez más evidencias materiales que descripciones formales. En ese marco, se ha tomado específicamente la cuestión de la transición energética, que se viene postulando desde hace unos 20 años, aunque ha tenido renovado impulso en los últimos años a partir de dos declaraciones más formales que materiales: los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la Agenda 2030 (2015) y el Acuerdo de París para reducir la emisión global de GEI (2015).

Para observar, entonces, hasta qué punto la ética ambiental con el prisma desde las víctimas ha logrado imponerse en políticas públicas del ámbito energético, se tomaron por caso dos medidas del ámbito argentino: la segmentación tarifaria socioeconómica para usuarios finales residenciales de la electricidad y la obtención de carbonato de litio como materia prima que extraída por capitales transnacionales. No hicieron falta análisis exhaustivos para demostrar que en ambas planificaciones energéticas se evidencia una racionalidad mercantil y liberal, lejana de la ética ambiental latinoamericana con ecologías del sur y de la perspectiva jurídica, también de origen latinoamericana, que presenta al acceso a la energía como un derecho humano.

Entonces, para finalizar es necesario subrayar que la transición energética abordada desde una ética ambiental de las ecologías del sur traza sus horizontes no sólo allende los cambios técnico-tecnológicos y el relevo de fuentes de energía, sino

también más allá de la eficiencia energética y el uso racional de la energía, donde todavía no se cuestionan los usos culturales, la relación instrumental y utilitarista con la naturaleza ni el antropocentrismo, por más edulcorado que esté. La transición energética desde las ecologías del sur de la ética material latinoamericana se presenta en diálogo con lo múltiple y lo biodiverso, tanto como preocupado por las generaciones futuras y en relaciones con el entorno natural mediadas por cosmovisiones amerindias, lejanas a la racionalidad mercantil. En esa línea, la transición energética se pensará como un resorte para una transformación radical del orden establecido de producción y consumo acelerados de energía. Transformar radicalmente, entonces, la sociedad “energívora” (Argento y Bertinat, 2022) que se promociona desde el pensamiento trans-moderno y colonial.

Bibliografía

- García-Marzá, D. y González Esteban, E. (2014). *Ética*. Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions Campus del Riu Sec. DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/Sapientia84>
- Bernabé Pajares, A. (2016). *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. Madrid, Alianza Editorial. *Enlace*.
- Frankel, D. (2021). *Colonialidad del encierro. Apuntes sobre la subjetividad sometida*. En Revista Hipatía Estudios filosóficos y sociales sobre la ciencia y la tecnología, núm. 3, pp. 7-32. Universidad de Buenos Aires.
- Ferrer Gracia, J. (2016). *Heráclito y Parménides. ¿Cuál es el origen de todas las cosas? El primer intento de dar una explicación racional del universo*. Barcelona, RBA Contenidos Editoriales. *Enlace*.
- Foucault, M. (2009). *El coraje de la verdad. El Gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Platón [García Yague, Francisco] (1962). *Critón*. Buenos Aires, Editorial Aguilar.
- Platón [Eggers Lan, Conrado] (1971). *Apología de Sócrates*. Buenos Aires, Eudeba.
- Rincón, O. (2006). *Narrativas mediáticas o cómo se cuenta la sociedad del entretenimiento*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- González Hinojosa, R.A. y López Santana, L.E. (2015). *Pierre Hadot: el cuidado de sí y la mayéutica socrática como ejercicio espiritual*. En Ciencia Ergo Sum, vol. 23, núm. 1, pp. 26-34. Universidad Autónoma del Estado de México. *Enlace*.
- Cortina, A. (1994). *10 palabras clave en Ética*. Madrid, Editorial Verbo Divino.
- Blanco Carrero, E.E. (2018). *El concepto de phronesis: desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*. En Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm 10 (junio), pp. 93-116.

- Mills, F.B. (2018). Enrique Dussel's Ethics of Liberation. An introduction. Bowie State University, Springer International Publishing. *Enlace*.
- Dussel, E. (1988). An Ethics of Liberation: fundamental hypotheses. *Enlace*.
- Roldán, D.A. (2010). La relevancia de la frónesis en la ética aristotélica. Introducción a algunos aspectos de su vigencia. En Teología y cultura, año 7, vol. 12 (diciembre), pp. 1-15. *Enlace*.
- Téllez Fabiani, E. (2020). *Ecología y ética de la liberación: un diálogo decisivo para una arquitectónica definitiva*. En Revista Indeacao, núm. 41 (junio), pp. 105-123.
- Dussel, E. (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Colección "estructuras y procesos" de la Serie Filosofía. Madrid, Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Colección Inter-pares. Buenos Aires, Editorial Akal.
- Vivar Flores, A. (2023). *Ética da libertacao latino-americana. A partir de e em homenagem a Enrique Domingo Dussel Ambrosini (24/12/1934–05/11/2023)*. *Enlace*.
- Bauer, C.F. (2022). *Ensayos anapolíticos. Contribuciones para una historia de la liberación*. ISBN: 979-8-88676-287-7, Generis Publishing.
- Freire, P. (2003). *Pedagogía del oprimido*. Traducido por Jorge Mellado. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Santos, B.S. (2009). *Epistemología del sur*. Distrito Federal, Siglo XXI Editores y CLACSO.
- Santos, B.S. (2009b). *Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos*. En Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho. Madrid-Bogotá, Trotta-ILSA.
- Silva Brito, R. (2015). *La relación entre la ética ambiental y la carta encíclica Laudato Sí*. En Terra Mundus, vol. 2, núm. 2. Buenos Aires, Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales.
- Sánchez Vázquez, A. (1985). *Ética*. Río de Janeiro, Editorial Civilização Brasileira.
- López, F.J.A. (2018). *América Latina en la obra de Roberto Fernández Retamar*. En Revista Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina, vol 7, núm. 1. *Enlace*.
- Mantiñán, L.M. y Novas, M. (2023). *La explotación del litio y las nuevas subjetividades antropocénicas*. En Revista de la Escuela de Antropología, núm. XXXIII (jul-dic). *Enlace*.
- Machado Aráoz, H. (2020). Imaginando un (otro) mundo postpandemia. Desafíos y posibilidades desde la Ecología Política del Sur. En "Posnormales. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias". La Plata, Editorial ASPO, pp. 169 - 194.

- Apud López, Z. y Apud López, T. (2019). Ética ambiental: estudio exploratorio de la precepción estudiantil universitaria, en *Revista Scientific*, vol. 4, núm. 13, pp. 221-238.
- Attfield, R. (2010). La Ética Ambiental y la Sostenibilidad Global. En A., Henk. y M. J., Ten Have (Ed). *Ética Ambiental y Políticas Internacionales*. París, Francia: Ediciones UNESCO, págs. 75-95.
- Yang (2010). La Ética Ambiental y la Sostenibilidad Global. En A., Henk. y M. J., Ten Have (Ed). *Ética Ambiental y Políticas Internacionales*. París, Francia: Ediciones UNESCO, págs. 75-95.
- Bertinat, P. (2016). *Transición energética justa. Pensando la democratización energética*. Friedrich Ebert Stiftung -FES.
- Bertinat, P., Chemes, J. y Forero, L. F. (2020). *Transición energética. Aportes para la reflexión colectiva*. Transnational Institute y Taller Ecologista.
- Callon, M. (2008). Los mercados y la performatividad en las ciencias económicas, en *Apuntes CECYP*, N°12, pp. 11-68.
- Comisión de Investigaciones Científicas (2022). Entrevista a Guillermo Garaventa: “Hay que nacionalizar el litio y declararlo estratégico”. Publicada el 11 de octubre: <https://www.cic.gba.gob.ar/hay-que-nacionalizar-el-litio-y-declararlo-estrategico/>
- Comunicación personal con la secretaria de Energía de la Nación, Flavia Royón, 28 de junio de 2023.
- González, M., Ferragut, P. y Koutoudjian, G. (2023). *Natural Gas in the transition to low-carbon economies. The case for Latin American and the Caribbean*. ARPEL-IGU-OLADE.
- Hessling Herrera, F.D. (2023a). *Advertencias frente el Greenwashing y el Green New Deal en la transición energética*, en *Revista Pluriversos de la Comunicación*, N°1, pp. 46-61.
- Hessling Herrera, F.D. (2023b). *Genealogía de la pobreza energética y del derecho a la energía: racionalidad del cálculo, epigrama “desarrollo” y derechos humanos*, en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 36, N° 52, pp. 157-173. Universidad de la República, Montevideo.
- Hessling Herrera, F.D. (2023c). *Segmentación socioeconómica en la tarifa de energía eléctrica para usuarios residenciales en Salta durante 2022*. En *Revista De Investigación Del Departamento De Humanidades Y Ciencias Sociales*, (24), 123-146. <https://doi.org/10.54789/rihumso.23.12.24.6>.
- Hessling Herrera, F.D. y Belmont Colombes, M.E. (2022). *Hábitat y vida digna a partir de las alianzas socio-técnicas de la comunidad wichí San Ignacio de Loyola (Salta, Argentina)*. *Revista Hábitat y Sociedad*, 15, 211-232. <https://doi.org/10.12795/HabitatySociedad.2022.i15.10>

- Hessling-Herrera, F.-D., Garrido, S.-M. , & Gonza, C.-N. . (2023). *Derecho a la energía desde los derechos humanos: transición profunda hacia viviendas adecuadas, un ambiente sano y modos de vida dignos*. Letras Verdes. Revista Latinoamericana De Estudios Socioambientales, (34), 48–65. <https://doi.org/10.17141/letrasverdes.34.2023-5904>
- Hessling Herrera, F.D., Gonzalez, F. y Cadena, C. (2021). *Aportes para asumir el trilema energético desde una perspectiva transversal y situada*. En Revista AVERMA, Vol. 25.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta: una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Lecaros Urzúa, J.A. (2013). *La ética medio ambiental: principios y valores para una ciudadanía responsable en la sociedad global*. En Acta Bioethica, vol 19, n°2. Santiago de Chile.
- Marcos, A. (1999). *Ética ambiental*. Universitas Philosophica, 16(33), 31-57, e-ISSN: 2346-2426. *Enlace*.
- Rodríguez Garavito, C. -edr.- (2022). *Litigar la emergencia climática: la movilización ciudadana ante los tribunales para enfrentar la crisis ambiental y asegurar los derechos básicos*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Schot, J. y Kanger, L. (2018). *Deep transitions: Emergence, acceleration, stabilization and directionality*. Research Policy, vol. 47, issue 6, pp. 1045-1059. <https://doi.org/10.1016/j.respol.2018.03.009>
- Anigstein, C. en Svampa, M. y Bertinat, P. -cmgs.- (2022). *La transición energética en la Argentina*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- Argento, M. y Bertinat, P. en Svampa, M. y Bertinat, P. -cmgs.- (2022). *La transición energética en la Argentina*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- Svampa, M. y Viale, E. (2020). *El colapso ecológico ya llegó: una brújula para salir del (mal) desarrollo*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Ten Have, H. -edtr.- (2010). *Ética ambiental y políticas internacional*. Dentro de la Colección Ética, Ediciones de UNESCO.
- Vargas-Hernández, J. (2008). *Nuevos Movimientos Sociales*. V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.
- Geels, F. (2019). *Socio-technical transitions to sustainability: a review of criticisms and elaborations of the Multi-Level Perspective*. Current Opinion in Environmental Sustainability, N°39. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2019.06.009>
- Arrighi, G. (1999). *El largo siglo XXI: dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Editorial Akal, Madrid.
- Gudynas, E. (2009). *Diez tesis urgentes sobre nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo latinoamericano actual*. *Enlace*.

Ocampo, J.A. (2021). *Hacia la reforma del (no) sistema monetario internacional*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Pulido Tirado, G. (2009). Violencia epistémica y descolonización del conocimiento Sociocriticism, Universidad de Jaén, Vol. XXIV, 1 y 2. *Enlace*.

Fuentes

Ley Nacional argentina 15.336 (1960).

Servicio Meteorológico Nacional (2023). Estadísticas actualizadas hasta inicios de 2024. *Enlace*.

Ley Nacional argentina 24.065 (1992).

Encíclica Laudato Sí (2015).

World Meteorology Organization (2023). WMO Global annual to decadal climate update. Disponible en: https://library.wmo.int/doc_num.php?explnum_id=11629

Protocolo de Kioto (1997).

Acuerdo de París (2015).

Agenda 2030 de Objetivos de Desarrollo Sostenible (2015).

Acuerdo de Escazú (2018).



De la representación a la resistencia: autodefensa individual ante la violencia de género y racial

De la representació a la resistència: autodefensa individual davant la
violència de gènere i racial

From Representation to Resistance: Individual Self-Defense against Gen-
der and Racial Violence

Claudia González Nieves 

Universidad de La Laguna
claudiagnieves@gmail.com

Recibido: 29/10/2023

Aceptado: 15/04/2024

Publicado: 01/2025



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

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

© Claudia González Nieves, 2025

Resumen

Este estudio teórico analiza las intrincadas dinámicas de la representación de mujeres y colectivos racializados en escenarios de violencia, así como el impacto de dichas representaciones en las percepciones sobre víctimas y agresores. Al examinar la persistente caracterización de las mujeres como entidades vulnerables y el matiz racial que subyace en las interpretaciones visuales de la agresión, esta investigación cuestiona cómo estas representaciones se afianzan en la esfera mediática y política contemporánea. Adicionalmente, se propone la premisa de que la autodefensa individual emerge como un mecanismo primordial de empoderamiento y resistencia, facultando a las personas a confrontar y reconfigurar estas narrativas hegemónicas. La autodefensa, conceptualizada no únicamente como una intervención física, sino también como un acto de autoafirmación y subjetivación, ofrece a los individuos la posibilidad de reasumir la autoridad sobre sus cuerpos y trayectorias en ambientes tanto públicos como privados. Las distintas secciones de este estudio elucidan la multifacética naturaleza de la autodefensa, considerándola como un proceso de rehumanización, empoderamiento, reivindicación de la indignación y recuperación identitaria. Apoyándose en marcos teóricos y análisis literarios, este trabajo académico convoca a una introspección rigurosa acerca de las modalidades de resistencia y autodefinición en entornos permeados por violencia estructural y discriminación.

Palabras clave

representación de género, estereotipos raciales, autodefensa individual, empoderamiento, violencia, resistencia.

Resum

Aquest estudi teòric analitza les intricades dinàmiques de la representació de dones i col·lectius racialitzats en escenaris de violència, així com l'impacte d'aquestes representacions en les percepcions sobre víctimes i agressors. En examinar la persistent caracterització de les dones com a entitats vulnerables i el matís racial que subjau en les interpretacions visuals de l'agressió, aquesta recerca qüestiona com aquestes representacions s'afirmen en l'esfera mediàtica i política contemporània. Addicionalment, es proposa la premissa que l'autodefensa individual emergeix com un mecanisme primordial d'apoderament i resistència, facultant a les persones a confrontar i reconfigurar aquestes narratives hegemòniques. L'autodefensa, conceptualitzada no únicament com una intervenció física, sinó també com un acte d'autoafirmació i subjectivació, ofereix als individus la possibilitat de reasumir l'autoritat sobre els seus cossos i trajectòries en ambients tant públics com privats. Les diferents seccions d'aquest estudi elucidan la multifacètica naturalesa de l'autodefensa, considerant-la com un procés de rehumanització, empoderament, reivindicació de la indignació i recuperació identitària. Secundant-se en marcs teòrics i anàlisis literàries, aquest treball acadèmic convoca a una introspecció rigorosa sobre les modalitats de resistència i autodefinició en entorns impregnats per violència estructural i discriminació.

Paraules clau

representació de gènere, estereotips racials, autodefensa individual, empoderament, educació, violència, resistència.

Abstract

This theoretical study examines the intricate dynamics of the representation of women and racialized groups in violent scenarios, as well as the impact of such representations on perceptions of victims and aggressors. By looking at the persistent characterization of women as vulnerable entities and the racial undertone that underlies visual interpretations of aggression, this research questions how these representations take hold in the contemporary media and political sphere. Additionally, it proposes the premise that individual self-defense emerges as a primary mechanism of empowerment and resistance, enabling people to confront and reconfigure these hegemonic narratives. Self-defense, conceptualized not only as a physical intervention but also as an act of self-affirmation and subjectivation, offers individuals the chance to reassume authority over their bodies and paths in both public and private settings. The different sections of this study elucidate the multifaceted nature of self-defense, considering it as a process of rehumanization, empowerment, vindication of indignation, and identity recovery. Relying on theoretical frameworks and literary analysis, this academic work calls for a rigorous introspection about modes of resistance and self-definition in environments permeated by structural violence and discrimination.

Keywords

Gender Representation, Racial Stereotypes, Individual Self-defense, Empowerment, Violence, Resistance.

1. Introducción

En la reciente década, la esfera global ha presenciado una serie de insurrecciones y manifestaciones de resistencia que cuestionan las estructuras consolidadas de poder y subyugación. Una de las incidencias más representativas tuvo lugar en Ferguson, Missouri, en 2014, a raíz del fatídico acontecimiento en el que el oficial de policía Darren Wilson causó la muerte del joven afroamericano Michael Brown¹. Dicha reacción comunitaria ante la violencia institucional no solo evidenció el profundo malestar que atraviesan las comunidades subalternas, sino que, además, expuso la intrincada naturaleza de la autodefensa en las sociedades actuales. En este entramado de detenciones, la autodefensa se manifiesta no únicamente como una medida de protección física, sino también como una declaración política y simbólica que interpela la autoridad del estado y de otros actores para ejercer violencia.

Dentro de este marco de reinterpretación de la autodefensa, la labor de la filósofa Elsa Dorlin es resaltante debido a su agudeza y meticulosidad. Ostentando el cargo de Profesora de Filosofía Política y Contemporánea en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Toulouse Jean Jaurès, Dorlin ha trascendido los confines académicos para inspirar a activistas y teóricos sociales globalmente. Su amplia trayectoria de investigación se ha centrado en descifrar cómo los seres son

¹ BBC News. (2014, agosto 18). Michael Brown shooting: How the USA's Ferguson unrest unfolded. <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-28841715>

configurados y moldeados por variados dispositivos de poder. Esta exploración abarca desde relaciones de dominación hasta la interrelación de construcciones sociales como el género, la raza y la sexualidad.

Lejos de ser una mera reacción instintiva a amenazas tangibles, la autodefensa, interpretada a partir del prisma dorliniano, se concibe como una respuesta proactiva y meditada frente a los regímenes de dominación que inciden sobre los cuerpos. Es en su obra pivotal, *Autodefensa, Una filosofía de la violencia* (2019), donde Dorlin se sumerge profundamente en este análisis, cuestionando y redefiniendo nuestras comprensiones contemporáneas de la autodefensa. Desde las dinámicas de poder que delinear los cuerpos en términos de género hasta la concepción de “cuerpos mutantes” (2020) en escenarios médicos y raciales, Dorlin arroja luz sobre el periplo de los cuerpos en un entorno repleto de mecanismos de subordinación y oposición. Esta obra no solo es un compendio de sus reflexiones sobre el tema, sino también un llamado a la acción y al reconocimiento de la autodefensa como un acto inherentemente político y resistente. Por ende, al analizar la autodefensa en el corpus teórico de Dorlin, nos hallamos frente a un constructo que excede lo corpóreo para posicionarse en las esferas política, simbólica y, fundamentalmente, resistente.

La interpretación de Dorlin sobre la autodefensa va más allá de una simple respuesta a amenazas físicas, indagando en la complejidad de las dinámicas de poder y la construcción sociopolítica. Es en este contexto que la representación de la indefensión se convierte en un tema central. La forma en que ciertos colectivos son retratados y percibidos, especialmente aquellos considerados “indefensos”, tiene profundas implicaciones en su capacidad para defenderse y resistir. Esta problemática de representación, intrínsecamente ligada a las reflexiones de Dorlin, será el foco central de nuestro análisis.

El fenómeno de la representación, lejos de ser inocuo, configura un ejercicio intrínseco de poder. La modalidad en que se representa a un sujeto o colectivo no solamente actúa como un espejo de su realidad tangible, sino que influye activamente en las percepciones, posturas y, consecuentemente, acciones que se despliegan hacia los mismos. En este panorama, la caracterización de determinadas comunidades como entidades “indefensas” emerge como una cuestión nodal, dado que es mediante dichas construcciones visuales y narrativas que se perpetúan mecanismos de opresión y subordinación.

Desde una perspectiva histórica, la noción de “indefensión” ha operado como un instrumento de demarcación y, por ende, de relegación de ciertos colectivos hacia una posición subalterna. Este rótulo, impregnado de connotaciones que evocan vulnerabilidad, pasividad y dependencia, no solamente sugiere una incapacidad inherente de autodefensa o autoprotección, sino también postula una demanda implícita de tutela por parte de actores percibidos como más capacitados o hegemónicos. Tal

visión paternalista, camuflada en un ropaje de benevolencia, avala intervenciones y dominaciones con el pretexto de resguardo.

Profundizando en el corpus literario y filosófico de Elsa Dorlin, se desvela una contundente crítica a esta estructura representacional. Para esta filósofa, la indefensión no es un atributo intrínseco o inamovible de ciertos grupos, sino el producto de una construcción sociopolítica, perpetuada y amplificada mediante aparatos culturales, mediáticos y retóricos. En su análisis, la indefensión se erige como un escenario de resistencia, donde los cuerpos, lejos de asumir una postura pasiva, confrontan y desafían las representaciones que buscan dominarlos.

El desafío subyacente no se circunscribe únicamente a la forma en que estos cuerpos sin defensa son retratados, sino también en cómo tal representación coarta su potencial de autodeterminación y resistencia. Surge entonces una serie de interrogantes: ¿de qué manera pueden estos cuerpos contravenir, refutar o metamorfosear dichas representaciones? ¿Qué forma de autodefensa es posible desplegar ante estructuras de poder que aspiran a circunscribirlos y subyugarlos?

Dentro de esta tesitura, el concepto de autodefensa se metamorfosea, trascendiendo la simple respuesta física ante una contingencia y consolidándose como un gesto de reivindicación identitaria y resistencia cultural. Representa una negativa categórica hacia discursos hegemónicos y una búsqueda constante de agencia en un contexto adverso.

El presente artículo se estructura en torno a tres dimensiones íntimamente relacionadas. En primer lugar, se analiza la representación de aquellos seres catalogados como “sin defensa”, centrándose en la autodefensa individual. Es esencial destacar en particular cómo, en múltiples ocasiones, la figura femenina es retratada como intrínsecamente vulnerable. A través de un análisis crítico de campañas publicitarias y de sensibilización, se revela la manera en que dichas representaciones, a menudo avaladas por políticas gubernamentales, consolidan estereotipos vinculados a la debilidad y feminidad. Adoptando la perspectiva de Roland Barthes, se someterá a escrutinio la superficialidad de estas representaciones y el inherente voyeurismo que conllevan.

Subsecuentemente, se aborda la influencia determinante de la raza en la percepción y representación de determinados gestos de personas racializadas, consideradas frecuentemente como potencialmente peligrosas. Con base en las contribuciones de filósofas como Dorlin y Butler, se esclarece cómo las interpretaciones a través de prismas visuales y raciales han propiciado comprensiones erradas, confundiendo defensa con agresión. Las experiencias de casos concretos como el de Trayvon Martin y el de Rodney King se presentan como testimonios lacerantes de esta problemática y de cómo los prejuicios raciales perduran, moldeando percepciones y decisiones.

Posteriormente, el estudio se adentra en la trascendencia de la autodefensa individual. Esta no se revela únicamente como un recurso contra la violencia y opresión, sino también como una vía para que el sujeto retome la autonomía y dominio sobre su existencia y corporeidad. Deliberando sobre la seguridad en espacios públicos, explorando figuras emblemáticas como las de June Jordan y Angela Davis, este segmento subraya la metamorfosis de la autodefensa en un gesto de empoderamiento y resistencia. A través de referencias tan variadas como el videojuego "Hey Baby!" y las teorías de Frantz Fanon, se desentraña la multidimensionalidad de la autodefensa, abordando su capacidad de oponerse a la opresión así como su potencial transformador y empoderador del individuo.

Este trabajo mantiene un constante diálogo con obras y teorías fundamentales en la materia, con el propósito de enriquecer el debate académico en torno al concepto de autodefensa y sus connotaciones en el avance hacia la igualdad y justicia para los colectivos subyugados. Con esta indagación, se aspira a subrayar la magnitud y profundidad de la autodefensa como instrumento de resistencia y empoderamiento en escenarios de violencia y subyugación. De igual manera, se extiende una invitación a reflexionar sobre los múltiples retos que enfrentan quienes ambicionan contraponerse y cuestionar las estructuras hegemónicas en el panorama contemporáneo.

2. La producción de una imagen de las mujeres como seres sin defensa

Las representaciones de cuerpos indefensos son habituales en la publicidad, respaldadas en ocasiones por el Estado mediante políticas públicas o campañas de concienciación. Son especialmente comunes en campañas sobre violencia de género, empleando una retórica de protección en políticas públicas para tratar desigualdades e injusticias.

Como Dorlin expone, en las últimas tres décadas, las campañas audiovisuales sobre violencia de género han perpetuado la feminidad como sinónimo de vulnerabilidad (Dorlin, 2019: 285). Las imágenes en dichas campañas exhiben cuerpos femeninos con signos de violencia, rostros llorosos o fragmentados y mudos en primeros planos. Por ejemplo, AleXsandro Palombo, artista callejero, representó en sus campañas la violencia hacia mujeres como Kamala Harris, Marine Le Pen y la Reina Letizia con rostros violentados y el lema "ella lo denunció, pero fue asesinada de todos modos"². Estas imágenes sensacionalistas capitalizan el sufrimiento

² El Mundo. (2021, noviembre 25). AleXsandro Palombo: La Reina Letizia, víctima de la violencia de género en un mural callejero.

femenino con propósitos publicitarios, reforzando la noción de que las mujeres son inherentemente vulnerables y necesitan protección, en vez de proponer herramientas para enfrentar la violencia de género. Además, representar a mujeres famosas y poderosas como víctimas puede generar la impresión errónea de que la violencia de género afecta solo a ciertos perfiles de mujeres, minimizando el problema y no reconociendo que éste impacta a mujeres de todas las edades, etnias, clases sociales y contextos.

En el ámbito de las campañas de concienciación sobre la violencia de género, la tecnología visual a menudo no logra abordar la gravedad del problema de una manera significativa. Aunque estas imágenes pueden ser gráficas o impactantes, a menudo no logran capturar la complejidad y la humanidad de las víctimas. En su lugar, pueden reforzar estereotipos y perpetuar la objetificación de las mujeres. Según Barthes (1980), una fotografía tiene dos elementos principales: el “studium” y el “punctum”. El primero se refiere a la interpretación y al interés general derivado de referentes culturales comunes. Por otro lado, el segundo es un elemento inesperado que captura la atención del espectador y evoca una respuesta emocional personal. El “punctum” da vida a la imagen, revelando su complejidad, historia y humanidad. En las campañas públicas sobre violencia de género, las imágenes suelen estar centradas en el “studium”, en representaciones comunes de violencia, tales como sangre, lágrimas o señales físicas de abuso. Sin embargo, estos elementos, a pesar de ser impactantes, no necesariamente constituyen un “punctum”, ya que pueden estar tan normalizados que no evocan una conexión personal o un cuestionamiento profundo. Un “punctum” efectivo en este contexto sería un elemento que trascienda la representación superficial de la violencia y haga que el espectador reflexione y se conecte de manera personal con las realidades de las víctimas, reconociendo su humanidad y complejidad.

Siguiendo estas categorías, las mujeres fotografiadas en estas campañas son como espectros, víctimas capturadas en un ciclo de opresión y violencia. Barthes (1980) sostiene que la fotografía es violenta no por mostrar violencia, sino por colmar la vista a la fuerza, sin negar ni transformar su contenido. Este enfoque simplificado en la representación de las relaciones de poder de género resulta en un espectáculo mortífero que, a pesar de su intención de concienciar, puede acabar, al contrario, perpetuando la victimización de las mujeres. Éstas son congeladas por el dispositivo fotográfico, que impone a todas un destino funesto, proyectando una amenaza de violencia ineludible. Frente a su sufrimiento obscuro, estos cuerpos se convierten en objetos de “fascinación fetichista” (Andrijasevic, 2005: 96).

<https://www.elmundo.es/f5/2021/11/25/619f46b5fc6c83a4348b45c6.html>

Además, la perspectiva del fotógrafo en estas campañas también puede ser problemática. La representación visual de los cuerpos heridos y dominados, mostrados desde una perspectiva omnipotente y violenta, puede generar placer en el espectador y plantear el problema de una “erótica de la dominación” (Dorlin, 2019: 292). El proceso de obligar la mirada a una perspectiva simplista y provocar en el espectador, libre de ser visto, el poder gozoso de contemplar cuerpos estigmatizados por la violencia, se deriva de un evidente voyeurismo sádico. Al eliminar las sorpresas, la perspectiva se vuelve omnipotente, representando únicamente objetos-víctimas. Por tanto, las fotografías en estas campañas públicas ejemplifican la “violencia escópica” (Dorlin, 2019: 292), erotizando el sufrimiento de los cuerpos, lo que en última instancia exhibe y se dirige a la violencia gozosa de los agresores.

Estos últimos constituyen la cuarta figura presente en las fotografías de las campañas públicas sobre la violencia infligida a las mujeres: pese a hallarse fuera del cuadro, la fotografía es una suerte de celebración de su poder de impacto. Esta figura implícita en estas representaciones refuerza la idea de dominación y control, lo que perpetúa el problema de la violencia de género. Por consiguiente, en lugar de generar conciencia sobre las complejidades de las relaciones de poder y la victimización de las mujeres, estas imágenes simplistas y estereotipadas terminan glorificando a los agresores y prolongando la violencia que estas campañas buscan prevenir.

La idea de vulnerabilidad femenina reproducida por estas imágenes visuales está muy presente en la novela analizada por Dorlin *Dirty Week-end* (Zahavi, 2000). La fenomenología de la presa se manifiesta en Bella, la protagonista, cuya historia ilustra cómo las mujeres enfrentan la violencia y el acoso. Bella, joven sin ambiciones ni pretensiones de felicidad, vive en un modesto apartamento en Inglaterra. Es una antiheroína que encarna la debilidad y vulnerabilidad de muchas mujeres. Descrita como una buena perdedora que acepta la derrota, la autora invita a no juzgarla sin haber experimentado sus vivencias. En un momento de la historia, sufre una agresión. Ésta no constituirá un punto de ruptura en su vida, sino que revelará las experiencias continuas de violencia que han estructurado su relación con el mundo y con su cuerpo.

Bella encarna la experiencia común de muchas mujeres en relación con las violencias cotidianas. Miradas lascivas, acoso, comentarios humillantes, gestos intrusivos y actos brutales irrumpen cotidianamente la vida de las mujeres, provocando daño a sus cuerpos y vidas. Ante estas formas de violencia, las mujeres efectúan, como Bella, un trabajo “fenomenológico” para tratar de vivir “normalmente”:

Y si todas somos un poco Bella, también es porque, como Bella, hemos comenzado primero por no salir a ciertas horas o por ciertas calles, sonreír cuando un desconocido nos interpelaba, bajar la mirada, no responder, apurar el paso cuando volvíamos a casa; hemos tenido cuidado de cerrar nuestras puertas con llave, de correr las cortinas, de no movernos, de no atender al teléfono (Dorlin, 2019: 290-300).

3. El papel de la raza en la representación de los gestos como peligrosos y agresivos

Esta problemática se extiende más allá de las campañas de violencia de género y puede verse influenciada por una economía imperial de la violencia, donde la delimitación de la línea entre personas dignas de defensa y cuerpos acorralados en tácticas defensivas está en juego. Ejemplos emblemáticos de cómo las interpretaciones visuales están construidas socialmente y determinan quién es percibido como víctima y quién como agresor son los casos de Rodney King, que Dorlin desarrolla en su obra, y el de Trayvon Martin.

El 26 de febrero de 2012, Trayvon Martin, un joven afroamericano de 17 años, fue asesinado en Stanford, Florida. Martin caminaba por un vecindario cerrado para visitar a su padre cuando George Zimmerman, un voluntario de la vigilancia vecinal, lo confrontó. Zimmerman sospechaba que Martin estaba involucrado en actividades delictivas por su raza y, pese a las instrucciones del operador del 911 de no seguir a Martin, decidió hacerlo. El enfrentamiento resultó en la muerte de Martin a manos de Zimmerman, quien alegó defensa propia. Durante el juicio, la defensa de Zimmerman se basó en la ley Stand Your Ground de Florida³ que permite el uso de la fuerza letal en defensa propia sin la obligación de retirarse.

La etnia de Martin influyó en la percepción de su comportamiento como peligroso y agresivo. Esta idea presentada por Dorlin de que la percepción puede estar influida por prejuicios racistas es puesta de relieve también por un estudio realizado por Eberhardt y otros (2004), en el que se investiga cómo los estereotipos raciales y de género influyen en la percepción y el tratamiento de las personas por parte de las autoridades y la sociedad en general. Los autores llevaron a cabo experimentos que demostraron que los individuos afroamericanos son percibidos como más amenazantes y sospechosos, en comparación con sus contrapartes blancas, incluso cuando se controlan factores como la edad, la apariencia y el comportamiento. Los

³ La ley “Stand Your Ground” de Florida establece que una persona tiene el derecho a utilizar la fuerza letal en defensa propia si cree razonablemente que está en peligro de sufrir daño corporal grave o la muerte, sin la obligación de retirarse primero. Esta ley ha sido objeto de controversia y debate en varios casos de alto perfil, incluido el de Trayvon Martin. Para obtener más información, consúltese el Centro Nacional de Conferencias de Legislaturas Estatales (NCSL):

<https://www.ncsl.org/research/civil-and-criminal-justice/self-defense-and-stand-your-ground.aspx>

prejuicios raciales pueden llevar a la percepción equivocada de que las personas racializadas son inherentemente peligrosas, lo que puede conducir a justificar acciones violentas en su contra, incluso cuando no representan una amenaza real.

El caso de Rodney King, presentado por Dorlin, es otro ejemplo de cómo la raza puede influir en la percepción de una persona como víctima o agresor. En este caso, la brutalidad policial en contra de King, afroamericano, fue justificada también en base a percepciones raciales que lo representaban como una amenaza (Dorlin, 2019).

La filósofa Judith Butler aborda este tema analizando las condiciones que producen estas percepciones en lugar de centrarse en las divergencias interpretativas. Sostiene que el vídeo que se grabó del linchamiento de Rodney que fue presentado ante el jurado no constituye un dato bruto, sino que es una manifestación de un campo de visibilidad racialmente saturado (Butler, 1993). La esquematización racial de algunas percepciones influye en la producción de lo percibido y en el acto de percibir. Por tanto, resulta esencial estudiar la construcción social de las percepciones y su producción a partir de un corpus que condiciona todo conocimiento posible. La construcción social es evidente en la percepción de King como un agresor por parte de jueces blancos, alimentando la “fantasía de agresión del racista blanco”, consecuencia de una “paranoia blanca” proyectada históricamente (Butler, 1993: 16).

Estos casos de violencia ejercida por policías o vigilantes son un reflejo de los prejuicios y estereotipos raciales que aún persisten en la sociedad. Los individuos racializados son despojados de su identidad y su derecho a defenderse, percibidos únicamente como una amenaza para la integridad nacional (Provost, 2008). Así, tal y como explica Dorlin en el artículo “Vies à défendre” (2019), la idea es que la legitimidad de la defensa policial ya no se basa en un peligro real, inminente y directamente amenazante para un individuo, sino en la sospecha de tal amenaza, que atenta contra la vida de las fuerzas policiales, la integridad del territorio nacional o los valores de la República, es decir, a dispositivos, bienes materiales y simbólicos. Esto es lo que prevalece y tiene valor de justificación en el uso desproporcionado y siempre ya legitimado de una violencia mortal.

Otro estudio que examina esta vinculación entre prejuicios raciales y percepción así como el proceso de deshumanización racial fue llevado a cabo por Goff y otros (2008). Los autores encontraron que, en situaciones en las que la raza se vuelve relevante, como en el caso de la brutalidad policial, las personas racializadas son percibidas como menos humanas y más similares a animales (asociadas a los simios). Este proceso de deshumanización implica que son vistas como menos capaces de experimentar emociones como el miedo o el dolor, lo que a su vez puede hacer que sus intentos de defenderse sean percibidos como agresión en lugar de una respuesta humana comprensible ante el peligro.

Así pues, este marco de comprensión distorsionado por prejuicios raciales transforma el intento de defensa de individuos como Trayvon o King en un acto de agresión. Al intentar defenderse, se convierten en una figura que no puede ser defendida, pues su defensa es percibida como un ataque. Esta inversión de roles afecta la percepción de los individuos y sus acciones, contribuyendo a delimitar una línea de color que discrimina cuerpos y grupos sociales. Esta dinámica de discriminación y estigmatización niega así la legítima defensa a aquellos que son vistos inevitable e intrínsecamente como una amenaza.

4. La autodefensa individual como herramienta que permite desafiar estas representaciones

Una herramienta efectiva para enfrentar y desafiar las representaciones y violencias sistémicas de género y raza, empoderando a las personas para tomar control de sus propias vidas y cuerpos, es la autodefensa individual. Al empoderar a las personas para defenderse, esta práctica brinda la capacidad para protegerse a sí mismo y a otros en situaciones peligrosas, mientras desafía narrativas y estructuras de poder que perpetúan discriminación y opresión.

4.1. La autodefensa individual: proceso de rehumanización y de lucha contra el miedo

Françoise Vergès, en *Una teoría feminista de la violencia*, expone cómo la autodefensa individual es una necesidad de las mujeres ante la violencia y opresión en el espacio público, que no es neutral ni seguro para ellas (Vergès, 2022: 75). Señala que, debido al miedo, las mujeres adoptan estrategias de evasión como ponerse auriculares, fingir hablar por teléfono o evitar determinada ropa, e incluso optan por excluirse de determinados espacios y horarios. Como testigo de la violencia estatal y de milicias privadas, Vergès comprendió la falta de neutralidad del espacio público y adoptó diversas estrategias para defenderse: “aprendí a estar alerta en una estación de tren vacía si se había hecho de noche; me compré silbatos para alertar de posibles agresiones; (...) aprendí a agarrar con fuerza una llave entre dos dedos y a apuntar al cuello; tomé clases de judo (...)” (Vergès, 2022: 77). La autodefensa individual se convierte para las mujeres en una respuesta necesaria ante la violencia en el espacio público, siendo una herramienta esencial para desafiar el miedo.

Un ejemplo ilustrativo de la lucha individual de una mujer contra la violencia y opresión en una situación de violación se encuentra en el ejemplar especial de *Partisans, Liberación de las mujeres: año cero* (1970). Emmanuèle Durand escribe “La violación”, artículo en el que relata cómo un hombre se le acerca en París y la hostiga, encubriendo su agresión como un acto de seducción. Aunque la narradora podría parecer pasiva al no contraatacar con fuerza física, en realidad emplea diversas tácticas de autodefensa: aparta la mano del agresor de su rodilla, le muerde el pulgar cuando él empieza a besarla. Intenta, además, convencerlo de que su comportamiento es inmoral. Sin embargo, en un momento dado, se resigna, mostrando la dificultad de enfrentar la violencia por parte de las mujeres (Durand, 1970: 95). Este caso evidencia cómo la autodefensa individual puede ser una herramienta fundamental para enfrentar estas situaciones y desafiar el miedo y la discriminación.

El miedo en el espacio público se ve exacerbado por la arquitectura urbana y las políticas públicas (Vergès, 2022). Éstas obstaculizan la circulación y la vida social pacífica, particularmente para las mujeres y grupos marginados, debido a políticas públicas basadas en códigos normativos masculinos, sociales y raciales, lo cual es también puesto de relieve por el geógrafo Yves Raibaud (como se cita en Rey-Robert, 2019: 48), quien señala que las mujeres temen en espacios abiertos y desiertos, así como en lugares cerrados con salidas limitadas donde pueden ser atacadas sin poder huir.

La relación entre las políticas públicas, la arquitectura urbana y la violencia de género en el espacio público es compleja y se retroalimenta mutuamente. Las políticas públicas, como la planificación urbana y el diseño arquitectónico, son el resultado de una cultura patriarcal y racista que invisibiliza las necesidades y perspectivas de las mujeres y otros grupos marginados. En consecuencia, las ciudades y espacios públicos están diseñados para privilegiar y proteger a los hombres, perpetuando la violencia contra las mujeres. Por ejemplo, muchos espacios públicos están diseñados con un enfoque centrado en la eficiencia y la seguridad, lo que puede llevar a la creación de entornos poco acogedores e inclusivos para mujeres y grupos marginados.

Para garantizar que las necesidades y perspectivas de mujeres y grupos marginados sean atendidas y se creen espacios públicos seguros, inclusivos y acogedores, es fundamental incorporar a estos grupos en el diseño y planificación urbana.

Por ejemplo, una política implementada en ciertos países para mejorar la seguridad y la inclusión en espacios públicos es el transporte público seguro y accesible. En muchas ciudades, los sistemas de transporte público son inseguros para las mujeres debido a la falta de iluminación, de presencia policial y de mecanismos de denuncia. No obstante, algunas ciudades han adoptado medidas para mejorar la seguridad y accesibilidad en el transporte público. Desde el 2000, se han incorporado medidas de segregación de género en el transporte público en países como México,

Japón, Brasil, India y Malasia (Sepúlveda, 2022), principalmente debido a la prevalencia de agresiones perpetradas por hombres hacia mujeres en estos espacios. Por ejemplo, en Japón, el aumento de agresiones sexuales en el metro llevó a la implementación de vagones exclusivos para mujeres en 2004, mientras que en México, en 2007, se estableció el programa “Viajemos Seguras” en el metro del Distrito Federal, con vagones exclusivos para mujeres. Los resultados en México han sido favorables: en 2010, un estudio reveló que el 90,8% de las usuarias percibía mayor protección a su integridad física y moral en el Metrobús. No obstante, María Francisca Valenzuela, activista feminista, explica que las medidas segregatorias como vagones o autobuses exclusivos para mujeres se evalúan según el contexto específico y la gravedad de la violencia ejercida contra mujeres y niñas en el espacio público. Valenzuela argumenta que estas medidas no ofrecen resultados a largo plazo y sugiere adoptar enfoques integrales que impulsen transformaciones culturales hacia una sociedad que no tolere la violencia de género, estableciendo normativas punitivas y preventivas (Sepúlveda, 2022). Sepúlveda (2022) propone invertir en infraestructuras que mejoren la seguridad en espacios públicos, como, por ejemplo, “mejoras en las luminarias en las calles, áreas limpias sin paredes que obstruyan la visibilidad, remodelación de áreas de espera de transporte público que incluyan nuevos criterios de seguridad”.

4.2. La autodefensa individual: proceso de empoderamiento

En segundo lugar, la autodefensa individual es un proceso de empoderamiento que destruye la construcción de “cuerpos sin defensa”. La conciencia política puede ser un pivote para restaurar la capacidad de actuar en casos de violación, como pone de relieve el ejemplo de la escritora June Jordan (Dorlin, 2019: 265), experiencia que ilustra la importancia de la conciencia política para recuperar la capacidad de actuar en casos de violación y opresión. Otro ejemplo que manifiesta el proceso de autodefensa individual y cómo la conciencia política puede ser un pivote de acción es el de Angela Davis, activista, académica y autora afroamericana. En *Autobiografía* (1988), Davis describe cómo, al enfrentar un arresto injusto y un juicio motivado políticamente, su conciencia política y la solidaridad con otros grupos oprimidos la impulsaron a luchar por su libertad y la justicia para todos. La autodefensa individual, en este caso, involucra resistir la opresión a través de la lucha política y legal, utilizando la conciencia política como un pivote de acción para enfrentar la adversidad. Las vivencias de estas mujeres demuestran cómo la autodefensa puede constituir una herramienta de empoderamiento, permitiéndoles no sólo protegerse de la violencia, sino también enfrentar las estructuras patriarcales.

La autodefensa constituye una práctica de afirmación personal mediante la cual el individuo recobra la capacidad de actuar (Dorlin, 2019). La figura de Bella, empleada por Dorlin, resulta nuevamente ilustrativa: cuando, tras un ataque que se inscribe en el continuo de violencias sexuales presentes en su vida cotidiana, opta instintivamente por la venganza a través de la violencia, no adquiere habilidades para combatir; más bien, olvida luchar al modificar las normas que rigen su actuación. En el empeño de autodefensa, “no se tratará nunca de destilar la realidad para extraer de ella la eficacia de un gesto (inmovilizar, herir, matar...), sino que, por el contrario, se tratará de hundirse en la trama de la realidad social de la violencia para arrastrar hasta ahí un cuerpo que ya está atravesado por la violencia” (Dorlin, 2019: 307). La autodefensa como política de afirmación personal a través del incremento del poder corporal se define por no relegar más la capacidad de actuar al Estado, a sus armas o a otro agente, sino, por el contrario, instrumentalizar aquello que nos imponen y nos obligan a presenciar sin poder exteriorizarlo, es decir, todas las violencias que nos definen en contra de nuestra voluntad y que constituyen esta red patriarcal y colonial.

Cuando un individuo se arma solo con su capacidad de actuar, su cuerpo puede convertirse en un sujeto durante el tiempo que se defiende, sin necesariamente materializarse o definirse en la violencia si es ejercida. El simple hecho de realizar un gesto para su supervivencia y su integridad puede otorgarle una subjetividad, y los medios avalados por el poder que arman simultáneamente a los agresores, violadores y asesinos son descartados, deslegitimados. Ser consciente y sentirse poderoso sin tener que recurrir a las armas, sin tener que poseer un silbato que cosifica más de lo que protege, puede ser un paso directo hacia una afirmación de uno mismo esencial para la subjetivación.

En este contexto de autodefensa como empoderamiento, el comienzo de la obra *El poder* (Vergès, 2022) de Naomi Alderman presenta un mundo donde las mujeres adquieren la capacidad de emitir descargas eléctricas mortales con un gesto, obtenida por la contaminación masiva de ríos. Esto les permite defenderse y vengarse de abusos cometidos por hombres (Vergès, 2022). Alderman plantea una inversión de poder en el que las mujeres, gracias a experimentos científicos militares, emplean esta habilidad para enfrentarse a situaciones como encierros, violaciones y negación de derechos. Esta inversión del poder surge como consecuencia del abuso del mismo, sugiriendo que los hombres sufren el castigo de sus propias acciones. Así, el comienzo de esta obra se puede interpretar como una fábula de empoderamiento que busca generar una subjetividad poderosa en contraposición a las representaciones victimizantes de las mujeres en situación de opresión y violencia.

4.3. La política de la rabia como forma de autodefensa

Así pues, la política de la rabia, entendida como la utilización de la venganza como forma de autodefensa, aparece como una posible respuesta legítima y necesaria ante la violencia sexista y otras formas de opresión experimentadas en el espacio público.

Dorlin muestra en “De la venganza al empoderamiento” (Dorlin, 2019: 272) cómo, por ejemplo, el videojuego *Hey Baby!*, creado por Suyin Louui, es una forma de autodefensa que emplea la venganza como respuesta a la violencia sexista confrontada en el espacio público: “este juego emplea la dinámica de los FPS⁴ para constituir un entorno virtual donde se puede experimentar la violencia como respuesta a la violencia misma, permitiendo al jugador sumergirse en una guerilla urbana feminista en primera persona” (Dorlin, 2019: 272). En el juego, se adopta una perspectiva en primera persona, y te encuentras en las calles de una ciudad similar a Nueva York o Montreal, siendo acosada por extraños. Tienes dos opciones: ignorarlos y seguir adelante o sacar el fusil y matarlos. El objetivo del juego no es ganar, ya que el número de acosadores es infinito, sino hacer frente a la violencia sexista y mostrar que hay consecuencias para quienes la perpetran.

El principio del juego es demostrar que no es suficiente imaginar una respuesta al sexismo, sino que es necesario representarla en la realidad. Dorlin ilustra cómo este principio cuestiona la representación común de las mujeres como un grupo homogéneo e indefenso de víctimas: “Hey Baby! se topa con el imaginario que vehiculiza la gran mayoría de las representaciones de la “violencia cometida contra las mujeres”, que interpretan a estas últimas como un grupo más o menos indiferenciado de “víctimas sin defensa”” (Dorlin, 2019: 274). Además, enfatiza que la experiencia del sexismo es una realidad cotidiana e individual.

Al equiparar a las mujeres con Uzi's o Kalashnikovs como si fuera una solución viable al acoso sexista, el juego muestra una representación sorprendente de la autodefensa. Ésta se percibe como algo que va más allá de las definiciones legales de la legítima defensa, basadas en la proporcionalidad y la inmediatez. El enfoque inquieta, ya que la propuesta se ve como desmedida y alimenta una ira imaginaria. Genera, además, una satisfacción real en las mujeres que han experimentado el sexismo cotidiano.

Este videojuego posibilita experimentar la satisfacción de superar la impotencia frente al acoso y a la violencia mediante el uso de la autodefensa, concretamente del empleo de armas y la búsqueda de venganza, lo cual ayuda a recuperar una

⁴ FPS quiere decir: First Personal Shoot (Disparos en primera persona).

subjetividad fortalecida. Simboliza, por tanto, el empoderamiento de las mujeres y la revancha a través del uso del arma, que se transforma en el auténtico “protagonista” del juego, reemplazando al Estado, la legislación y otros defensores que no han cumplido con su función.

4.4. *Recuperación identitaria gracias a la autodefensa*

Además, el proceso de autodefensa permite al sujeto violentado recuperar su identidad alienada a través de un proceso de autoafirmación. En efecto, la autodefensa permite al sujeto recuperarse como sujeto de acción, según lo defendido por Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra* (2016), donde aborda los efectos psicológicos y sociológicos de la colonización, así como las estrategias para la liberación nacional y la construcción de una sociedad postcolonial. Fanon sugiere que en la respuesta a la violencia se despliega un proceso de subjetivación: el sujeto no existe previamente a la acción defensiva, sino que se construye a través de la experiencia de la violencia defensiva, puesto que ésta inaugura una nueva relación con uno mismo, con su cuerpo, con los afectos y la forma en que habitamos el mundo y nos relacionamos con los demás (Fanon, 2016). Se trata de un medio de reestructuración psíquica.

Fanon sugiere que en situaciones en las que los individuos son violentados, a veces, el hecho de oponer una contra-violencia a la agresión a la que están sujetos es la única vía para que puedan reconstruir su identidad:

La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización realmente es la creación de hombres nuevos (Fanon, 2016: 33).

Fanon plantea que la revolución confiere a aquel que se subleva una conciencia de su dignidad, desintoxica las conciencias alienadas de los colonizados de la violencia de dominación colonial. Solamente la violencia puede producir la fabricación de este nuevo individuo (Lavergne, 2017).

Por tanto, tal y como ilustra Fanon, con el fin de que los pueblos colonizados se puedan sentir de nuevo como sujetos políticos, deben recurrir a formas de oposición violentas. La violencia deviene el cimiento del colectivo de lucha. Hace pasar al individuo de sus preocupaciones individuales a su existencia en un colectivo: “la movilización de masas, cuando se realiza en el contexto de liberación, introduce en cada

conciencia la noción de causa común, de destino nacional, de historia colectiva” (Fanon, 2016: 88). Este movimiento de sujeción cuyo vector es la violencia, puede así producir una doble liberación: la liberación psíquica individual y la liberación de los pueblos a escala colectiva, que pasa por la puesta en práctica de un programa de construcción de una cultura y de una conciencia nacional crítica.

Además, Fanon esclarece que esta forma de violencia revolucionaria es de diferente naturaleza que la violencia colonial: mientras que la segunda intenta mantener la dominación y la explotación colonial a través de los abusos y de la muerte, la primera se presenta como la resistencia cultural y política del colonizado, como una contra-violencia. La contra-violencia es una manera de oponerse a esta violencia colonial que aliena los cuerpos, los espíritus y la cultura de los colonizados. Así pues, puede superar las divisiones y las marginalizaciones que son impuestas por el colonialismo y el imperialismo europeos, para reintegrar la justicia y la dignidad de la humanidad.

5. Conclusión

El concepto de la autodefensa, concebido en su acepción más abarcadora y profunda, se ha erigido como el pilar cardinal para comprender las numerosas dimensiones que delinear su expresión y repercusión en el panorama social contemporáneo. Al inmiscuirnos en la compleja red de insurrecciones, resistencias y reinterpretaciones que circundan a la autodefensa, hemos discernido no únicamente su esencia protectora en un ámbito físico, sino también su significativa resonancia como pronunciamiento político y simbólico que interpela las consolidadas estructuras de poder.

El enfoque propuesto por Dorlin en torno a la autodefensa desvela una profunda interrelación entre el acto propiamente defensivo y el perpetuo proceso de construcción y deconstrucción identitaria en el marco de las dinámicas de poder. Su contribución académica no solamente ha despejado las maneras en que los individuos son conformados por mecanismos de poder, sino que ha postulado una reinterpretación vanguardista de la autodefensa, concebida como una reacción deliberada y proactiva frente a los sistemas dominantes. Bajo este prisma, queda patente que la autodefensa trasciende la concepción de un acto episódico, integrándose de manera continua en el entramado de nuestra experiencia social.

En el transcurso de nuestra disquisición, la cuestión de la representación se ha manifestado como un eje medular, poniendo de relieve que la representación no opera simplemente como un espejo de la realidad, sino que se constituye como una entidad que configura, y con frecuencia tergiversa, nuestra aprehensión de la misma. Al interpelar las modalidades representacionales de la “indefensión” y

discernir cómo dichas representaciones afectan la capacidad resiliente de determinados grupos, hemos esclarecido una matriz compleja donde el poder se materializa no sólo por medios de actos tangibles, sino igualmente mediante imágenes, narrativas y discursos hegemónicos. La perspectiva dorliniana, que entiende la indefensión como constructo y no como esencia, ha proyectado claridad sobre la potencialidad y la imperatividad de resistir en tales escenarios.

Adicionalmente, al examinar el vínculo esencial entre racialidad y concepciones defensivas o agresivas, el trabajo ha evidenciado cómo prejuicios sistémicos pueden favorecer interpretaciones racistas, que transforman cualquier gesto defensivo en respuestas violentas o inequitativas. Las situaciones emblemáticas de Trayvon Martin y Rodney King se han presentado como testimonios lacerantes pero iluminadores de la manera en que la racialidad permea percepciones y determinaciones, velando y distorsionando el entendimiento de la autodefensa.

Concluyendo, al sondear la trascendencia de la autodefensa en un plano individual, nos hemos sumergido en un mosaico de interpretaciones y expresiones que la sitúan más allá de la mera acción defensiva. Se ha revelado como un acto de resistencia, empoderamiento y reafirmación de la autonomía individual. Al relacionarla con figuras y referentes tan disímiles como June Jordan, Angela Davis o incluso el videojuego “Hey Baby!”, hemos captado su carácter poliédrico, que engloba desde la resistencia ante la opresión hasta el potencial transformador y empoderador del sujeto.

Este periplo analítico ha puesto de relieve la premura y pertinencia de reevaluar nuestra interpretación de la autodefensa, no percibiéndola como un concepto inmutable, sino como una entidad dinámica que reacciona y se modula según las fluctuantes estructuras de poder y representación en nuestro contexto social. La autodefensa, más que una simple respuesta instintiva, aflora como un instrumento vigoroso para la resistencia, la introspección y, finalmente, la metamorfosis social.

Así pues, en el transcurso de la presente investigación, hemos efectuado un análisis sobre las reflexiones y postulados teóricos referentes a la autodefensa y las dinámicas de poder que influyen en las representaciones de la indefensión. No obstante, al analizar este extenso marco teórico y empírico, es palpable que persisten cuestiones sin resolver, esbozando futuros derroteros académicos y activistas que requieren meticoloso escrutinio.

En primer lugar, aunque este estudio se ha centrado en la representación de los cuerpos sin defensa y la autodefensa individual como una herramienta valiosa en la lucha contra la violencia, sería muy enriquecedor explorar cómo esta forma de resistencia puede verse fortalecida y complementada por un enfoque colectivo y organizado. Mientras que la autodefensa individual tiene el potencial de ofrecer empoderamiento a nivel personal y de desafiar las representaciones estigmatizantes, no siempre puede confrontar la envergadura de la opresión sistémica. En este

escenario, es donde el poder colectivo y la unidad de grupos marginados se vuelven fundamentales. No solo ofrecen una respuesta más robusta a la opresión, sino que también se benefician de la interseccionalidad de las luchas. Esta interconexión de género, raza, orientación sexual, discapacidad y realidades migratorias requiere un análisis profundo. Es en estas intersecciones, donde las opresiones se entrecruzan, que surgen estrategias adaptativas y novedosas de autodefensa. Así, sería pertinente analizar cómo la autodefensa en estos contextos se configura no solo como respuesta a la opresión, sino también como una afirmación política y un medio de resistencia activa.

Otro de los horizontes que podría ser interesante explorar es el vertiginoso mundo de la tecnología digital y las redes sociales, escenarios que están redefiniendo las dimensiones de la autodefensa y la representación. En un mundo donde la imagen se ha convertido en moneda de cambio, el papel de las tecnologías emergentes, desde plataformas digitales hasta deepfakes⁵, exige una reflexión crítica sobre cómo las comunidades subalternas pueden reapropiarse de su imagen y resistir las representaciones distorsionadas que buscan silenciarlas. Esta revolución tecnológica no solo trae consigo posibilidades de emancipación, sino también nuevos mecanismos de opresión, haciendo imperativo que las herramientas de autodefensa evolucionen acorde a estos desafíos.

La pedagogía de la autodefensa también se presenta como un desafío en este panorama. En una época afectada por continuas transformaciones, en la que las manifestaciones de violencia evolucionan y se diversifican, la educación en autodefensa debe ser dinámica, inclusiva y holística. No basta con enseñar tácticas defensivas: es imperativo inculcar un entendimiento crítico sobre cómo operan las dinámicas de poder y cómo pueden ser resistidas y transformadas.

En síntesis, aunque hemos delineado una vasta cartografía del panorama teórico y empírico de la autodefensa, partiendo de las concepciones de Dorlin, entre otros teóricos, es evidente que la senda hacia una cabal comprensión y materialización de la autodefensa en la contemporaneidad presenta múltiples desafíos aún por descifrar. Las avenidas esbozadas en este estudio representan una convocatoria para que investigadores, activistas y la sociedad en general prosigan con la determinante misión de explorar, cuestionar y reconfigurar los límites de la autodefensa en el siglo XXI.

⁵ Representaciones audiovisuales generadas mediante técnicas de inteligencia artificial que fusionan o superponen imágenes y sonidos existentes para producir contenido que parece auténtico pero es una simulación digital.

Bibliografía

- Andrijasevic, R. (2005). La gestion des corps: Genre, images et citoyenneté dans les campagnes contre le trafic des femmes. En H. Rouch, E. Dorlin, & D. Fougeyrollas (Eds.). (2005). *Le Corps, entre sexe et genre*. Paris: L'Harmattan.
- Barthes, R. (1980). *La chambre claire: Notes sur la photographie*. Paris: Gallimard.
- Butler, J. (1993). Endangered/Endangering: Schematic Racism and White Paranoia. En R. Gooding-Williams (Ed.). *Reading Rodney King/Reading Urban Uprising*. (1993). Nueva York: Routledge.
- Davis, A. (1988). *Angela Davis: An autobiography*. Nueva York: International Publishers.
- Dorlin, E. (2019). *Autodefensa: Una filosofía de la violencia*. Navarra: Txalaparta.
- Dorlin, E. (2019). Vies à défendre. *Délibérée*, 8 (8), 6-11.
- Dorlin, E. (2020). *La matriz de la raza: Genealogía sexual y colonial*. Navarra: Txalaparta.
- Durand, E. (1970). Le viol. *Partisans*, 54/55, 91-96.
- Fanon, F. (2016). *Los condenados de la tierra*. Bolivia: Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social.
- Lavergne, C. (2017). La violence comme praxis révolutionnaire chez Frantz Fanon: La fabrique subjective d'un homme nouveau? En EuroPhilosophie Éditions (Ed.). (2017). *Violences: Anthropologie, politique, philosophie*. Toulouse: EuroPhilosophie Éditions.
- Provost, M. (2018). Elsa Dorlin. 2017. Se défendre. Une philosophie de la violence. 18/10/23, *GLAD!*, en <https://doi.org/10.4000/glad.1093>
- Rey-Robert, V. (2019). *Une culture du viol à la française*. Montreuil: Libertaria.
- Sepúlveda, C. (2022). Vagones de metro exclusivos para mujeres: medida implementada en México, Japón y Brasil que busca replicarse en Chile. 18/11/23. *La*

Tercera, en <https://www.latercera.com/que-pasa/noticia/vagones-de-metro-exclusivos-para-mujeres-medida-implmentada-en-mexico-japon-y-brasil-que-b>

Vergès, F. (2022). *Una teoría feminista de la violencia: Por una política antirracista de la protección*. Madrid: Ediciones Akal.

Zahavi, H. (2000). *Dirty Week-end*. Paris: Phébus.



El problema de la libertad individual en el contexto de la pandemia por COVID-19. Apuntes desde el republicanismo

El problema de la llibertat individual en el context de la pandèmia per COVID-19. Apunts des del republicanisme

The Problem of Individual Freedom in the Context of the COVID-19 Pandemic. Notes from Republicanism

Giancarlo Garcés Arce 

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
garcesarce92@gmail.com

Recibido: 19/06/2024

Aceptado: 01/11/2024

Publicado: 01/2025



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

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

© Giancarlo Garcés Arce, 2025

Resumen El principal objetivo del artículo es explorar, desde el republicanismo, el problema de los alcances y límites de la libertad individual durante la pandemia. Para ello, se considera que un importante porcentaje de la población mundial, en nombre de una defensa de la libertad, se opuso a la obligatoriedad del uso de mascarillas, la prohibición de reuniones, el cierre de las fronteras y la exigencia de pases de vacunación. Pero ¿resultó justificado interpretar estas medidas gubernamentales como atentados contra la libertad? ¿Una genuina vida libre solamente puede ser equivalente a una vida con escasísimas obligaciones cívicas? Además, ¿qué relación existe entre esta forma de entender la libertad y los enfoques liberal y neoliberal hegemónicos en las sociedades democráticas actuales? ¿Y cuál puede ser el aporte del republicanismo para abordar las fronteras legítimas tanto de la libertad individual como de la acción del Estado en tiempos de crisis como los presentes?

Palabras clave republicanismo, pandemia, Estado, libertad individual, dominación.

Resum El principal objectiu de l'article és explorar, des del republicanisme, el problema dels abastos i límits de la llibertat individual durant la pandèmia. Per a això, es considera que un important percentatge de la població mundial, en nom d'una defensa de la llibertat, es va oposar a l'obligatorietat de l'ús de màscares, la prohibició de reunions, el tancament de les fronteres i l'exigència de passades de vacunació. Però va resultar justificat interpretar aquestes mesures governamentals com atemptats contra la llibertat? Una genuïna vida lliure solament pot ser equivalent a una vida amb escassíssimes obligacions cíviques? A més, quina relació existeix entre aquesta manera d'entendre la llibertat i els enfocaments liberal i neoliberal hegemònics en les societats democràtiques actuals? I quina pot ser l'aportació del republicanisme per a abordar les fronteres legítimes tant de la llibertat individual com de l'acció de l'Estat en temps de crisi com els presents?

Paraules clau republicanisme, pandèmia, Estat, llibertat individual, dominació.

Abstract The main objective of the article is to explore, from republicanism, the problem of the scope and limits of individual freedom during the pandemic. To this end, it is considered that a significant percentage of the world's population, in the name of defending freedom, opposed the mandatory use of masks, the prohibition of meetings, the closure of borders and the requirement for vaccination passes. But was it justified to interpret these government measures as attacks against freedom? Can a genuinely free life only be equivalent to a life with very few civic obligations? Furthermore, what relationship exists between this way of understanding freedom and the hegemonic liberal and neoliberal approaches in current democratic societies? And what can be the contribution of republicanism to address the legitimate borders of both individual freedom and State action in times of crisis like these?

Keywords Republicanism, Pandemic, State, Individual Liberty, Domination.

1. Introducción

Desde que en enero del año 2020 se conocieron los primeros casos de COVID-19 en países como China, Italia y España, se pusieron en marcha distintas estrategias para frenar el brote viral. A pesar de estos esfuerzos, el 11 de marzo la Organización Mundial de la Salud (OMS) anunció que el mundo se encontraba frente a una pandemia. Una declaración de alerta que coincidió con la identificación de los pacientes cero en Latinoamérica, lo cual trajo consigo que también en esta parte del mundo se implementasen el uso obligatorio de mascarillas, la prohibición de reuniones y el cierre de las fronteras. Medidas insuficientes, pues, debido a los graves problemas estructurales de la región, pronto se convirtió en la más afectada, tanto por el aumento exponencial del número de contagiados y de víctimas mortales como por la gran cantidad de personas que padeció los efectos socioeconómicos de la crisis.

Tres años después, exactamente el 05 de mayo del 2023, la OMS declaró el fin de la pandemia, pero las cifras dejadas por esta revelaron una crudísima realidad. Desde finales del 2019 hasta mayo del 2023, se contabilizó 768 millones de infectados y 6,9 millones de fallecidos de manera oficial. Sin embargo, según Tedros Adhanom, director general de la OMS, tales cifras son bastante inferiores al número real de víctimas, el cual sería de 20 millones aproximadamente (Nolen, 5 de mayo de 2023). Por otro lado, un informe de Oxfam de 2022 detalla que posiblemente 260 millones de personas cayeron en la pobreza extrema a lo largo de este año. Un fenómeno socioeconómico también asociado, por supuesto, con el aumento sostenido de las desigualdades a nivel global y con el incremento de los precios de los alimentos producto de la guerra en Ucrania. Por tales motivos, en un reporte reciente, el Banco Mundial (2022) manifiesta que, de mantenerse este reducido crecimiento y desarrollo económico en el resto de la presente década, no se alcanzará la meta de erradicar la pobreza extrema a más tardar en 2030.

A pesar de lo anterior, estos no fueron los únicos desafíos derivados del amplio y complejo escenario abierto por la pandemia. Otro desafío fue que un importante porcentaje de la población mundial se opuso, en menor o mayor medida, a las restricciones implementadas para frenar la expansión del virus, profundizando de esta manera la crisis de legitimidad y credibilidad que afecta a los gobiernos democráticos de distintas partes del mundo desde hace algunas décadas. Entre las razones que explican esta desobediencia civil frente a la obligatoriedad del uso de mascarillas, la prohibición de reuniones, el cierre de fronteras y los pases de vacunación está la desinformación de los ciudadanos, quienes estuvieron bastante prestos a dejarse convencer por teorías conspirativas y *fake news* propaladas a través de diferentes medios de comunicación. Otra razón se vincula con las graves consecuencias socioeconómicas de tales restricciones gubernamentales, pues se limitaron los

intercambios comerciales, quebraron un sinnúmero de empresas y se despidió a millones de trabajadores. No obstante, en el presente artículo se presta atención a una tercera razón: un sinnúmero de ciudadanos en el mundo justificó su oposición a las medidas de los gobiernos argumentando que estas representaban un grave atentado contra la libertad individual. Los gobiernos estaban arrogándose, entonces, prerrogativas que no les correspondían al interferir en tantas esferas de las vidas de las personas. Desde esta perspectiva, ni siquiera el hecho de enarbolar la bandera del cuidado de la salud y de la vida de todos legitimaba la acción de los estados, ya que dicho cuidado es, ante todo, responsabilidad de cada individuo.

De acuerdo con el autor, esta tercera razón que explica la reciente desobediencia civil requiere un abordaje desde disciplinas como la filosofía política, la ciencia política y el derecho debido a que encierra una sugerente conceptualización de la vida libre. Después de todo, ¿la libertad individual como pilar de las sociedades democráticas contemporáneas no se sostiene, en efecto, en una interferencia mínima del Estado en nuestras vidas? ¿Acaso no tiene asidero pensar que algunos gobiernos aprovecharon la crisis sanitaria para presentar como legítimas medidas que, por naturaleza, son autoritarias y antidemocráticas? Entonces, teniendo como punto de partida estas sospechas, ¿realmente careció de todo sentido la autodenominada resistencia civil frente a las medidas anticovid de los gobiernos?

Por todo lo anterior, el principal objetivo de este artículo es explorar, desde el republicanismo como filosofía política, el problema de los alcances y límites de la libertad individual durante la pandemia. En la primera sección, se analiza las consignas y valores enarbolados en las protestas callejeras de distintas partes del mundo, visibilizando que la invocación de la libertad como justificación para la desobediencia civil fue hecha por los manifestantes bajo el supuesto de que un individuo es genuinamente libre solo si tiene mínimas obligaciones cívicas. En la segunda sección, se explica que esta concepción de la vida libre tiene su origen remoto en el liberalismo asociado con Benjamin Constant, John Stuart Mill e Isaiah Berlin y su origen más reciente en la teoría y la práctica neoliberales vinculadas con las perspectivas de Friedrich von Hayek, Milton Friedman y Robert Nozick. Precisamente, el éxito en las últimas décadas de la ofensiva ideológica neoliberal ha posibilitado que esta idea de libertad adquiriera una impronta decisiva en los imaginarios políticos de los ciudadanos. Con ello, en las sociedades democráticas occidentales y no occidentales, son patentes un individualismo desbocado renuente a la aceptación de las más elementales obligaciones cívicas y una deslegitimación de la acción del Estado como medio de regulación social. Todo lo cual ha sido capitalizado por movimientos políticos libertarios como el que llevó a Javier Milei a la presidencia de Argentina. En la última sección, se propone el concepto republicano de libertad como una mejor alternativa para establecer los alcances y límites de la libertad individual, pero sin que esto conlleve ni una considerable disminución de las

obligaciones cívicas ni el establecimiento de un Estado reducido a su mínima expresión. Como cierre de esta sección, y sobre la base del análisis republicano del filósofo político y politólogo Peter Levine (2021), vuelve a enfocarse las medidas anticovid de los gobiernos para ensayar una respuesta a la pregunta de si estas representaron, efectivamente, atentados contra la libertad individual.

2. «Mejor morir libres que vivir esclavos»: Consignas y valores defendidos por los ciudadanos en las protestas callejeras contra las medidas gubernamentales anticovid

A pesar de que las consecuencias de la pandemia fueron bastante perjudiciales desde los primeros meses del 2020, las disposiciones gubernamentales para frenar el brote viral no se obedecieron unánimemente en los distintos países del mundo. Así, la obligatoriedad del uso de mascarillas, la prohibición de reuniones y el cierre de las fronteras nacionales recibieron un enfático rechazo por parte de un importante sector de la ciudadanía.

En tiempos de virtualidad e interconectividad, este descontento ciudadano se empezó a expresar a través de redes sociales como Facebook, Twitter y Tik Tok. No obstante, pronto aconteció el salto de las pantallas a las calles, porque se organizaron las primeras protestas multitudinarias en Estados Unidos, Alemania, Francia, Países Bajos e Italia. Una de las más destacadas fue la de Michigan, en abril de 2020, pues desencadenó marchas en otros estados de la nación norteamericana, las cuales contaron con el respaldo del entonces presidente Donald Trump, quien no tuvo reparos en mostrar su disconformidad frente a las decisiones tomadas por los gobernadores de algunos de los estados más afectados por la pandemia (BBC, 2020: 18 de abril). Tuvo también un impacto considerable la protesta realizada en Berlín en agosto del mismo año, ya que congregó a más de 20, 000 personas, las cuales asistieron sin ningún protector facial, enarbolaron consignas como «resistencia» y «somos el pueblo» y pidieron la dimisión de la canciller Angela Merkel (Clarín, 2020: 29 de agosto).

Meses después, ante el avance de la variante Ómicron, las protestas se retomaron a causa del recrudecimiento de las medidas anticovid. En enero del 2021, se declaró el toque de queda en los Países Bajos debido al aumento exponencial de los contagios tras algunos meses sin mayores sobresaltos. Una medida de fuerza impuesta en este país por primera vez desde la Segunda Guerra Mundial. La

consecuencia inmediata fue una serie de marchas sumamente violentas en ciudades como La Haya, Ámsterdam y Rotterdam, las cuales derivaron en saqueos de tiendas y quema de vehículos (Deutsche Welle, 2021: 24 de enero; Deutsche Welle: 2021: 27 de enero). En julio del mismo año, semejante situación se vivió en Francia, ya que 114, 000 personas marcharon contra la llamada «dictadura sanitaria». Los principales motivos que posibilitaron estas manifestaciones públicas fueron la vacunación obligatoria del personal de salud, así como también la implementación del pase sanitario como certificado para ingresar a restaurantes, cines y centros comerciales (France24, 2021: 18 de julio).

Incluso a lo largo del 2022 tuvieron lugar sendas manifestaciones ciudadanas en contra de las medidas gubernamentales para frenar el brote viral. En la misma Francia, durante el mes de enero, miles de personas salieron a las calles para rechazar la implementación del pase de vacunación. Una medida diferente del pase sanitario, pues no admitía una prueba negativa para tener acceso a distintos establecimientos de las ciudades, sino que exigía la vacunación de los mayores de doce años (France24, 2022: 08 de enero). En este punto también puede traerse a colación las protestas denominadas el «Convoy de la libertad», cuya organización y conformación corrieron por cuenta de un ingente número de camioneros canadienses contrarios a la disposición gubernamental que les exigió vacunarse antes de cruzar la frontera con Estados Unidos. Luego de algunos días de bloqueos y trifulcas, el alcalde de Ottawa reconoció que la enorme cantidad de manifestantes había puesto en jaque la capital del país, por lo que se hacía necesario recurrir a otras estrategias para recuperarla (Crespo, 2022: 7 de febrero). Debe resaltarse que el «Convoy de la libertad» fue replicado con éxito y resonancia en Estados Unidos, Países Bajos, Francia, Bélgica y otros países.

Latinoamérica no se ha visto exenta de este tipo de protestas de la ciudadanía. Durante la segunda mitad del año 2020, en Buenos Aires, acontecieron distintas manifestaciones que congregaron a miles de personas. Ciertamente, hubo diversas causas de por medio, tales como la crisis económica arrastrada desde años anteriores y las reformas judiciales implementadas recientemente por las autoridades argentinas. No obstante, la causa fundamental fue la prolongación del confinamiento estricto por parte del gobierno de Alberto Fernández para frenar la expansión del virus. Algunas de las pancartas levantadas por los ciudadanos tuvieron consignas como «Cuando la corrupción se convierte en ley, la rebelión es un deber», «No a los jueces indignos», «OMS Miente, COVID-19 no mata» o «No a la vacuna obligatoria, mi cuerpo es mío lo cuido yo. El de mis hijos también» (Deutsche Welle, 2020: 20 de setiembre).

En distintas ciudades de Brasil, las manifestaciones también fueron multitudinarias entre los años 2020 y 2021 e inclusive fueron azuzadas por el entonces presidente Jair Bolsonaro, quien desde el comienzo de la pandemia adoptó una postura

marcadamente negacionista frente a los efectos perjudiciales de esta. De hecho, los ciudadanos salieron a las calles -sin cubrebocas y sin respetar el distanciamiento físico- para enarbolar las consignas defendidas por el propio Bolsonaro en contra de algunos gobernadores regionales (Deutsche Welle, 2020: 1 de noviembre). Finalmente, hay que acotar que las manifestaciones también se desarrollaron por estas fechas y con distintos matices en Perú, Chile, Uruguay, México y Colombia.

Sin duda, la desobediencia civil tuvo entre sus causas principales tanto la desinformación por la proliferación de teorías conspirativas y *fake news* como las graves consecuencias socioeconómicas (miles de empresas quebradas y despidos masivos) derivadas de las medidas extraordinarias implementadas por los gobiernos. Sin embargo, tal desobediencia también tuvo una tercera causa cuyo análisis crítico es factible desde el republicanismo como filosofía política: una forma de entender los alcances y límites de la libertad individual. En efecto, como muestran las consignas y valores enarbolados en las protestas, la oposición hacia las medidas gubernamentales anticovid también tuvo su origen en la interpretación de estas como atentados contra la libertad individual por parte de la ciudadanía. Desde esta perspectiva, los Estados se arrogaron prerrogativas que no les corresponden, ya que, en último término, el cuidado de la salud y de la vida es una responsabilidad que, ante todo, debe recaer en cada uno. En tal sentido, un sinnúmero de ciudadanos estuvo convencido de que su lucha era una lucha en favor de la libertad y en contra de la dictadura y la opresión. Ahora bien, ¿no fue justa esta resistencia ciudadana habida cuenta de que, en las sociedades democráticas, parece ser un supuesto básico de los órdenes legal e institucional que la libertad individual solamente puede garantizarse a través de una interferencia mínima del Estado? ¿O es que, como señalan Skinner (2004), Pettit (1999) y Viroli (2014) desde el republicanismo, tal manera de comprender la vida libre resulta sumamente peligrosa en tanto que erosiona la legitimidad de las obligaciones cívicas y de la acción del Estado como herramientas útiles para combatir la dominación, la desigualdad y otros males endémicos de las democracias del presente?

La interpretación propuesta acerca del sentido de las protestas ciudadanas queda refrendada cuando se considera que los manifestantes de Michigan tuvieron como algunas de sus principales consignas «Reabran Michigan ahora», «Ponme en libertad», «La libertad es esencial» y «Seguridad sin libertad se llama prisión». Asimismo, el apoyo de Trump a esta marcha y a otras que vinieron después se hizo a través de explosivos tuits como «Liberen Minnesota!», «¡Liberen Michigan!», «¡Liberen Virginia!» (BBC, 2020: 18 de abril). De manera similar, los ciudadanos que protestaron en Berlín bautizaron la marcha como «fiesta de la libertad y de la paz». En Italia, tras la implementación por parte del gobierno del pase sanitario, los eslóganes más invocados por los miles de manifestantes fueron «¡Libertad, libertad!», «Pasaporte de esclavitud», «Mejor morir libres que vivir esclavos» (Ayuso y Pacho,

2021: 25 de julio). Por supuesto, en este punto también deben mencionarse una vez más las intervenciones de camioneros de todo el mundo bajo el rótulo de el «Convoy de la libertad».

En Latinoamérica, esta invocación de la libertad también fue recurrente y quedó reflejada, como se sugirió antes, en diferentes declaraciones dadas por los mismos manifestantes. Así, en Argentina, al ser consultado por un medio de comunicación, un ciudadano sostuvo lo siguiente: «No queremos seguir con este encierro inconstitucional porque ya contamos con la infraestructura de salud. Nosotros queremos trabajar y ser libres» (Radio Mitre, 2020: 25 de mayo). En Brasil, durante una manifestación de mil motociclistas sin protectores faciales encabezados por Bolsonaro, este se expresó en los siguientes términos: «Esta no es una demostración política, sino de amor a la patria, es una demostración de todos aquellos que quieren paz, tranquilidad y libertad por encima de todo» (France24: 2021, 09 de mayo).

En suma, los manifestantes interpretaron las medidas estatales de presidentes, ministros, parlamentarios y otras autoridades como medidas autoritarias, antidemocráticas e invasivas debido a que restringieron decisivamente las posibilidades de los individuos de satisfacer sus distintas necesidades y deseos. En el escenario *sui generis* de la pandemia por COVID-19, se posicionó al Estado, entonces, como el enemigo por antonomasia de una libertad entendida como ausencia de interferencias y como un valor supremo que requiere ser garantizado irrestricta e incondicionalmente sea cual sea la circunstancia social y política.

Ciertamente, hubo fases de la pandemia en las que los gobiernos restringieron o incluso bloquearon el acceso a actividades fundamentales como las laborales y educativas. Frente a ello, es comprensible el enorme malestar de los ciudadanos. Empero, un porcentaje no menor de ellos también se sirvió del argumento de la libertad cuando los gobiernos, ante el aumento exponencial del número de infectados y fallecidos, tuvieron que implementar el uso obligatorio de mascarillas en lugares cerrados y la suspensión de las actividades recreativas y sociales. Como señaló Emmanuel Macron, actual presidente de Francia, esta vida libre, en su versión más radical y descarnada, consiste en no tener ninguna responsabilidad hacia nadie; ni siquiera hacia las personas más cercanas a nosotros como los familiares y los amigos (Val, 2021: 25 de julio). No obstante, ¿qué tan factible es que las sociedades democráticas funcionen de manera óptima sobre la base de unos vínculos morales y cívicos tan precarios y erosionados? Además, ¿resulta válida y justa la búsqueda de una realización plena e irrestricta de dicha libertad en un contexto de crisis sanitaria, económica y social o incluso en otros contextos no excepcionales como los anteriores y posteriores a la pandemia?

3. El Estado y las obligaciones cívicas como enemigos públicos: El liberalismo y el neoliberalismo frente a los alcances y límites de la libertad individual

Pero ¿cuál es el origen de esta concepción de la libertad de acuerdo con la cual solamente es libre aquel individuo que tiene una mínima cantidad de obligaciones cívicas? Para el autor, su origen más remoto está en la teoría de la libertad negativa defendida por Thomas Hobbes en *Leviatán* (1651/2010)¹, la cual posteriormente fue heredada y desarrollada por los escritores liberales. En efecto, en los escritos de Benjamin Constant (1819/2019), John Stuart Mill (1859/ 1984) e Isaiah Berlin (1958/2017), se enarbola la tesis de que los individuos son libres únicamente cuando no padecen interferencias derivadas de la acción del Estado y de otros agentes, dado que solo así queda garantizado que puedan disponer sin inconvenientes de sus bienes y propiedades, realizar intercambios económicos y desplazarse en función de sus inclinaciones y motivaciones.

En *La libertad de los modernos* (2019), Constant explica que el concepto de libertad adquiere distintos sentidos como consecuencia de las peculiaridades del desarrollo histórico de cada sociedad. Por tal motivo, considera equivocada la intención de algunos intelectuales y políticos de su tiempo de organizar regímenes libres bajo los parámetros griegos y romanos. Lo adecuado para los tiempos modernos, arguye, es que se interprete la libertad no tanto como la defensa de un ámbito de acción pública, sino como la defensa de un ámbito íntimo de la vida completamente libre de interferencias del Estado y de otros agentes. En la misma línea, en *Sobre la libertad* (1984), Mill manifiesta que solo puede llamarse libertad a aquella posibilidad que tiene el individuo de buscar su propio bien, por su propio camino, aunque siempre sin interferir en los esfuerzos de los otros por conseguir su respectivo bien: «Cada uno es el guardián natural de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándole a vivir a la manera de los demás» (p. 69).

En el ensayo *Dos conceptos de libertad* (2017), Berlin argumenta que el ideal más verdadero y humano es aquel que especifica que la libertad se posee y disfruta

¹ Al respecto, puede revisarse el capítulo XXI titulado *De la libertad de los súbditos*. Allí, Hobbes afirma lo siguiente: «Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significativo impedimentos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales» (2010, 171). Cabe precisar que, para Skinner (2010), el filósofo de Malmesbury desarrolló esta perspectiva sobre la vida libre con la finalidad de combatir la influencia de la libertad republicana en el contexto político y social de la Inglaterra del XVII.

cuando otras personas no nos impiden realizar todo aquello que queremos y buscamos. Y como el Estado funciona a través de personas, él asegura que una sociedad democrática tiene que esforzarse para limitar la acción política; de lo contrario, siempre habrá el riesgo de que en algún momento se constituya una sociedad tiránica y totalitaria. Es precisamente a dicha forma de libertad a la que Berlin denomina libertad negativa, la cual difiere de la libertad positiva en tanto que esta última encierra el afán del individuo por ser dueño de sí mismo y por realizarse plenamente. Dos objetivos que, sin embargo, han sido utilizados a lo largo de la historia para justificar tanto la existencia de una verdad objetiva acerca de lo que es bueno como su respectiva imposición política en desmedro de la pluralidad de valores y creencias.

Aunque este liberalismo clásico ha tenido una impronta decisiva en el surgimiento y desarrollo de las modernas sociedades democráticas, cabe puntualizar que la teoría y la práctica políticas de las últimas décadas, sobre todo, han recibido la influencia de un nuevo liberalismo o neoliberalismo vinculado con intelectuales como Friedrich von Hayek, Milton Friedman y Robert Nozick. Un enfoque económico y político cuyo impacto inicial se sintió en el Chile gobernado por Augusto Pinochet y, más tarde, en el Estados Unidos de Ronald Reagan y en la Gran Bretaña de Margaret Thatcher. Sin embargo, más allá de estos datos sumamente conocidos, aquello que pretende destacarse es que el neoliberalismo, al haber encarnado una renovada defensa del Estado mínimo, ha heredado del liberalismo clásico la idea negativa de libertad, es decir, la idea de que la vida libre es equivalente a una vida escasamente interferida.

Para Hayek, la libertad es un «estado en virtud del cual un hombre no se halla sujeto a coacción derivada de la voluntad arbitraria de otro u otros» (1978, p. 32). Esto significa que es libre, básicamente, aquel individuo que no está impedido de actuar de una u otra manera debido a la oposición injustificada y discrecional de alguien. Desde esta óptica, es libre aquella mujer que no sufre la opresión de su pareja a través del uso de la violencia. También es libre aquel ciudadano que no padece el control absoluto de la producción y distribución de bienes y servicios por parte del Estado. Como es evidente, Hayek no entiende la libertad como el poder para hacer algo, sino como el hecho de no padecer interferencias abiertas y directas a causa de una intervención arbitraria. También cabe resaltar que, según él, el Estado es aquel que tiene más posibilidades de interferir arbitrariamente en nuestras vidas por el enorme poder que ostenta. Por tales razones, Hayek argumenta que la existencia del Estado solamente se justifica para enfrentar las posibles arbitrariedades de los otros, más no para fines diferentes a este. Precisamente, cuando la acción política va más allá de la protección de las libertades individuales (como cuando no es ideológicamente neutral o cuando interviene directamente en la vida privada de los individuos), se constituye en una acción autoritaria y tiránica.

Friedman (1960) coincide con esta perspectiva de Hayek en torno a la libertad individual y el Estado, razón por la cual sostiene que las únicas funciones de este último deben ser proteger las libertades frente a los enemigos exteriores e interiores, garantizar el cumplimiento de la ley, bregar por el respeto de los contratos y promover la competitividad de los mercados. Cuando el poder político rebasa estas funciones, agrega, surgen innumerables peligros para los individuos (p. 14). Aunque más orientado hacia el llamado libertarismo, Nozick (1974) se encuentra bastante de acuerdo, pues señala que el Estado «no puede usar su aparato coercitivo con el fin de hacer que algunos individuos ayuden a otros, o con el fin de prohibir actividades a la gente que apuntan a su propio bien o protección» (p. IX). Según él, las libertades individuales son tan fuertes e inviolables que cabe preguntarse seriamente qué es lo único que podría quedar reservado para que el Estado actúe en el marco de la legitimidad, es decir, sin caer en la arbitrariedad: «[...] un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la fuerza, el robo y el fraude, y de respeto a los contratos se justifica; [...] cualquier Estado más extenso violará los derechos de las personas de no ser forzadas a hacer ciertas cosas y no se justifica» (p. IX).

Nótese, en suma, que, para estos autores neoliberales, el individuo es libre principalmente cuando nadie le impide hacer lo que quiere o desea. Desde este enfoque, y también desde el enfoque liberal, la libertad se contraponen a la coerción abierta y directa que acontece cuando el Estado interfiere en un ámbito en el que un sujeto quiere actuar. Por ello, no es equivocado sostener que, para el liberalismo y el neoliberalismo, tanto el Estado como las obligaciones cívicas derivadas de este son enemigos por antonomasia de la libertad individual.

Ahora bien, teniendo como aliado el impulso globalizador de las últimas décadas y como canales de difusión los organismos multilaterales, las calificadoras de riesgo, los medios de comunicación masiva, los representantes políticos y los economistas debidamente laureados, la ofensiva ideológica neoliberal ha permeado con la idea negativa de la libertad tanto el diseño legal e institucional de las democracias occidentales y no occidentales como los imaginarios políticos de los ciudadanos. De esta manera, la idea de que el individuo puede considerarse libre solo cuando tiene escasas obligaciones cívicas y cuando el Estado es lo suficientemente reducido como para no estorbar sus deseos e inclinaciones se asume como la única manera válida de definir la vida libre o como una noción dictada por el sentido común. En opinión de David Harvey (2005), los Estados en las sociedades globalizadas y neoliberales del presente, han abandonado el sistema de provisión social y han reducido la asistencia sanitaria, la educación pública y los servicios sociales, lo cual ha dado paso «a un sistema que hace hincapié en la responsabilidad personal» (p. 83). En efecto, esta libertad como ausencia de interferencias no es más que la otra cara de un marcado individualismo desde el que se concibe al individuo como aquel que tiene que

autoconstituirse en las esferas política, social y económica. Sin que aparentemente sea necesario un mecanismo coercitivo de regulación como el Estado.

Lo paradójico es que, a pesar de este repliegue de la estatalidad, no se puede afirmar que los ciudadanos hayan ampliado sus libertades. En cambio, este fenómeno ha dejado a pueblos enteros de diferentes partes del mundo al arbitrio de instancias globales como el FMI y el Banco Mundial y de empresas multinacionales. Incluso, algo que se observa a propósito de pueblos periféricos como los latinoamericanos es que, si bien han visto reducida su dependencia de la estatalidad nacional, su dependencia de la estatalidad de los países hegemónicos e industrializados ha aumentado (Monedero, 2009). En palabras de Zygmunt Bauman, «las condiciones en las que todos actuamos en estos tiempos fluyen en el espacio global, mientras que nuestras instituciones políticas siguen en general atadas al suelo» (2005: p.133). Pero, aunque la vida de millones de individuos en el mundo depende cada vez más de las decisiones de estos agentes externos, no es común escuchar o leer que dicha dependencia sea calificada como un atentado contra la libertad individual. Desde una perspectiva republicana, es posible sostener que esto se debe a que la interpretación neoliberal de la libertad es hegemónica y desde ella se asume que, si no existe coerción abierta, directa y deliberada, simplemente no hay interferencia arbitraria alguna contra la libertad. Cualesquiera formas de dependencia política, social o económica simplemente no califican como atentados contra la libertad individual que deban ser enfrentados por el Estado (Garcés, 2021).

Sobre la base de este énfasis neoliberal en la libertad y responsabilidad individuales, se entiende cómo está tan extendida hoy en día la convicción de que «los pobres son pobres únicamente porque quieren»; no porque en menor o mayor medida sean responsables el Estado y los organismos encargados de establecer el orden económico y político internacional. Así, se culpabiliza al pobre por su situación y se ensalza la figura del emprendedor. Por ello, son cada vez más las personas que se conciben a sí mismas como una empresa autónoma cuyo éxito o fracaso depende exclusivamente de su esfuerzo y creatividad. De manera semejante, como anota Chamayou (2018), a través de campañas publicitarias diseñadas para mostrar el enorme efecto nocivo de la escasa conciencia medioambiental de cada individuo y para propiciar que cada uno de estos se encargue de financiar medidas sostenibles y eco amigables por medio del pago de tributos, las estrategias neoliberales gestionadas por las élites económicas han trasladado a los ciudadanos la culpa por la crisis medioambiental. Todo ello, aunque la contaminación y el deterioro más significativos sean generados por las empresas multinacionales. Inclusive, en el marco de un exponencial aumento de la inseguridad pública en todo el mundo y del fracaso de los Estados para contrarrestarlo, es patente cómo estos, de forma implícita, trasladan a los ciudadanos la responsabilidad por su propia seguridad, lo cual es convenientemente aprovechado por la industria armamentística.

Una vez presentado el proceso de globalización neoliberal en el cual se encuentran las actuales sociedades democráticas y en el que los individuos tienden cada vez más a percibirse como dueños de sí mismos, de su propio tiempo, de su propia empresa y de su propia seguridad, se entiende la oposición más recalcitrante y encarnizada de la ciudadanía hacia las medidas gubernamentales anticovid. Aquella es la expresión de una idea de libertad que viene echando raíces desde hace bastante tiempo en los imaginarios políticos de los ciudadanos y que ha mostrado sus consecuencias más perjudiciales en un contexto tan complejo y *sui generis* como el de la pandemia.

4. La libertad individual reconsiderada desde el republicanismo: ¿Atentados contra la vida libre u obligaciones cívicas legítimas durante la pandemia?

Debido al panorama anterior, resulta necesario replantear los alcances y límites de la libertad individual y de la acción del Estado en un horizonte teórico-político distinto del hegemónico que es el liberal-neoliberal. Para ello, es crucial el republicanismo, pues, a diferencia del neoliberalismo, no está inclinado a interpretar las obligaciones cívicas y las medidas estatales como meros atentados contra la libertad.² En primer lugar, hay que recordar que republicanos del pasado como Cicerón (2009), Maquiavelo (2012; 2015) y Rousseau (2002) y republicanos contemporáneos como Skinner, Pettit y Viroli señalan que los atropellos contra la libertad de los individuos ocurren cuando estos están dominados, es decir, al arbitrio de otros. El detalle es que, para estos autores, tal dominación puede padecerse sin interferencias de por medio, porque, no se requiere estar coaccionado de manera abierta, directa y deliberada para encontrarse dominado. Por este motivo, Pettit (1999) argumenta que esta vida dominada puede identificarse en

² Cabe señalar que, desde las décadas de los setenta y ochenta, se produjo en el ámbito académico un redescubrimiento del republicanismo como objeto de estudio. En gran medida, aconteció como consecuencia de la publicación de *El momento maquiavélico*, en el cual John Pocock planteó que el republicanismo es un «patrón de pensamiento político e histórico» (1975/2016: p.83) de raíces greco-latinas, cuya influencia fue determinante en el contexto político italiano, luego en el inglés y escocés y, finalmente, en el norteamericano. Además, podría mencionarse *Los orígenes ideológicos de la Revolución Americana* (1967) de Bernard Bailyn y *La creación de la república americana* (1969) de Gordon Wood, pues ambos libros también fueron decisivos para posicionar el republicanismo como objeto de estudio.

[...] el agravio expresado por la mujer que se halla en una situación tal, que su marido puede pegarle a su arbitrio, sin la menor posibilidad de cambiar las cosas; [en] el empleado que no osa levantar queja contra su patrono, y que es vulnerable a un amplio abanico de abusos, insignificantes unos, serios otros, que su patrono puede arbitrariamente perpetrar; [en] el deudor que tiene que depender de la gracia del prestamista, del banquero de turno, para escapar al desamparo manifiesto o a la ruina (p. 22).

En ninguno de estos casos, los individuos están sufriendo abierta y directamente una interferencia, pero sí están dominados dado que sobre ellos recae la sola presencia de poderes arbitrarios que, en cualquier momento, y a su discreción, pueden imposibilitarlos de hacer lo que deseen. Por eso, es en estas situaciones en las que hay dominación mas no interferencia en las que resulta común el padecimiento de miedo, angustia e incertidumbre por parte de los individuos frente a un futuro no previsible en las esferas familiar, educativa, laboral y política. No obstante, desde un punto de vista liberal-neoliberal, ninguna de estas situaciones califica como una situación desfavorable para la libertad. Prueba de ello es que un escritor liberal como Berlin (2017) no tuvo reparos al momento de manifestar que los individuos que viven bajo el poder de un déspota pueden ser considerados libres si es que este es un “déspota liberal” que permite a sus súbditos el disfrute de una gran medida de libertad personal. Según Skinner, el republicanismo, a diferencia del liberalismo, no se conforma con un Estado abocado a garantizar que nada ni nadie interfiera en el despliegue de las vidas de los individuos, sino que aboga por un Estado capaz de garantizar que «sus ciudadanos no caerán en una situación de dependencia de la buena voluntad de otros (y de) evitar que sus propios representantes, investidos con un poco de autoridad, se comporten en forma arbitraria al imponer reglas que rigen la vida común» (2004: p. 75).

En segundo lugar, el republicanismo asume que, así como un individuo puede padecer dominación sin que existan interferencias de por medio, puede encontrarse interferido sin que esto suponga que esté dominado. Para Pettit (1999), una persona o una institución pueden interferir legítimamente en mi actividad solamente si tales interferencias cumplen la promesa de promover mis intereses sobre la base de opiniones compartidas por mí. En tal situación, resultaría incorrecto sostener que estoy sufriendo interferencias arbitrarias o que mi libertad ha sido atropellada (pp.41-42). Precisamente, son estas interferencias no arbitrarias las que el Estado debe implementar para que los individuos consigan la realización de sus fines, pues no necesariamente debe interpretársele como un enemigo de la libertad. Para los republicanos, «las leyes de un estado factible, y en particular, las leyes de una república crean la libertad de que disfrutan los ciudadanos; no mitigan esa libertad, ni siquiera de un modo ulteriormente compensable» (Pettit, 1999: p. 57). Significa que la libertad se entiende como un estatus disfrutado por el individuo en tanto que ciudadano bajo

el imperio del derecho (Viroli, 1990: p. 149). Ello debido a que son el Estado y las leyes los que garantizan, entre otras cosas, que las voluntades de los tiranos, oligarcas y facciones no se impongan a los demás miembros de la comunidad política.

Ciertamente, los mismos representantes del Estado son dominadores potenciales, pero, para el republicanismo, esta posibilidad puede bloquearse a través del uso de mecanismos como la rotación de los cargos, la separación de poderes, las sanciones contra la corrupción, la adecuación a las opiniones de la ciudadanía, la exigencia de una justificación racional para las decisiones políticas y la transparencia y previsibilidad de las leyes. Implementados de manera conveniente estos mecanismos, las obligaciones cívicas no tendrían que interpretarse como interferencias arbitrarias. A diferencia de la tradición liberal, la tradición republicana, respalda la configuración de una ciudadanía activa sobre la base de la idea de que la libertad tiene dos dimensiones interrelacionadas entre sí: la de los derechos y la de los deberes. Según Viroli (2001; 2014), debido a ello aquel que asuma como ideario el republicanismo necesariamente tiene que escoger aquellas políticas que atenúan la dominación, mas no aquellas que buscan atenuar los deberes civiles con miras a alcanzar una vida por completo libre de impedimentos.

Un reflejo del menor escepticismo de los republicanos frente al Estado y las obligaciones cívicas es que no conciben los impuestos como un mal intrínseco para el individuo, tal y como lo hacen liberales y neoliberales, quienes afirman que aquellos generalmente encarnan interferencias cuyos costos son demasiado altos para que tenga sentido afrontarlos. Para Pettit (1999), la fiscalidad no es tan objetable como la dominación que pretende contrarrestar. Si un gobierno grava fiscalmente a los individuos dentro de las fronteras del orden legal, no hay dominación. Y no solo porque tal interferencia estaría estableciéndose bajo el amparo de las leyes, sino también porque tendría lugar para atender los intereses de los individuos y en función de las interpretaciones que estos hayan hecho acerca de sus propios intereses (pp. 196-197).

En este punto, puede reconsiderarse la siguiente pregunta ligada con el contexto de la pandemia: ¿Es válido afirmar que las distintas restricciones anticovid implementadas por los gobiernos representaron atentados contra las libertades individuales? O, en todo caso, ¿qué puede plantearse desde el republicanismo acerca de interferencias tales como la obligatoriedad del uso de mascarillas, la prohibición de reuniones y el cierre de fronteras? Ante todo, desde el enfoque republicano, cabría afirmar que, para estar convencidos de que tales interferencias gubernamentales fueron antidemocráticas, arbitrarias y dominantes, tiene que evaluarse el marco legal e institucional del que se derivaron, así como también otros factores. No se justifica, pues, concebir tales restricciones anticovid como atentados contra la libertad por el solo hecho de ser interferencias.

Un trabajo sugerente debido a que emplea la teoría política republicana como herramienta para explorar el problema de la libertad individual en tiempos de pandemia es el del filósofo político y politólogo Peter Levine (2021). Allí, se señala, en primera instancia, tres principios que tienen que ser respetados para que cualquier sociedad ostente unas mínimas bases republicanas: 1) Las organizaciones independientes del Estado deben ser libres para operar y constituirse como ellas consideren más útil, pues esta es la condición de posibilidad de un debate público libre. 2) Los representantes políticos tienen la obligación de justificar racionalmente sus decisiones. 3) Las leyes deben ser transparentes y previsiblemente aplicadas para que las personas se rijan por estas y no estén sujetas a la voluntad arbitraria de los poderosos.

Con la finalidad de estudiar en qué medida los gobiernos de distintas partes del mundo han implementado, en los últimos años, medidas respetuosas de los tres principios republicanos, Levine tiene como punto de partida las mediciones realizadas por el instituto de investigación Varieties of Democracy (V-Dem). Aunque es cierto que estas mediciones solo llegan hasta el 2019, él considera que son útiles para ubicar tales interferencias gubernamentales en un contexto histórico más amplio que permita comprenderlas a cabalidad. Como resulta demasiado complicado extraer conclusiones acerca de todos los países, Levine se limita a analizar las mediciones realizadas por V-Dem a los gobiernos que más fueron cuestionados por las restricciones que implementaron durante la pandemia: Hungría, Polonia, Eslovaquia, entre otros. La información arroja que, en el caso de Hungría, los tres principios republicanos fueron respetados con más énfasis desde el colapso del comunismo en 1989, pero fueron afectados negativamente desde que Viktor Orbán asumió como primer ministro en el 2010. Un patrón bastante semejante se presentó en Polonia, aunque en este caso el punto de inflexión fue el 2015 debido a la asunción de Andrzej Duda como presidente. Casos similares son los de Eslovaquia, Bangladesh, Eritrea, Etiopía y Zambia, pues en estos países también es patente que, de un tiempo a esta parte, entidades no gubernamentales como los medios de comunicación, los gremios profesionales y las ONG han retrocedido en lo que respecta a su independencia. Al mismo tiempo, se han reportado múltiples casos de corrupción y de abuso de poder originados en las decisiones arbitrarias de los miembros de las élites políticas, económicas y militares de tales países (2021, p. 156). Por estas razones, Levine afirma que, en estos, desde antes del 2020, existía una clara tendencia hacia políticas favorables a la dominación y contrarias a los principios republicanos más elementales.

Entonces, durante los años de la pandemia, los gobiernos de los países mencionados no hicieron otra cosa que seguir esta tendencia, aunque ahora teniendo como marco justificador la crisis sanitaria. En Hungría, se aprobaron distintas regulaciones para otorgar al gobierno la potestad de emitir decretos sin tener mayores

limitaciones por parte de otros poderes del Estado y no por un plazo determinado, sino de forma indefinida. Mientras tanto, en Polonia, entre otras disposiciones gubernamentales, una que generó alerta fue la de prohibir a consultores y epidemiólogos la expresión de sus puntos de vista sobre el virus y sobre las disposiciones anti-covid del gobierno. También debe destacarse la arbitraria disposición del gobierno de Eslovaquia consistente en poner en cuarentena, a través de la fuerza militar, a cinco asentamientos romaníes pese a que todavía no habían alcanzado el umbral de infección establecido. Asimismo, en Bangladesh una docena de periodistas empezaron a afrontar cadenas perpetuas por criticar a las autoridades y en Eritrea, Etiopía y Zambia se disolvieron las legislaturas como supuesta medida extraordinaria para enfrentar la crisis. En suma, las interferencias de estos gobiernos durante la pandemia no solamente califican como generadoras de dominación por haber colisionado con los tres principios republicanos. También tienen que rechazarse porque sus raíces están en una tendencia de tales gobiernos hacia la implementación de medidas autoritarias y antidemocráticas.

Ahora bien, durante la pandemia, no todos los gobiernos se condujeron como los de Hungría, Polonia, Eslovaquia y demás mencionados. Si bien en el contexto de los estados de emergencia y de excepción se experimentó, en líneas generales, un retroceso de las disposiciones democráticas más convencionales y legítimas, hubo un porcentaje importante de gobiernos cuya implementación de medidas extraordinarias se hizo tratando de garantizar los tres principios republicanos establecidos por Levine. 1) Así, no fueron pocos los gobiernos de Latinoamérica y de otras partes del mundo que respetaron y promovieron la participación de organizaciones no estatales (medios de comunicación, gremios profesionales y ONG) en la evaluación de la crisis sanitaria y de las decisiones políticas, así como también en el diseño de estrategias para la superación de la pandemia. 2) También es necesario recordar que no pocos representantes políticos (entre presidentes, ministros y parlamentarios) asumieron la responsabilidad de explicar el fin de disposiciones extraordinarias implementadas. 3) En lo que respecta a la transparencia y previsibilidad de las leyes para evitar la imposición de grupos de poder, vale la pena mencionar que en un gran porcentaje de países se mantuvo la separación de los poderes del estado y la promulgación de leyes y decretos anticovid se hizo en el marco de una discusión pública y dentro de las posibilidades habilitadas por el orden constitucional. En consecuencia, y sobre la base del republicanismo como filosofía política, puede afirmarse que no todas las medidas gubernamentales implementadas durante la pandemia pueden ser calificadas como atentados contra las libertades individuales y como generadoras de dominación en desmedro de los individuos.

5. Conclusiones

En primer lugar, el presente artículo ha permitido identificar que las protestas contra las medidas gubernamentales anticovid no solamente tuvieron su origen en la propagación de teorías conspirativas y de *fake news* sino que también tuvieron sus raíces en un imaginario social y político desde el cual un porcentaje destacado de la población mundial concibe la libertad como una ausencia de interferencias para la vida y como un valor supremo que tiene que ser garantizado irrestricta e incondicionalmente sea cual sea la circunstancia nacional e internacional. Así, en el marco de esta concepción de la vida libre promovida por el liberalismo y el neoliberalismo, el Estado es entendido como el enemigo por antonomasia de los ciudadanos pues se tiende a interpretar cualesquiera interferencias derivadas de él como atentados contra la libertad.

Luego, se evidenció que el republicanismo no necesariamente interpreta las interferencias estatales como atentados contra la libertad individual. Republicanos del pasado como Cicerón, Maquiavelo y Rousseau y republicanos del presente como Skinner, Pettit y Viroli han planteado que, así como un individuo puede padecer dominación sin que existan interferencias de por medio, puede encontrarse interferido sin que esto suponga que esté dominado. Puede suceder, por ejemplo, que el Estado interfiera legítimamente en mis actividades solamente si tales restricciones realizan la promesa de cumplir mis intereses a partir de opiniones compartidas por mí. De esta manera, la libertad se entiende como un estatus disfrutado por cada individuo debido a que, como ciudadano, se encuentra bajo el gobierno del derecho. En suma, a diferencia del liberalismo y el neoliberalismo, el republicanismo fomenta la existencia de unos ciudadanos con obligaciones cívicas y ello a partir de la idea de que la libertad engloba derechos, pero también deberes.

Por las razones anteriores, se exploró, desde el republicanismo, el problema de los alcances y límites de la libertad individual durante la pandemia, teniendo presente, fundamentalmente, la pregunta de si las medidas gubernamentales anticovid constituyeron atentados contra la vida libre. Aunque no necesariamente se arribó a una respuesta categórica, el artículo permitió concluir que un estudio más profundo de dicho problema exige un análisis de las medidas de cada gobierno sobre la base de preguntas delimitadas como las siguientes: ¿Las disposiciones gubernamentales anticovid se implementaron bajo el respeto de los principios de la división de poderes y del gobierno de las leyes? ¿Qué tan transparentes, previsibles y justificadas racionalmente fueron estas? ¿Acaso dejaron a los ciudadanos al arbitrio de la voluntad de grupos políticos o económicos de origen interno o externo? Además, ¿hasta qué punto estas medidas de los gobiernos se gestionaron respetando la independencia de entidades como los gremios profesionales y los medios de comunicación? ¿Y

todas ellas fueron verdaderamente extraordinarias u obedecieron a una tendencia histórica antidemocrática y tiránica del gobierno de turno?

Por el contrario, si el problema de los alcances y límites de la libertad individual en el contexto de la pandemia se aborda teniendo en consideración únicamente los impedimentos y restricciones para la vida de los individuos, tal y como se hace desde el horizonte neoliberal y más recientemente libertario, resulta bastante difícil alcanzar una legitimación de la acción del Estado y de las obligaciones cívicas. No obstante, consideramos que, si el objetivo de las sociedades democráticas del presente es la erradicación de la dominación en las esferas doméstica, educativa, laboral y política, no pueden renunciar a las instituciones, leyes y otros dispositivos políticos para emprender tal lucha, sea en tiempos de excepcionalidad o en tiempos de “normalidad” política.

Bibliografía

- Ayuso. S y Pacho. L. Las protestas por las restricciones para contener la pandemia se extienden por el mundo (2021, 25 de julio). *El País*. <https://elpais.com/sociedad/2021-07-25/las-protestas-por-las-restricciones-para-contener-la-pandemia-se-extienden-por-el-mundo.html>
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. FCE.
- Bailyn, Bernard (1967). *Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge-Mass, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Berlin, I. (2017). *Sobre la libertad*. Alianza Editorial.
- Cicerón. (2009): *Obras políticas*. Barcelona, Gredos.
- Chamayou, G. (2018). *La société ingouvernable. Un généalogie du libéralisme autoritaire*. La fabrique.
- Constant, B. (2019). *La libertad de los modernos*. Alianza Editorial.
- Coppedge M, Gerring J, Knutsen CH, Lindberg SI, Teorell J, Altman D, Bernhard M, Fish MS, Glynn A, Hicken A, Luhrmann A, Marquardt KL, McMann K, Paxton P, Pemstein D, Seim B, Sigman R, Skaaning SE, Staton J, Wilson S, Cornell A, Alizada N, Gastaldi L, Gjerløw H, Hindle G, Ilchenko N, Maxwell L, Mechkova V, Medzihorsky J, von Römer J, Sundström A, Tzelgov E, Wang Y, Wig T, Ziblatt D. V-Dem (2020). Varieties of Democracy. (V-Dem) <https://curate.nd.edu/show/1z4oks6792x>. <https://doi.org/10.23696/vdemds20>.

- Crespo, M. El 'Convoy de la Libertad' toma Ottawa: ¿por qué protestan los camioneros? (2022, 7 de enero). *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/internacional/2022/02/07/6200eef1fdddffb0478b458f.html>
- Friedman, M. (1960). *Capitalismo y libertad*. Rialp.
- Garcés Arce, G. (2022). Republicanismo: una actualización como teoría de los Estados libres: . *Revista Internacional De Pensamiento Político*, 16, 453–472. <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.6276>
- Harvey, D. (2005) *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.
- Hobbes, T. (2010). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Levine, P. (2021). Why protect civil liberties during a pandemic? *Journal of Public Health Policy*, 42(1), 154-159. doi:10.1057/s41271-020-00263-w
- Maquiavelo, N (2012). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza Editorial.
- Maquiavelo, N. (2015): *El Príncipe*. Madrid, Tecnos.
- Mill, J.S. (1984) *Sobre la libertad*. Alianza Editorial.
- Monedero, J.C. (2009). *Disfraces del Leviatán: El papel del Estado en la globalización neoliberal*. Akal.
- Nolen, S. (2023, 5 de mayo). La OMS declara el fin de la COVID-19 como emergencia internacional de salud. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/es/2023/05/05/espanol/covid-emergencia-oms.html>
- Nozick, R. (1974). *Anarquía, Estado y Utopía*. Basic Books.
- Pettit, P (1999). *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós.
- Pocock, J. (2008). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Tecnos.
- Rousseau, J-J. (2002): *El contrato social*, Barcelona, RBA.
- Skinner, Q. (2004). *La libertad antes del liberalismo*. Taurus.
- Skinner, Q. (2010). *Hobbes y la libertad republicana*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Val, E. Macron acusa a los antivacunas de “irresponsabilidad” y “egoísmo”. (2021, 25 de julio). *La Vanguardia*.
- Viroli, M. (1990). *Machiavelli and the Republican Idea of Politics*. Cambridge University Press.
- Viroli, M. “El significado de la libertad” (2001, abril) en *Revista de Libros*, nro.52, pp. 6-8.
- Viroli, M. (2014) *Republicanismo*. Universidad de Cantabria.
- Von Hayek, F. (1978) *Fundamentos de la libertad*. Unión editorial.
- Wood, Gordon. (1969). *The Creation of the American Republic, 1776-1778*. Chapel Hill, University of North Carolina.

- Coronavirus en EE.UU: el polémico apoyo de Trump a los grupos que se rebelan contra la cuarentena en el país más golpeado por la pandemia. (Redacción) (2020, 18 de abril). BBC News. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52334860>
- "Queremos trabajar y ser libres": protesta en el Obelisco contra la cuarentena. (2020, 25 de mayo). Radio Mitre. <https://radiomitre.cienradios.com/quere-mos-trabajar-y-ser-libres-protesta-en-el-obelisco-contr-la-cuarentena/>
- Rebrotos en Europa. Coronavirus en Alemania: otra marcha contra la cuarentena termina con incidentes en Berlín. (2020, 29 de agosto). Clarín. https://www.clarin.com/mundo/coronavirus-alemania-marcha-cuarentena-termina-incidentes-berlin_0_gcnaZROPZ.html
- Argentinos otra vez a las calles en protesta contra el confinamiento. (2020, 20 de setiembre). Deutsche Welle. <https://www.dw.com/es/argentinos-otra-vez-a-las-calles-en-protesta-contr-el-confinamiento/a-54991993>
- Brasil: protestan contra obligatoriedad de vacuna para COVID-19. (2020, 1 de noviembre). Deutsche Welle. <https://www.dw.com/es/brasil-protestan-contr-obligatoriedad-de-vacuna-para-covid-19/a-55468922>
- Holanda: Policía dispersa protestas contra toque de queda. (2021, 24 de enero). Deutsche Welle. <https://www.dw.com/es/holanda-polic%3%ADa-dispersa-protestas-contr-toque-de-queda/a-56330689>
- Gobierno de Holanda asegura que no cederá ante "escoria" que instiga protestas. (2021, 27 de enero). Deutsche Welle. <https://www.dw.com/es/gobierno-de-holanda-asegura-que-no-ceder%3%A1-ante-escoria-que-instiga-protestas/a-56355457>
- Bolsonaro lidera una manifestación a pesar del pico de la pandemia en Brasil. (2021, 09 de mayo). France24. <https://www.france24.com/es/europa/20210509-es-pana-desconfinamiento-india-crisis-pandemia-coronavirus>
- 114.000 personas marcharon en Francia contra la "dictadura sanitaria" (2021, 18 de julio). France24. <https://www.france24.com/es/francia/20210718-francia-protestas-medidas-covid19-dictadura-sanitaria>
- Francia: más de 100.000 personas protestaron contra el pase de vacunación y el discurso de Macron (2022, 08 de enero). France24. <https://www.france24.com/es/francia/20210718-francia-protestas-medidas-covid19-dictadura-sanitaria>
- Se frenan los avances mundiales en la reducción de la pobreza extrema. (Comunicado de prensa) (2022, 5 de octubre). Banco Mundial. <https://www.bancomundial.org/es/news/press-release/2022/10/05/global-progress-in-reducing-extreme-poverty-grinds-to-a-halt>

Panorama desolador: más de 260 millones de personas adicionales caerán este año en la pobreza extrema. (Nota de prensa). (2022, 12 de abril). *Oxfam*. <https://www.oxfam.org/es/notas-prensa/panorama-desolador-mas-de-260-millones-de-personas-adicionales-caeraneste-ano-en-la>



Acumulación originaria, guerra y diferencia

Acumulació originària, guerra i diferència

Original Accumulation, War and Difference

Andrés Timón López-Molina 

Universitat Oberta de Catalunya
andrestlm@uoc.edu

Recibido: 24/10/2024

Aceptado: 02/12/2024

Publicado: 01/2025



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

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

© Andrés Timón López-Molina, 2025

Resumen

La acumulación originaria creó las condiciones de posibilidad y existencia del capitalismo. Según la formulación original de Marx esta consiste en “el proceso histórico de escisión de productor y medios de producción”. La resultante de este proceso, para él, es la aparición de masas de trabajadores desposeídos por un lado y capitalistas organizados como clase por otro. Asimismo, Marx considera la guerra como elemento movilizador y productor de relaciones sociales. Partiendo de esto, se hará una lectura más amplia del proceso de acumulación originaria. Se entiende que si esta genera por primera vez las condiciones de existencia del capitalismo, estas no pueden dejar de reproducirse. Es pertinente así hablar de acumulación originaria continuada. Del mismo modo, se expondrá cómo una lectura ampliada de la acumulación originaria revela que la dominación del trabajador asalariado no es la única fundamental y constitutiva del capitalismo. Sexismo y racismo lo son igualmente. Bajo esta matriz interpretativa, nos aproximaremos a la obra de autoras y autores como Federici, Scholz, Mbembe, Said o Lazzarato. Sus argumentos nos ayudarán a discutir un concepto de clase más rico que el del marxismo clásico, que reconozca diferencias como las de sexo y raza como parte de la clase.

Palabras clave

acumulación originaria, guerra, diferencia, clase, capitalismo histórico.

Resum

L'acumulació originària va crear les condicions de possibilitat i existència del capitalisme. Segons la formulació original de Marx aquesta consisteix en “el procés històric d'escissió de productor i mitjans de producció”. La resultant d'aquest procés, per a ell, és l'aparició de masses de treballadors desposeïts d'una banda i capitalistes organitzats com a classe per un altre. Així mateix, Marx considera la guerra com a element mobilitzador i productor de relacions socials. Partint d'això, es farà una lectura més àmplia del procés d'acumulació originària. S'entén que si aquesta genera per primera vegada les condicions d'existència del capitalisme, aquestes no poden deixar de reproduir-se. És pertinent així parlar d'acumulació originària continuada. De la mateixa manera, s'exposarà com una lectura ampliada de l'acumulació originària revela que la dominació del treballador assalariat no és l'única fonamental i constitutiva del capitalisme. Sexisme i racisme ho són igualment. Sota aquesta matriu interpretativa, ens aproximarem a l'obra d'autores i autors com Federici, Scholz, Mbembe, Said o Lazzarato. Els seus arguments ens ajudaran a discutir un concepte de classe més ric que el del marxisme clàssic, que reconegui diferències com les de sexe i raça com a part de la classe.

Paraules clau

acumulació originària, guerra, diferència, classe, capitalisme històric.

Abstract

Original accumulation created the conditions of possibility and existence of capitalism. According to Marx's original formulation it consists of “the historical process of the separation of producer and means of production”. The result of this process, for him, is the emergence of masses of dispossessed workers on the one hand and capitalists organised as a class on the other. Marx also sees war as a mobilising and producing element of social relations. On this basis, a broader reading of the process of original accumulation will be made. It is implied that if it generates the conditions of existence of capitalism for the first time, these conditions cannot fail to reproduce themselves. It is thus pertinent to speak of continuous original accumulation. Similarly, it will be shown how an expanded reading of the original accumulation reveals that the domination of the wage labourer is not the only fundamental and constitutive one of capitalism. Sexism and racism are equally so. Under this interpretative matrix, we will approach the work of authors such as Federici, Scholz, Mbembe, Said or Lazzarato. Their arguments will help us to discuss a richer concept of class than that of classical Marxism, which recognises differences such as sex and race as part of class.

Keywords

Original Accumulation, War, Difference, Class, Historical Capitalism.

1. Introducción: la acumulación originaria

Tras dedicar un tomo entero a estudiar el proceso de producción del capital —y sus modos de circulación, valorización, acumulación...—, esto es, al estudio de los procesos más generales que caracterizan la existencia del capitalismo, Marx dedica los dos últimos capítulos de *El Capital* a estudiar cómo el vínculo social bajo el capitalismo se crea —los presupuestos de su existencia—.

«Todo el proceso —dice Marx (2017)—, pues, parece suponer una acumulación “originaria” previa a la *acumulación capitalista* [...], una acumulación que no es el *resultado* del modo de producción capitalista, sino su *punto de partida*» (807). Para que haya capitalismo, indica Marx, no basta con que existan el dinero y la mercancía —si bien estos fueron el punto de partida de su análisis—. Hay unas precondiciones históricas que determinan su nacimiento. Si el capital es una relación social, su *a priori* es la existencia separada de los agentes que vincula. La función socializadora del capital emerge con la existencia de los «*propietarios de dinero, medios de producción y de subsistencia*» por un lado y de «*trabajadores libres*», dispuestos a vender su fuerza de trabajo, por otro.

La creación del trabajador libre tiene una historia concreta de expropiación, expolio, colonización y violencia. Los llamados *enclosures* de tierra —cercamientos— son centrales en ella. Esta historia pasa principalmente por la separación de los trabajadores de sus medios de subsistencia anteriores. «La llamada “acumulación originaria” no es, por consiguiente, más que el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción*» (Marx, 2017: 808).

Marx (1998) deja al comienzo de los *Grundrisse* una anotación muy sugerente:

«*La guerra se ha desarrollado antes que la paz: mostrar la manera en que las relaciones económicas tales como el trabajo asalariado, el maquinismo, etc., han sido desarrolladas por la guerra y el ejército antes que en el interior de la sociedad burguesa*» (30).

Esto, que deja sin desarrollar ahí, es fundamental. Para Marx la guerra es un elemento movilizador y creador de las relaciones sociales capitalistas. La guerra¹ es creadora de relaciones sociales nuevas en la medida en la que destruye las anteriores; despeja el territorio sobre el que se instauran las formas capitalistas de vínculo social.

Estas formas de vínculo social, las relaciones de clase, no se cristalizaron de una vez y para siempre tras la acumulación originaria Tal y como recuerda Ellen

¹ Durante el artículo se hablará repetidamente de guerra. Si hablamos de guerra de forma reiterada no es por ningún apego a esta. La guerra es una forma de barbarie, y si queremos comprender algunos de motivos por los que se da hoy, esto se hace desde un profundo convencimiento antibelicista.

Meiksins Wood (1983) a propósito de la teoría de clase de E. P. Thompson, «la clase, al comienzo de un modo de producción histórico, no es lo que es al final» (97). La lucha de clases, como conflicto —guerra, podríamos decir— inmanente al modo de producción, modula y transforma las clases y sus relaciones internas y externas a lo largo de una historia que empieza con la acumulación originaria. En comienzo mismo del capitalismo histórico, con la producción del ‘trabajador libre’ y el resto de figuras de la clase subalterna, emergen resistencias a la proletarización que son ya lucha de clases.

Las categorías económicas de la crítica de la economía política que describen las formas de vínculo social capitalista son «abstracciones reales»; bien, la *realidad* de estas abstracciones —dinero, capital, valor, trabajo abstracto...— depende de procesos concretos que las afiancen: se impusieron violentamente mediante guerra, guerra civil, colonización y otros medios violentos —y así, podemos intuir que el nacimiento del Estado moderno soberano y la imposición del Capital como modo de producción social son procesos paralelos que se coimplican—. La condición de posibilidad del capitalismo es su *pecado original*: la acumulación originaria.

Este proceso de acumulación planteado por Marx ha sido estudiado más ampliamente por más teóricas y teóricos que, en parte, cogen su testigo. A continuación, seguiremos su estela a través de los estudios de Federici, Said, Mbembe, Lazarato y Scholz, entre otros.

2. La acumulación originaria continuada

Para Marx la acumulación originaria «configura la *prehistoria del capital* y del modo de producción correspondiente al mismo». Habría sucedido, pues, en un *antes* del capitalismo o, a lo sumo, en el momento en que emerge. En el mismo pasaje, no obstante, abre la posibilidad a una interpretación más amplia de la acumulación originaria:

«la relación del capital presupone la *escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo*. Una vez establecida la producción capitalista, la misma no solo mantiene esa división, sino que *la reproduce a escala cada vez mayor*» (Marx, 2017: 808).

Esto es: la acumulación originaria, al socializar el capital, instituye la relación y diferencia de clase —en su expresión clásica, diríamos que la relación capitalista es la relación de clase entre proletarios y burgueses—. Una vez se implanta como relación productiva, esta tiene que *reproducirse a escala cada vez mayor*. El poder del capital consiste en la producción y reproducción de estas condiciones objetivas de escisión y de las figuras subjetivas que la realizan.

De este modo, vemos que el capital tiene que garantizar en todo momento las condiciones de posibilidad de su existencia, y en ese sentido podemos hablar de *acumulación originaria continuada* —expresión que tomo de Mauricio Lazzarato y Éric Alliez—: esta, que vela por la reproducción de la relación de clase, no puede dejar de suceder. Tiene que repetirse en cada momento y reiniciarse en nuevos frentes: colonizar otras tierras y separar otros cuerpos de sus medios de subsistencia —una y otra vez, y de modos singulares adecuados a cada ocasión—. Ahí donde el vínculo social capitalista ya se ha establecido tiene que ser mantenido. La guerra —civil o no, de alta o baja intensidad, por medios violentos o a través de la economía— es, en este sentido, el *modus vivendi* del capitalismo.

En el proceso de acumulación originaria descrito por Marx, el capital crea su «Otro» más conocido: el trabajador asalariado. Pero como veremos, fue igualmente fundamental para la génesis del capitalismo la apropiación del trabajo de los esclavos en las colonias y del trabajo reproductivo de las mujeres. Así, podemos tener una visión rica y heterogénea del proletariado, o comprender que el capital se opone a los vivos y se establece en el territorio según una multiplicidad de formas que se han transformado a lo largo de la historia.

El teórico poscolonial Achille Mbembe nos muestra cómo la ocupación colonial en África ha supuesto la implantación de formas de coerción económica y de poder estatal (o paraestatal) diferentes a las del centro capitalista europeo. No obstante, en términos amplios, el objetivo es el mismo: territorializar el capitalismo en el continente. «La propia ocupación colonial —comenta Mbembe (2011)— es una cuestión de adquisición, de delimitación y de hacerse con el control físico y geográfico: se trata de inscribir sobre el terreno un nuevo conjunto de relaciones sociales y espaciales» (43). Las dinámicas de poder del colonialismo y del poscolonialismo son mucho más cruentas que las del capitalismo occidental, pero ambos polos son parte constitutiva del capitalismo mundial y su capacidad de mando globalizada. Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

Los escritos de Silvia Federici, especialmente *Calibán y la bruja*, son una referencia indispensable para estudiar los procesos de acumulación originaria continuada. A través de estos mecanismos, argumenta, «no solo se separa al campesinado de la tierra sino que también tiene lugar [la escisión del] proceso de producción (producción para el mercado [...]) y el proceso de reproducción (producción de la fuerza de trabajo)» (Federici, 2018: 19). Son procesos que quedan físicamente separados y que históricamente han quedado encargados a figuras subjetivas distintas: las tareas reproductivas, típicamente invisibilizadas, quedan impuestas a las mujeres. Tanto este proceso de acumulación, como el situado en las (pos)colonias, como el originalmente descrito por Marx son condiciones de posibilidad de la existencia y supervivencia del capitalismo. El sexismo y el racismo son formas de dominación

socialmente objetivadas, que tienen que ver con la historia colonial del capitalismo y la expropiación del trabajo reproductivo realizado por los cuerpos feminizados.

Trabajador libre, sexo y raza son cuestiones que forman todas parte de la clase y de su composición histórica. Como señala M^a. Fernanda Rodríguez (2024) en un artículo muy preciso, «sin reproducirse bajo el capitalismo estas diferencias de raza, sexo y sexualidad, no podría efectuarse históricamente la acumulación de capital». La cuestión de clase no se reduce a la cuestión del trabajador asalariado. Lo que nos muestra una comprensión más amplia de la acumulación originaria (continuada) que la inicialmente formulada por Marx es que los conflictos de sexo y raza tienen que ver también con la construcción histórica y actual del capitalismo, y que pueden —y deben— comprenderse como parte del repertorio de los conflictos de clase.

3. Escisión del valor y acumulación del trabajo reproductivo

En el planteamiento original de Marx, la acumulación primitiva de capital escinde a los trabajadores de los medios de producción. Como vimos, esto es un *a priori* del capital y, por tanto, es condición necesaria para que este se valore en distintos ciclos —lo que comporta su *fin*; la revalorización del capital es su forma de existencia—. Yendo más allá de las consideraciones de Marx, la teórica Roswitha Scholz plantea que para que el trabajo productivo pueda tener lugar —esto es, para que haya fuerza de trabajo capaz de generar valor disponible— una parte de las actividades humanas tienen que escindirse de la esfera productiva. Estas son las actividades reproductivas y, más ampliamente, todas aquellas actividades asociadas a lo femenino.

Para Scholz (2013) «el modelo civilizatorio productor de mercancías tiene su condición de posibilidad en la opresión de las mujeres» (50), que «han de responsabilizarse ante todo del ámbito de la reproducción, menos valorado socialmente y no representable en dinero» (49). Las actividades domésticas y de cuidados, así como ciertos atributos de género, se encuentran para ella escindidos de la esfera de producción, donde el valor se realiza. De este modo:

«lo decisivo es que la esfera privada [—la de las actividades domésticas y de privados—] no puede ser concebida como algo que se deriva del “valor” [—ligado a la esfera del trabajo productivo—], sino que es un ámbito escindido» (Scholz, 2013: 52).

Con esto Scholz apunta a que ni la esfera de la producción ni la de la reproducción es anterior a la otra en la constitución del capitalismo: «(Plus)Valor y escisión están en una relación dialéctica entre sí. El uno no puede derivarse del otro, sino que cada uno surge del otro» (Scholz, 2017: 484). Trabajo productor de valor y

actividades reproductivas (de la fuerza de trabajo) son actividades diferentes, y las segundas no pueden subsumirse a la lógica de las primeras. Sin embargo, si bien la teoría marxista típicamente ha dado prioridad a las primeras, ambas son para Scholz fundamentales en el capitalismo. La separación de producción y reproducción —la escisión del valor—, con la relación de dominio patriarcal que ello conlleva, es considerada así como principio formal de la sociedad capitalista.

¿Qué relación tiene esto con la acumulación originaria?

«En la historia del proceso de *escisión* hacen época, desde el punto de vista histórico, los momentos en los que se *separa* súbita y violentamente grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y reproducción y se las arroja, en calidad de proletarios totalmente libres, al mercado de trabajo» (Marx, 2017: 809).

Así describe Marx la historia de la *separación* de trabajadores y medios de subsistencia. Análogamente, atendiendo a los argumentos de Scholz, la separación de las actividades productivas y reproductivas debe tener también una historia.

Federici estudia esta historia en *Calibán y la bruja*². Es, igualmente, una historia de violencia, que acumula trabajo reproductivo mediante una guerra contra las mujeres que se libra en los albores del capitalismo. La división sexual del trabajo, que disciplina la función reproductiva y el cuerpo de las mujeres, se desarrolla también durante la acumulación originaria. Federici sitúa como caso paradigmático las cacerías de brujas de los siglos XVI y XVII —las guerras campesinas datan del siglo XVII: son procesos de acumulación primitiva y lucha de clases entrelazados—. Sus estudios demuestran que se libró —y se libra— una verdadera guerra contra las mujeres, que instituyó la actual división sexual del trabajo.

El capitalismo, desde sus orígenes, está vinculado al sexismo y precisa de él. Para la acumulación originaria fue crucial relegar a la mujer al ámbito doméstico, comandándole la tarea de producir una muy particular mercancía: la fuerza de trabajo. Cuando fue preciso, se instaló un fuerte control sobre la procreación, acorde a las necesidades del mercado de nueva fuerza de trabajo. Además, el trabajo doméstico, especialmente antaño, no es reconocido —la función social de la mujer quedaba mistificada e invisibilizada—. Por medio del salario, que solo lo percibe el trabajo considerado productivo, se instaura un «patriarcado del salario» a través del cual se ejerce y ejerce un control económico sobre los cuerpos feminizados. En el momento en el que las mujeres se integran en la sociedad civil accediendo al mercado de

² Hay aspectos de los estudios de Scholz y de Federici que son difíciles de hacer compatibles. Donde Federici habla de '*trabajo reproductivo*' (doméstico, no pagado), Scholz habla de '*actividades reproductivas*'. Sus divergencias, que principalmente parten de este elemento, no anulan un punto de acuerdo central entre las dos, que es el relevante para este texto: el capitalismo tiene como condición de existencia la separación de los ámbitos productivos y reproductivos. Una discusión sobre este asunto puede encontrarse en Briaies (2014).

trabajo, se produce lo que Scholz denomina la «“doble socialización” de las mujeres» (Scholz, 2017: 60). Ahora, la estructura patriarcal que escinde producción y reproducción sigue operando y siendo fundamental para el capitalismo: las mujeres siguen mayoritariamente a cargo de las tareas reproductivas, pero participan también de los circuitos de explotación laboral.

El resultado general de los procesos de acumulación originaria fue un cercamiento de las relaciones sociales. El ataque contra las mujeres, los campesinos, los pobres y las formas comunes de tenencia y producción supuso, en el origen del capitalismo, un ataque a todas las formas de socialidad colectivas. En palabras de Federici:

«el cercamiento físico ejercido por la privación de la tierra y los cercos de las tierras comunes fue ampliado por medio de un proceso de cerramiento social, el desplazamiento de la reproducción de los trabajadores del campo abierto al hogar, de la comunidad a la familia, del espacio público (la tierra común, la iglesia) al privado» (Federici, 2016: 127).

Grandes masas de gente, hay que decirlo, se opusieron a estos procesos de acumulación originaria y cercamiento social, escribiendo los primeros capítulos de la lucha de clases en el capitalismo.

4. Colonialismo, guerra y diferencia

La plantación, la colonia y la poscolonia

La acumulación originaria produjo y sigue produciendo las condiciones de existencia del capitalismo. Instituye la diferencia de clase, como señaló Marx, y la diferencia sexual según su régimen actual, como acabamos de ver. En *Calibán y la bruja* Federici relata también cómo el capitalismo, desde sus orígenes coloniales, ha instaurado una división racial del trabajo. Para reproducirse este no solo necesitó la apropiación del trabajo femenino: también precisó de apropiarse de grandes masas de trabajo esclavo. Sexismo y racismo guardan una relación íntima³.

³ En la historia del trabajo esclavo en las colonias se encuentran las claves para la comprensión de la cuestión de la raza y el racismo en el capitalismo. Esto no va a ser objeto de desarrollo detallado en este artículo. Una muy buena explicación de esta cuestión —mejor, sin duda, que la que aquí podría llegar a hacerse— se encuentra en el ya citado artículo de M^a Fernanda Rodríguez (2024). Llegué a ese texto una vez había escrito una primera versión completa de este artículo. Muchas conclusiones y líneas de análisis son compartidas, y gracias a su artículo las comprendí mejor. Recomiendo la lectura de ese texto a quien tenga interés en estos temas. Aborda la cuestión de la composición histórica y política clase con especial claridad, más teniendo en cuenta lo difícil y profundo del problema.

Las plantaciones de las colonias americanas permitieron abastecer de alimento a las masas proletarias europeas. Su sistema de explotación prefiguró los dispositivos de disciplina y coerción que posteriormente se usarían en las fábricas. Configuró también por primera vez los usos de la inmigración dentro del mercado mundial de mano de obra y comenzó a dibujar el mapa de la globalización.

«En particular —señala Federici (2016)—, la plantación fue un paso clave en la formación de la división internacional del trabajo que —a través de la producción de “bienes de consumo”— integró el trabajo de los esclavos en la reproducción de la fuerza de trabajo europea, al tiempo que mantenía a los trabajadores esclavizados asalariados geográfica y socialmente separados» (159).

Para Achille Mbembe (2008), igualmente, «la “plantación” ya prefigura una nueva conciencia del mundo y de la cultura» (54). Las colonias son el gran laboratorio de la modernidad, y la emergencia de la totalización de las relaciones mercantiles con la globalización debe de pensarse de la mano de la historia de la trata de esclavos y la guerra contra las mujeres. En la configuración mundial del trabajo que se establece con la acumulación originaria se ensayan dispositivos de poder y sujeción que son hoy analizados bajo los conceptos de «biopolítica» y «necropolítica». Inicialmente fueron los guardianes de las diferencias de género y raza, pero finalmente se extienden a todo el campo de lo social.

El régimen de explotación que se instaura con el colonialismo en las colonias existe ahora bajo otras modalidades. Especialmente en África, los países que fueron colonizados, ahora emancipados de sus metrópolis, siguen siendo foco de expolio bajo regímenes poscoloniales que responden a formas de implantación del capitalismo inéditas.

Estas tierras siguen siendo campos de batalla. La retirada formal de la soberanía de los países europeos ha inducido procesos de reconfiguración bélicos de las relaciones sociales y económicas. Se trata de guerras que, en cierto modo, emprenden un nuevo ciclo de acumulación originaria —una nueva configuración de la desposesión—. Mbembe (2011) es claro al respecto:

«ahí donde se ha llevado a cabo, la actividad guerrera ha provocado un reacondicionamiento de las formas de administración de las tierras, los bienes y las poblaciones [...]. La empresa militar forma parte, junto con otros factores, de los medios a través de los cuales aparecen en el continente nuevas fórmulas de dominación» (106).

El empleo de la fuerza tiene como fin la (re)instauración del imperio de la economía y de las relaciones mercantiles bajo nuevas formas de mando capitalista, sin importar que por ello la vida se devalúe en esas tierras. «Las máquinas de guerra están implicadas en la constitución de economías altamente transnacionales, locales

o nacionales» (Mbembe, 2011: 61). En el fondo de las guerras civiles y transnacionales poscoloniales está entre otras cosas la instauración de un nuevo orden mundial del trabajo adaptado a las necesidades de los actuales ciclos de acumulación de capital.

Nuevas políticas económicas y nuevos dispositivos de poder emprenden en las poscolonias una vez más una expropiación de bienes comunes y un cercamiento de las relaciones sociales. El capital rebasa nuevos límites y fronteras. Mientras el centro occidental sigue ‘en paz’, las economías poscoloniales y sus fronteras son campo de muerte y de disciplinamiento de los cuerpos. En las fronteras del capital están las fronteras de la paz: allá donde busca expandirse y (re)colonizar encontramos formas directas de poder y de dominación, que capturan nuevos elementos que serán carne de acumulación.

Estas dinámicas no son excepciones dentro de la lógica del capitalismo. Como bien dice Boaventura de Sousa Santos (2006), «las estructuras de poder se ven mejor en los márgenes [...]. El centro está en los márgenes» (50): lo que en las poscolonias y en la guerra contra las minorías vemos ejecutarse abierta y visiblemente — *separación y acumulación* por la fuerza, mantenimiento de la relación de mando capitalista—, lo ensaya el capitalismo por otros medios en los ámbitos sociales ‘pacificados’. Ahí, la economía es la continuación de la guerra por otros medios.

Orientalismo (y guerra en Oriente)

El expolio y las necesidades de acumulación crea *diferencias* allí donde sucede. La división mundial del trabajo dibuja a través de las (pos)colonias y la hegemonía de distintas potencias imperialistas los ejes geopolíticos de Norte-Sur y Occidente-Oriente. El filósofo palestino Edward Said llama orientalismo al régimen discursivo y estilo de pensamiento que, centrado en Occidente, produce una distinción ontológica y epistemológica fuerte entre Oriente y Occidente. Según sus palabras, «el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él» (Said, 2016: 21).

El orientalismo es un régimen de representación que construye una imagen de Oriente como alteridad sobre la que tener autoridad y a la que dominar. Entre Occidente y Oriente median relaciones de poder y hegemonía. En las décadas recientes, el petróleo árabe y las rutas comerciales que pasan por Oriente —pensemos en el canal de Suez— han sido un pulmón del imperialismo occidental. Asociado al dominio económico en esta zona estratégica está la producción de la «idea de Oriente».

El orientalismo:

«es la *distribución* de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, [...], históricos y filológicos; es la *elaboración* de una distinción geográfica básica, [..., y también] es una cierta *voluntad o intención* de comprender —y en algunos casos controlar, manipular e incluso incorporar— lo que manifiestamente es un mundo diferente» (Said, 2016: 34).

Así, el orientalismo es un asunto netamente occidental, y se corresponde con las técnicas de dominio que Occidente emplea en las tierras orientales y con la representación discursiva que elabora para los oídos occidentales —ambas operaciones van de la mano; una es el correlato de la otra—.

Las fechas en las que Said sitúa el orientalismo como máquina expresiva en contextos culturales y académicos coinciden con los siglos de hegemonización del capitalismo a lo largo del globo. Las guerras actuales en Oriente son la continuación del programa colonial que comienza en los siglos XVIII y XIX —y aquí se hace ineludible mencionar el genocidio en curso contra el pueblo palestino o recordar la Guerra del Golfo en 1990-1991—.

La economía como extensión de la guerra

Por otro lado, lo que el capital no consigue por medio de la guerra abierta puede conseguirlo por vía de la economía y las relaciones monetarias, que son capaces igualmente de estructurar y reestructurar el todo social —como dijimos, la economía continúa cuando es preciso la guerra por otros medios—. Esto es lo que muchos teóricos denominan «colonización hacia dentro», noción útil para describir muchos procesos que se dan especialmente en el Occidente de nuestra época. Para Alliez y Lazzarato (2022) «la moneda es una continuación de la guerra civil por otros medios, más *políticos*» (44), y es capaz de producir efectos análogos a los de la guerra en lugares en los que el mando capitalista goza de buena salud. Por medio de la deuda y la financiarización, por ejemplo, un poder en apariencia solo económico es capaz de ahogar barrios enteros, provocando en ellos un desplazamiento de población que permite instaurar circuitos de valorización nuevos en los centros metropolitanos. Los «ajustes estructurales» implementados por el Fondo Monetario Internacional en las crisis económicas pueden ser entendidos asimismo en estos términos.

En cada caso, se trata de garantizar las condiciones de valorización que demanda el capital y de la reproducción de sus relaciones de mando. La economía es la forma de gobierno ahí donde funcionan técnicas de poder y disciplinamiento más flexibles. Los espacio-tiempos son allí administrados de modo que las condiciones

de *separación* que se instauran con la acumulación originaria —como vimos, entre producción y reproducción, pero más ampliamente entre las poblaciones y sus medios de vida— sigan estando vigentes y se reediten según las modalidades que sean precisas. La genealogía de las técnicas que lo permiten, gracias a las cuales la economía coloniza toda esfera de la vida, las encontramos, como hemos intentado desarrollar, en la plantación, en la guerra —también contra las mujeres y las sexualidades disidentes— y en las (pos)colonias.

5. Conclusiones

Como hemos visto, a través de la acumulación originaria se construyó el orden patriarcal, racial y de explotación de los trabajadores que conocemos hoy. La acumulación originaria continuada, con sus distintas técnicas de poder, control y pacificación, mantiene esta relación de mando y la hace voluble y adaptable a las sucesivas necesidades del imperio capitalista.

Para Federici (2016) este proceso continuado, «la acumulación primitiva[,] ha sido sobre todo una *acumulación de diferencias*, desigualdades, jerarquías y divisiones que ha separado a los trabajadores entre sí e incluso de ellos mismos» (177). El capital, a través de sus mecanismos de poder, crea y mantiene las figuras subjetivas —que podemos nombrar también como ‘formas de la clase’— funcionales a su reproducción. Estas figuras subjetivas, pues, son amplias y van más allá del trabajador libre que se enfrenta con el burgués en el mercado de trabajo. La acumulación originaria supuso —y supone— una acumulación continua de poder y fuerza que permite instaurar de diversas formas las relaciones sociales capitalistas. Configura y moldea también el territorio y su geografía.

El capital *acumula diferencias* a través de las cuales se realiza. En la medida en que el capitalismo busca totalizarse, crea los *otros* que necesariamente se le oponen. Las diferencias que vertebran nuestra comprensión de las contradicciones que el capital engendra —y de ahí, las luchas raciales, de género, laborales, en defensa del territorio y el resto de expresiones de la lucha de clases— son producidas por el capital mismo en el *proceso de totalización estratégica* que caracteriza su modo de existencia (Lazzarato, 2024: 152). El capital, como relación social, no ha de comprenderse entonces netamente como una relación económica: es también una relación de poder —o, más precisamente, engloba todo un crisol de relaciones de poder, sean relaciones de clase o relaciones dentro de la propia clase, etc.—.

Para el capitalismo, supervivencia y crecimiento son sinónimos. El capital solo puede autoconservarse circulando según la fórmula general que descubre Marx: D-M-D’ —dinero-mercancía-cantidad mayor de dinero—. «El valor no se conserva más que con el crecimiento», apunta Marx (2017: 210). Lo cual significa que en cada ciclo

de acumulación el capital necesita expandirse más allá de sus límites. Esto, que está ya inscrito en su lógica más abstracta, implica la realización material que hemos repasado en estas páginas: cada nueva parcela que conquista, cada frontera que sobrepasa, sucede a costa de procesos de dominación e imposición que dejan a su paso un reguero de masas subalternas sometidas y territorios arrasados.

Si la supervivencia del capitalismo está vinculada a su crecimiento, el crecimiento lo está a procesos de acumulación originaria continuada. Si el capital no crece y se revaloriza, deja de realizarse como tal. La lógica de valorización es una lógica abstracta, que en ese plano de concreción no atiende ni a los límites antropológicos ni a los límites biofísicos a los que se enfrenta. El capital, como máquina de guerra y máquina económica, no dejará de operar de este modo bajo sus propios presupuestos. Lo que nos interesa aquí, en definitiva, es la constatación de que la lógica abstracta que rige el automovimiento del capital está intrínsecamente relacionada con procesos concretos que en cada momento permiten afianzar las condiciones de reproducción del capitalismo. El capital acumula un gran poder económico y político que lo hace parecer hoy incontestable e inasible, pero la comprensión de los procesos que le han permitido acumular poder y producirse como relación social nos revela que este equilibrio es siempre inestable porque nunca podemos darlo por garantizado para siempre.

El estudio de la acumulación originaria continuada nos ha permitido echar una mirada a cómo está 'hecho' históricamente el capitalismo. Sus condiciones de posibilidad tienen que renovarse y reafianzarse continuamente porque en su propia lógica está inscrita una procesualidad que le fuerza a ello: en cada ciclo de acumulación tiene que trastocar los mismos vínculos sociales y las disposiciones territoriales que le permiten realizarse. Es importante no olvidar esto, porque deja la puerta abierta siempre a la acción política contra el capital, por muy liquidadas que parezcan las opciones de emancipación social. El capitalismo es tremendamente fuerte, pero nunca definitivo.

Las diferencias producidas por la acumulación originaria continuada generan paralelamente una acumulación de resistencias potenciales. Las jerarquías que el capitalismo produce son, efectivamente, inestables. En el seno de estos procesos de acumulación originaria continuada donde pueden localizarse sujetos antagónicos al capital que pueden llegar a ser capaces de quebrar su lógica de reproducción y organizar alternativas a ella. Y esto nos proporciona la segunda conclusión política de este texto. Cuando hemos hablado de acumulación originaria continuada y de las figuras subjetivas que produce, hemos estado hablando en todo momento de cómo está compuesta histórica y estructuralmente la clase. En la clase se entrecruzan de forma compleja las cuestiones del trabajador asalariado, del sexo y la sexualidad y de la raza; todas son igual de importantes. Para relanzar la cuestión de su recomposición política es ineludible tener en cuenta su diversidad histórica y actual.

Una comprensión suficiente de la génesis del capitalismo desmonta muchas posiciones reaccionarias presentes dentro de alguna izquierda, que descartan luchas feministas o de colectivos migrantes, por ejemplo, por no pertenecer a lo que entienden como lucha de clases. Lo que aquí se propone es no relegar estos conflictos a un segundo plano, donde la batalla primordial sería una ya trillada lucha de clases protagonizada por el obrero clásico, sino constatar que estos problemas forman igualmente parte del primer plano de la lucha contra el capitalismo⁴. Todo intento de recomposición política de la clase de los desposeídos debe de considerar esto. Los términos en los que clásicamente han sido considerados la cuestión de la clase, de la organización y de la revolución se transforman. Conectando las diferencias y resistencias potenciales que forzosamente genera el capitalismo en torno a intereses políticos comunes y compartidos, desde el reconocimiento de su diversidad, es donde están las claves para generar una nueva alianza de clase.

Bibliografía

- Briales, Álvaro (2014). Para una crítica de todos los Trabajos: la teoría de la escisión del valor entre las críticas feministas del capitalismo. *ENCRUCIJADAS. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 7, 153-179.
- Federici, Silvia (2018). *El patriarcado del salario*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Federici, Silvia (2016). *Calibán y la bruja*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Lazzarato, Maurizio (2024). *¿Hacia una nueva guerra civil mundial?* Madrid: Traficantes de sueños.
- Lazzarato, M. y Alliez, E. (2022). *Guerras y capital*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Marx, Karl (2017). *El Capital. Tomo 1*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1998). *Grundrisse. Tomo 1*. Madrid: Siglo XXI.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- Mbembe, Achille (2008). ¿Qué es el pensamiento poscolonial? *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 26, 50-61.
- Mbembe, Achille (1992). Provisional Notes on the Postcolony. *Africa: Journal of the International AfricanInstitute*, 62 (1), 3-37.

⁴ Respetando los mismos términos de este artículo, no sería difícil demostrar que luchas organizadas en torno a cuestiones como la vivienda o la defensa del territorio son luchas también contra el capitalismo y vectores de composición de clase. No tener un techo garantizado o el expolio del territorio son ambas cosas consecuencia también de los procesos de acumulación por desposesión similares a los descritos en este texto. – Esto tampoco quiere decir que cualquier lucha que se dé es sin más y automáticamente una lucha contra el capitalismo. Más bien apunta a que son diversas las cuestiones en torno a las que pueden organizarse conflictos que ataquen las necesidades de reproducción del capital.

- Meiksins Wood, Ellen (1983). El concepto de clase en E. P. Thompson. *Cuadernos Políticos* [UNAM: Ediciones Era], 36, pp. 87-105.
- Rodríguez, María Fernanda (2024). Clase, sexo y raza: Más allá de un enfoque interseccional. *Zona de estrategia* [en línea]. Disponible en <https://zonaestrategia.net/clase-sexo-y-raza-mas-alla-de-un-enfoque-interseccional/>. Consultado el 21/10/2024.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006). Una nueva cultura política emancipatoria. En: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: Clasco.
- Said, Edward (2016). *Orientalismo*. Barcelona: Debate.
- Scholz, Roswitha (2013). El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, 44-60.
- Scholz, Roswitha (2017). Escisión del valor, género y crisis del capitalismo. Entrevista con Roswitha Scholz. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 8/9, 2016-17.



Conspiracionismo fuerte, conspiracionismo débil

Una mirada interdisciplinar al universo conspirativo

Conspiracionisme fort, conspiracionisme dèbil. Una mirada interdisciplinar a l'univers conspiratiu

Strong Conspiracism, Weak Conspiracism. An Interdisciplinary Look at the Conspiracy Universe

Javier López Alós¹ 

Investigador independiente
lopezalos@gmail.com

Andrés Bernstein Darder² 

Universitat de les Illes Balears
andres-silvano.bernstein@uib.cat

Jon Ureña Salcedo 

Universidad Complutense de Madrid
jonurena@ucm.es

Recibido: 02/07/2024

Aceptado: 18/11/2024

Publicado: 01/2025

¹ Este artículo se enmarca dentro del proyecto del Ministerio de Ciencia e Innovación "PRECARITY-LAB: Precariedad Laboral, Cuerpo y Vida Dañada. Una investigación de filosofía social" (PID2019-105803GB-100), así como del Programa Interuniversitario en Cultura de la Legalidad (H2019-HUM-5699), financiado por la Comunidad de Madrid y el Fondo Social Europeo

² Este trabajo se sustenta en el proyecto: PID2021-127214OB, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ERDF "Una Forma de Hacer Europa".



Resumen

Tanto las conspiraciones como las teorías de la conspiración se han convertido en herramientas habituales para la interpretación de los fenómenos sociales y políticos contemporáneos. El artículo propone un acercamiento interdisciplinar a la cuestión del conspiracionismo a fin de estimular la reflexión y contribuir a una comprensión amplia y profunda del mismo. En primer lugar, planteamos la necesidad de un esfuerzo de precisión conceptual y semántica que permita distinguir entre términos pertenecientes al universo conspiracionista (conspiración, conjura, conspiranoia, conspiracionismo), así como su compleja relación con otros conceptos relevantes (ignorancia, transparencia). En segundo lugar, nos aproximamos a los elementos más significativos con los que operan de forma explícita o implícita los discursos conspiracionistas (élite, despiertos, dormidos, estructura impersonal), tratando de abordar la particular concepción del poder, las élites o la responsabilidad que se derivan de ellos. Por último, se aborda la dimensión compensatoria y atrayente de las teorías de la conspiración en relación con una serie de sesgos cognitivos (confirmación, proporcionalidad, reconocimiento de patrones, falacia conjuntiva), proponiendo la distinción entre formas fuertes y débiles de conspiracionismo.

Palabras clave

teorías de la conspiración, conspiracionismo, transparencia, élites, sesgos cognitivos.

Resum

Tant les conspiracions com les teories de la conspiració s'han convertit en eines habituals per a la interpretació dels fenòmens socials i polítics contemporanis. L'article proposa un acostament interdisciplinari a la qüestió del conspiracionisme a fi d'estimular la reflexió i contribuir a una comprensió àmplia i profunda d'aquest. En primer lloc, plantejem la necessitat d'un esforç de precisió conceptual i semàntica que permeti distingir entre termes pertanyents a l'univers conspiracionista (conspiració, conjura, conspiranoia, conspiracionisme), així com la seva complexa relació amb altres conceptes rellevants (ignorància, transparència). En segon lloc, ens aproximem als elements més significatius amb els quals operen de manera explícita o implícita els discursos conspiracionistes (elit, desperts, adormits, estructura impersonal), tractant d'abordar la particular concepció del poder, les elits o la responsabilitat que es deriven d'ells. Finalment, s'aborda la dimensió compensatòria i atraient de les teories de la conspiració en relació a una sèrie de biaixos cognitius (confirmació, proporcionalitat, reconeixement de patrons, fal·làcia conjuntiva), proposant la distinció entre formes fortes i febles de conspiracionisme.

Paraules clau

Teories de la conspiració, conspiracionisme, transparència, elits, biaixos cognitius.

Abstract

Conspiracies and conspiracy theories have become usual tools for the interpretation of contemporary social and political phenomena. This article proposes an interdisciplinary approach to conspiracism with the aim of contributing to a deeper and more thorough understanding of this phenomenon, while inviting its readers to reflect on it. First, we put forward the need for a conceptual and semantic effort that allows for a clear distinction between the terms related to the conspiracist universe (conspiracy, plot, conspiranoia, conspiracism), as well as their complex relationship with other relevant concepts (ignorance, transparency). Second, we delve into the most significant implicit or explicit elements with which conspiracist narratives operate, by paying special attention to their unique conception of power, the elites and their relationship to accountability. Finally, we consider the compensatory and appealing dimension of conspiracy theories in connection to a number of cognitive biases (confirmation, proportionality, pattern recognition, the conjunctive fallacy) defending the need for a distinction between strong and weak conspiracist worldviews.

Keywords

Conspiracy Theories, Conspiracism, Transparency, Elites, Cognitive Biases.

1. INTRODUCCIÓN

Las conspiraciones se han convertido en un factor de primer orden en la interpretación de los fenómenos sociales contemporáneos. Para muchas personas, las realidades históricas que vivimos son el resultado de una serie de planes y decisiones de índole complotista, siempre de carácter minoritario y opuesto a los intereses y derechos de un resto a su merced. A su vez, no son pocas las que consideran que la extensión y predicamento de esas creencias, conocidas como teorías de la conspiración, constituyen ya uno de los vectores más relevantes del funcionamiento político de nuestras sociedades y, en particular, de la democracia, hasta el punto de ponerla en peligro (Ramonet, 2022). Algunas de las aproximaciones más interesantes a la cuestión han descrito las teorías de la conspiración como:

a) formas degradadas de mapeo cognitivo (Jameson, 1998: 347-358) y estrategias epistemológicas de urgencia para tratar con un mundo en acelerada transformación y con cuestiones complejas que no permiten o dificultan otro tipo de tratamiento (Knight, 2000: 8);

b) como mecanismos de creación, fortalecimiento o protección identitaria y discursos que encuadran y compactan visiones políticas y sociales más amplias (Leone, Madisson y Ventsel, 2020: 43-55);

c) como dispositivos capaces de excitar un deseo circular y obsesivo de desvelamiento, siempre insatisfecho, pero en constante movimiento y reposición (Fenster, 2008).

Por otra parte, la distinción entre quienes se relacionan con las conspiraciones como proveedoras de sentido (a) o como objeto de estudio a partir del grado de plausibilidad que obtienen (b y c), ha de señalarse, tiene un fundamento más analítico que empírico. No en vano, incluso es factible sostener la dimensión de conjura que tiene la producción masiva de teorías de la conspiración. Parece correcto, por tanto, considerar una mirada amplia que atienda a diversos tipos de enfoque para una comprensión certera de lo que hay en juego a partir de la interacción de las teorías de la conspiración con la subjetividad, la sociedad, la política o la cultura contemporáneas. Por esta razón proponemos una mirada interdisciplinar desde la sociología, la filosofía y la psicología cognitiva. La reflexión metodológica que aquí proponemos tiene como objetivo ofrecer herramientas intelectuales para pensar (comprender, interpretar y, en su caso, actuar al respecto) los objetos y los sujetos del cosmos conspirativo. En primer lugar, esta tarea demanda un trabajo conceptual preciso que explicita de qué estamos hablando en cada momento y por qué, de suerte

que, mediante el ejercicio de la comparación, podamos detectar afinidades, continuidades y diferencias entre los casos (Moreira, 2023). En consecuencia, y aunque por razones de espacio no la podamos desarrollar aquí, esto invita también a una mirada histórica sobre el objeto para captar así la especificidad del fenómeno en el presente. Tras presentar un análisis del campo semántico de la conspiración, abordaremos la relación del conspiracionismo con el problema del conocimiento o ignorancia de la verdad, profundizando a continuación en su potencial social y políticamente reificador. Asimismo, prestaremos especial atención a las dimensiones subjetivas del conspiracionismo, a fin de comprender tanto los sesgos cognitivos como el aspecto libidinal de la creencia y unas retribuciones emocionales clave en el éxito social del discurso conspiracionista. A partir del tipo de relaciones entre el sujeto y las conspiraciones, concluiremos la distinción entre dos grados de conspiracionismo.

2. Semántica de la conspiración

Empecemos por ofrecer una definición de conspiración. Una conspiración es un conjunto de acciones concertadas y secretas con el objetivo de reducir, contrarrestar o anular el poder de otro u otros. Echando mano de la etimología, podemos añadir que la *conspiratio* es una respiración con un objetivo común, una reunión de quienes comparten un propósito determinado y, para poder llevarlo a cabo, deben respirar juntos, sí, pero sin que se les oiga. Las conjuras y los complots son modalidades específicas de la conspiración. En el caso de la conjura, ese respirar en común está sancionado por un juramento, sus participantes se encuentran empeñados en la causa y comprometidos también entre sí por medio de la palabra dada. La conjura, por tanto, tiene un marco de responsabilidades y reciprocidad bastante acotado: qué se espera de uno y qué espera uno de los demás. En cuanto al complot, el término incorpora una connotación de ilicitud y subversión, por lo que se le asocia a objetivos políticos y sociales muy concretos. Por eso, la temporalidad del complot es más breve, sus resultados más visibles y sus vínculos más débiles: los lazos tienen que ver con la ejecución de un plan específico para una acción determinada, esto es importante, *contra* algo o alguien.

Asimismo, procede aclarar qué entendemos por *conspiranoia* y por qué preferimos *conspiracionismo* a este popular término. A lo largo de la historia, podemos encontrar numerosos ejemplos de toda suerte de maquinaciones operadas en secreto con el fin de alterar el equilibrio de fuerzas o las relaciones de poder existentes en un momento dado (Castillón, 2006). Incluso en la vida cotidiana, en ámbitos ajenos al poder estatal, como un centro de trabajo o una agrupación deportiva, podemos conocer que se arreglan movimientos no declarados con la intención de modificar la posición sistémica de los actores y obtener alguna ventaja. Sabemos que las

conspiraciones existen. La cuestión es el tipo de relación que establecemos con ellas, el lugar o el ascendiente que les otorgamos en nuestra comprensión de la realidad. Ahí es donde cobran importancia conceptos como conspiranoia o conspiracionismo, que conviene delimitar.

Tanto conspiranoia como conspiracionismo apuntan a un desborde de la conspiración como hecho singular. En ambos casos, la conspiración se convierte en una dinámica, un mecanismo que mueve y reorganiza las relaciones de los objetos existentes en el espacio. Ahora bien, hay diferencias importantes. Conspiranoia es un término peyorativo, con una intención más denigrativa que descriptiva. Introduce una valoración que excluye el juicio concreto sobre una proposición y desacredita como irracional todo un conjunto. La conspiranoia implica una interpretación patologizante de la relación con el objeto conspiración (Hofstadter, 2012). El conspiranoico, entonces, sería un sujeto con rasgos psíquicos enfermizos, proclive al delirio psicótico y a la paranoia. Desde nuestro punto de vista, este enfoque presenta varios problemas:

- 1) renuncia a reconocer los elementos perfectamente racionales del fenómeno;
- 2) trata con desdén y condescendencia a quienes de un modo u otro participan de él;
- 3) la incomprensión y el desprecio redundan en un reforzamiento de esas creencias y del movimiento en sí;
- 4) es incapaz de dar cuenta de la complejidad de un fenómeno que tiene dimensiones históricas, culturales y sociales que van más allá del diagnóstico individual;
- 5) por último, es un apelativo que consolida y acrecienta la posición simbólica de quien cuenta con el poder de cometer la conspiración: si todo aquel que duda o desconfía de la acción de sus gobernantes, instituciones o líderes (económicos, políticos o sociales) es un conspiranoico, la descalificación acrítica deja vía libre para un ejercicio del poder que inmune al cuestionamiento.

Por el contrario, conspiracionismo sí se adecua a una perspectiva sociohistórica, sin menoscabo de su compatibilidad con miradas desde otros lugares. El lexema – *ismo* no sólo indica movimiento, sino movimiento en el que su acción interpretativa aspira a causar nuevos cambios (Koselleck, 1993). En otras palabras, el conspiracionismo, con independencia de la veracidad de sus contenidos, produce la realidad. En el plano explicativo, su relación con la realidad puede ser más que lateral o deficitaria; sin embargo, como veremos más adelante, exhibe una extraordinaria

capacidad performativa. De ésta pueden resultar las teorías más descabelladas, extravagantes, absurdas y en todo caso falsas que quepa imaginar, pero cuyo funcionamiento último no podemos entender desde la categoría de delirio. En este sentido y por chocante que pueda parecer, el conspiracionismo adopta una ontología hiperrealista. Porque no sólo se postulan teorías, sino la existencia de hechos, y esto es lo decisivo, que dan lugar a esas teorías. El conspiracionismo, pues, opera a partir de una realidad aumentada que ha de ser posteriormente reintegrada en la propia comprensión de la realidad y que responde también a la necesidad de que ésta se ajuste con el mundo.

El invento o fabricación de teorías, así como la postulación de *hechos alternativos*, son procedimientos de expansión de la realidad. Además, esta estructura es *necesariamente* dinámica, no tiene posibilidad de detenerse y adapta constantemente sus contenidos en función de los marcos. El conspiracionismo podría entonces definirse como una articulación dinámica de las teorías de la conspiración caracterizada por la renovación funcional de sus materiales narrativos y la permanencia de la idea de conspiración como principio organizador de la realidad. Esta combinación entre un núcleo constante y unos contornos extraordinariamente mutables y variables coincide con la *técnica* del mito.³ Esta mezcla habilita que, así como los mitos son siempre reconocibles y capaces de adaptarse nuevamente a distintos contextos (Blumenberg, 2003: 41), el conspiracionismo pueda movilizar las mismas teorías en escenarios sociales, políticos y culturales extremadamente variados e incluso aparentemente incompatibles entre sí (como en el caso de las teorías conspirativas antipapales que medran tanto en culturas protestantes como profundamente católicas). No es una simbolización de algún aspecto de la vida, sino que aspira a ser descripción de, al menos, partes muy significativas de la estructura del mundo. Así, el conspiracionismo, es una forma de entender y explicar los hechos del mundo, particularmente los de índole sociohistórica, a partir de la intervención de conspiraciones: cuáles sean éstas, su consistencia o duración son detalles secundarios, pues lo fundamental es que, en todo caso, siempre hay una conspiración (o más bien

³ Con todo, merece la pena también señalar alguna diferencia importante. Hans Blumenberg (2003) señala que una de las funciones del mito consiste en fragmentar y dividir la realidad y, por tanto, rebajar y despotenciar su absolutismo. En una dirección contraria, las teorías de la conspiración conectan y unifican. Afirmar que todo está conectado es una de las características fundamentales de las teorías de la conspiración según Barkun (2013). Por ejemplo, para el conspiracionista, las divisiones de la vida política no son más que aparentes (nada es lo que parece es otra de las características para este autor) y sirven a los mismos intereses ocultos. Además, mientras la opacidad de la realidad es un aspecto relevante en el universo conspirativo, precisamente Blumenberg habla de un “bloque de poderío opaco –que estaba sobre el hombre y contra el hombre–” (2003: 21) para referirse al absolutismo de la realidad que la técnica del mito se esfuerza en dividir. De todo lo cual se concluye que, mientras el mito tiene la función de restar potencia a aquello que está “sobre el hombre y contra el hombre”, las teorías de la conspiración inflan la potencia y las cualidades de la élite secreta que amenaza a la mayoría (en caso extremo, llegando a cualidades sobrenaturales o desconocidas tecnologías avanzadas).

varias) que invocar y que demuestran la existencia de poderes ocultos que traman contra los intereses legítimos de una mayoría ignorante.

3. Conspiracionismo, ignorancia y transparencia

Merece la pena incidir en la peculiar relación entre conspiracionismo e ignorancia. Desde luego, para quien cree en una conspiración (o se explica el mundo a través de ellas), todo aquel que no participe de ese conocimiento clave es, por definición, ignorante de *lo que realmente importa*. Pero, a su vez, forma parte del desdén al que más arriba hacíamos referencia, tildar al conspiracionista (aún más cuando se emplea la palabra conspiranoico) de ignorante, pues desconoce o no hace caso de lo que generalmente se da por sabido o establecido, o las pruebas *a contrarii* que demuestran la falsedad de la teoría. Sin embargo, si tenemos en cuenta lo que acabamos de ver sobre los hechos y la producción de realidad, el apelativo es aún más inoportuno. De hecho, en muchos casos cabe hablar, más que de ignorancia, de una omisión voluntaria de aquello que en efecto se conoce, pero que se considera irrelevante o inconsistente con la verdad que se cree. Ésta es una de las causas por las que es perfectamente posible (y hasta frecuente) que personas con gran formación tiendan a considerar marcos conspiracionistas. Por tanto, no debe extrañar que, por su mayor capacidad de manejar información y hacerla congruente con sus creencias o visión de la realidad, a menudo personas con un mayor grado de sofisticación política, cultural o científica recurran al mecanismo cognitivo conocido como *razonamiento motivado*, es decir, a un consumo de información realizado con la motivación de llegar a una conclusión deseada mediante la confirmación de creencias previas o el rechazo de la información que las cuestione (Kunda, 1990, 480). Las creencias, al fin y al cabo, no dependen sólo de la información disponible, y la relación con ésta y con los datos particulares está mediada por factores de toda índole, incluidos los emocionales.

Uno de los rasgos definatorios del universo conspirativo es el de la falta de claridad: la confusión, el camuflaje, la apariencia contrapuesta a la verdad, favorecen el éxito de la conspiración, pero también el de las teorías de la conspiración y su transformación en modelo explicativo de la realidad. A su vez, también ha sido documentada la paradójica relación entre conspiración y transparencia (West y Sanders, 2003). En esta línea, autores como Sunstein y Vermeule (2009) estudian cómo las teorías de la conspiración son más proclives a diseminarse en sociedades dominadas por la opacidad de la tiranía y en países no democráticos con escasa transparencia. Sin embargo, por otro lado, observamos que la paradoja parece radicar en

que ahora que se considera que la información y la opinión son más libres o abiertas que nunca, las teorías han proliferado de manera extrema.

A medida que *transparencia* se ha convertido en un término habitual en el ámbito del gobierno y la política, el mundo parece haberse vuelto más opaco, lo cual ha sido relacionado con un incremento del pensamiento conspirativo alrededor del mundo. De este modo, investigadores como Rabo han identificado que tanto claridad como opacidad están presentes allí donde proliferan las explicaciones conspirativas para articular las experiencias de privación, de desigualdad o el infortunio personal: a pesar de que los mecanismos del poder quedan ocultos, para muchas personas está claro lo que está ocurriendo. La opacidad cae del lado de la conspiración y el aporte de claridad del de la teoría de la conspiración (Rabo, 2020: 87-88). Por lo demás, desde otro lugar, Byung-Chul Han señala asimismo ese carácter paradójico en *La sociedad de la transparencia*: sólo la opacidad de los cuerpos permite distinguirlos. Si todo es transparente, no vemos nada. La promesa de transparencia, entonces, genera una expectativa de visión y conocimiento que es constitutivamente imposible (Han, 2013).

4. Discurso conspiracionista y élites

Las paradojas que presenta el conspiracionismo con respecto a pares de términos habitualmente asociados a él, como pueden ser ignorancia/saber u opacidad/transparencia, parecen sugerir cierta cualidad compensatoria desde el punto de vista funcional. No por casualidad y según se ampliará posteriormente, gran parte del atractivo del conspiracionismo tiene que ver con la capacidad compensatoria de las teorías conspirativas con respecto a una serie de afectos, deseos o temores. En última instancia, siempre suponen una compensación frente a la inestabilidad, la incertidumbre y la tiranía de los hechos. Al estudiar las teorías conspirativas, cabe convenir la existencia de una relación compleja entre minoría y mayoría. Primero, existe una élite (parcialmente) oculta y secretamente organizada, la cual puede poseer flancos visibles o elementos de nexo con lo visible y conocido, pero siempre apuntando hacia un núcleo oculto, que opera fuera de toda vigilancia o fiscalización (en no pocas ocasiones, fuera del planeta, fuera del tiempo o en extrañas dimensiones).⁴ En definitiva, las descripciones conspirativas respecto de la élite no sólo pueden tener un armazón realista, un núcleo oculto pero rodeado de un límite que toca con lo conocido, sino que, de hecho, algún grado de correspondencia fáctica, por superficial que éste sea, las vuelve más eficaces en cuanto a su performatividad. En cualquier caso, en el

⁴ Algo parecido observaba Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* al hablar de “zonas llagadas” en relación con la propaganda, esas zonas las que incorporan un nexo entre veracidad y experiencia real (Arendt, 1998: 289).

discurso conspiracionista, es ese lugar opaco la verdadera sede del poder, del saber y de la organización de la élite.

Con arreglo a tales esquemas, esta élite, casi omnipotente, opera secretamente para conseguir sus objetivos a expensas del bienestar de una mayoría inocente, lo que sugiere, además, que dicha élite es culpable, responsable del mal. En segundo lugar, y en oposición a esta élite, se encuentra la mayoría de la población, caracterizada por los rasgos de la ignorancia, la inocencia y la impotencia. Sin embargo, si de lo que se trata es de trascender la mera definición e indagar en el funcionamiento de la teoría de la conspiración, es interesante atender a la complejidad que plantea el discurso conspiracionista más allá de la letra del relato. Así, en tercer lugar, parece certero constatar que, en el seno de esta mayoría, se genera una minoría *despierta* que se erige por encima del resto y que es capaz de desentrañar parcialmente la conspiración de la que es víctima la mayoría, a la cual pertenece y de la cual, simultáneamente, se diferencia. Una operación que desde el punto de vista formal cabe calificar como un caso de autofagia (el argumento por el que sostengo que me doy cuenta de la realidad de las cosas impugna la regla general según la cual somos engañados todo el tiempo) o de autoexclusión (al describir una totalidad de la que me reconozco parte como si no perteneciera a ella), y que tiene efectos sociales muy relevantes.

Los despiertos son parte de la mayoría dominada por la élite secreta y por lo tanto se enfrentan individualmente a ella, pero al mismo tiempo, al significarse como conscientes del engaño, tienen una relación problemática con el resto de la mayoría que no se adhiere, o se opone, a su relato conspiracionista: por un lado, se sienten imbuidos de una misión pastoral de desvelamiento hacia los *dormidos*; sin embargo, por otro lado, desprecian a éstos que se resisten a despertar, pudiendo llegar incluso a caracterizarlos como agentes o cooperadores, conscientes o no, de aquella élite oculta. Esto es lo que se denomina *efecto de autosellado* (Sunstein y Vermeule, 2009), la tendencia que tiene la minoría despierta a desconfiar de todo aquel que rechaza sus postulados, de forma que se les atribuye ser parte de la conspiración o trabajar para ella. De esta división en el interior de la mayoría víctima de la conspiración se puede intuir ya un mecanismo de diferenciación elitista de la subjetividad conspiracionista con respecto al grueso de la mayoría que recela o rechaza sus explicaciones, a la vez que un sentido de pertenencia a la comunidad de los despiertos: la aristocracia moral de los que se atreven a saber frente a la crédula docilidad de quienes se conforman con el relato oficial.

Existen estudios que vinculan este tipo de subjetividad a variables psicológicas como el narcisismo individual o colectivo, la necesidad de sentirse único a la vez que conectado (Cichocka et al., 2022). De hecho, el sentimiento narcisista de ser excepcional a la vez que incomprendido está íntimamente ligada a la comunidad de los despiertos y su distancia de la masa dormida a la que acabamos de referirnos. No

obstante, es preciso matizar este particular modo de diferenciación elitista: de entrada, conviene tener en cuenta que más de la mitad de la población cree en al menos una teoría de la conspiración (Smallpage et al., 2020) y que la mayoría de las personas, en algún momento, recurrimos a explicaciones conspirativas *micro* en nuestra experiencia cotidiana. Además, el discurso conspiracionista presenta una tendencia expansiva: la minoría *despierta* tiene una vocación discursivamente mayoritaria (“cada vez somos más despiertos”, “hay que despertar al resto”), del mismo modo que las descripciones acerca de la élite oculta acostumbran a sumar cada vez más elementos.

5. Discurso conspiracionista y responsabilidad

El universo conspiracionista se caracteriza además por la articulación continua entre la dimensión subjetiva y la de lo social y lo político. Así, se aprecian afinidades entre la compensación que aporta el conspiracionismo en el plano de la subjetividad frente a la fluctuación o el cambio social acelerado, y la función compensatoria de las élites frente a la inestabilidad intrínseca de la que depende el capitalismo para su evolución. En este sentido, Mark Fisher recuerda en *Realismo Capitalista*, “No hay algo así como una operadora central [...] en el plano del inconsciente político resulta imposible aceptar que no hay nadie a cargo de la situación total” (Fisher, 2016: 99 y s.) y se refiere a “una estructura impersonal que, aunque es capaz de producir todo tipo de efectos, no es capaz de quedar sujeta a responsabilidad” (104). Por tanto, la teoría capitalista fundamentada en las fuerzas invisibles del mercado allana el camino para la interpretación sesgada de la intencionalidad de los hechos, basada en la incapacidad cognitiva de procesar su aleatoriedad. Además, refiriéndose directamente a la cuestión del conspiracionismo, añade Fisher: “Es verdad que hay conspiraciones en el capitalismo, pero el problema es que solo son posibles por las estructuras subyacentes que les permiten funcionar. ¿Alguien cree, por ejemplo, que mejorarían las cosas si reemplazáramos a todos los cuadros gerenciales de las empresas y los bancos con un nuevo conglomerado de ‘mejores personas’? Por el contrario, es obvio que es la estructura la que genera los vicios, y que mientras permanezca, los vicios se reproducirán” (106).

Desde estas bases, las dificultades para identificar en el marco capitalista el sentido preciso de la agencia pueden articularse con las propias de la delimitación de responsabilidades en el paradigma conspiracionista. Ello, deseamos dejar planteado, permite seguir una línea de estudio y de interpretación del fenómeno. De este modo, si atendemos a la función compensatoria de las élites frente a la inestabilidad propia del capitalismo, la existencia de una estructura impersonal productora de

efectos pero incapaz de quedar sujeta a responsabilidad o la imposibilidad de asumir que no hay nadie que ejerza un control global (Fisher, 2016) ¿no estaría justificado indagar en si la teoría de las élites inscrita en las teorías de la conspiración (es decir, la existencia de una élite oculta y secreta que tiende a la omnipotencia y la omnisciencia) cumple con una función teodiceica del conspiracionismo, es decir, de explicación del mal y de exención de responsabilidad con respecto a la estructura anónima e impersonal del capitalismo? En esta línea, algunos autores afirman el carácter cuasi religioso de las teorías de la conspiración debido a que “sus contenidos, formas y funciones contienen paralelismos con las creencias dadas en religiones institucionalizadas” (Franks et al., 2013: 424).

Así, para una comprensión más rica de la cuestión, además de la élite oculta y de la mayoría dividida entre despiertos y dormidos, cabría incidir sobre un tercer elemento: la estructura anónima o impersonal que produce efectos, pero que se zafa de la responsabilidad. La relación de las élites concretas con esta estructura es doble: por un lado, ofrecen una imagen compensatoria de estabilidad y, por otro lado, pueden servirse de ella para conseguir fines cuestionables, sustrayéndose de su responsabilidad. Es en esta brecha donde medra el conspiracionismo al sublimar la inaprehensibilidad de la estructura como opacidad de una élite oculta omnipotente, tachando –no exento absolutamente de razón– a las élites concretas visibles como *marionetas*, pero con un particular modo de imaginar la naturaleza del *master of puppets*: se aleja el foco de la estructura anónima exenta de responsabilidad y se dirige a consolidar la imagen de una élite oculta que maneja los hilos en la sombra. Así, en la forma de una suerte de doble negación, parece certero considerar que el entendimiento conspiracionista de la sociedad —que confronta discursivamente una supuesta élite oculta responsable del Mal (singular y absoluto)— puede suponer un efecto protector de la estructura impersonal que permite que élites concretas eludan, en algún grado, la asunción de responsabilidad sobre los males (plurales y limitados) que ellas mismas podrían causar o permitir.

6. Atracción cognitiva de las teorías de la conspiración

A medida que ha ido avanzando el estudio de estas teorías, se ha hecho cada vez más patente que su capacidad de seducción radica en que conectan con emociones prototípicamente humanas y que lo hacen además en momentos en los que las personas necesitan aferrarse a narrativas compensatorias. Son especialmente propensas a extenderse en momentos en los que un acontecimiento (o varios), ya sea un ataque terrorista, el asesinato de una celebridad o un virus, altera la rutina, tranquilidad o sensación de estabilidad de la sociedad, generando indefensión e incertidumbre y la

necesidad de estrategias para adaptarse a una nueva situación. De esta forma, las teorías de la conspiración apelan a una serie de *sesgos cognitivos* que forman parte de la evolución humana en su relación con su entorno. Éstos explican la tendencia humana a economizar tiempo o esfuerzo en la toma de decisiones frente a lo desconocido. Por tanto, apelan a estructuras cognitivas que forman parte de la sensación de control, seguridad o bienestar de las personas.

Uno de los aspectos más complejos de la participación de los sesgos cognitivos en los fenómenos sociales es su relación de codependencia con factores de tipo ambiental y de preferencia subjetiva (Kahneman, Slovic y Tversky, 1982). Así, podríamos decir que, particularmente en el caso del conspiracionismo, los sesgos cognitivos se entrelazan con los sesgos culturales y con los sesgos emocionales. Para cualquiera, puesto que los estímulos no se producen de forma pura o directa, la comprensión de la realidad resulta de la combinación de una serie de limitaciones psicofísicas, el conjunto de mediaciones culturales entre las que nos desenvolvemos y el plano subjetivo de la intención y el deseo. El ser humano, en sus diferentes etapas evolutivas, ha ido estableciendo estrategias mediante las que sentirse al mando de su existencia con respecto a su medio. Cuando ciertos sucesos o la percepción de los mismos (que, y ahora insistiremos sobre este punto, se encuentra socialmente mediada) ponen en peligro esta estructura, se disparan una serie de mecanismos psicológicos destinados a apaciguar el estrés producido por la incertidumbre, diseñar estrategias de supervivencia y retomar la sensación de control. Una de ellas tiene que ver con el consumo de información con la que entender el mundo. Y tanto la información como su consumo son actividades socialmente organizadas a partir de criterios técnicos y valores determinados.

Los modelos de negocio en el sector de las comunicaciones y la información han evolucionado en los últimos años hasta consolidar lo que se conoce como *economía de la atención* (Davenport y Beck, 2018). Una estudiada explotación de las emociones de los usuarios redundará en el crecimiento del tiempo dedicado a consumir contenidos en la red. A mayor intensidad emocional, mayor inversión de atención por parte de la audiencia y, por ende, mayor beneficio económico por parte del productor. Tendríamos un ejemplo aquí de cómo la tendencia instintiva a ocuparnos de más de los estímulos que juzgamos negativos (desagradables, peligrosos, hostiles) se combina con un diseño comunicativo dirigido a exacerbarlos y unos productos ficcionales perfectamente integrados en el contexto de referencia y sus demandas de sentido (Peirano, 2019).

Las teorías de la conspiración ofrecen explicaciones causales sencillas a fenómenos sociológicos, sanitarios, políticos o económicos complejos. Establecen nexos narrativos directos entre eventos y culpables, entre víctimas y verdugos, reduciendo o dejando de lado la complejidad que produce atender a las infinitas variables que conforman la realidad. La ingente cantidad de estímulos y datos que recibimos

constantemente en el contexto digital actual obliga a tomar decisiones que ahorren tiempo y esfuerzo cognitivo. Aunque este mecanismo ha existido siempre, la revolución informativa de las redes sociales ha disparado el consumo sesgado de información. Existe una tendencia natural a escoger la que confirme las propias creencias, ideología o moral, ya que ésta ahorra el malestar que produce sentir que se está equivocado o que existen explicaciones alternativas. Es lo que se denomina razonamiento motivado o *sesgo de confirmación* (Klayman, 1995).

Ante situaciones de peligro, pérdida de control o impotencia, aumenta la necesidad de encontrar información ideológicamente congruente con la que retomar el confort, fortalecer la identidad individual o establecer culpables. Por tanto, estas operaciones tienen efectos sociales performativos inmediatos, reconfigurando, para bien o para mal, las posiciones simbólicas que cada cual ocupa. Las teorías de la conspiración ofrecen la posibilidad de gestionar la pérdida de control ofreciendo relatos maniqueos que:

- 1) confirman las creencias o predisposiciones ideológicas de sus creyentes; establecen culpables claros a los males que les aquejan;
- 2) devuelven a sus creyentes la sensación de protagonismo;
- 3) fortalecen la identidad individual de las personas que han descubierto la conspiración, a la vez que generan comunidades de creyentes.

En definitiva, tienen una función lenitiva o consoladora, pero también –y por eso es fundamental también una sociología del conspiracionismo (Romero Reche, 2023)– son extraordinariamente productivas en cuanto a nuevas formas de socialización, autoridades y distinción.

Otro de los sesgos cognitivos que explican la creencia en estas teorías es el de *reconocimiento de patrones* (Brotherton, 2019). Este sesgo proviene de la necesidad humana de establecer relaciones causales con las que anticipar peligros, establecer estrategias de supervivencia o realizar planes a corto o a largo plazo. Es lo que se llama el *efecto de cebado* (Young, Brown y Ambady, 2012), basado en la asociación de estímulos, de forma que un estímulo es automáticamente enlazado con otro, estableciendo relaciones causales que no pueden concluir. Por eso hablamos también de *universo conspirativo*. Siempre en expansión, esta imposibilidad de cierre se adecua muy bien a la circulación permanente de las conspiraciones en tanto productos en el mercado de la atención y a la propia estructura del deseo, en constante desplazamiento hacia nuevos e infinitos detalles, y cuya satisfacción definitiva es siempre postergada (Blanuša y Hristov, 2020).

El carácter dinámico de las teorías de la conspiración, su plasticidad y facilidad para integrar nuevos elementos con los que adaptarse se apoya igualmente en mecanismos asociativos muy laxos: pues aunque cualquier cosa puede relacionarse con cualquier otra, ello se *confunde* con una necesidad causal. Por otra parte, el efecto cebado tiene como consecuencia la enorme dificultad para cambiar de parecer con respecto a atribuciones conspiracionistas. Al ir relacionando unos hechos con otros sin patrones claros o del todo definidos, la validez de las teorías se prueba por analogía y no por los hechos. Siguiendo esta lógica, no se admiten pruebas *a contrarii*. Con ello, el conspiracionismo refleja un modo de organizar la interpretación de la realidad que va más allá de la apariencia física de la realidad fáctica. En el fondo, cabría argüir, los *hechos alternativos* reflejan también la metafísica propia del universo conspiracionista, en el cual la verdad de las tramas que se denuncian no puede reducirse a los datos y evidencias disponibles.

Las estrategias basadas en el reconocimiento de patrones son enormemente efectivas y necesarias, pues el ser humano pronto aprendió que era mucho más costoso ser incapaz de establecer patrones delante de un peligro que establecer patrones falsos o erróneos. Dicho de otra forma, el no reconocer una amenaza tiene efectos mucho más devastadores que el exagerar o imaginarse una. Así, los seres humanos tendemos a sobreestimar la existencia de patrones o conexiones causales entre estímulos, algo que explica fenómenos como la superstición o las teorías de la conspiración. En el conspiracionismo se conectan constantemente eventos entre sí, de nuevo reduciendo fenómenos complejos a patrones que enlazan eventos a sus perpetradores. Esto también se debe a otro de los sesgos paradigmáticos que explican su creencia, el de la *falacia conjuntiva*. En palabras de Robert Brotherton y Christopher French: “bajo condiciones de incertidumbre, las intuiciones estadísticas de muchas personas están a menudo peleadas con las leyes objetivas de la probabilidad” (2014: 38). Por tanto, se trata de la tendencia exagerada a relacionar dos hechos aislados entre sí, a pensar que son concurrentes cuando no lo son por necesidad. Las ideaciones conspirativas, así como creencia en fenómenos paranormales, tienen un entendimiento sesgado de la aleatoriedad, en el que las coincidencias raramente existen y, por tanto, todo hecho se entiende mejor mediante la conjunción con otro que lo explica. En medio del más absoluto desorden, el conspiracionismo provee de piezas que *encajan*.

Por otra parte, se incurre también en la premisa que establece que no existen eventos que no hayan sido intencionados, que detrás de todo evento tiene que haber alguien que lo haya programado. Es el llamado *sesgo de intencionalidad* (Brotherton y French, 2015). Éste también ahorra a las personas la dificultad que entraña intentar atender sucesos traumáticos desde la imposibilidad de establecer culpables claros, algo que genera la ya mencionada falta de control o incertidumbre. Por tanto, en el caso que nos ocupa, se da una sobreestimación constante de la participación

de otros en los sucesos que los rodean, otorgándoles una agencia aparentemente inexistente. La extensión amplia del sesgo de intencionalidad tiene consecuencias sociales, pues el interpretar la existencia de ciertos fenómenos indeseables como deliberados erosiona la capacidad de confiar en otras personas a la vez que las culpabiliza. Ése es precisamente uno de los rasgos que separan a las personas conspiracionistas, que les incita a dudar constantemente de toda explicación oficial de cualquier evento o suceso ante la creencia de que hay personas que buscan sacar provecho de ellos. A su vez, también tienden a considerar que detrás de cada uno de estos acontecimientos tiene que existir una explicación de la misma magnitud, es decir, que su importancia es directamente proporcional a su explicación. Es el llamado *sesgo de proporcionalidad* (Brotherton y French, 2016). Cuando suceden eventos de gran magnitud, los sesgos de intencionalidad y proporcionalidad plantean la clara injerencia de un grupo considerable de personas poderosas con la capacidad de planearlo y ejecutarlo a gran escala.⁵

7. Grados de conspiracionismo y capacidad retributiva

Cualquiera, a la hora de relacionarse con su entorno, es susceptible de caer en alguno de los mecanismos descritos. Sin embargo, lo que singulariza el universo conspirativo es que estas pautas rigen la forma en la que las personas dan sentido a la información que les llega, a sus relaciones sociales y al mundo en el que viven, lo que a su vez les distingue con claridad de los eventuales defensores de una teoría de la conspiración en particular. Hablaríamos en este último caso de *conspiracionismo en sentido débil o de segundo grado*. Un conspiracionismo contextual y circunscrito a una teoría de la conspiración específica, en lugar de vinculado a toda una cosmovisión. Al fin y al cabo, la evidencia histórica de que en el pasado se han producido conspiraciones permite pensar que también en el presente pueda ocurrir lo mismo. La cuestión estriba en que el *conspiracionismo en sentido fuerte* toma esa posibilidad como una certidumbre en la que la falta de evidencias es compensada por una convicción íntima que no tiene por qué detenerse en los hechos, pues apunta a *sentimientos de verdad* más profundos. Ello explicaría la otra gran diferencia entre el conspiracionismo en sentido fuerte y la mera creencia en una teoría de la conspiración: en el primero de los casos, la creencia atraviesa una pléyade de conspiraciones,

⁵ Un ejemplo actual es la Teoría del Gran Reemplazo, según la cual las élites progresistas occidentales buscarían perpetuarse en el poder mediante la progresiva eliminación de la población blanca en favor de una inmigración descontrolada (Camus, 2012). Esta teoría ha tenido un gran impacto tanto en movimientos de extrema derecha –motivando ataques terroristas como los de Oslo en 2011 o Christchurch en 2019–, como en partidos de derecha populista (Ekman, 2022).

unidas por una misma lógica y por esa verdad remota a la que se accede, la comprensión de los mecanismos de la injusticia y el mal.

No se trata de que apliquen uno de los sesgos cognitivos anteriormente explicados de forma esporádica, sino de que estos sesgos influyen decisivamente en su forma de relacionarse con el mundo. Existe en ellos una necesidad constante de desconfiar de las fuentes de información establecidas, de las autoridades que les rodean, e incluso de las personas de su entorno más cercano. Esta entrega absoluta a la cosmovisión conspiracionista es definida en la literatura como ideación conspirativa o *conspiracy thinking* (Zonis y Joseph, 1994). Conlleva una visión e interpretación del mundo dominada por la creencia que todas las instituciones encargadas de generar conocimiento o transmitir información están involucradas en el engaño permanente de la población. Constituye, en consecuencia, la esencia epistémica que marca el conspiracionismo fuerte. Explica además la creencia en varias teorías de la conspiración a la vez, incluso cuando dos o varias de estas creencias se anulen o contradigan entre sí (Wood et al., 2012). Dicha desconfianza epistémica tiene la capacidad de anular aquella lógica que lleva a descartar narrativas contradictorias. Por tanto, una interpretación por sus efectos del conspiracionismo en sentido fuerte tendría que ver con la intensidad de la creencia y la disposición a que una (o más teorías) dominen la vida del creyente, con hasta qué punto la persona en cuestión está dispuesta a actuar en consonancia a la/s teoría/s de la conspiración. Algo que conecta con el sesgo de intencionalidad anteriormente mencionado.

En definitiva, las teorías de la conspiración conectan con una forma determinada de ver el mundo porque ofrecen respuestas claras, sencillas e irrefutables a sus inquietudes. De ahí la importancia de incidir también en los aspectos gratificantes para la subjetividad conspiracionista. Primero, el *hedonismo cognitivo* (Ibáñez, 2017: 33), el goce derivado de la confirmación, del acceso privilegiado a verdades más profundas que las que la gran mayoría puede distinguir. Segundo, el conjunto de retribuciones emocionales derivadas de no caer en los engaños, el goce de descubrir la mentira (López Alós y Ureña Salcedo, 2022). Ambas recompensas les permiten a los sujetos sentirse especiales cuando percibían que habían dejado de serlo, iluminando sus vidas mediante relatos que coinciden con sus creencias, fortalecen sus identidades, reducen su malestar social o cognitivo y les colocan en una narrativa que promete devolverles el protagonismo que ellos sienten que merecen. Las teorías de la conspiración favorecen la ilusión de control, reduciendo todos aquellos elementos azarosos o que están fuera de su ámbito de decisión a historias en las que se tienen que posicionar. Es aquí, en la articulación de estos aspectos con las retribuciones simbólicas de tipo social a las que antes aludíamos, donde las teorías de la conspiración tienen la capacidad de volverse extraordinariamente sugestivas.

Para la subjetividad conspiracionista, siempre será más atractivo pensar que la responsabilidad del mal recaerá sobre fuerzas no tan impersonales como la acción devastadora de una pandemia, de una emergencia climática o de la propia lógica voraz del capitalismo. Por eso, puede protestar amargamente contra oscuras y diabólicas redes secretas de pedofilia que se ocultan tras las fachadas de gobiernos, organizaciones internacionales o del mundo del entretenimiento y la cultura *mainstream*, mientras que condona, ya sea implícitamente, la ruina real y el sacrificio en primer plano de millones de nuevas vidas humanas al negar o cuestionar la existencia de la crisis climática, la pandemia de COVID-19 u otros eventos globales⁶.

En la creación de un enemigo último identificable, se satisface el anhelo narcisista y maniqueo de establecer una batalla que devuelve al individuo conspiracionista al centro del discurso político y confiere sentido y trascendencia a su vida. Por esta misma razón, es pertinente abordar la cuestión del conspiracionismo y las teorías de la conspiración en tanto que modos determinados de encriptar —ya sea de forma desfigurada— malestares y miedos sociales reales, que, sin embargo (conveniría, asimismo, preguntarse por qué), para muchas personas no son capaces de encontrar otras formas de articulación que resulten más atractivas.

8. Conclusiones

Si reconocemos que se trata de un fenómeno complejo con implicaciones y consecuencias que a menudo desbordan lo previsible, parece razonable defender un abordaje interdisciplinar del conspiracionismo que procure dar cuenta de esa pluralidad de componentes (psicológicos, históricos, sociológicos, epistemológicos, antropológicos y, por supuesto, políticos). En consecuencia, nuestro propósito en este artículo ha sido el de aportar herramientas intelectuales con las que reflexionar acerca del universo conspirativo. Para ello, hemos empezado subrayando la importancia de una definición que recoja todos los elementos presentes en la conspiración, resaltando la relación entre la plausibilidad histórica de aquellos que se conjuran para llevar a cabo una acción secreta en su propio beneficio, y aquellas personas que asumen una ontología hiperrealista del conspiracionismo en la relación con su entorno. De esta forma, hemos hecho hincapié en la importancia de huir de lecturas patologizadoras de las teorías de la conspiración, que marginen a aquellas personas que se adentran en su universo a una consideración enfermiza o psicótica. Los sesgos cognitivos o emocionales que explican la creencia en estas teorías son recursos prototípicamente humanos, derivados de su proceso evolutivo y su adaptación a un entorno en permanente cambio. No es de extrañar, por tanto, que la mayoría de las personas

⁶ Pueden encontrarse ejemplos de contenido conspiracionista y negacionista incluso de la invasión rusa de Ucrania (Perelló, 2013).

hayan coqueteado con al menos una teoría de la conspiración, o apliquen un prisma conspiracionista ante sucesos disruptivos alguna vez en su vida.

Sin embargo, lo que distingue al conspiracionismo fuerte de tentaciones o enfoques puntuales es la entrega absoluta de las personas que se adentran en él. En este caso, los atajos cognitivos no son herramientas esporádicas con las que enfrentar situaciones concretas, sino que se convierten en bisagras de la cosmovisión conspiracionista. El consumo de información se ve marcado por el anhelo de llegar a conclusiones motivadas, satisfactorias con la existencia de la conspiración. La aleatoriedad de los hechos resulta imposible, alguien actúa en la sombra en su propio beneficio y perjuicio de la mayoría. La magnitud de un suceso debe tener de forma irrevocable una explicación dimensionalmente a la par. Los acontecimientos responden a patrones ocultos a la mayoría de las personas, incapaces de procesar su correlación. La ideación conspirativa implica, por tanto, una rendición absoluta y permanente a la sospecha, la desconfianza y el rechazo de las fuentes oficiales de conocimiento o información. Así, se genera una nueva identidad de grupo marcada por esta cosmovisión, en permanente revisión y transformación de un panorama insatisfactorio. Frente a la tiranía de los hechos, el conspiracionismo ofrece a sus creyentes respuestas sencillas ante la inestabilidad e incertidumbre inherentes al sistema capitalista. Es aquí donde prospera su discurso maniqueo, que contrapone a una minoría despierta y sedienta de respuestas, con unas élites situadas entre la opacidad y la transparencia. También enfrenta a esta minoría, aristócrata moral, con una masa de personas ignorantes, indulgentes o facilitadoras de la conspiración.

Frente a eventos o dinámicas sociohistóricas indeseadas, la visión conspiracionista (fuerte) puede resultar políticamente contraproducente, al ocultar discursivamente sus causas reales y concretas y, por tanto, limitadas (estructura impersonal, élites concretas con un desempeño negligente o cuestionable) mediante la pantalla de una élite oculta que lo puede y lo sabe casi todo. En su propósito declarado de ir al fondo oculto (una especie de ultrafondo, más allá del fondo aparente) de la cuestión, se desprecian realidades intermedias y se estimula el deseo de un responsable último y absoluto de forma que responsabilidades más parciales y acotadas (más reales, después de todo) pueden ser eludidas. Parece útil, por tanto, *sospechar de la sospecha* y plantear analíticamente una visión no conspiracionista de las élites, que puede coincidir en parte con las descripciones de la élite oculta del conspiracionismo, pero cuyas decisiones, actos y motivaciones se imbrican en una red compleja que desborda y en ocasiones contradice las descripciones maestras del conspiracionismo: no todo es parte de un plan maestro, no todo está conectado, las casualidades existen y, a veces, las cosas son lo que parecen (Barkun, 2013). Todo lo cual sirve para examinar en qué medida la *élite oculta* funciona como un elemento discursivo atractor de los reclamos de responsabilidad derivados de los actos fallidos, impotentes o incoherentes de élites concretas y reales, así como de los efectos indeseables

del propio funcionamiento de la estructura anónima que les permite operar. Por ello, cabría tomar en consideración la pluralidad, las divisiones, la impotencia y la ignorancia del poder y las élites, las cuales quedan a menudo veladas en el discurso conspiracionista, invertidas en forma de aciertos, planes deseados u organización eficiente y eficaz de una élite enemiga secreta.

Referencias

- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Taurus.
- Barkun, M. (2013). *A culture of conspiracy. Apocalyptic visions in contemporary America*. Berkeley: University of California Press. DOI: <https://doi.org/10.1525/9780520956520>
- Blanuša, N. y T. Hristov. (2020). Psychoanalysis, critical theory & conspiracy theory. En M. Butter, y P.Knight (eds.), *Routledge handbook of conspiracy theories* (pp.67-80). New York: Routledge.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- Brotherton, R. (2019). The Psychology of Conspiracy Theories: The Role of Pattern Perception. En Vasu, N., And, B., Jayakumar, S. (Eds.), *DRUMS: Distortions, Rumours, Untruths, Misinformation, and Smears* (pp. 3-15). World Scientific. DOI: https://doi.org/10.1142/9789813274853_0002
- Brotherton, R. y C. C. French. (2014). Belief in conspiracy theories and susceptibility to the conjunction fallacy. *Applied Cognitive Psychology*, 28(2), pp. 238-248. DOI: <https://psycnet.apa.org/doi/10.1002/acp.2995>
- Brotherton, R., & French, C. C. (2015). Intention seekers: Conspiracist ideation and biased attributions of intentionality. *Plos one*, 10(5), e0124125. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0124125>
- Brotherton, R. y French, C. C. (2016). Conspiracy theories. En D. Groome y R. Roberts (Eds.), *Parapsychology: The science of unusual experience* (pp. 174-192). London: Routledge.

- Butter, M. y P. Knight (eds.) (2020). *Routledge handbook of conspiracy theories*. New York: Routledge.
- Camus, R. (2012). *The great replacement*.
- Castillón, J. C. (2006). *Amos del mundo. Una historia de las conspiraciones*. Barcelona: Debate.
- Cichocka, A., Marchlewska, M. y Biddlestone, M. (2022). Why do narcissists find conspiracy theories so appealing? *Current Opinion in Psychology*, 47. Article 101386. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2022.101386>
- Davenport, T. H. y J. C. Beck. 2018. The Attention economy. *Ubiquity*, 2001, May, pp. 1–es. DOI: <https://doi.org/10.1145/376625.376626>
- Ekman, M. (2022). The great replacement: Strategic mainstreaming of far-right conspiracy claims. *Convergence*, 28(4), 1127-1143.
- Fenster, M. (2008). *Conspiracy theories: secrecy and power in American culture*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* Trad. Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja Negra.
- Franks, B., Bangerter, A. y M. W. Bauer (2013). Conspiracy theories as quasi-religious mentality: an integrated account from cognitive science, social representations theory, and frame theory. *Frontiers in Psychology*. 4:424. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00424>
- Han, B.-Ch. (2013). *La sociedad de la transparencia*, trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder.
- Hofstadter, R. (2012). *The paranoid style in American politics*. New York: Vintage.
- Ibáñez Fanés, J. (2017). *En la era de la posverdad. 14 ensayos*. Barcelona: Calambur.

- Jameson, F. (1998). Cognitive mapping. En C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 347-358). Basingstoke: Macmillan.
- Kahneman, D., Slovic, P., & Tversky, A. (Eds.). (1982). *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases*. Nueva York: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511809477>
- Klayman, J. (1995). Varieties of confirmation bias. *Psychology of learning and motivation*, 32, pp. 385-418. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0079-7421\(08\)60315-1](https://doi.org/10.1016/S0079-7421(08)60315-1)
- Knight, P. (2000), *Conspiracy culture: from the Kennedy Assassination to 'The X-Files'*. London: Routledge.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Trad. N. Smilg. Barceloa: Paidós.
- Kunda, Z. (1990). The case for motivated reasoning. *Psychological bulletin*, 108(3), pp. 480-498. DOI: <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0033-2909.108.3.480>
- Leone, M., Madisson, M. y Ventsel, A. (2020). Semiotic approaches to conspiracy theories. En M. Butter, y P. Knight (eds.) *Routledge handbook of conspiracy theories*. New York: Routledge. DOI: <http://dx.doi.org/10.4324/9780429020384-4>
- López Alós, J. y J. Ureña Salcedo (2022). Conspiracionismo y deseo. El goce de descubrir la mentira. *El Salto – El Rumor de las Multitudes*, 3 de junio. Disponible en <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/conspiracionismo-y-deseo-el-goce-de-descubrir-la-mentira>
- Moreira Alonso, J. (2023). *Teoría y praxis de la conspiración: Blogs y sitios de teorías conspirativas en castellano*. Tesis de Doctorado para obtener el título de Doctor en Comunicación Social, Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba (inédita). Disponible en Repositorio Digital Universitario: <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/549684>
- Peirano, M. (2019). *El enemigo conoce el sistema: Manipulación de ideas, personas e influencias después de la economía de la atención*. Madrid: Debate.

- Perelló, B. (2023). Los bulos y conspiraciones que usan imágenes de la reconstrucción de Ucrania para afirmar que la guerra es falsa. En *Newtral*. Disponible en: <https://www.newtral.es/bulos-reconstruccion-edificios-ucrania/20230302/>
- Rabo, A. (2020). "Conspiracy theory as an occult conspiracy in Anthropology". En M. Butter y P. Knight (eds.), *Routledge handbook of conspiracy theories*. New York: Routledge.
- Ramonet, I. (2022). *La era del conspiracionismo: Trump, el culto a la mentira y el conspiracionismo*. Madrid: Clave Intelectual.
- Romero Reche, A. (2023). *Sociología de las teorías de la conspiración*. Madrid: Síntesis.
- Smallpage, S., Drochon, H., Uscinski, J. E. y Klofstad, C. (2020). Who are the Conspiracy Theorists? Demographics and conspiracy theories (pp. 263-277). En M. Butter, y P. Knight (eds.), *Routledge handbook of conspiracy theories*. New York: Routledge.
- Sunstein, C., Vermeule, A. (2009). Conspiracy Theories. *Journal of Political Philosophy*, 17(2), 2009, pp. 202-227. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2008.00325.x>
- West, H. G., Sanders, T. (Eds.). (2003). *Transparency and conspiracy: Ethnographies of suspicion in the new world order*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822384854>
- Wood, M. J., Douglas, K. M., & Sutton, R. M. (2012). Dead and alive: Beliefs in contradictory conspiracy theories. *Social psychological and personality science*, 3(6), pp. 767-773. DOI: <https://doi.org/10.1177/1948550611434786>
- Young, S. G., Brown, C. M., & Ambady, N. (2012). Priming a natural or human-made environment directs attention to context-congruent threatening stimuli. *Cognition & emotion*, 26(5), pp. 927-933. DOI: <https://psycnet.apa.org/doi/10.1080/02699931.2011.625399>
- Zonis, M., & Joseph, C. M. (1994). Conspiracy thinking in the Middle East. *Political Psychology*, pp. 443-459.



L'impacte de la filosofia feminista post-colonial en l'epistemologia feminista occidental. Un diàleg entre Beauvoir i Mohanty

The Impact of Post-Colonial Feminist Philosophy on Western Feminist
Epistemology. A Dialogue Between Beauvoir and Mohanty

El impacto de la filosofía feminista post-colonial en la epistemología fem-
inista occidental. Un diálogo entre Beauvoir i Mohanty

María Zoila Tapia González 

Universitat de Barcelona
mzoila.tapia@gmail.com

Recibido: 05/10/2024

Aceptado: 21/11/2024

Publicado: 01/2025



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

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

© María Zoila Tapia González, 2025

Resum Aquest article busca analitzar l'impacte de la filosofia feminista post-colonial en el context de la filosofia feminista occidental, a través de les categories d'anàlisi teòric, el concepte d'universalitat i d'objectivitat, el model epistemològic i el model de producció de coneixement. Gràcies al text de Simone de Beauvoir, *Deuxième sexe* i al text de Mohanty *Thirld World Woman*, s'inicia un diàleg sobre la categoria de "dona", sobre la producció d'aquesta categoria com a universal i objectiva, i les conseqüències epistemològiques d'aquesta. L'objectiu d'aquest escrit és argumentar com la filosofia feminista post-colonial proposa un gir epistemològic dins del marc de la filosofia feminista tradicional, l'epistemologia i la producció del coneixement, al introduir noves línies d'investigació que redefeixen el paradigma occidental i nous mètodes en referència al model de coneixement.

Paraules clau epistemologia, feminisme, feminisme post-colonial, colonialisme epistemològic, Beauvoir, Mohanty.

Abstract This essay seeks to analyze the impact of post-colonial feminist philosophy on Western feminist philosophy, through the epistemic categories of analysis, the concept of universality, objectivity and the epistemological model and the model of knowledge production. Thanks to Simone de Beauvoir's text, *Deuxième sexe* and Mohanty's text *Thirld World Woman*, a dialogue is initiated on the category of "woman", over the production of this category as universal and objective, and the epistemological consequences of it. The aim of this essay is to argue how post-colonial feminist philosophy proposes an epistemological shift within the framework of traditional feminist philosophy, epistemology and knowledge production, by introducing new lines of research that redefine the Western paradigm and new methods in reference to the knowledge model.

Keywords Epistemology, Feminism, Post-Colonial Feminism, Epistemological Colonialism, Beauvoir, Mohanty.

Resumen Este artículo busca analizar el impacto de la filosofía feminista post-colonial en el contexto de la filosofía feminista occidental, a través de las categorías de análisis teórico, el concepto de universalidad y de objetividad, el modelo epistemológico y el modelo de producción de conocimiento. Gracias al texto de Simone de Beauvoir, *Deuxième sexe* y el texto de Mohanty *Thirld World Woman*, se inicia un diálogo sobre la categoría de "mujer", sobre la producción de esta categoría como universal y objetiva, y las consecuencias epistemológicas de esta. El objetivo de este escrito es argumentar cómo la filosofía feminista post-colonial propone un giro epistemológico dentro del marco de la filosofía feminista tradicional, la epistemología y la producción del conocimiento, al introducir nuevas líneas de investigación que redefinen el paradigma occidental y nuevos métodos en referencia en el modelo de conocimiento.

Palabras clave epistemología, feminismo, feminismo post-colonial, colonialismo epistemológico, Beauvoir, Mohanty.

1. Introducció

La filosofia feminista no és quelcom innovador que s'ha generat en els últims anys, sinó que és una doctrina i un model de pensament del que podem trobar arrels històriques anteriors. En les primeres onades feministes, així com en les primeres teories filosòfiques feministes, trobem un subjecte creador de coneixement crític femení blanc, de classe alta i occidental. Des d'aquesta posició femenina les primeres filòsofes feministes eren crítiques amb el seu model d'opressió, però, es centraven a problematitzar de forma exclusiva la seva situació de gènere (Smith, B. G., & Robinson, N., 2022:91). És per aquest motiu, que des del segle XIX i XX, en aparèixer doctrines de filosofia feministes amb autoria de dones negres o de contextos colonitzats, s'introdueixen noves perspectives en la filosofia feminista no contemplades anteriorment (Smith, B. G., & Robinson, N., 2022:2-3). Amb aquestes noves dones creadores de coneixement que no parteixen d'una situació socioeconòmica occidental, de classe mitjana-alta i blanca, s'obre la porta a produir coneixement des de i sobre la resta de subjectes femenins que es troben travessats per altres opressions com raça, classe, origen, ètnia, etc. (Smith, B. G., & Robinson, N., 2022:397). Aquí es troba la diferència entre els dos tipus de filosofia feminista que es tracten en aquest article, la produïda des de contextos occidentals a partir d'un model de coneixement de la filosofia tradicional, i la produïda en contextos categoritzats com "del tercer món" per dones racialitzades, i/o migrants, i/o indígenes, entre d'altres. Al parlar del model del coneixement de la filosofia tradicional ens referim a la forma d'anàlisi que busca un coneixement objectiu, universal i abstracte.

L'objectiu d'aquest treball és analitzar quin és l'impacte de la filosofia feminista post-colonial en les categories teòriques d'anàlisi de la filosofia feminista occidental. Més específicament, es busca investigar de quina forma l'aparició d'aquest nou model d'estudi, i el seu contingut, es relacionen amb les categories analítiques del feminisme occidental, i els seus eixos de poder (Smith, B. G., & Robinson, N., 2022:348). Per poder dur a terme aquest anàlisi, ens recolzem de dues autores feministes. Per una banda, Simone de Beauvoir com a representant de la filosofia feminista occidental, amb la seva obra *Deuxième sexe* (1949). D'altra banda, Chandra Talpade Mohanty com a portaveu de la filosofia feminista post-colonial i el seu escrit *Third World Woman* (1991).

S'aborda la relació entre les categories d'anàlisi de l'epistemologia occidental, com la universalitat i l'objectivitat, i la seva compatibilitat amb les perspectives feministes post-colonials. Des de la filosofia feminista occidental, s'ha concebut la dona com una categoria analítica amb pretensions d'universalitat i objectivitat, sobre la qual es fonamenta coneixement i veritats universals. Aquest marc epistemològic, però, és revisat per la filosofia feminista post-colonial, que qüestiona la

metodologia de construcció del coneixement, especialment pel que fa a la categoria de "dona" i "dona del tercer món", una noció elaborada des de l'òptica del feminisme blanc occidental (Alexander, M. J., & Mohanty, C. T., 1997:7). Aquesta categoria s'ha utilitzat per construir narratives sobre les dones del Sud Global, sovint de manera homogeneïtzant i excloent, sense tenir en compte les seves especificitats històriques i culturals.

El feminisme post-colonial proposa una reconfiguració epistemològica, que reconeix les disparitats històriques i contextuals entre les dones occidentals i les del Sud Global (Alexander, M. J., & Mohanty, C. T., 1997:7). Des d'aquesta perspectiva, es defensa un coneixement èmic, que parteix de les experiències, narratives i testimonis concrets de les dones dels contextos post-colonials. Així, s'analitza com es genera un coneixement propi sobre les problemàtiques i les existències de les dones del "tercer món", i com aquestes formes de coneixement interactuen i, en alguns casos, desafien els cànons epistemològics establerts des d'Occident.

Les implicacions epistemològiques de la filosofia feminista post-colonial són profundes, especialment pel que fa a les qüestions de gènere, poder i resistència. A través d'una anàlisi històrica i contemporània, les autores post-colonials subratllen les formes de resistència i de construcció de poder subaltern en contextos del Sud Global, visibilitzant qüestions abans invisibilitzades per les epistemologies dominants. Aquest coneixement emergent, que parteix de les experiències subalternes, no només qüestiona les categories universals de l'epistemologia occidental, sinó que també ofereix noves maneres de comprendre i abordar les desigualtats de gènere i les estructures de poder globals. La filosofia feminista post-colonial genera un gir epistemològic dins del marc de la filosofia feminista tradicional, l'epistemologia i la producció del coneixement, proposant un enfocament contextualitzat i situat, capaç de descentrar el discurs hegemònic occidental i obrir espais per a la producció de coneixement des de les perspectives subalternes del Sud Global.

2. Marc teòric

2.1. Simone de Beauvoir i *El segon sexe*

Cal ubicar aquesta obra de Simone de Beauvoir dins de la corrent històrica i teòrica del feminisme de la igualtat, que tenia per objectiu anivellar la posició de la dona a la de l'home, re-centralitzar a la dona (Smith, B. G., & Robinson, N., 2022:28). En aquest apartat m'agradaria definir els objectius de la obra de Beauvoir i com les categories de Universalitat, Objectivitat i Epistemologia s'integren en la seva obra. Per poder entendre el pensament de l'autora s'han de tenir en compte tres influències fonamentals que l'entravessen: la perspectiva fenomenològica, la dialèctica de Hegel i l'existencialisme de Sartre.

Per una banda, cal situar la seva teoria en relació al mètode fenomenològic. Beauvoir parteix de la pregunta "Què és una dona?", a la que no espera donar una resposta causal sinó situacional. L'autora tracta la qüestió femenina a través de la forma en la que el món se'ns apareix. Considera llavors que existeix el gènere com a una construcció que es dona en el món a partir de una divisió biològica i que aquesta divisió conceptual té efectes materials sobre la identitat de les persones. Identifica que hi ha una divisió binària a partir del sexe i una jerarquitització dels gèneres, on les dones són inferiors i els homes tenen privilegis que argumenten per defensar la seva posició central i fonamental. Beauvoir identifica que el motiu de la dominació de la dona no parteix d'una base biològica o psicològica sinó fenomenològica: és una forma d'estar al món, el patriarcat, que crea la diferència de gènere. L'home sempre ha ocupat una posició central, allò universal, allò objectiu, i la dona ha estat relegada a un pol en l'existència (Beauvoir, 1949:35). L'home s'ha convertit en el subjecte central i ha transformat a la dona amb un objecte sense consciència ni identitat pròpia (Beauvoir, 1949:365).

D'altra banda, trobem la centralitat de la dialèctica hegeliana en Beauvoir a través de l'ús dels conceptes d'amo i esclau, o en aquest cas, home i dona-esclava, que serà analitzat més endavant. Beauvoir identificarà que entre l'home i la dona no hi ha harmonia, sinó lluita pel subjecte i la consciència, entre l'altre i l'un. Ho veiem en les paraules de l'autora:

Desde que el sujeto busca afirmarse, lo Otro que le limita y le niega le es, no obstante, necesario, pues no se alcanza sino a través de esa realidad que no es él. Por ese motivo, la vida del hombre no es jamás plenitud y reposo, es carencia y movimiento, lucha. (Beauvoir, 1949:70)

La identitat es construeix per l'oposició hostil a l'altre, dirà Beauvoir d'acord amb Hegel. La dinàmica d'amo i esclau serà de complexa translació al gènere en no haver una problemàtica històrica, tot i donar-se en la realitat una oposició binària on la dona es transformada com a in-essencial, un altre sense consciència.

És en aquest punt on situem la influència de Sartre en la teoria feminista de Beauvoir. L'autora parteix de la conceptualització de persona on és clau la subjectivitat com a agència creadora del seu propi projecte on es reafirma la seva consciència, identitat i llibertat. És rellevant perquè dins aquesta perspectiva l'existència és anterior a l'essència, i en la qüestió femenina la dona sempre havia estat essencialitzada a partir de la seva biologia i capacitat reproductiva. Recordem la frase de Beauvoir que diu "La dona no neix, es fa" (Beauvoir, 1994:13); per a l'autora ser dona es encarnar un patró de dominació, no hi ha una essència femenina sinó una situació femenina donada per les accions i les inaccions femenines. L'autora ataca als mites instauradors de la essencialització femenina i considera a la dona com el producte

dels efectes opressors econòmics i socials: la institució de la família, educació, matrimoni, divisió del treball i maternitat (Beauvoir, 1994:70). Manté la creença existencialista en la llibertat ontològica absoluta de cada existent independentment del sexe, Beauvoir mai afirma que l'home hagi aconseguit destruir la llibertat de la dona o convertir-la en un "objecte" en relació amb la seva subjectivitat, segueix sent una llibertat transcendent malgrat la seva objectificació, alienació i opressió, que cal ser recuperada i lluitada. A través d'aquest anàlisi sobre la conceptualització de la dona en Beauvoir, podem fer un anàlisi de tres conceptes: "The Other(ness)", "Dona" i "Dona-Esclava".

El primer és "The Other(ness)", la dona com a encarnació de l'alteritat. S'ha escollit el terme de "Other(ness)" en compte del concepte "Alteritat", "Alteritzat" o "Alterització" donat que la llengua anglesa permet fer referència tant al concepte com al procés. La inclusió de "(ness)" en el terme "other(ness)" serveix per ressaltar una qualitat específica, gairebé abstracta o estat de ser "altre". El sufix "-ness" s'utilitza en anglès per formar substantius que denoten un estat, condició o qualitat. En aquest cas, transforma el "altre" d'un adjectiu, descrivint diferència o contrast, en un concepte o condició. El sufix subratlla que "alteritat" no és només una etiqueta o descriptor extern, reflecteix una qualitat ontològica, existent, una condició contínua de l'ésser. Suggerix que ser "altre" és un estat o procés en curs en lloc d'un atribut fix.

Beauvoir exposa que al preguntar-nos "Què és la dona?" és necessari respondre des de el que era considerat allò central: l'home. L'home ha estat concebut històricament com el subjecte central, l'home blanc, i la dona ha estat allò oprimida per l'home, l'alteritat. En ser alteritat, és considerada sense existència pròpia (Beauvoir, 1994:372). Això duu a la dona a ser transformada en objecte, sense llibertat ni projecte vital propi. El seu projecte queda subordinat per les necessitats masculines de reproducció i sexualitat. En tant, no es pot parlar de què és la dona sense parlar de l'opressió que rep sistemàtica i estructuralment des del poder masculí.

El segon concepte a analitzar sobre el contingut de Beauvoir és "Dona", com a categoria o col·lectiu universal. És crucial entendre "Dona" en l'autora com a una categoria d'anàlisi, com a un col·lectiu. Aquest col·lectiu és universal i exclusiu, en tant abarca a totes les dones i les agència una identitat. També és objectiu i creador de coneixement, en tant no parteix d'una vivència concreta sinó d'una història d'opressió històrica col·lectiva. Utilitza aquesta categoria per a poder explicar la opressió femenina a través d'altres que s'han donat històricament, com els Jueus, els Colonitzats o els Negres. Tot i això, reconeixrà la impossibilitat de la dona de ser subjecte polític de la mateixa forma que els jueus, els negres, els proletaris en tant no hi ha res que las uneixi suficientment: el ser dona implica un vincle amb l'opressor, aprenem a ser oprimides (Beauvoir, 1949:71).

El tercer concepte crucial és "Dona-Esclava", la identitat de dona com a vivència de l'opressió encarnada. Dirà que la dona és dona-esclava, esclava en tant ha estat oprimida a raó de la seva natura biològica. No vol dir que Beauvoir opini que el motiu de la opressió és biològic, sinó que el ser dona en el món està marcat pel gènere i en el món la situació de divisió sexual jerarquitzada causa una identitat sobre els cossos. Les donen encarnen una opressió en ser potencials mares, dones casades, objecte de la sexualitat masculina.

Pero no es a la mujer misma a quien el hombre hace un llamamiento: es la sociedad de los hombres la que permite a cada uno de sus miembros que se realice como esposo y como padre; integrada en tanto que esclava o vasalla a los grupos familiares que dominan padres y hermanos, la mujer siempre ha sido dada en matrimonio a unos hombres por otros Hombres. (Beauvoir, 1949:206)

Per tant, els objectius de *El Segon Sexe* són defensar una categoria de "Dona" a través de la qual poder lluitar en contra de la opressió que aquesta ha viscut històricament per la descentralització de la seva subjectivitat, a causa de la posició central universal de l'home. Defensa que malgrat el gènere cal una igualtat, en tant la diferència que es encarnada en la societat es causada per el seu propi funcionalment.

2.2. Chandra Talpade Mohanty i *Third world women and the politics of feminism*

Per poder endinsar-nos dins la filosofia feminista post-colonial i comprendre el seu poder revolucionari dins l'epistemologia filosòfica feminista tradicional, s'exposaran a continuació els arguments de Mohanty en el seu llibre *Third world women and the politics of feminism* (1991).

La filosofia feminista post-colonial presenta dos problemàtiques entorn a les metodologies d'operació a l'hora de crear coneixement (Mohanty, 1991:51). Parteix de la crítica al feminisme hegemònic occidental i cap a les seves temàtiques d'anàlisi i models d'estudi, que pretén resoldre amb la de-construcció i des-muntatge d'aquest coneixement. L'autora proposa una construcció i re-construcció del coneixement, per re-formular el pensament feminista fora del discurs dominant i poder alliberar el coneixement dels biaixos occidentalistes i humanistes.

Mohanty argumenta que el discurs feminista occidental ha produït la creació de la categoria "Dona del tercer món". Aquesta categoria genera una simulació d'homogeneïtat, causada per la sistematització i homogeneïtzació discursiva de les formes d'opressió de les dones, i en específic, de les dones del tercer món. Des d'Occident s'ha establert el control epistemològic de la producció de la diferència i el poder sobre aquesta a través d'una forma més de colonització. Una mena d'imperialisme

contemporani hegemònic, que a banda de la violència industrial o militar, també produeix un impacte en la cultura i coneixement. El colonialisme discursiu es defineix per produir-se un monopoli sobre el coneixement científic i la creativitat de les idees. Mohanty ho categoritza de colonització en tant "implica gairebé invariablement una relació de dominació estructural, i una supressió, sovint violenta, de l'heterogeneïtat del subjecte o subjectes en qüestió" (Mohanty, 1991:52). Tot i això, les lògiques colonitzadores no es basen en simplement colonitzadors o colonitzats, sinó que es donen a través d'unes relacions de poder i ordenament. Argumenta Smith al llibre de Mohanty (*Third world women and the politics of feminism*, 1991) que s'articulen aquestes relacions a través de relacions de govern, formes de coneixement pràctiques i institucions organitzades i qüestions de consciència, experiència i agència (Mohanty, 1991:16). És per aquest motiu, que en aquest context, els treballs feministes occidentals que tracten a la dona en general o sobre la dona del tercer món cal ubicar-los dins de la producció i difusió de les idees i hegemonies del primer món sobre la resta. Mohanty identifica tres elements problemàtics i a analitzar que s'han formulat de forma implícita en els discursos del feminisme occidental, per a poder identificar la problemàtica del feminisme occidental i poder re-construir coneixement sobre aquest.

En primer lloc, critica el terme de "Dona" com a categoria analítica. Per a Mohanty aquesta categoria proporciona i sustenta l'aparença de grup cohesionat i homogeni, a través de la que s'argumenta des d'Occident que la identitat de ser dona neix de l'experiència d'opressió comú. Aquesta categoria no té en compte la realitat material ni la especificitat històrica i s'imposa de forma prèvia i acrítica a l'anàlisi de problemàtiques entorn a les dones. Més enllà, la construcció de la categoria "dona del tercer món" dins els discursos occidentals feministes apareix com a dona-objecte. En altres paraules, estudien de quina manera les institucions i sistemes afecten a la dona, creant la il·lusió de la "dona" sense control ni agència (Mohanty, 1997:13). Mohanty presenta diverses categories en les que s'expressa aquesta noció occidental "d'identitat comú", com ara la de mare, filla, casada, víctima, etc. La generació de categories trans-històriques i trans-culturals forma agrupacions sociològiques homogènies que no expressen les realitats, i invisibilitza les experiències d'aquelles que pateixen d'altres eixos d'opressió més enllà del gènere. La tesi de l'autora és que a través d'aquestes categories d'anàlisi teòric es produeix una homogeneïtzació dels problemes i necessitats de les dones sota una categoria comú, que limita la identitat de dona al gènere sense tenir en compte la raça o ètnia o la classe social. Produeix una noció d'universalitat de la violència però sense tenir en compte les especificitats. Dirà Mohanty que:

L'error d'aquest universalisme radica en el fet que menysprea una relació més fonamental entre dones blanques i no blanques, mediada per llegats d'una naturalesa molt diferent. Després de tot "més enllà de la germandat encara hi ha racisme colonialisme i imperialisme". (Mohanty, 1991:92)

L'autora prossegueix el seu argument a través del que ella nomena el "pla metodològic". És a dir, com des de les perspectives feministes occidentals s'ha instaurat una universalitat transcultural acrítica a través de la categoria de "Dona". Les categories feministes occidentals i la seva pretensió d'universalitat colonitzen les pràctiques de les dones del tercer món, i invisibilitzen la seva forma d'existència i les seves problemàtiques. Una mostra d'aquest anàlisi és el "woman's right to choose", que mentre teòricament és un punt comú de lluita entre dones enfront el control de la reproducció, aquest s'aplica materialment de forma diferent entre les dones, a través de polítiques institucionals classe i raça i amb una significació diferent i més àmplia dels drets reproductius (Mohanty, 1991:12). Per a l'autora, l'abstracció de llocs particulars, persones i esdeveniments en categories generalitzades, lleis i polítiques és fonamental per a qualsevol forma de govern. És en aquest mateix procés d'abstracció que l'estat colonial legisla ideologies racials, sexuals i de classe (Mohanty, 1991:16).

Mohanty argumenta que aquest ús de les categories no és neutral políticament, i s'integra a través d'un model de poder i lluita implícit. Desenvolupa els efectes del poder material i polític dels discursos teòrics. A partir de la categoria de "Dona" com a identitat global coherent, i un estatus concret on la resta d'identitats femenines no entren dins l'anàlisi, creen i institueixen un món encara més binari i dicotòmic. Es creen més categories de poder, a part de oprimint/opressor a través de la definició de paràmetres etnocèntrics per descriure les altres realitats, com ara "Dona del Tercer món". Les estructures del "Tercer món" seran vistes com a contraposició a Occident. Això desenvolupa un paternalisme de les dones occidentals a la resta, sumat al paternalisme de victimització cap a les dones. Assenta uns discursos de violència epistèmica, en canvi de proposar teories que tinguin en compte l'agència, la resistència, i la historicitat. Tot això ho reflexa en el concepte de Colonització Discursiva. Aquest concepte tracta la interacció entre la generació i el control de coneixement i les pràctiques polítiques per les hegemònies del 1r món sobre la resta. La producció d'aquests discursos i el seu impacte en la cultura i coneixement propi de la resta de dones. Mohanty argumentarà que és justament la lògica colonial la que proporciona les categories per diferenciar entre classes i gènere la societat, a través de la institucionalització de ideologies, per a poder legitimar les pràctiques polítiques i econòmiques extractivistes i esclavistes (Mohanty, 1991:18).

3. Anàlisi crític

L'obra de Beauvoir va ser redactada al segle XX i Mohanty és una autora contemporània. Amb això es vol puntualitzar que Mohanty ha estudiat l'obra de Beauvoir i té en compte el seu impacte i rellevància històrics, tot i això, manté la seva crítica de forma constructiva. Com s'argumenta a la seva obra:

But no one "becomes a woman" (in Simone de Beauvoir's sense) purely because she is female. Ideologies of womanhood have as much to do with class and race as they have to do with sex. (...) It is the intersections of the various systemic networks of class, race, (hetero)sexuality, and nation, then, that position us as "women". (Mohanty, 1991:12).

És a dir, Mohanty reconeix la importància de l'aportació de Beauvoir, però la troba incompleta i equívoca en alguns punts.

S'analitzen les interaccions entre les dues autores a través de dos línies: per una banda, la concepció de les categories epistemològiques de la filosofia feminista occidental, i per l'altre, la colonització discursiva i la lluita per la producció de coneixement.

3.1. Les categories de la filosofia feminista occidental: "la Dona"

En aquest apartat s'analitza la problemàtica que s'ha vist tant al text de Beauvoir (1949) com al text de Mohanty (1991), la categoria de "Dona", que involucra i representa les nocions d'universalitat, objectivitat i inclou un model epistemològic implícit.

A l'inici de l'assaig, a l'apartat 2.1, s'anuncia la qüestió sobre l'ús que fa Simone de Beauvoir de les categories d'Universal i Objectiu i el seu procés de producció de coneixement. S'ha trobat en *El Segon Sexe* i en el mode d'anàlisi de l'autora un ús crucial de la categoria universal en la creació de la categoria de "Dona". Per una banda, s'observa la categoria d'home com allò positiu i neutre, en relació amb l'esperit i la de dona en negatiu en relació a l'home, i com la problemàtica del ser del seu cos al món. Tot i la crítica que fa del sistema, no proposa trencar amb la dicotomia, sinó igualar el sistema. Proposa una igualació de la dona respecte a l'home, però manté i homogeneïtza i universalitza encara més la categoria de dona. Instaure la categoria de dona a través d'una objectivitat epistemològica aparent, crea un col·lectiu fictici a través de l'experiència d'opressió col·lectiva, sense tenir en compte cap mena d'especificitat històrica, de raça o classe. D'aquesta forma es genera una homogeneïtat en el col·lectiu de dones. Es genera la categoria de "Dona" com a abarcadora abstracta, com d'identitat comuna, al haver patit la mateixa opressió

històricament. Manté un dualisme alteritzador, i produeix coneixement sense cap mena de materialitat.

D'altra banda, Mohanty posa a un lloc central l'impacte d'aquesta categoria en tant té un efecte en el discurs provocant una falta de representativitat de l'espectre de la feminitat, i reproduceix una ideologia implícita (Mohanty, 1991:21). Les obres de filosofia feminista produïdes per Occident parteixen del pressupost de la "Dona" com a categoria d'anàlisi, com s'ha diagnosticat a l'obra de Beauvoir. Es genera l'aparència d'un grup homogeni de necessitats, desitjos, interessos, sense tenir en compte la classe, la raça o la cultura (Clavo Sebastián, M. J., 2010:125). Per tant, aquesta categoria conjunta, que Beauvoir genera per a la defensa, lluita i expressió de la opressió femenina, acaba generant nous eixos d'opressió. La posició de la filòsofa blanca feminista colonitza la categoria de "Dona" amb les seves motivacions i problemàtiques, no deixa espai per les problemàtiques de les dones índies, negres, esclaves o treballadores, i a més, teoritza sobre la seva situació a partir de la seva identitat pròpia, universalitzant el jo femení des de la situació de poder. Aquesta aplicació de la categoria de "Dona" colonitza i s'apropia de la pluralitat en marcs diversos ètnics i de classe, i es des-agencia la lluita i acció política de dones dissidents amb el cànon categòric.

És a través d'aquestes dinàmiques, que podem denotar que Beauvoir, així com altres feministes occidentals, empren una categoria de dona per fer potent i rellevant la seva lluita. Intenten alliberar-se fent la categoria de "dona" universal i objectiva, però d'aquesta forma s'esborra la materialitat i especificitat contextual, econòmica i familiar, de moltes altres dones. S'exposen a continuació dues mostres d'aquest fenomen.

Betty Friedan a la seva célebre obra *The Feminine Mystique* (1963) argumenta i crítica la figura de la "mare domèstica" i l'opressió de les dones en les llars de classe mitjana estatunidenques. El seu enfocament està centrat en les dones blanques de classe mitjana, i enfoca la seva lluita per l'alliberament de les dones, homogeneïtzant l'experiència femenina a través de la figura de la dona blanca mestressa de la llar, alhora que invisibilitzant altres formes de violència patriarcal.

The problem that has no name... was a strange equation of feminine fulfillment with the housewife role. The suburban housewife, who was supposed to find complete fulfillment in the home, in the care of her children, in the organization of her husband's life, in the fulfillment of his needs, and in the upkeep of the house. But this role, which she had been taught to see as the ultimate goal of her life, left her feeling empty, restless, and unfulfilled. (Friedman, 1963:15-20)

De forma similar, Mary Wollstonecraft es basa en la premissa que les dones han de tenir accés a la mateixa educació que els homes, per a poder contribuir plenament

a la societat i prendre decisions racionals. A *Vindication of the Rights of Woman* (1792), argumenta com les dones son tractades com a criatures febles i irracionals per la societat, i com això no és un defecte natural, sinó el resultat de la falta d'educació i les expectatives del seu rol com a esposes i mares. No obstant això, aquest èmfasi en l'educació com a mitjà d'alliberament està fortament lligat a la idea que les dones han d'aprendre a ser bones esposes, mares i companyes per als homes, part de l'expectativa vital de les dones blanques burgeses. L'ideal que Wollstonecraft proposa de la dona virtuosa i educada no qüestiona profundament les estructures de poder que defineixen els rols de gènere i, d'alguna manera, assumeix que l'emancipació femenina es pot aconseguir dins dels mateixos marcs socials i familiars que oprimeixen a tots els tipus de dones. No només no té en compte l'ètnia, sinó la pertinència a una classe social determinada. Reclama una educació que transformi a les dones en éssers racionals, capaços de prendre decisions basades en la raó, no només en les emocions o en les expectatives socials. Aquest ideal, s'alinea amb les idees il·lustrades sobre la "racionalitat" i "universalitat" de la humanitat, sense qüestionar que aquestes nocions de "racionalitat" també estan influenciades per prejudicis de classe i raça.

Per tant, trobem una corrent inicial que genera teoria crítica i feminista a través de la categoria universal de dona, que és una mera aparença de la totalitat d'aquesta agrupació heterogènia en les seves problemàtiques d'alliberació i opressió.

Més enllà, quan des d'Occident s'intenta abordar les situacions de "dones del tercer món", s'imposen noves categories i criteris etnocèntrics que agreugen la diferència. Es pren així a les dones (i a les "dones del tercer món") com a pacients d'estructures socials, com família, religió o lleis, sense examinar els seus modes de resistència política, les seves formes pròpies d'autoritat i les xarxes de cures que escapen a la interpretació d'Occident i a la visió capitalista neo-colonialista, que interpreta les relacions en el marc de la producció (Clavo Sebastián, M. J., 2010:133). Aquests criteris i categories, suposadament objectius i universals, creen encara més nivells d'opressions entre les dones i la "Dona".

Troblem aquí una diferència en el model de la producció de coneixement entre la filosofia feminista occidental i la filosofia feminista post-colonial. Per una banda, Beauvoir proposava la categoria de "dona", universal i abstracta, per a poder produir un coneixement objectiu que fos capaç de liderar una lluita en favor de la igualtat de la dona. El seu model de coneixement, amb influència del projecte humanista, defensava una posició d'universalitat de la dona, un punt comú universal col·lectiu, que fos capaç de generar una igualtat entre homes i dones, però sense tenir en compte la diferència incommensurable entre dones. Per una altra banda, en Mohanty trobem un projecte de coneixement basat en el testimoni, l'especificitat històrica i contextual, per poder narrar un fet col·lectiu. Mentre la filosofia feminista occidental proposa un mètode deductiu, la filosofia feminista post-colonial s'apropia del

mètode inductiu. Reivindiquen la falta d'objectivitat i veritat en les abstraccions, i denuncien la suposada neutralitat científica en pro d'un model expansionista (territorial i epistèmic).

A més a més, al reivindicar un coneixement sobre les dones i no sobre "la dona", es redefeixen les problemàtiques i temàtiques a tractar. Un motiu és que al defensar un model de coneixement basat en allò viscut es reivindica l'agència de les dones dins els seus contextos i problemàtiques. No es dona la interpretació a través del prisma etnocèntric, sinó que hi ha un canvi en el narrador en primera persona que permet construir un relat basat en l'experiència. Des del panorama post-colonial no es tractarà "la opressió del matrimoni", "el patiment de la dona del tercer món" o "la dona islàmica" com a víctima del seu context, sinó que a través de les lògiques internes de cada context es podrà desplegar el mapa de dinàmiques en relació amb el patriarcat, així com amb altres eixos. No serà una crítica a la construcció de la masculinitat i la feminitat històrica com fa Beauvoir, sinó que les pròpies dones construiran el coneixement teòric, no des d'una figura passiva, sinó activa en els models de resistència i lluita.

3.2. El conflicte epistemològic: la colonització discursiva i la lluita per la producció de coneixement

Arrel de la interpretació epistemològica de Mohanty en front de la tradicional occidental de Beauvoir trobem el conflicte epistemològic actual. La discursivitat teòrica i la producció de coneixement, tot i aparèixer genuïnament neutrals, desprenen i generen un impacte en micro-polítiques materials, a través de dispositius de violència epistèmica i les relacions de colonització discursiva d'Occident cap a la resta de països neo-colonitzats.

En primer lloc, cal desglossar el concepte de violència epistèmica. Aquest es troba lligat a la interpretació foucaultiana de la realitat i al concepte d'injustícia epistèmica. Les categories occidentals de dona, com s'ha comentat a l'apartat anterior, han comprés una identitat universal, invisibilitzant qualsevol alteritat femenina i fent un ús imperialista de la categoria (Clavo Sebastian, M. J., 2010:123). Es configura una estructura que construeix una imatge de l'altre que no encaixa amb la categoria hegemònica, qui no serà considerat com a productor de coneixement vàlid. La creació d'una categoria de dona, invalida epistèmicament els testimonis de dones que no encaixen amb aquesta categoria i amb els models de coneixement acadèmics occidentals. El concepte de injustícia epistèmica fa referència a aquestes diferents formes de discriminació, tracte personal o estructures socials i polítiques, que actuen de forma injusta envers a allò referent al coneixement. És a dir, un tracte injust, en la comprensió i participació de pràctiques comunicatives, on el subjecte que

posseeix el coneixement és invalidat en tant es troba oprimat, o es dona una deshumanització del agent comunicador, i per tant es genera una degradació del seu valor comunicatiu. Aquesta és provocada per les institucions mateixes, aplicant mètodes acadèmics que invaliden sistemàtica i estructuralment la font de comunicació. No només actua envers a l'agent comunicador i al valor del seu coneixement, sinó també altera el coneixement del grup determinat, en tant, agents externs, ja sigui un grup d'individus aleatori o institucions, actuen per invalidar el potencial del coneixement d'aquest (Fricker, 2007). Per tant, el model de coneixement de la filosofia occidental feminista, al crear una categoria hegemònica i reproduir i difondre un model de coneixement, "banneja" l'accés a la producció de coneixement d'altres dones que no compleixen amb la hegemonia o que es troben oprimides per altres eixos. Beauvoir al afirmar el seu testimoni des de la categoria de "dona" universal, crea en el seu discurs una aparença de veritat abstracta i objectiva, que no es materialitza en el món. D'aquesta forma, altres dones que vulguin afirmar el seu testimoni seran interpretades a través de la categoria de dona i les conceptualitzacions associades (mare, cuidadora, etc.)

En aquest context, cal situar la producció de coneixement sobre dones que no es troben en una situació de valor epistèmic ni poder socio-econòmic, com ara, les "dones del tercer món", les dones proletàries, esclavitzades, etc. Sobre aquestes es segueix produint coneixement des de la filosofia feminista occidental, sota la categoria de "dona" i també a través de pràctiques neo-colonials de producció de coneixement sobre l'alteritat. Sobre això Mohanty comenta:

As more and more non-Western women participate in feminist dis-courses, this "consciousness of ideological complicity" is bound to become an unavoidable political as well as theoretical issue, forcing upon each of us the following questions: How do I speak? In what capacity and with whose proxy? Therefore, while it is important that we continue to acknowledge the necessity of the kind of work that elaborates the unequal relationship between Western feminism and non-Western women along the lines of "investigator versus investigatee." (Mohanty, 1991:95)

És a dir, per una banda trobem que el discurs acadèmic occidental nega el valor epistèmic de dones que fan valdre el seu testimoni per generar coneixement sobre problemàtiques viscudes. Però alhora, trobem que aquest coneixement és valorat quan entra dins la dinàmica colonial de la extracció del coneixement de investigadora i investigada. Tot i això, el coneixement vàlid es troba mediat pels pressupòsits universalistes, etnocèntrics i eurocèntrics de les autores occidentals. Les dones segueixen sent subjectes passius en la producció del coneixement sobre elles mateixes, segueixen estant alteritzades i construïdes com a objectes sense consciència ni agència pròpia. És per aquest motiu que es pot categoritzar com a colonialista aquesta pràctica discursiva.

Per a entendre l'opressió en les seves dimensions colonials i patriarcals, és necessari reflexionar sobre la memòria històrica de la violència i resistència que ha estat sistemàticament silenciada. Vergès (2022) argumenta que el procés de descolonització no és polític únicament, sinó també epistemològic i emocional, fet que implica una recuperació de les memòries que les narratives dominants han intentat eliminar. La memòria és clau per a reivindicar la història de les dones que no són reconegudes ni en els relats històrics oficials ni en les lluites feministes tradicionals. L'autora utilitza la memòria com a eina per a resistir a les estructures colonials i, alhora, per a fer visible la violència i les resistències de les dones dels pobles colonitzats. Argumenta que la memòria històrica de la violència no és una forma de justícia només, sinó també una eina de reparació de les ferides del colonialisme.

"La memoria es un acto político porque implica la re-creación de lo que el colonialismo y el patriarcado han intentado borrar: la historia de las mujeres, su subjetividad, su lucha" (Vergès, 2022:30). La memòria, en aquest context, és una forma de resistència i de creació de noves formes de subjectivitat, de ser i de pensar el feminisme des d'una perspectiva decolonial.

D'altra banda, cal analitzar l'efecte de la discursivitat teòrica en les micro-polítiques materials de les comunitats neo-colonitzades en un sentit epistèmic, és a dir, de la colonització discursiva. Mohanty (1991) narra que normes sociològiques de conducta, com ara les nocions de sexualitat, el gènere i la raça es troben inscrites implícitament a les lleis. Per aquest motiu, l'Estat contemporani proporciona un context crucial per a les lluites feministes de les dones del tercer món, on observem la descolonització material la implantació d'un règim burocràtic marcat per la colonització en les categories pròpies, en les ontologies pròpies, i en la epistemologia pròpia, que discrimina a les dones fent-les encabir en la categoria de "Dona".

Sobre aquesta problemàtica, la invisibilització institucionalitzada i les seves conseqüències materials, s'han proposat alternatives de lluita i resistència des d'autores com bell hooks (2022). Proposa la provocació d'un impacte transformatiu a través d'un activisme intel·lectual. Planteja la documentació i la investigació com a formes de lluita, per recuperar la memòria pròpia, crear referents propis, i ser agents en la construcció de les narratives històriques i personals de les dones en els seus contextos locals, des de la narrativa subjectiva. Justament es construeix aquesta proposta de lluita seguint amb la línia de pensament de Audre Lorde: "There is no such thing as a single-issue struggle because we do not live single-issue lives." (Lorde, 1984:114).

Per tant, s'aprecia que l'epistemologia no és quelcom neutral, sinó que parteix des d'una ideologia, i conté un model de producció de coneixement que genera i vertebrà pràctiques polítiques de tendència colonial i imperialista. Des de la filosofia feminista post-colonial es generen eines de resistència al model Occidental, per a revertir el coneixement generat, i reivindicar de forma política una justícia epistèmica.

4. Apunts Finals

Com s'ha revisat, Beauvoir construeix el seu model de coneixement i lluita a través de la categoria d'anàlisi de "Dona", com a universal i objectiva. Busca formular un coneixement abstracte i vàlid per a poder alliberar-se de l'opressió de gènere a través de la creació d'un col·lectiu de identitat homogènia. Contràriament, Mohanty defensa una producció de coneixement basada en la formulació de testimonis, tenint en compte la especificitat històrica, el model cultural, ètnic i de classe. Per tant, no es dona una compatibilitat en l'ús de les categories d'universalitat, objectivitat i epistemologia entre ambdues corrents feministes. Mentre que la Occidental es construeix a partir d'un projecte humanista academicista, la post-colonial fonamenta el seu coneixement en un model de lluita i agència que es realitza a través de la inducció, l'agència i la des-neutralització del coneixement. El feminisme occidental ha tendit a concebre la categoria "dona" com una entitat universal, una identitat monolítica que comparteix un conjunt de característiques comunes arreu del món. Això ha creat una visió essencialista de la dona que no té en compte les interseccions culturals, ètniques, econòmiques i geopolítiques que condicionen les vides de les dones en diferents contextos. Aquest enfocament homogeneïtzador, segons el qual totes les dones es veuen afectades per la mateixa opressió patriarcal sense tenir en compte les seves diversitats, acaba reproduint dinàmiques colonials.

Es pot afirmar que la filosofia feminista post-colonial critica el paradigma occidental feminista a través de diversos eixos: la categoria d'anàlisi de "Dona" com a universal i objectiva, el seu model de producció de coneixement i el seu model de difusió discursiva neo-colonial. El post-colonialisme re-defineix el paradigma occidental feminista entorn les problemàtiques relacionades amb el patriarcat i el colonialisme al Sud Global, en posar al centre el testimoni com a producte epistèmic amb valor propi, i el poder l'agència de les dones. També, introduir la problematització dels usos polítics dels discursos acadèmics en processos de neo-colonització, i materialitzar les problemàtiques de violència i dependència de les dones. En molts casos, les solucions que proposen les teòriques feministes occidentals no tenen en compte les estructures socials, econòmiques i polítiques del Sud Global, i a vegades fins i tot poden generar una forma de "neocolonització discursiva", on la veu de les dones locals és silenciada o substituïda pel discurs hegemònic.

La filosofia feminista post-colonial implica una innovació dins la filosofia feminista occidental en tant trenca les categories pre-establertes en l'anàlisi de les dones. En la filosofia feminista occidental s'emplea el mètode deductiu, a través d'una abstracció prèvia es dona l'estudi de les problemàtiques. La filosofia feminista post-colonial s'implica en un nou model de producció de coneixement que rebutja les categories implantades per a poder donar agència als eixos interseccionals que travessen

a les dones i a la seva transculturalitat i historicitat. En aquesta línia, és una perspectiva trencadora entorn temàtiques com el gènere, el poder i la resistència en tant introdueix la problemàtica epistemològica com a prèvia a la creació de categories d'anàlisi. Des-neutralitza el propi coneixement del que parteix l'anàlisi i que es dona per fet en ser categories preestablertes, i permet plasticitat dins els marges de la producció de coneixements. Al des-naturalitzar la pròpia categoria d'anàlisi de "dona", s'obre la porta a un nou mètode epistemològic que permeti desconstruir el coneixement per donar veu a realitats marginals en un sentit polític, així com revertir la injustícia epistèmica que desvaloritza els testimonis subalterns i no hegemònics.

La filosofia feminista post-colonial ha provocat un gir epistemològic dins del marc de la filosofia feminista tradicional, l'epistemologia i la producció del coneixement, en tant qüestiona la producció de coneixement, el seu model i la seva distribució. Aquesta idea posa en primer pla les veus de les pròpies dones, que, en lloc de ser vistes com a objectes de l'estudi, esdevenen subjectes actius que aporten coneixement i lluiten pel seu propi alliberament. El testimoni, llavors, no només serveix com a documentació d'experiències, sinó també com a eina de resistència política i cultural davant les formes de dominació. Alhora, en proposa un nou mètode que incorpora una ontologia no occidental per a poder aprofundir en el coneixement de forma més interactiva i immersiva. Tot i això, cal afegir que aquestes eines i aquest nou model no es troba dins el model hegemònic, sinó que li és oposat. Per tant, aquest nou tipus de coneixement no serà tan fàcilment distribuït pels models de difusió de coneixement imperialistes i occidentals, i es troba, encara, en vies de resistència.

El feminisme postcolonial no es limita a una crítica dels paradigmes feministes dominants, sinó que ofereix una reconfiguració radical del pensament feminista, un pensament que posa al centre les experiències de les dones del Sud Global, reconeix la diversitat de les seves lluites i qüestiona les relacions de poder inherents al coneixement i al discurs acadèmic. Això implica una deconstrucció de les nocions d'universalisme i objectivitat, i una visibilització de les formes de resistència que emergeixen des de les realitats locals i les agències concretes de les dones.

Bibliografia

- Alexander, M. J., & Mohanty, C. T. (1997). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* (1st ed.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780203724200>
- Beauvoir, S. de, López Pardina, T., & Martorell Linares, A. (1949). Ed. (2005) *Beauvoir, Simone de, 1908-1986. (1949). [Deuxième sexe. Castellà] El segundo sexo* (1ª edición). Ediciones Cátedra.
- Belle, K. S. (as Kathryn T. Gines). (2014). Comparative and Competing Frameworks of Oppression in Simone de Beauvoir's *The Second Sex*, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Volume 35, Numbers 1–2.
- Bergoffen, D. and Burke, M. (2023). Simone de Beauvoir, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/beauvoir/>
- Broeck, S. (2011). Re-Reading de Beauvoir after Race: Woman-as-Slave Revisited. *Intellect. International Journal of Francophone Studies* 14(1):167–84.
- Clavo Sebastián, M. J. (2010). Chandra Talpade Mohanty y su crítica al pensamiento feminista. A *Miradas multidisciplinares para un mundo en igualdad* (p. 121–134). Universidad de La Rioja.
- Falquet, J. (2017). Luchas (de)coloniales en torno al "territorio-cuerpo": de la guerra al extractivismo neoliberal en Guatemala. A *Pax neoliberalia. Perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres*. (p.113-142). Buenos Aires: Madreselva.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press (Capítol 1).
- Friedan, B. (1963). *La mística de la feminidad*. Editorial México (1965).
- hooks, b. (2022). *Enseñar pensamiento crítico*. (p. 119-127 & 167- 172 & 203-212). Editorial Rayo Verde
- Johnson-Odim, C. (1991). Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Eds. Mohanty, Russo, Torres. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Lorde, A. (1984). Age, race, class, and sex: Women redefining difference. A *Sister outsider: Essays and speeches* (p. 114-123). Crossing Press.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. A Mingo, W. (comp.) *Género y descolonialidad*. (p. 13-25). Buenos Aires: Del Signo.
- Mohanty, C. T., Russo, A., & Torres, L. (1991). *Third world women and the politics of feminism* (C. T. Mohanty, A. Russo, & L. Torres, Eds.). Indiana University Press.

- Mussett, S. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Utah Valley University. <https://iep.utm.edu/simone-de-beauvoir/#H3>
- Rich, A. (1996 [1980]). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *Duoda*, 10: 15-45.
- Simons, M. A. (1999). *Beauvoir and the Second Sex: Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*. Rowman & Littlefield.
- Smith, B. G., & Robinson, N. (2022). *The Routledge Global History of Feminism* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003050049>
- Stack, C. (2012). Roles sexuales y estrategias de supervivencia en una comunidad negra. A Jabardo, Mercedes (ed.). *Feminismos negros. Una antología*. (p.187-206). Madrid: Traficantes de sueños,
- Suleri, S. (1992). Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition. *Critical Inquiry* (Summer 1992): 756-769.
- Vergès, F. (2022). *Un feminismo descolonial*. Capítulo 1. Definir un campo: el feminismo descolonial. (p.15-70). Traficante de Sueños.
- Wollstonecraft, M. (1792). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Ed. Porrúa (1985).



La imposibilidad de ser felices bajo el neoliberalismo

Una explicación desde la filosofía de Spinoza

La impossibilitat de ser feliços sota el neoliberalisme. Una explicació des de la filosofia de Spinoza

The Impossibility of Being Happy under Neoliberalism. An Explanation from Spinoza's Philosophy

José Francisco Gómez Rincón 

Universitat de València
jogorin@alumni.uv.es

Recibido: 03/01/2024

Aceptado: 20/12/2024

Publicado: 01/2025



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

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

© José Francisco Gómez Rincón, 2025

Resumen En este artículo nos proponemos mostrar cómo el modelo antropológico impulsado por las prácticas de gobierno neoliberales es incapaz de procurar las condiciones adecuadas para que los seres humanos puedan alcanzar la felicidad. Para hacer esto, se realizará una interpretación de la filosofía de Baruch Spinoza que muestre que para que los seres humanos puedan alcanzar la felicidad, primero, deben de ser libres y esta libertad sólo se puede conseguir mediante la unión social. Al destruir la mencionada unión social, fruto de su propio planteamiento antropológico, el neoliberalismo priva a los individuos de la necesaria libertad que necesitan para poder ser felices y como consecuencia el neoliberalismo, nunca ha estado en condiciones de asegurar que las gentes puedan ser, efectivamente, felices.

Palabras clave neoliberalismo, libertad, felicidad, Spinoza.

Resum En aquest article ens proposem mostrar com el model antropològic impulsat per les pràctiques de govern neoliberals és incapaç de procurar les condicions adequades perquè els éssers humans puguin aconseguir la felicitat. Per a fer això, es realitzarà una interpretació de la filosofia de Baruch Spinoza que mostri que perquè els éssers humans puguin aconseguir la felicitat, primer, han de ser lliures i aquesta llibertat només es pot aconseguir mitjançant la unió social. En destruir l'esmentada unió social, fruit del seu propi plantejament antropològic, el neoliberalisme priva als individus de la necessària llibertat que necessiten per a poder ser feliços i com a conseqüència el neoliberalisme, mai ha estat en condicions d'assegurar que les gentes puguin ser, efectivament, felices.

Paraules clau neoliberalisme, llibertat, felicitat, Spinoza.

Abstract In this article we propose to show how the anthropological model promoted by neoliberal government practices is incapable of providing the appropriate conditions for human beings to achieve happiness. To do this, an interpretation of Baruch Spinoza's philosophy will be made that shows that in order for human beings to achieve happiness, they must first be free and this freedom can only be achieved through social union. By destroying the aforementioned social union, a result of its own anthropological approach, neoliberalism deprives individuals of the necessary freedom they need to be happy and, as a consequence, neoliberalism has never been able to ensure that people can actually be happy.

Keywords Neoliberalism, Freedom, Happiness, Spinoza.

1. Introducción

En los tiempos recientes la atención por el cuidado de la salud mental se ha convertido en una constante tanto en los medios de comunicación como en la discusión política y social. La salud mental se ha convertido en una notable preocupación en nuestras sociedades donde se viven graves cuadros de ansiedad y depresión por parte de amplios sectores de la población (Padilla y Carmona, 2022: 9-15).

El incremento de las quejas de los ciudadanos y las ciudadanas concernientes a su salud mental supone un importante desafío a nivel de la organización política de las sociedades actuales, pues este incremento de la preocupación por este aspecto de la salud obedece a una mayor percepción ciudadana de la existencia de problemas graves de cuadros de depresión y de ansiedad (Renault, 2022: 17-25). Cuadros que muestran que las personas son, en el contexto de las sociedades actuales, incapaces de alcanzar unos estándares de vida que les permitan considerar que llevan una vida adecuada y merecedora del calificativo de “vida feliz” o, al menos “vida felicitante” (Renault, 2022: 85-101). Esto supone un desafío político si tenemos en cuenta que bajo el paradigma neoliberal la posibilidad de llevar una vida que se pueda considerar como “feliz” es uno de los principales argumentos de peso para sustentar las políticas de desregulación de los mercados financieros y la supresión de las reglas fiscales propias del anterior modelo de organización política, conocido bajo el nombre de Estado del bienestar (Padilla y Carmona, 2022: 39-55).

El actual escenario en el cual cientos, tal vez miles de personas, padecen de ansiedad o depresión y tantas otras miles manifiestan que sus vidas son mucho peores que las que habrían soñado y se consideran infelices, supone un torpedo directo a la línea de flotación sobre la que el sistema neoliberal ha construido su hegemonía política durante las últimas décadas (Fisher, 2018: 21-35). El capitalismo en su forma neoliberal se ve cuestionado por el incremento de casos de infelicidad entre las gentes que viven bajo sus reglas. Unas reglas que deberían propiciar la felicidad de esas mismas personas (Fisher, 2018: 41-49). El sistema neoliberal se enfrenta, así, a una crisis como paradigma político y social derivada de su incapacidad para dar una respuesta satisfactoria a los problemas de salud mental y de infelicidad de la ciudadanía (Renault, 2022: 148-161).

En este artículo nos proponemos mostrar cómo el modelo antropológico impulsado por las prácticas de gobierno neoliberales es incapaz de procurar las condiciones adecuadas para que los seres humanos puedan alcanzar la felicidad. Para hacer esto, se realizará una interpretación de la filosofía de Baruch Spinoza que muestre que, para que los seres humanos puedan alcanzar la felicidad, primero, deben de ser libres y esta libertad solo se puede conseguir mediante la unión social en comunidades políticas sanas donde prime la ayuda mutua. Al destruir la mencionada unión social, fruto de su propio planteamiento antropológico, el neoliberalismo priva a los

individuos de la necesaria libertad que necesitan para poder ser felices y como consecuencia el neoliberalismo, nunca ha estado en condiciones de asegurar que las gentes puedan ser, efectivamente, felices.

Adoptar la perspectiva spinozista permite una definición propia de felicidad humana basada en la libertad y las condiciones imprescindibles para que los seres humanos puedan alcanzar la felicidad. Unas condiciones que bajo el sistema de mercados capitalistas desregulados se verían comprometidas. Así pues, la adopción de la perspectiva spinozista permite dotar de mayor complejidad teórica al análisis y así comprender que la imposibilidad de alcanzar la felicidad no afecta sólo a los más perjudicados por el sistema, sino que también lo hace con los más afortunados, siendo así posible ir más allá de los análisis tradicionales sobre este tema que reducen el problema a una mera explicación de carácter individual, apostando por un enfoque político, mucho más amplio que permite relacionar las condiciones sociales en las que vive el sujeto, con sus posibilidades de ser libre en términos republicanos y, finalmente, la sensación individual de felicidad. Bajo el neoliberalismo es imposible ser feliz porque el modelo antropológico que este sistema impulsa mediante su práctica política destruye las condiciones necesarias para conseguirlo.

Para entender la causa, desde una perspectiva spinozista, es imposible lograr la felicidad bajo el paradigma neoliberal es necesario, primero que nada, comprender qué es para Spinoza la felicidad y cuáles son las condiciones sociales y políticas que hacen posible hablar de felicidad humana en el pensamiento de este autor, con lo cual, la interpretación del corpus teórico de los escritos del pensador holandés, desde una perspectiva republicana, se hace fundamental.

2. La felicidad humana en Spinoza

La reinterpretación desde postulados republicanos que de un tiempo a esta parte se está realizando del pensamiento político de Spinoza está permitiendo sacar a la luz un modo de entender la política muy diferente al de la teoría liberal clásica, dibujando al filósofo holandés como un temprano crítico del liberalismo (Gómez Rincón, 2023). Un planteamiento político, el de Spinoza, que recupera la esencia del mundo clásico de Grecia y Roma, pero utilizando un lenguaje más propio de los clásicos del liberalismo y los racionalistas de su tiempo. En este sentido, Spinoza usa de los conceptos populares de su época para abordar desde una problematización clásica los desafíos y temas tales como la fundamentación del Estado o la consecución y el mantenimiento del poder político (Hoyos, 2010).

Según estas interpretaciones del pensamiento político de Spinoza el ser humano aspira, por encima de todo, a lograr una vida feliz y a la consecución de este objetivo se encamina toda actividad y comportamiento humano (Volco, 2013). Actividades como la política o realidades como el Estado sirven al ser humano particular para

hacer realidad un modo de vida que pueda considerarse como “feliz” (Hoyos, 2010) y es a establecer qué es la felicidad y cuáles son las circunstancias sociales y políticas que permiten al individuo alcanzarla a lo que Spinoza dedica todos sus esfuerzos intelectuales (Espinosa Antón, 2012). Así, Spinoza explica en la *Ética demostrada según el modo geométrico* que: “el deseo, en efecto, de vivir felizmente, o sea, de vivir y obrar bien, es la esencia misma del hombre, es decir, el esfuerzo que cada uno realiza por conservar su ser” (Spinoza, 2011: 336). Spinoza, por tanto, entiende que toda aspiración humana consiste en conseguir este objetivo que es la felicidad y por una vida feliz Spinoza entiende aquella vida que permite a los individuos particulares “conservar su ser” (Spinoza, 2011: 237-238).

Esta “conservación del ser” es a lo que Spinoza denomina *conatus*, y es la piedra angular de todo su edificio teórico. El *conatus* supone un esfuerzo vital que deben realizar todos los seres vivos y que va destinado a continuar siendo como son (Spinoza, 2011: 220-222). Un esfuerzo vital que es necesario también para los seres humanos en cuanto seres vivos y finitos, dado que, según el planteamiento teórico de Spinoza el ser humano, a diferencia de la divinidad, no es una causa de sí, no es un ser ilimitado, sino un ser limitado y a merced de su entorno y que, por tanto, necesita de una serie de elementos para mantenerse en su ser, pues el entorno en el que vive tiene sobre él una importancia decisiva, como ocurre con el resto de seres vivos y a diferencia de lo que ocurre con la divinidad, que es independiente de su entorno para lograr sus objetivos (Tejada Gómez, 2007). En otras palabras, el ser humano para alcanzar su objetivo fundamental: la felicidad, necesita de realizar un ejercicio vital denominado *conatus* mediante el cual logra perseverar en su ser, dada la influencia que sobre él tiene el mundo exterior (Volco, 2013).

Para el filósofo holandés la influencia que las circunstancias y contingencias del mundo exterior tienen sobre el individuo no son ni buenas ni malas por sí mismas, su calificación moral depende de si estas circunstancias permiten o no al sujeto al que afectan realizar el *conatus*, con lo cual, aquellas circunstancias que afectan al sujeto de tal modo que esta vea incrementadas sus capacidades para alcanzar la felicidad son la causa de las pasiones alegres, como el amor, la amistad o la alegría; mientras que aquellas pasiones que obran en detrimento de las capacidades del individuo para alcanzar sus metas son las “pasiones tristes”, el odio, la envidia o la antipatía son ejemplos de estas mismas y disminuyen la capacidad del sujeto de lograr perseverar en su ser y alcanzar la felicidad (Hoyos, 2010).

De este modo sólo el que es sabio, sólo el que puede lograr compensar las penas con alegrías, puede lograr la felicidad, obteniendo una vida consistente en algo más que la mera supervivencia. En este sentido, sin embargo, la libertad juega un papel fundamental para Spinoza, pues sólo aquel que es libre puede pretender ser sabio, sobreponiéndose a las pasiones tristes, compensándolas con pasiones alegres y, por tanto, feliz:

Quien es esclavo es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y solo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón. La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es de utilidad para el agente, sino del que manda, entonces, el agente es esclavo e inútil para sí. (Spinoza, 2014a: 416-417).

De esta definición de libertad se desprende que sólo aquel que actúa bajo sus propios parámetros, sólo aquél que actúa en beneficio propio, guiado por su propia razón en orden a conseguir sus propias finalidades puede ser considerado como libre. Con lo cual, para alcanzar la felicidad, entendida como la consecución de las propias metas, el individuo debe, primero de todo, ser libre de decidir cuáles son esas metas (Gómez Rincón, 2023). Una libertad que sólo se logra mediante la sabiduría que permite compensar las pasiones tristes que el medio causa con las pasiones alegres, realizando así el *conatus* (Ayala Román, 2017). En base a esto y desde una lectura actualizada, se puede definir la vida feliz como aquella que permite al individuo ser libre para realizar sus propios proyectos vitales (Gómez Rincón, 2023). Sin embargo, esta actividad, esta compensación de afectos y pasiones no es algo que un individuo, solo y aislado pueda hacer por sí mismo sin la ayuda de los demás miembros de la sociedad. Es así como Spinoza entiende que surge la sociedad y el Estado moderno que la administra: para hacer realidad la capacidad individual de realizar el *conatus* (Negri, 1993: 129-156), pues sin la ayuda de los demás el individuo se encontraría determinado por su entorno. En este sentido sólo es libre aquel que ha admitido sus propias limitaciones individuales y busca superarlas mediante el esfuerzo colectivo y la colaboración mutua:

[...] el odio debe ser vencido por el amor o la generosidad, y no compensado con odio. Ahora bien, para tener siempre presente este precepto de la razón [...] debe pensarse en las ofensas corrientes de los hombres, reflexionando con frecuencia acerca del modo y el método para rechazarlas lo mejor posible mediante la generosidad, pues, de esta manera, uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de ese principio y podremos hacer fácil uso de él cuando nos infieran una ofensa. Pues si tuviéramos también presentes la norma de nuestra verdadera utilidad, así como la del bien que deriva de la amistad mutua y de la sociedad común [...] y de que los obran, como las demás cosas, en virtud de la necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa, o el odio [...] podría ser fácilmente superada (Spinoza, 2011: 430-431).

Según la visión antropológica de Spinoza, el ser humano no es muy diferente al resto de seres vivos: es un ser limitado sobre el que el entorno tiene una influencia decisiva en lo que respecta a su capacidad de mantenerse en su ser y de lograr sus objetivos vitales. El medio le es hostil al ser humano, pasiones como la soledad

disminuyen la capacidad del sujeto para realizar el *conatus*, mostrándose así una imagen del hombre muy diferente a la del ser autosuficiente de la filosofía del liberalismo clásico (Rodríguez Rial y Ricci Cernadas, 2021). Si para los liberales el individuo es un ser capaz de vivir en solitario que se agrupa en sociedades y crea Estados con la finalidad de conservar su independencia frente a la amenaza que suponen el resto de los seres humanos a la misma, para Spinoza, el ser humano es un animal incapacitado para la supervivencia en solitario y es por ello por lo que se agrupa en sociedades y forma Estados: para poder sobrevivir y ser libre (Gómez Rincón, 2023). La diferencia entre el liberalismo y la teoría de Spinoza es que para el primero el individuo nace libre y construye la sociedad libremente, mientras que para Spinoza el individuo nace en un estado de necesidad y se une en sociedad para conseguir liberarse de esa dependencia (Negri, 2021: 141-159). Es por ello por lo que para Spinoza:

De los fundamentos del Estado, tal y como han sido expuestos, se deduce de modo bastante evidente. Que su fin último no es dominar a los hombres ni obligarlos con el temor y someterlos al derecho de los demás, sino, al contrario, liberarles del temor para que puedan vivir, en la medida de lo posible, con seguridad, es decir, a fin de que puedan gozar del mejor modo del propio derecho natural de vivir y actuar sin daño para sí ni para los demás (Spinoza, 2014a: 503).

El Estado, la sociedad, tiene para Spinoza la función de hacer a los individuos libres, lo que supone que antes de la existencia del Estado, en un figurado estado de naturaleza no existía la libertad¹. Antes del Estado, para Spinoza, sólo había necesidad, un contexto donde los individuos no podían realizar el *conatus* ni alcanzar la felicidad, pues estaban a merced de los elementos y las necesidades, lo que les impedía realizar ese ejercicio de auto afirmación y de auto conservación que es el *conatus* (Gómez Rincón, 2023), con lo cual, sin la existencia de la sociedad, los seres humanos no pueden ser felices, pues no pueden realizar aquel proyecto vital con el que se identifican:

¹ Se observa aquí un acusado contraste con el pensamiento liberal e individualista de autores contemporáneos de Spinoza, como son Thomas Hobbes o René Descartes, para los que el ser humano, en tanto que individuo, era un átomo social prácticamente independiente, mientras que para Spinoza forma parte de un gran compuesto, que es la naturaleza (Balibar, 2021: 103-159).

A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, moler cocinar y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad. Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida misera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y bastas que sean, no las consiguen sin colaboración mutua, de cualquier tipo que sea. (Spinoza, 2014b: 192-193).

No obstante la importancia del Estado, y de la sociedad que administra para la consecución de la libertad humana y, por tanto, para la felicidad, no todo Estado es adecuado según Spinoza. No toda sociedad es válida para la consecución de una vida feliz, pues si la función del Estado es hacer posible la libertad del ser humano y esta libertad depende de que los individuos puedan realizar el *conatus*, compensando las pasiones tristes con las pasiones alegres, resulta evidente que es función del Estado, y de sus políticas, hacer esto mismo posible (Rodríguez Rial y Ricci Cernadas, 2021). Sólo aquellos Estados que con sus políticas propician que las sociedades sean entornos seguros para que los individuos puedan realizar el *conatus* son adecuados para el ser humano, pues sólo en ese tipo de sociedades es posible al individuo ser libre (Tejada Gómez, 2007):

La meta del Estado, digo, no es convertir en bestias a los hombres dotados de razón o hacerlos autómatas, sino por el contrario, obrar de modo que su mente y su cuerpo puedan ejercitar sus funciones y puedan servirse de su libre razón y no luchan unos contra otros por odio, ira o engaño ni se dejen arrastrar por sentimientos incívicos. El verdadero fin del Estado, es, por tanto, la libertad (Spinoza, 2014a: 504).

Así pues, y a modo de resumen, podemos decir que para Spinoza sólo aquel que es libre puede ser feliz y sólo aquel individuo que vive en sociedades administradas por Estados que mediante sus políticas propician el ejercicio del *conatus*, compensando los miedos y las iras mediante el amor, la solidaridad y el resto de buenas pasiones, pueden ser libres. En una lectura republicana del pensamiento de Spinoza: Estado crea las condiciones sociales que hacen posible la libertad para que el individuo pueda alcanzar su felicidad, permitiéndole llevar aquella vida que a nivel particular considera como felicitante (Gómez Rincón, 2023). Con estos mimbres ¿cumplen las sociedades neoliberales esta exigencia que hace posible la felicidad de los seres humanos para Spinoza? Para responder a esta pregunta debemos preguntarnos sobre la naturaleza de las actuales sociedades neoliberales, el modelo antropológico que potencian y las consecuencias sociales que este modelo antropológico tiene.

3. El modelo antropológico de las sociedades neoliberales

El neoliberalismo como ideología política nace de los pensamientos y reflexiones de economistas e intelectuales como Ludwig von Mises o su discípulo Friedrich Hayek entre las décadas de 1930 y 1940, aunque su popularización no se daría hasta los años 80 del siglo XX a partir de su aplicación por parte de los gobiernos conservadores de Margaret Thatcher en Reino Unido y Ronald Reagan en los Estados Unidos, extendiéndose luego a otros países, ya fuera por obra de políticos electos o de dictadores que utilizaron las recetas de la llamada escuela de Chicago para gobernar las economías y las sociedades de sus respectivos países según unas reglas que dan prioridad al libre mercado capitalista sobre preocupaciones como la justicia social o las políticas de igualdad y redistribución fiscal (Harvey, 2007: 97-131).

Esta teoría política se fundamenta, en sus principales líneas, en la promoción de la libertad individual de raíz liberal. Define el neoliberalismo la libertad como aquella circunstancia donde el individuo no se ve condicionado en su modo de actuar y pensar por situaciones de coacción que puedan violentar su voluntad. La libertad se define así como una situación de no coacción (Hayek, 2013: 51-68). La función del Estado consiste, para el neoliberalismo, en hacer leyes y proporcionar al individuo un marco donde sea posible esa libertad como no coacción (Hayek, 2010: 74-77). De este modo la ideología neoliberal entiende que las políticas de redistribución de los recursos y que buscan la justicia social constituyen una intromisión ilegítima en la libertad de los sujetos, pues tales políticas ocasionan coacción, obligando a los individuos a aportar recursos económicos para causas con las que pueden no estar de acuerdo a nivel individual (Harvey, 2007: 47-73). En este sentido Hayek definiría las políticas de redistribución de la riqueza como la primera piedra en el camino que lleva al totalitarismo (Hayek, 2013: 152-170). Del mismo modo, Robert Nozick, tiempo después, calificaría estas políticas de búsqueda de la justicia social como la imposición de trabajos forzados que obligan al particular a trabajar para un tercero sin su consentimiento (Nozick, 2014: 32-54). De este modo la teoría neoliberal defiende que la función del Estado es la de garantizar la libertad como no coacción, nada más. En esta línea de pensamiento el Estado mínimo defendido por Nozick se convierte en la utopía neoliberal:

El Estado mínimo nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros de cierta manera, como medios o herramientas o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto constituye. Que se nos trate con respeto, respetando nuestros derechos, nos permite. Individualmente o con quien nosotros escojamos decidir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad ¿Cómo osaría cualquier Estado o grupo de individuos hacer más, o menos? (Nozick, 2014: 258).

No obstante, estos postulados teóricos, el neoliberalismo promueve una forma de actuar concreta mediante las políticas que aplica, pues el objetivo último del neoliberalismo es el mantenimiento del sistema capitalista de libre mercado, al entender que tal sistema es el que mejor defiende y garantiza esa libertad como no coacción, lo cual implica una mejora en las condiciones vitales de los individuos particulares (Chamayou, 2022: 363-379). De aquí, el teórico e historiador David Harvey ha definido el neoliberalismo como:

Una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional caracterizado por el derecho de propiedad privada fuertes, mercados libres y libertad de comercio. El papel del Estado es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de esas prácticas (Harvey, 2007: 6)

De este modo, según la definición que ofrece Harvey del neoliberalismo, este se centra en la promoción y la defensa del libre mercado creando instituciones destinadas a hacer realidad las prácticas que lo posibilitan.

El neoliberalismo nace en un contexto muy particular en el cual el sistema liberal clásico y el capitalismo estaban siendo seriamente cuestionado por el movimiento obrero y los movimientos pacifistas que veían en el liberalismo, y en especial en el capitalismo, las causas de la miseria de la clase obrera y de la Primera Guerra Mundial. Es aquí que el neoliberalismo viene para dar respuesta desde el pensamiento liberal a este cuestionamiento defendiendo, desde sus propios postulados teóricos, que es el Estado quien debe garantizar el marco adecuado para el sostenimiento del libre mercado, frente aquellos liberales que defendían un intervencionismo del Estado en orden a buscar la justicia social, pero también reaccionando a aquellas propuestas liberales que se empeñaban en seguir ignorando las pretensiones del movimiento obrero y el cuestionamiento del marco capitalista de convivencia (Laval y Dardot, 2015: 31-67).

Para que el capitalismo sobreviva el neoliberalismo piensa que el Estado mediante sus políticas -y la industria cultural mediante sus mensajes- deben procurar

que todos los individuos se comporten como aquello que en la tradición filosófica crítica con el individualismo posesivo, propio del liberalismo y también del neoliberalismo, se ha dado en llamar *homo oeconomicus*: un ser que busca, por encima de todo, asegurar su propio beneficio, disminuyendo todo lo posible las potenciales pérdidas, como si el individuo fuera su propia empresa y debiera, como toda compañía mercantil, buscar su máximo beneficio posible al menor coste² (Laval y Dardot, 2015: 133-157). Un pensamiento que gran cantidad de teóricos y críticos del neoliberalismo, siguiendo el pensamiento de Michael Foucault, han denominado como una actitud de ser “empresarios de uno mismo” (Foucault, 2009: 59-80), pues:

La racionalidad neoliberal produce el sujeto que necesita disponiendo los medios para gobernarlo, para que se comporte realmente como una entidad que compite y que debe maximizar sus resultados exponiéndose a riesgos que tiene que afrontar asumiendo enteramente la responsabilidad ante posibles fracasos. (Laval y Dardot, 2015: 332)

Es esta voluntad de querer modificar el comportamiento humano aquello que configura el modelo antropológico neoliberal (Laval y Dardot, 2015: 75-82). Según el pensamiento de Hayek, y a diferencia de lo que establecía el pensamiento liberal clásico de Hobbes o Locke, el ser humano no nace como un *homo oeconomicus*, debe aprender a serlo. El individuo no es por naturaleza un ser que busca su máximo interés, sino que esta es una actitud que se ha ido desarrollando con el pasar del tiempo, la del *homo oeconomicus* es una adaptación evolutiva que se ha producido en el individuo para poder sobrevivir en el marco de una sociedad de libre mercado. A su vez es esta actitud la que ha permitido al ser humano crear el sistema capitalista que para el neoliberalismo es el sistema económico y político que ha procurado el mayor bienestar que el ser humano ha conocido en toda su historia (Vergara Estévez, 2009).

Es este cambio de mentalidad el que permite hablar del paso de sociedades cerradas, como eran las sociedades clásicas de la antigüedad griega o romana, a las modernas sociedades abiertas capitalistas (Hayek, 2012: 51-68). Pretender luchar contra esta actitud y contra el libre mercado que las crea y potencia sería para Hayek y para los neoliberales una regresión civilizatoria que destruiría el bienestar conseguido y la libertad que se ha creado (Hayek, 2012: 79-94). Es por ello que el Estado

² El retrato robot realizado por Victoria Camps sobre el burgués es en este punto esclarecedor sobre la naturaleza del *homo oeconomicus*, prototipo del individuo moderno: “Interesado sólo por su autoconservación y su bienestar material, consciente de sus derechos y sin lazos especiales que lo unan a la sociedad o a la vida pública. El burgués es el corolario del individualismo posesivo y egoísta supuesto y descrito por Hobbes: un individuo que “naturalmente” carece de sociabilidad y que no adquiere más sociabilidad de la necesaria para mantener y preservar su propia persona y sus propiedades (Camps, 1999: 175).

debe procurar que eso no suceda y para hacerlo debe, mediante su actuación política, reforzar y potenciar la actitud del *homo oeconomicus* procurando que los ciudadanos se comporten como empresarios con el fin de asegurar el progreso conseguido (Foucault, 2009: 81-105. Si el ser humano se ha convertido en un *homo oeconomicus* como resultado de la evolución y este modelo antropológico no es el modo natural de ser del ser humano sino una contingencia evolutiva este puede volver a cambiar, lo cual ocasionaría un retorno a las sociedades cerradas donde la libertad individual y el bienestar capitalista serían borrados de la existencia (Vergara Estévez, 2009).

Si la mentalidad del maximizador de beneficios responde a unas circunstancias sociales determinadas y, a su vez, esta mentalidad es la responsable del progreso de la humanidad se deben mantener esas circunstancias sociales que han dado lugar al empresario del sí mismo con el fin de garantizar el bienestar y la libertad. Tales circunstancias sociales son la necesidad de competir, de maximizar el beneficio propio y para lograr tal actitud el Estado debe dejar de procurar servicios como la sanidad o la educación, dejando tales en manos privadas para que la ciudadanía se vea forzada a tener que buscar siempre su propio interés, a competir con sus conciudadanos para lograr una ventaja (Castro y Chamorro, 2021: 235-257). Tal es el funcionamiento del capitalismo que ha permitido el desarrollo del *homo oeconomicus*. Se busca potenciar en la ciudadanía un modo específico de comportamiento que permita asegurar el funcionamiento del libre mercado y para lograr ese objetivo es fundamental que las personas se comporten buscando siempre la maximización de su propio interés, compitiendo con los demás por obtenerlo:

Todos somos emprendedores, o más bien, aprendemos a serlo, nos formamos mediante el funcionamiento del mercado en la disciplina de gobernarnos como empresas. Lo cual significa igualmente que, si el mercado es considerado como un espacio libre para los emprendedores, todas las relaciones humanas pueden quedar afectadas por esta dimensión empresarial, constitutiva de lo humano. (Laval y Dardot, 2015: 147).

Es función del Estado, según el paradigma neoliberal, asegurar la libertad como no coacción y el bienestar de los seres humanos y para ello se debe procurar el mantenimiento del sistema capitalista mediante la promoción activa de la mentalidad del maximizador de beneficios, del *homo oeconomicus*, que compite con los demás por buscar siempre el incremento de su propio bienestar y la satisfacción de sus deseos individuales (Claude Canavera, 2023).

A pesar de la voluntad teórica del neoliberalismo de buscar asegurar la libertad y el bienestar humano, el modelo antropológico impulsado y potenciado por la práctica de gobierno neoliberal tiene, desde una perspectiva spinozista, consecuencias indeseables de cara a hacer realidad la posibilidad de que los seres humanos puedan

lograr la felicidad. Como resultado de este modelo antropológico del maximizador de beneficios estaríamos viendo en la actualidad que cada vez más personas, con independencia de su sexo, raza o clase social, sean incapaces de alcanzar la felicidad, pues este modelo antropológico supone, en la práctica, un serio inconveniente para la consecución de la felicidad de los individuos.

4. El *homo oeconomicus* neoliberal como desafío a las posibilidades de ser feliz

Como se ha mostrado, en el pensamiento de Spinoza, la consecución de la felicidad por parte de los individuos necesita de ciertas condiciones sociales que permitan a los particulares ejercer su libertad. Tales condiciones tienen que ver con que las sociedades en que los individuos viven, compensen con buenos sentimientos y buenas acciones las limitaciones individuales. Un sujeto particular, solo y aislado, se ve incapacitado para poder ser libre y, por tanto, el individuo, sin la ayuda de sus congéneres, no podrá nunca alcanzar la felicidad (Gómez Rincón, 2023). Con lo cual, la consecución de la felicidad humana pasa, fundamentalmente, porque el individuo viva en una sociedad que compense sus deficiencias mediante el refuerzo de la comunidad, con el objetivo de incrementar su capacidad de realizar el *conatus*, logrando así, el individuo, liberarse de las limitaciones que el medio le impone (Espinoza Antón, 2012). Es función del Estado conseguir, mediante sus políticas, crear sociedades adecuadas para que el individuo alcance esa libertad que le permita ser feliz.

Las sociedades neoliberales están formadas por individuos que se entienden a sí mismos como *homo oeconomicus* pues así es como las políticas impulsadas por el Estado neoliberal le fuerzan a comportarse. Políticas de recortes en los servicios sociales en los sistemas de protección social como la sanidad o la educación, así como el fomento de iniciativas destinadas a promover la competitividad de los ciudadanos con vistas a potenciar y asegurar el mantenimiento de la mentalidad mercantil, fuerzan a los sujetos a comportarse como maximizadores de su propio interés, compitiendo con sus semejantes por cada prestación y servicio, tratando siempre de incrementar su ganancia individual al menor coste posible, aun a costa del bienestar de los demás (Laval y Dardot, 2015: 194-200). La sociedad neoliberal está formada por individuos forzados a competir los unos contra los otros en una carrera sin fin, cuya meta es la autorrealización del propio placer hedonista, convertido, bajo las reglas del capitalismo, en un producto de consumo (Fisher, 2018: 71-89).

Bajo el sistema neoliberal la felicidad se identifica con la satisfacción de placeres, unos placeres que se obtienen mediante el consumo al que solo tienen acceso aquellos que primero llegan (Villacañas, 2020: 175-179). El neoliberalismo, con su

práctica política, convierte la consecución de la felicidad en una carrera sumamente competitiva donde hay ganadores y perdedores absolutos, y como consecuencia de estas políticas se sigue la completa imposibilidad de alcanzar la felicidad (Renault, 2022: 248-267). Aun siendo capaces de satisfacer el individuo sus propios placeres hedonistas en el mercado de bienes y servicios capitalista, este nunca alcanzará la felicidad completa en el mundo capitalista (Padilla y Carmona, 2022: 25-39). Algo que en palabras de Mark Fisher tiene que ver con la interiorización individual de las reglas de funcionamiento del gerencialismo controlador contemporáneo, que genera estrés en el sujeto particular y que descompone los lazos de solidaridad característicos del sistema laboral del modelo fordista:

Existe una clara relación entre el “realismo” aparente del depresivo, con sus expectativas tremendamente bajas, y el realismo capitalista. Esta depresión [...] consiste en la descomposición de la colectividad en nuevas formas de atomización. Una vez que les fue negada la organización estable del empleo para la que habían sido educados, una vez que se los privó también de la solidaridad que antaño proveían los sindicatos, los trabajadores se encontraron forzados a entrar en el juego de la competencia individualista y en el terreno ideológico que naturaliza dicha competencia (Fisher, 2018: 130).

En estas condiciones, impuestas por las políticas neoliberales, es imposible, en términos spinozistas, que los individuos puedan alcanzar la felicidad, pues estas políticas, que promueven un comportamiento fuertemente individualista, destruyen las condiciones sociales que hacen posible la libertad y, como ya se ha mostrado, para el filósofo holandés, es imposible que los sujetos humanos puedan ser felices sin antes ser libres para llevar adelante aquella vida que consideran como felicitante. Las políticas impulsadas por los Estados neoliberales van destinadas a fomentar la competitividad entre las gentes, lo que provoca que los individuos se lancen a una carrera por conseguir aquello que necesitan para lograr sus objetivos vitales. Convertir la sociedad en una competición implica que se incrementen las desigualdades sociales (Sandel, 2020: 27-47). Estas desigualdades sociales, cuyo incremento responde al modo en que el sistema neoliberal impulsa la competitividad y el individualismo entre los miembros de la sociedad, dificulta la consecución de la necesaria unión social que Spinoza considera imprescindible para alcanzar la libertad humana.

Las desigualdades que el individualismo competitivo neoliberal provoca dificultan la realización del conatus, pues estas desigualdades, resultado de la competitividad individualista, fomentan la aparición de pensamientos que responsabilizan al pobre, al que ha quedado atrás en la competición, de su propia desdicha; mientras que celebran el resultado del ganador como el fruto de su propio esfuerzo (Sandel, 2020: 107-149). Una mentalidad meritocrática que provoca sentimientos de culpa

en el perdedor y de soberbia en el ganador, que pasan a ser, tanto el uno como el otro, responsables últimos de su suerte en el imaginario social:

La idea de que el sistema premia el talento y el trabajo anima a los ganadores a considerar que su éxito ha sido obra suya, un indicador de su virtud, y a mirar con condescendencia a quienes no han sido tan afortunados como ellos. [...] la soberbia meritocrática refleja la tendencia de los ganadores a dejar que su éxito se les suba demasiado a la cabeza, a olvidar lo mucho que les han ayudado la fortuna y la buena suerte. Representa la petulante convicción de los de arriba de que se merecen el desino que les ha tocado en suerte y de que los de abajo se merecen también el suyo (Sandel, 2020: 37).

Este pensamiento meritocrático que responsabiliza a las personas de su fortuna destruye la unión social que permitiría, según Spinoza, la libertad de los sujetos, pues fomentaría malos sentimientos de los uno con respecto a los otros al responsabilizar los de arriba a los de debajo de su desdicha (Camps, 2020: 237-255). El rico, bajo el neoliberalismo, considera al pobre una carga y una fuente de problemas debido a su propia desidia, con lo cual se fomentaría así el odio del rico hacia el pobre, visto como una carga social (Sandel, 2020: 79-107). Mientras, el pobre, que se sabe perdedor de la carrera competitiva, albergará sentimientos de resentimiento hacia el de arriba y, también, auto odio hacia sí mismo al creerse responsable de su desdicha (Sandel, 2020: 149-199). El odio, como el resentimiento, son sentimientos negativos que restan potencia al individuo (Camps, 2020: 65-89). Una sociedad que permite que sus miembros sientan odio y resentimiento los unos hacia los otros es una sociedad indeseable desde el punto de vista de Spinoza, pues impide la correcta realización del conatus (Rodríguez Rial y Ricci Cernadas, 2021).

Las sociedades neoliberales son contraproducentes para la consecución de la felicidad humana desde un punto de vista spinozista porque estas sociedades se fundamentan en una concepción del ser humano como un *homo oeconomicus*, lo cual implica que se fomenten desde el Estado políticas tendentes al fomento del individualismo (Brown, 2021: 49-87). Unas políticas de fomento del individualismo que tienen como resultado la destrucción de los vínculos sociales que mantienen unidas las sociedades, pues tales políticas propician la aparición de sentimientos negativos como el odio y el resentimiento que impiden al ser humano realizar ese ejercicio de auto conservación y autoafirmación que es el conatus, lo cual impide a los seres humanos particulares alcanzar la libertad necesaria para ser felices (Rodríguez Rial y Ricci Cernadas, 2021).

Al mismo tiempo estas sociedades neoliberales impiden el desarrollo autónomo de los proyectos vitales subjetivos, forzando a todos los ciudadanos a comportarse como *homo oeconomicus*, negando a los sujetos la posibilidad de autodefinirse siguiendo sus propias inclinaciones personales de qué es aquello que les hace particularmente felices como individuos (Renault, 2022: 281-293). Las políticas

auspiciadas por el sistema neoliberal destruyen así la libertad individual lo que fuerza a los individuos a llevar una vida que tal vez no sea la que desean y como consecuencia de ello les causa una fuerte sensación de infelicidad, pues nuevamente, siguiendo a Spinoza, solo se puede ser feliz si se es libre para ser como uno quiera ser.

El neoliberalismo destruye el tejido social que permite la libertad de los sujetos y, además, mediante sus políticas, fuerza al individuo a comportarse de un modo determinado, aun contra su voluntad, lo cual le impide perseguir sus propios proyectos (Brown, 2021: 129-171). Como consecuencia de esto, ningún ser humano, ya sea rico o pobre, puede ser feliz bajo el sistema neoliberal, pues todos se ven forzados a comportarse de un modo determinado (Fisher, 2018: 89-99). La sociedad neoliberal, lejos de procurar la libertad de los sujetos, procura su sometimiento a un modelo humano concreto y eso crea la resultante infelicidad que hoy día es objeto de preocupación.

5. Conclusiones

Al inicio de este artículo nos preguntábamos por qué en el contexto actual de sociedades neoliberales se observaba un incremento de los casos de depresión, ansiedad y otras patologías que mostraban que las políticas fundamentadas en esta ideología no eran capaces de proporcionar a los seres humanos una vida felicitante. Proponíamos que una interpretación en clave spinozista de nuestro mundo actual podía ayudarnos a comprender esta situación. Defendíamos en la introducción al presente artículo que una mirada spinozista al mundo actual permitiría mostrar cómo el modelo humano promovido por las políticas y las prácticas gubernamentales auspiciadas por el neoliberalismo era el responsable último de esta infelicidad crónica y que, por tanto, en un mundo donde las premisas teóricas del neoliberalismo, tanto a nivel político como filosófico, son hegemónicas, sería imposible conseguir la felicidad de los seres humanos.

Para lograr comprender cómo una mirada spinozista a nuestro mundo actual nos permitiría entender la actual situación de infelicidad social crónica se ha realizado una relectura de la filosofía política del pensador holandés, mediante la cual se ha mostrado que según este filósofo, el individuo humano, para alcanzar sus metas en la vida y poder ser feliz necesita de la ayuda de los demás, pues un individuo solo y aislado se verá pronto superado por las circunstancias debido a la incapacidad del individuo humano para realizar el esfuerzo vital de autoconservación y autoafirmación que es el *conatus*, con lo cual, todo individuo solitario se verá pronto dominado por las circunstancias, siendo presa de las necesidades, incapaz así de ser libre para llevar adelante su propio proyecto vital que le haga feliz. Se sigue así que para ser feliz, en Spinoza, el individuo debe de ser libre y que para ser libre ese mismo

individuo necesita de la ayuda de la sociedad. Una sociedad que debe ser regida por el Estado de tal modo que permita esa libertad individual imprescindible para lograr la felicidad. Para Spinoza la política debe servir para conseguir que las sociedades compensen las limitaciones de los individuos para poder llevar adelante aquella vida que les haga felices. Esto se consigue mediante el fomento de los buenos sentimientos entre los ciudadanos como son el amor, la solidaridad o la amistad.

La práctica gubernamental neoliberal busca también hacer realidad unas sociedades donde sea posible la felicidad del ser humano, pero el neoliberalismo entiende que esta felicidad se fundamenta en la posibilidad de adquirir y disfrutar de placeres hedonistas mediante el intercambio mercantil en el mercado capitalista. Así pues, y en coherencia con esta definición de libertad, el neoliberalismo se centra en asegurar el mantenimiento y operatividad de los mercados capitalistas, lo que implica a su vez, una acción gubernamental para asegurar que el comportamiento humano sea acorde con los principios antropológicos del maximizador de beneficios conocido como *homo oeconomicus*, con la pretensión de mantener una actitud individual que sea propicia al mantenimiento de ese mercado y la sociedad mercantil capitalista que, según la teoría neoliberal, hará posible la consecución de la felicidad. Con el objetivo de lograr que las personas se comporten como un empresario de sí mismo que busque, por encima de todo, maximizar su propio interés personal.

Las consecuencias sociales de las actuaciones gubernamentales neoliberales se saldan, no obstante, con una destrucción de los lazos interpersonales que mantienen unidas a las sociedades dado el incremento de las desigualdades que estas políticas generan al convertir las sociedades humanas en una competición constante por lograr hacerse con aquellos bienes y servicios que garanticen a los individuos alcanzar la felicidad que andan buscando. El neoliberalismo convierte la consecución de la felicidad en una carrera entre individuos y esto tiene como resultado la aparición de sentimientos negativos entre los individuos que forman las sociedades, sentimientos como el odio, la envidia o el resentimiento que erosionan y dañan la convivencia pacífica y que impiden, en términos sipozistas, el mantenimiento de la sociedad, con lo cual, la posibilidad de los individuos de ser libres se acaba y sin libertad, como bien recordaba el filósofo holandés, no se puede ser feliz.

Al mismo tiempo las políticas neoliberales fuerzan al individuo a comportarse de un modo determinado impidiéndole la autodeterminación subjetiva, forzando su voluntad, privándole de su libertad para poder trazar su propio modelo de vida en función de sus propios intereses, lo que provoca una situación de infelicidad en el sujeto que se ve así privado de su propia libertad para llevar adelante aquella vida que subjetivamente considera como feliz.

La conclusión de este artículo es, por tanto, que las políticas neoliberales al fomentar un modelo antropológico basado en el modelo del *homo oeconomicus* fomentan la aparición de unos sentimientos entre los individuos que destruyen

aquellos lazos sociales y comunitarios que mantienen unidas las sociedades y como consecuencia de ello se deja al individuo solo contra el mundo, imposibilitado para ser libre y, por tanto, para ser feliz. Podemos afirmar, pues, que las causas de la infelicidad crónica en las sociedades contemporáneas es que las políticas neoliberales impiden a los individuos ser libres de llevar adelante aquellas vidas que les hacen, efectivamente, ser felices y que en consecuencia es imposible alcanzar la felicidad bajo políticas basadas en las recetas ideológicas del neoliberalismo.

Bibliografía

- Aurelio Díaz, J. y Fernández Mora, M. D. (2020): Democracia y libertad en B. Spinoza. *Praxis filosófica*, 50, 11-24.
- Ayala Román, A.M. (2017): Virtud y felicidad: análisis de la antropología cartesiana y el pensamiento comunitario de Spinoza. *Praxis filosófica*, 44, 169- 191.
- Balibar, Et. (2021): *Spinoza político. Lo transindividual*. Gedisa: Barcelona.
- Brown, W. (2021): *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en occidente*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Cadahia, M. L. (2009): Ontología y democracia en Baruch Spinoza. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 4, 125-134.
- Camps, V. (2020): *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- Camps, V. (1999): *paradojas del individualismo*. Barcelona: Crítica
- Castro, R. y Chamorro, E. (2021): *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo.
- Chamayou, Gr. (2022): *La sociedad ingobernable. Una genealogía del liberalismo autoritario*. Madrid: Akal.
- Claude Canavera, J.C. (2023): No hay nada menos libre que el libre mercado. Intervencionismo, liberal y antropogenia en la era del capitalismo postfordista. *Revista de Filosofía*, 48 (1), 21-40.
- Espinosa Antón, Fr. J. (2012): La naturaleza y la potencia de la felicidad. *Revista Laguna*, 31, 81-94.
- Fisher, M. (2018): *Realismo capitalista ¿No hay alternativas?* Buenos Aires: Caja negra.
- Foucault, M. (2009): *Nacimiento de la biopolítica. Curso de College de France (1978- 1979)*. Madrid: Akal.
- Gómez Rincón, J.F. (2023): El problema de la libertad liberal: Una enmienda a Rawls desde Spinoza. *Análisis. Revista De investigación filosófica*, 10 (1), 23-41.
- Harvey, D. (2007): *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.

- Hayek, F. A. (2010): *Principios de un orden social liberal*. Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2013): *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza editorial.
- Hoyos, I. (2010): Spinoza contra la extirpación estoica de las pasiones. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 3, 59- 66.
- Laval, Ch. y Dardot, P. (2015): *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Negri, A. (1993): *La anomalía de lo salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- Negri, A. (2021): *Spinoza ayer y hoy*. Buenos Aires: Cactus.
- Nozick, R. (2014): *Anarquía, Estado y Utopía*. Madrid: Innisfree.
- Padilla, J. y Carmona, M. (2022): *Malestamos. Cuando estar mal es un problema social*. Madrid: Capitán Swing.
- Renault, E. (2022): *Sofriments socials. Sociologia, psicologia i política*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Rodríguez Rial, G. y Ricci Cernadas, G. (2021): Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo: la relación entre la política democrática y las pasiones. *Las torres de Luca. Revista internacional de filosofía política*, 10(19), 169-184.
- Romero, J. (2021): *Spinoza. La política a la luz de su filosofía*. Córdoba (España): Almuzara.
- Sandel, M. (2020): *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?* Barcelona: Debate.
- Spinoza, B. (2011): *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2013): *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2014a): *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza editorial.
- Spinoza, B. (2014b): *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tejada Gómez, C.A. (2007): Spinoza y la concepción de la política como potencia. *Astrolabio. Revista internacional d filosofía*, 19, 142-150.
- Torres Marcano, A. (2012): La constitución del poder político en Baruch Spinoza. *Orinoco. Pensamiento y praxis*, 1, 31-41.
- Vergara Estévez, J. (2009): La concepción del hombre de Friedrich Hayek, *Revista de filosofía*, 65: 161-76
- Villacañas, J. L. (2020): *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Ulzama (Navarra): Ned ediciones.
- Volco, A. (2013): Ética, política y afectos en Spinoza: la cuestión de la felicidad política. *Anacronismo e irrupción. Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*, (3), 4, 85-103.



Encorvamientos sociales y descolonización epistemológica: Replanteando las narrativas de opresión¹

Encorbaments socials i descolonització epistemològica: Replantejant les narratives d'opressió

Social Stooping and Epistemological Decolonization: Reframing Narratives of Oppression.

Ivonne Jiménez Jiménez 

Universidad Santo Tomás
ivjiji@hotmail.com

Recibido: 21/06/2024

Aceptado: 07/12/2024

Publicado: 01/2025

¹ Este artículo de reflexión teórica surge a partir del Seminario electivo de formación doctoral titulado « Epistemologías críticas ».



Resumen Este artículo explora la «patología del encorvamiento» como una metáfora que refleja diversas formas de marginación y opresión en la sociedad, tomando como punto de partida el contexto del Nuevo Testamento. A través de un análisis interdisciplinario, se investiga este fenómeno desde una perspectiva de descolonización epistemológica, resaltando su impacto tanto en las mujeres como en otros grupos marginados. El artículo se organiza en tres secciones principales: en primer lugar, se examina la situación de las mujeres en el Nuevo Testamento y su conexión con el concepto de encorvamiento; en segundo lugar, se establece una relación entre esta metáfora bíblica y las experiencias contemporáneas de marginación; y, por último, se promueve el concepto de agencia como una herramienta para la descolonización epistemológica. Para concluir, se enfatiza la importancia de revisar narrativas tradicionales con el fin de fomentar una comprensión más inclusiva y equitativa en la sociedad actual.

Palabras clave encorvamiento, paradigma de la marginación, conciencia, descolonización epistémica, agencia.

Resum Aquest article explora la «patologia de l'encorbament» com una metàfora que reflecteix diverses formes de marginació i opressió en la societat, prenent com a punt de partida el context del Nou Testament. A través d'una anàlisi interdisciplinària, s'investiga aquest fenomen des d'una perspectiva de descolonització epistemològica, ressaltant el seu impacte tant en les dones com en altres grups marginats. L'article s'organitza en tres seccions principals: en primer lloc, s'examina la situació de les dones en el Nou Testament i la seva connexió amb el concepte d'encorbament; en segon lloc, s'estableix una relació entre aquesta metàfora bíblica i les experiències contemporànies de marginació; i, finalment, es promou el concepte d'agència com una eina per a la descolonització epistemològica. Per a concloure, s'emfatitza la importància de revisar narratives tradicionals amb la finalitat de fomentar una comprensió més inclusiva i equitativa en la societat actual.

Paraules clau encorbament, paradigma de la marginació, consciència, descolonització epistèmica, agència.

Abstract This article explores the «pathology of stooping» as a metaphor that reflects various forms of marginalization and oppression in society, using the New Testament as a starting point. Through an interdisciplinary analysis, it examines this phenomenon from an epistemological decolonization perspective, highlighting its impact on both women and other marginalized groups. The article is organized into three main sections: first, it examines the situation of women in the New Testament and its connection to the concept of stooping; second, it establishes a link between this biblical metaphor and contemporary experiences of marginalization; and finally, it promotes the concept of agency as a tool for epistemological decolonization. The article concludes by emphasizing the importance of revisiting traditional narratives to foster a more inclusive and equitable understanding today.

Keywords Stooping, Paradigm of Marginalization, Consciousness, Epistemic Decolonization, Agency.

Introducción

En diversas tradiciones culturales, como la mitología griega y los relatos bíblicos, encontramos metáforas de opresión y marginalización aplicadas especialmente a las mujeres. En la mitología de la Antigua Grecia, Medusa y Pandora representan figuras de la feminidad que han sido interpretadas como portadoras de elementos de caos y peligro. Medusa, quien inicialmente era una mujer hermosa, fue transformada en un monstruo tras un abuso de poder divino, y su imagen se volvió símbolo de amenaza, marginación y condena. Pandora, por otro lado, fue la primera mujer mortal que, según el mito, abrió una caja prohibida liberando males en el mundo. Estas figuras no solo reflejan estereotipos sobre la mujer, sino que también simbolizan las construcciones de peligro y caos que han sido proyectadas históricamente sobre aquellos que desafían o no encajan en las normas sociales. A través de una perspectiva de descolonización epistemológica, este artículo explora el concepto de *encorvamiento* como una forma de marginación y opresión. Las cinco imperfecciones femeninas que se sacan a la luz en el artículo —invisible, inferior, insignificante, irracional e impura— pueden entenderse como estigmas culturales que, además de afectar a las mujeres, operan interseccionalmente, condicionando y habilitando múltiples modalidades de opresión

En la tradición bíblica, específicamente en el Antiguo Testamento, las normas de pureza ritual en torno a la menstruación, descritas en el libro de Levítico (15:19-30), representan también una forma de encorvamiento simbólico que separa y margina. En este contexto, la mujer debía permanecer aislada durante su período menstrual, y aquellos que entraban en contacto con ella o con objetos que había tocado también se consideraban impuros. Este aislamiento y el estigma que le acompaña reflejan cómo las estructuras de poder han utilizado normas de «pureza» para justificar la exclusión de ciertos grupos.

En este artículo, la «patología del encorvamiento» se propone como una metáfora de estas dinámicas de opresión. Partiendo de la noción de «encorvamiento» como una postura física inclinada hacia abajo, que impide ver el horizonte y relacionarse libremente, este artículo explora cómo el encorvamiento representa una condición de marginación impuesta tanto en relatos antiguos como en situaciones contemporáneas. Esta reflexión, que surge en el contexto de un Seminario de Epistemologías Críticas en el marco de la formación doctoral en Filosofía en la Universidad Santo Tomás en Bogotá, se plantea desde una perspectiva Teológico-Filosófica que conecta las historias del Nuevo Testamento con experiencias actuales de opresión.

De este modo, el objetivo de este artículo es analizar los «encorvamientos» como un paradigma de marginación que afecta a diversos grupos marginados, incluyendo a mujeres y otros grupos oprimidos en la sociedad contemporánea, y explorar cómo la agencia y la descolonización epistemológica pueden actuar como

herramientas para superar estas condiciones. El análisis se organiza en tres secciones principales: la primera examina el encorvamiento de la mujer en el Nuevo Testamento; la segunda relaciona este paradigma con situaciones contemporáneas de marginación que afectan a diferentes grupos en América Latina; y la tercera discute la capacidad de agencia para la descolonización epistemológica de los oprimidos. Finalmente, se presentan las conclusiones y referencias.

1. Encorvamientos cotidianos de la mujer

1.1 *Una mirada a los encorvamientos de la mujer en contexto bíblico del Nuevo Testamento*

El contexto de Israel en el siglo I donde la vida pública de Jesús se desarrolló, la situación de la mujer como lo señala Piñero (2014) se rige por varias normas generales como inferioridad respecto del varón, agente pasivo ante la sociedad, propiedad del padre en su soltería y del esposo en cuanto a casada, sin derecho a heredar bienes, a ser repudiada incluso por causas injustificadas, o, como bien lo señala Vivas (2002), era tal la opresión que permanecía aislada en su casa, para salir necesitaba autorización del marido y, en la calle, no podía intercambiar palabras con los hombres. Su rostro y cabeza debía estar totalmente cubiertas por un velo haciéndola invisible e irreconocible, y ocupaba un lugar diferente al de los hombres en el templo y la sinagoga. De esta manera, la vida pública de la mujer era inadvertida, pues las reglas ordenaban no encontrarse a solas con una mujer. En otras palabras, la vida pública estaba hecha para los hombres, ya que, para la mujer, lo más conveniente era aislarse en su casa para ser domesticada: acostumbrarla a ser compañía para el hombre, aprender actividades domésticas como coser, tejer, cuidar de los hermanos y a mantener actitud obediente, de ahí, se explica:

La mujer judía de los tiempos de Jesús: sin derechos, en eterna minoría de edad, repudiada por su marido, confinada en la casa y con muy escasas posibilidades de mantener contactos sociales, alejada del templo en determinados días a causa de las leyes de pureza ritual, y relegada en todo momento a un recinto especialmente señalado para ella en el templo y fuera del atrio de la casa de Israel, sin derecho a la enseñanza de la ley, y por tanto incapaz de merecer; la mujer judía, pobre, pecadora y pequeña, se encontraba en una situación que la constituía en un paradigma de marginación. (Jeremías, 1980, pp. 371-378)

El anterior panorama permite adentrarnos en el Nuevo Testamento para hacer alusión a diversas mujeres que reflejan el paradigma de marginación o como bien se quiere tratar en este artículo, las mujeres encorvadas, y es que la posición de

encorvamiento simboliza mirar al suelo, fijar la vista hacia el piso, permanecer mirando hacia abajo, además representa la imposibilidad de observar el horizonte, dificultad para tener contacto visual con el prójimo e impedimento para enderezarse. El encorvamiento, además de reflejar una situación de enfermedad física, también, personifica una condición de atadura frente a situaciones que agobian y por lo cual se es excluida y señalada en la época, porque la enfermedad está asociada al pecado, al vacío espiritual, a la baja autoestima y hace que se le invisibilice e ignore en el nivel social por la enfermedad que le sobreviene, que la hace víctima de la injusticia social y le deja heridas que no cierran como ser ignorada, excluida, aislada, invisibilizada, por no mencionar más.

Precisamente, encontramos algunos rostros encorvados de mujeres en el Evangelio de San Lucas (Biblia de Jerusalén), entre ellos nos presenta a Isabel (1: 5-7), anciana y estéril, condiciones que reflejan sufrimiento y vergüenza por no poder cumplir con el mandato de unirse a su esposo, ser fecundos y multiplicar su descendencia. Esta situación que marginaba en tiempos antiguos representaba la deshonra y la desdicha, porque el fin último de la unión del hombre con la mujer es en ser fructíferos y tener descendencia numerosa. En (Biblia de Jerusalén), Lucas (4: 38) la suegra de Pedro estaba enferma, agobiada por la fiebre. Este encorvamiento representa la exclusión a la que eran sometidos quienes padecían alguna enfermedad, ya que el dolor físico estaba asociado a circunstancias metafísicas y espirituales, por eso, la persona era rechazada, ya que su padecimiento se asociaba como respuesta por el pecado y a la impureza.

Por otro lado, en Lucas (Biblia de Jerusalén) se narra la situación de la viuda de Naím (7:12) mujer cuya riqueza era el hijo muerto que llevaban a enterrar. La encorvada de Naím en aquella época reflejaba la condición de las mujeres que sin esposo ni hijos valían lo mismo que un cero a la izquierda, no había quién las defendiera, y en ocasiones, dependían de la familia del cónyuge para tomar decisiones. En Lucas (Biblia de Jerusalén) se presenta la mujer encorvada, imagen a través de la cual se explora este apartado, (13: 11-13). De esta mujer se relata que un espíritu la tenía enferma hacia dieciocho años, en este caso, la mujer está dominada por el espíritu, del cual se dice que es inmundo porque por años la ha tenido atormentada, cabizbaja y gobernada por las tinieblas. Por ende, ante tal situación, la actitud humana de la gente de este tiempo es huir de la presencia de quien es presidido por el mal, hacerse y hacerle a un lado, esquivarle y esquivarlo para evitar este tipo de ignominia.

Avanzando un poco más, el evangelista Lucas (Biblia de Jerusalén) relata la historia de una mujer que tenía fama de pecadora (7: 36-50) este tipo de encorvamiento representa los juicios, las acusaciones, y los atropellos contra la libertad personal de la mujer, e ilustra el escarnio público que enfrentaba por su condición de fragilidad humana. De manera similar, en el mismo evangelio en (Biblia de Jerusalén) aparece

la figura de María Magdalena (8: 2), su encorvamiento se debía a que estaba dominada y atormentada por siete fuerzas oscuras, asociadas con la corrupción que emana de un espíritu impuro. Siendo siete, estas fuerzas probablemente incluían la soberbia, la lujuria, la pereza, y otras depravaciones que alejan de las virtudes, lo cual en esa época llevaba a su estigmatización, pues se la consideraba desobediente a las leyes de Dios.

Los anteriores textos bíblicos sirven como pretexto para proponer las cinco *Imperfecciones* con las que se estigmatizó a la mujer en la época de Jesús, visibilizando de este modo las crudezas en contra de ella haciéndola: - a. *Invisible* «la mujer que salía sin llevar la cabeza cubierta (...), ofendía hasta tal punto las buenas costumbres que su marido tenía el derecho, incluso el deber de despedirla, sin estar obligado a pagarle la suma estipulada, en caso de divorcio» (Jeremías, 1980, p. 371). - b. *Inferior* «portadora de todo tipo de taras (...), todo lo malo que hay en la mujer es consecuencia de su debilidad original» (Bechtel, 2001, p. 7). -c. *Insignificante*: sin derecho a participar en la vida pública, dependiente del padre o marido. -d. *Irrracional* por derramar un frasco de perfume de Nardo puro en la cabeza de Jesús, pudiéndose vender para obtener dinero y dárselo a los pobres. -e. *Impura* porque en cada mes se le presenta un derramamiento de sangre y nadie debía juntarse con ella.

1.2. Un Teólogo Contracultural: La Liberación de las Mujeres en el Movimiento de Jesús

En este apartado, se propone interpretar a Jesús como un «teólogo contracultural» en un sentido metafórico y crítico. Esta caracterización no se basa en el hecho de que Jesús haya producido tratados teológicos o filosóficos en el sentido formal, sino en su papel como figura contracultural y en su visión inclusiva y dignificante hacia los marginados, en particular hacia las mujeres. Esta construcción teórica busca resaltar cómo Jesús rompió con las normas excluyentes de su época y promovió la igualdad y el reconocimiento de aquellos que eran social y religiosamente rechazados. Es decir:

No se restringe a una élite de puros, que se margina de los demás. Sino que convoca a todos, de manera especial a los excluidos por el sistema de la Ley y el Templo. Los que veían conformada religiosamente su discriminación social, -es decir «los pecadores»-, (...) encuentran acogida y se reconocen en el movimiento de Jesús. (Aguirre, 1988, p.232)

El actuar del «Teólogo Contracultural» inicia un proceso de liberación que desafía progresivamente las cinco imperfecciones que marginaban a las mujeres en

la época. Este proceso da paso a un movimiento inclusivo en el que la importancia y el papel de la mujer se resignifican y dignifican. Dicho movimiento se fundamenta en una triada que, primero, observa la realidad para analizar las situaciones que «*encorvaban*» a las mujeres; luego, toma una posición crítica frente a estas condiciones y emite un juicio; finalmente, actúa en pro de restablecer sus derechos. En este sentido, «*promueve la relación entre personas iguales, (...) nunca pinta a la mujer como algo malo, ni en ninguna parábola se le ve como algo negativo, ni se advierte nunca a sus discípulos de la tentación que puede suponerles una mujer*» (Aguirre, 1988, p. 234).

Este «*Teólogo Contracultural*», que ve con buenos ojos a las mujeres es el mismo que «*va más allá de la simple benevolencia de acercarse a ellas de manera positiva. Se muestra amistoso con las mujeres, las respeta, se esfuerza por entenderlas y, si es posible, ayudarlas*» (Bechtel, 2001, p.27). En consecuencia: a Isabel, la anciana estéril, le concede la capacidad de ser fecunda. Este acto de «*enderezarla*» simboliza no solo el cumplimiento de un deseo personal en el contexto de su cultura, sino también una muestra de reconocimiento y dignificación hacia su ser, independientemente de su capacidad para concebir. Esta transformación permite inferir que en la vejez y en cualquier etapa de la vida se puede tener valor y significado propios, independientemente de las expectativas sociales. La sanación como medio para erigir a la suegra de Pedro permite concluir que la enfermedad no siempre es consecuencia del pecado o castigo por los males cometidos; más bien, refleja que la corporeidad que poseemos es frágil y susceptible al sufrimiento y que, a pesar de esta circunstancia debilitante, siempre hay un remedio para la enfermedad. La compasión con la viuda de Naím como medio para desencorvarla hace que se acerque al féretro y ordene al difunto incorporarse nuevamente. Con esto, se puede inferir que el teólogo contractual era sensible ante el sufrimiento y se asociaba al dolor ajeno, pero su compasión no era un simple sentimentalismo; su empatía se traducía en acción concreta, transformando la realidad del que sufría.

Ahora bien, el acto de «*enderezar*» a la mujer que estaba encorvada por más de dieciocho años pone de manifiesto que es posible restituir la dignidad a quien ha sido ignorado y subvalorado por la sociedad. Este enderezamiento no se trata de conformarla a las expectativas hegemónicas, sino de ofrecerle la posibilidad de mirarse a sí misma y de ser vista como un ser completo y digno de respeto. Esta acción le permite volver a mirar a los ojos a sus semejantes, siendo incluida y respetada sin prejuicios. De manera similar, la acogida a la mujer que era considerada pecadora muestra una alternativa a los juicios impuestos por la ley imperante. Al recibirla y dignificarla, Jesús desafía los estándares que imponen valoraciones morales sobre las mujeres y sugiere, en cambio, una igualdad fundamental que trasciende estas normas. Esto invita a reflexionar sobre la importancia de no juzgar o criticar a nuestros semejantes, sino de vernos como iguales.

De igual modo, el acto de «erguir» a María Magdalena de la opresión de los demonios que, según se dice, la atormentaban permite afirmar que, en la visión del «teólogo contracultural» quienes más sufren son los que más merecen compasión y reconocimiento. Esta necesidad, cabe señalar, no es solo material sino también espiritual, especialmente en el caso de aquellos que han sido estigmatizados o marginados como poseídos por espíritus malignos. Este acto de enderezamiento no pretende validar las normas que subyugan a las personas, sino ofrecerles una liberación simbólica y práctica que desafía las creencias opresivas de su época.

Razones como las anteriores, permiten señalar que con el «teólogo contracultural», las mujeres recobran su dignidad y también, todos aquellos que por sus condiciones eran repudiados en una sociedad clasicista. Y es tal el des encorvamiento, que:

En alguna ocasión, las cura. Las admite a su lado y, al menos en el caso de María Magdalena, acepta que le agasajen llegando hasta el contacto físico. Dirige la palabra una samaritana, que queda muy sorprendida. Entra en casa de Marta y María. Elogia la actitud respetuosa de una presunta pecadora en casa de un fariseo, y le perdona sus pecados. (Bechtel, 2001, p.28)

Este «Teólogo Contracultural» rompe con diversos esquemas de la tradición judía, haciendo que la mujer considerada como *inferior* por todas las taras de las que era portadora, entre ellas, la de la prostitución, sea liberada, como la mujer sorprendida en adulterio a quien querían apedrear. Estos acontecimientos permiten revelar que aquella considerada como riesgo espiritual y material, así como talón de Aquiles para el hombre, pasa a ser una de aquellas que andan con Él, una de sus preferidas no por lo puta, más bien porque reconoce, en ella, una de sus preferidas, no por su pasado, sino porque ve en ella una persona digna de compasión y respeto, sin necesidad de imponerle condiciones o juzgarla. Asimismo, a la *irracional*, sometida por espíritus sobrenaturales, por tanto, asociada a las tinieblas que la hacían malévola y bruja, no solo atormentada por el demonio también por la sociedad, la cual le sometía a:

Un proceso de degradación, que las destruía poco a poco, las borraba de la sociedad. Primero llegaba el rumor. No hay bruja que no haya vivido sometida a la sospecha general y a la calumnia, a veces durante años. Al mínimo accidente en su barrio, en su aldea, era costumbre acusarla. Luego no pasaba nada en concreto, excepto que la gente desviaba la mirada o daba media vuelta santiguándose al cruzarse con ella, no le dirigían la palabra o rehuía a la familia. La bruja que en un principio siempre estaba bien integrada en su comunidad, iba quedando excluida poco a poco, soportando, sin duda, una difícil prueba. (Bechtel, 2001, p. 176).

Acorde con lo anterior, donde había una bruja había brujería, donde había brujería estaba el demonio y donde estaba el demonio estaba el infierno. Sin embargo, esto no impidió que el Teólogo Contracultural optara por restituir la dignidad de aquellas mujeres que, por estas creencias, habían sido encorvadas. El proceso de «enderezamiento» de estas mujeres permite concebir una pedagogía única en el teólogo: es afectiva, pues acoge sin reparos; es interpersonal, porque incluye; es cognitiva, al comprender al otro; es perceptiva, ya que permite a la mujer resignificar su vida; y es, incluso, psicomotriz, pues frente a situaciones de enfermedad física, restablece la salud.

A la postre, el controversial «Teólogo Contracultural» a la considerada impura por el derramamiento mensual de sangre, no la repudió como se esperaba lo hiciera de acuerdo con la tradición judía, la cual consideraba que el fluido era señal de muerte, tanto que tener la regla y pasar «por en medio de dos hombres, o de un grupo de hombres, uno de esos hombres moriría sin falta. (...) En el momento en que su cuerpo tenía hemorragias, la mujer era portadora de muerte» (Ramos, 2009, p.8). Frente a esta tradición, su trato de respeto y acogida hacia ellas rompe con las normas impuestas y resalta su enfoque inclusivo.

Para finalizar este apartado, es relevante señalar que, aunque las formas específicas de marginación de las mujeres han variado a lo largo de la historia, algunas estructuras de exclusión presentes en la antigüedad siguen siendo reconocibles hoy, transformadas y adaptadas a los contextos actuales. A lo largo del tiempo, han surgido personas, movimientos, luchas y resistencias en procura de restituir los derechos de las mujeres y, sobre todo, de recobrar su dignidad. Entre estos agentes de cambio, se encuentra el protagonista del Nuevo Testamento, quien, al contar a las mujeres entre sus preferidas, reconoce su valor más allá de las debilidades que se les atribuían. Ellas, por su parte, le fueron fieles hasta el último momento: a sus pies junto a la cruz, ahí estaban varias mujeres. Las cinco imperfecciones femeninas revelan los estigmas culturales impuestos a las mujeres en el Nuevo Testamento y sirven como herramientas de análisis para entender la intersección de diversas opresiones que afectan a las mujeres hoy. Estos estigmas han permitido que se establezcan mecanismos de marginación que impactan también a otros grupos vulnerables. Por lo anterior, para seguir explorando esta lucha constante de resistencias, en el siguiente apartado se relacionan estos encorvamientos con situaciones de diversos grupos sociales que se intersectan dejando ver la opresión en el contexto latinoamericano.

2. Situaciones encorvadas de diversos grupos en la sociedad actual

Ser mujer en el tercer mundo y en pleno siglo XXI presenta desafíos que, en muchos aspectos, reflejan las opresiones experimentadas en la Judea del siglo I d.C. A pesar de los avances y de las luchas por sus derechos, las mujeres continúan enfrentando barreras estructurales que las encorvan, limitando su agencia y visibilidad en una cultura universal marcada por el patriarcado, especialmente en esferas como la academia, la religión, la política, la economía, lo laboral, lo jurídico y la ciencia. Como lo señalan Alcívar López, Montecé Giler y Montecé Giler (2021), en América Latina los desafíos de las mujeres no solo consisten en continuar la lucha para que la igualdad se extienda a ambos géneros en las diversas estructuras sociales; también radican en hacerle frente a un sistema patriarcal que permea todos los ámbitos de lo social, perpetuando una desproporción de oportunidades entre hombres y mujeres y mostrando que la lucha contra el desequilibrio de género es una tarea inacabada.

Este apartado explora cómo los encorvamientos, descritos anteriormente como las cinco Imperfecciones —la invisible, la inferior, la insignificante, la irracional y la impura—, se reflejan no solo en la vida de las mujeres, sino también en otros grupos marginados de la sociedad actual. A través de la intersección de género, raza, etnia y clase, se evidencian situaciones donde las múltiples identidades de una persona contribuyen a intensificar la desigualdad. Por ejemplo, una mujer migrante y afrodescendiente puede experimentar una marginación laboral y social distinta y más compleja que una mujer que no enfrenta los mismos factores. Este entrelazamiento de identidades agrava las condiciones de quienes ya se encuentran en situaciones de vulnerabilidad, haciendo visible cómo cada forma de opresión se suma para crear experiencias únicas de discriminación y exclusión.

En este contexto, el discurso mujerista emerge como una respuesta a estas múltiples capas de opresión. Centrado en la ética y la teología cristiana, el discurso mujerista busca abordar y confrontar estas realidades. Según Isasi-Díaz (2012), este movimiento refleja «las concepciones y prácticas religiosas de las latinas de base que luchan contra la opresión en su vida cotidiana» (p. 44). A lo anterior se añade que Vélez Correa (2001), señala que el discurso mujerista censura «la sociedad patriarcal y todas las normas, tradiciones y estereotipos que de ella se derivan reconociendo el sufrimiento causado por la visión androcéntrica y proponiendo una revisión radical de todas estas formas de opresión» (p. 547).

En oposición a la visión androcéntrica que justifica la superioridad de un género, la reflexión Teológica Feminista Latinoamericana, propone, de acuerdo con Aquino y Tamez (1998), que la fe cristiana debe operativizar los valores del evangelio mediante la asociación iglesia y sociedad para promover la calidad de vida, es decir,

«vida en abundancia» (Biblia de Jerusalén, Jn. 10:10). Esta perspectiva se opone a toda clase de subyugación, donde el «ladrón» simboliza a todo aquel que arrebató, excluye, invisibiliza o considera inferior a su prójimo, afectando a grupos marginados entre los cuales están inmersas muchas mujeres. De acuerdo con lo anterior, el discurso mujerista busca, desde sus apuestas por el género:

Interpretar, explicar y actuar sobre los aspectos que envuelven la experiencia de las mujeres, como la vida cotidiana, la sabiduría práctica, la condición racial, sociedad y sexualidad, poder y violencia, salud y derechos reproductivos, estética y política, autonomía intelectual y campos de espiritualidad común, entre otros. (...), esta teología da lugar a tres desarrollos importantes en el campo teológico, «primero, permite deslegitimar a las teologías androcéntricas como universales y normativas; segundo, reconstruye y rehabilita la contribución emancipatoria de las mujeres que nos han precedido en la historia; tercero, recupera la fuerza emancipatoria de las tradiciones judías, cristianas, y las nativas del Continente y del Caribe» (Aquino y Támez, 1998, p. 22).

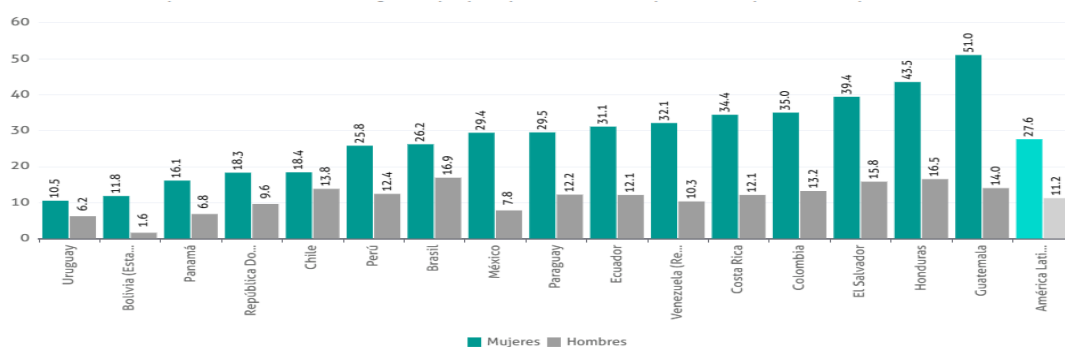
Con base en lo anterior, las relaciones entre los encorvamientos expuestos y diversas situaciones de marginación de diversos grupos, en la sociedad actual, desde la propuesta de las cinco *Imperfeciones* inicia su recorrido: En América Latina se vislumbra que la opresión ha hecho *Invisible* a la mujer desde situaciones como las que señalan Isasi-Díaz (2012), «explotación, marginación, entnoracismo, impotencia y violencia estructural» (p.46) Para puntualizar estas invisibilizaciones, se intentará ilustrar mediante hechos concretos como se procura en seguida:

-. *La explotación*: en América Latina, este invisibilizar, que también es una forma de verla como la inferior e insignificante, se manifiesta en lo económico y laboral, donde su participación refleja una desproporción considerable respecto a los hombres en aspectos como los que señaló la (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2007): baja remuneración, trabajo informal, trabajo de baja productividad, mayor desempleo, desigualdad en tareas de hogar, por no mencionar más, pese a las luchas de los colectivos por erradicar la situación, entre ellos, la teología mujerista. En relación con lo anterior, Ruiz Seisdedos y Bonometti (2013), también exponen la invisibilizaciones de la mujer en América Latina con características que muestran la desigualdad frente al otro género: el nivel educativo permite o no su incorporación en la vida laboral; la remuneración laboral es inferior, y aun así, termina jornada y continúa con el trabajo de hogar, talante que muy pocos visibilizan comenzando por quienes viven con ella.

El desempleo es otro rasgo que se presenta de manera especial en las más jóvenes pese a su formación. Lo anterior fue dicho en 2013, sin embargo, para revisar la invisibilidad en el hoy y en el ahora, se encontró, a propósito del día Internacional de la mujer, que la institución Casa de América (2022), confirmó que no hay igualdad económica ni laboral para ella en América Latina de acuerdo con estudios

realizados en la región y que arrojan datos como: **el 28,6% de las mujeres no tienen ingresos propios**. Esta cifra es elevada en países como Guatemala (51%), Honduras (43,5%), El Salvador (39,3%) o Costa Rica 35,8%), a esto se le añade que su participación en la vida laboral cayó **en el 2020 hasta el 46%**. Con los hombres, la situación es diferente: Ingresos **10,4%**, la vinculación laboral un 69%. Y antes del Covid-19, las cifras eran igualmente desiguales: desempleo: 52% para ellas y un 73,6% para ellos. Con ocasión a la desproporción que invisibiliza, una imagen que visibiliza:

Figura 1
Población sin ingresos por sexo 2022



Fuente: Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe 2022.

Otro factor que representa las invisibilizaciones, utilizando el termino en plural, ya que no es una sino diversas, lo dejó ver claramente la pandemia, de acuerdo con la (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2021), la cual generó retroceso para las mujeres en su participación laboral en la región, aumentó su pobreza y desigualdad, las dejó oprimidas y empobrecidas, que en palabras de Isasi-Díaz (2012), es un reflejo de lo cotidiano de la mujer de ayer y de hoy, cuyo relato retrata a dos latinas en New York esperando autobús, usan la misma tarjeta de pasaje, para ello, la primera que sube, debe ser ágil para pasarle la tarjeta a la otra que espera poder abordar, ya que el costo del pasaje incide en lo cotidiano de sus vidas de manera directa.

De manera similar, en Bogotá, lo cotidiano en el sistema de transporte masivo Transmilenio, es pasar saltando o empujando los torniquetes donde se paga el servicio de transporte, entre ellas, las mujeres. En este sentido, muchas preguntas habría que responder:

- ¿Cuál es su situación económica?
- ¿Quién es cabeza de hogar?
- ¿Cuántos hijos tiene?
- ¿Cuáles son sus responsabilidades económicas?
- ¿Cuáles son sus gastos?

¿El total de ingresos es proporcional al total de egresos?

¿Cuántas horas trabaja?

¿Cuánto tiempo gasta en desplazarse del trabajo a la casa y viceversa?

Esto, porque a veces se recrimina tal comportamiento, pero la consideración es que ninguna autoridad ha indagado las razones de fondo, y el acto no se debe considerar solo como un hecho para hacer decrecer el sistema, ya que el costo del transporte para muchas de las mujeres quizá es impedimento para satisfacer otras necesidades. De este modo, para la teología mujerista «lo cotidiano se convierte en el espacio, el tiempo y el lugar, donde ejercen su agencia moral y determinan quiénes son, en quiénes se convierten y cómo viven sus vidas» (Isasi-Díaz, 2012, p.52). Como resultado de lo cotidiano que invisibiliza a la mujer, porque se le considera portadora de todo tipo de taras, la pandemia dejó ver el deterioro del género así:

Figura 2

Nudos de desigualdad de género que atenta contra las mujeres en tiempos de pandemia 2022²



Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 2022.

Ampliando el horizonte, las invisibilizaciones que enfrentan las mujeres en América Latina y el Caribe agrupan múltiples formas de opresión —explotación, marginación, entnoracismo, impotencia y violencia estructural— en una sola manifestación extrema: la trata de mujeres y niñas. La consideración de la (Organización de los Estados Americanos [OEA], 2017) declara que este flagelo arrebató los Derechos Humanos, es una manifestación y forma de vasallaje y un delito fructuoso,

² El Informe compete lo encuentra disponible en *La autonomía económica de las mujeres en la recuperación sostenible y con igualdad* | Publicación | Comisión Económica para América Latina y el Caribe (cepal.org)

siendo de este modo, un hecho que no solo la invisibiliza, también la hace ver como la Inferior, Insignificante, Irrracional e Impura, veamos las razones:

- La trata de mujeres y niñas es un asunto económico que representa una cifra importante para quienes se benefician de aquellas a quienes explotan por el modus operandi que se aprovecha de los detonantes que causan este invisibilizar « la pobreza y la desigualdad, la falta de oportunidades educativas y de acceso a la atención de salud, la discriminación por motivos de género, en particular la violencia de género, la desigualdad racial y la migración » (ONU, 2015, p.6). Con esto, puede decirse que las mujeres y niñas víctimas de la trata resultan *insignificantes* como seres humanos, dado que se les cosifica, se les adjudica valor económico porque resultan siendo útiles para los fines de la explotación: el trabajo doméstico, sexual, u otros vejámenes considerados por los traficantes.

Para hacer hincapié en los dos modos de explotación mencionados anteriormente, como lo son, la cosificación y el trabajo doméstico y, aprovechamiento sexual, del primero puede inferirse que la mujer es *insignificante*, para sus opresores, es útil solo para los oficios de casa, sus habilidades son los quehaceres domésticos, el cuidado de los niños, servir al hombre, y en las relaciones heterosexuales, la que hace todo el trabajo del hogar, como en el caso de la mujer en tiempos del «teólogo contractual». Del segundo, se vislumbra que la mujer para su agresor es objeto de placer, satisfacción para los momentos en que necesita goce, la puerta que se abre al mercado masculino y su incentivo para la masturbación.

Para analizar la explotación de las mujeres en distintos ámbitos, se pueden observar dos perspectivas complementarias: por un lado, la *cosificación* y, por otro, el *trabajo doméstico*. Segato (2021), en *Pedagogías de la crueldad*, saca a la luz el problema de la cosificación mediante prácticas sociales y culturales que enseñan a las personas a convertir la vida en objetos o « cosas ». Esto implica no solo violencia física, sino también una muerte simbólica, al reducir a los individuos a un estado de desecho. Este fenómeno es evidente en prácticas contemporáneas como la trata y explotación sexual, donde los cuerpos de las mujeres son consumidos y luego desechados. Además, Segato expone que la repetición de actos violentos genera una « normalización de la crueldad », en la cual disminuye la empatía y se promueve el egoísmo, beneficiando al sistema extractivista y consumista. Este proceso está vinculado al patriarcado y la masculinidad, que exige fidelidad a una « corporación masculina » y motiva la violencia como medio para ganar estatus. La violencia sigue una estructura vertical (donde el agresor cosifica a su víctima) y horizontal (donde los hombres buscan reconocimiento entre sus pares mediante el poder).

Por otro lado, Cavallero, Gago y Mason (2024) analizan cómo el espacio doméstico se convierte en un ámbito de explotación a través del proceso de *housewifization* o « ama de casamiento », un concepto propuesto por Maria Mies. Este proceso transforma el hogar en una « colonia interna », donde el trabajo de las mujeres es

invisibilizado y apropiado por el capitalismo, similar a la explotación de los territorios coloniales. Bajo el ideal de amor y cuidado, las mujeres son confinadas en la esfera doméstica, lo cual despoja a su trabajo de valor social y político, patrocinando al capitalismo que busca encapsular a las mujeres en el hogar, aislándolas y naturalizando su trabajo como recurso gratuito, una dinámica que se intensifica hoy con la privatización y precarización del trabajo doméstico.

En resumidas cuentas, desde la trata de niñas y mujeres se visualiza lo invisible, irracional e insignificante la mujer desde estos dos tipos de explotaciones, puesto que las mismas incluyen: «prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos» (Federación de Mujeres Progresistas, 2022, p. 37). Además, este sistema de explotación se perpetúa mediante la privación de la libertad e identidad de las víctimas, quienes sufren el robo de sus documentos de identificación y la supresión de su autonomía, reforzando su sometimiento y aumentando su vulnerabilidad.

Adentrándonos ahora en la percepción de inferioridad que se atribuye a la mujer como otra manifestación de sus «imperfecciones», encontramos el caso de las lesbianas. Estas mujeres han sido estereotipadas como «chongas», «machonas» y «masculinas». Como señala Espinosa Miñoso (2007), se las presenta como oscuras, deplorables y rechazadas por no ajustarse a las expectativas de género en una cultura patriarcal. Al respecto, el término *chonga*, extraído del libro *Chonguitas: masculinidades de niñas* de Tron y Flores (2013), se utiliza para «visibilizar, recuperar y exhumar esas infancias masculinizadas en cuerpos asignados como niñas, (...) marcadas por la estigmatización, el rechazo, la hostilidad, pero también, y fundamentalmente, cargada de deseos» (p. 8). A las lesbianas estereotipadas como *chongas*, se las considera irracionales, ya que gramaticalmente el término es un adjetivo que suele emplearse para discriminar a una persona tachándola de «estúpida, tonta, lenta, sin iniciativa, o con problemas cognitivos» asociándola en resumen con un «retraso mental.»

Para el caso de machona, es un adjetivo calificativo para decir que la mujer es ruda y tiene conductas de hombre: participa en juegos de hombre, realiza trabajos de hombre, usa ropa de hombre, es decir, que quiere ser como ellos: masculina, brusca, con rasgos físicos atractivos, espaldas anchas y porte varonil, en este caso, vale la pena traer a colación el siguiente asunto:

Un legionario polaco herido, a quien cuidó en el curso de la guerra 1914-1918, y que en realidad era una muchacha con acusados caracteres viriloides; había seguido al ejército como enfermera, luego había logrado ponerse el uniforme; no por ello dejó de enamorarse de un soldado -con quien se casó después-, lo cual hizo que la considerasen un homosexual. Sus actitudes viriles no contradecían un erotismo de tipo femenino. El hombre mismo tampoco desea exclusivamente a la mujer; el hecho de que el organismo del homosexual masculino pueda ser perfectamente viril implica que la virilidad de una mujer no la destine necesariamente a la homosexualidad. (Beauvoir citando a Deutsch, 1987, p.153)

Los insultos homofóbicos y sexistas que acusa a la mujer como masculina, son una muestra de irrumpir el derecho a devenir mujer, delimitar su autenticidad, y considerarle impura por asumir la sexualidad desde una postura positiva que le permite «la exploración del cuerpo, la curiosidad, la sensualidad, la intimidad, la aventura, la emoción, el contacto humano, el disfrute de lo infantil y lo no racional, (...) que proporcionan un apoyo de energía vital» (Vance, 1989, p.10). Estos antecedentes permiten expresar que las lesbianas se han visto excluidas en el ambiente social por factores como lo señalaron Francisco Amat y Moliner Miravet (2017) en un estudio que tuvo en cuenta la historia de vida de 19 mujeres lesbianas y bisexuales, donde lo heteronormativo es eje central de la marginación o encorvamiento de estas mujeres, quienes señalaron que no se sentían ciudadanas de derechos por las siguientes causas: la mentalidad de las personas se configura entre lo religioso y tradicional, por ende, son las vías mediante las cuales se encausan las sensibilidades. Precisamente por esto, decir «soy lesbiana» sigue siendo una cuestión cargada de miedo ante una sociedad que busca invisibilizarla, y no conforme con esto, la increpa de impura debido a la homofobia liberal de las personas, ya que para algunos es cuestión de escándalo las manifestaciones amorosas homosexuales en espacio público mientras que para otros no.

Por esta razón, se configura otro estereotipo para referirse a las lesbianas y es el de «la oscura», que también puede comprenderse como la *irracional* ya que, por sus manifestaciones amorosas, resultan siendo objeto de escándalo. Para evitar ser recriminadas necesitan ocultarse, evitar dar la cara, y encerrarse en cuatro paredes para soslayar ser apedreadas como la mujer adúltera del evangelista Juan en (Biblia de Jerusalén), que sorprendida en el acto mismo de infidelidad, de acuerdo con (8: 1-11) es llevada donde el teólogo contractual para decirle que la ley ordenaba lapidar a este tipo de mujeres, por tanto, necesitaban su opinión, no siendo otra que, hacer ver a los acusadores la biga de su ojo frente a la diminuta paja del ojo de la mujer, lo cual hacía ver a los recriminadores que también tenían pecado, siendo así, nadie estaba en condición de lanzar una piedra hacia la acusada.

Estos antecedentes sirven para reflexionar acerca del respeto por la identidad de género, desde las interpelaciones de Espinosa Miñoso (2007): «¿Cuánto de libre

albedrío existe en la construcción del género?, ¿puede servir el género como proyecto para renovar la historia cultural?» (p.16). Del mismo modo, otras demandas dan lugar a partir de lo expuesto anteriormente, por ejemplo: ¿Qué tanta influencia tiene las fuerzas políticas, sociales y económicas en la construcción del género? ¿Qué tanta separación se da por la trasgresión de género entre las mismas mujeres?

Otro encorvamiento o tendencia del paradigma de la marginación hacia la mujer en América Latina ha sido desde los procesos *migratorios*, cuando por razones de supervivencia ha tenido que desplazarse por ejemplo hacia los Estados Unidos, convirtiéndose como lo menciona Maduro (2012) en extraterrestres por marginaciones como la xenofobia y el racismo. Desde este tipo de invisibilidad, encontramos los casos de niñas y adolescentes en América Latina y el Caribe, que no solo son migrantes, también son refugiadas y desplazadas, como se exhibe en el trabajo del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [UNICEF] (2022) el cual entrevé la desterritorialización y las cartografías del duelo migrante, entre ellas:

«A mí el viaje fue por sorpresa, nunca me dijeron nada, no sabía cómo me iba o para dónde íbamos. Mi papá solamente me dijo que recogiera algunas cosas y las metiera en un bolso. Tuve que dejar a mi abuela, a mi perro, aún les extraño mucho, no sé qué pasó con mi perro y en eso mi abuelita murió. Lloré mucho por los dos [...] Durante el viaje sentía mucho miedo porque el camino era muy oscuro y no teníamos dónde dormir o dónde parar, a veces se oían ruidos que daban mucho miedo. Yo prefería pasar despierta, casi no me atrevía a dormir. Fue un viaje largo, pasaron muchos días. No sé bien cuántos. Hubo señoras que nos estaban esperando con agua y comida para que hiciéramos el camino más fácil, pero uno pasa mucha hambre. A mí papá hasta le robaron con lo poco que andábamos y teníamos que hacer todo en horas más de noche para que no nos parasen en la frontera. Pero lo que más miedo me dio era la profundidad del río, teníamos que pasar por un sitio que llovía mucho y yo pensaba que la corriente me llevaría [...] Uno siempre está esperando que algo va a pasar [...] incluso a una la pueden violar [...] Cuando pienso en todo eso escalofríos me dan, todavía sueño con eso [...] Fue un viaje largo, muy cansador y todavía no hemos llegado, yo ya me quedaría aquí, pero mi papá y mi mamá tienen que encontrarse» (UNICEF, 2022, p. 29)

Este flagelo de la migración devela lo peligroso que resulta este cataclismo no solamente para las niñas y adolescentes (Faret, Anguiano Téllez, & Rodríguez-Tapia, 2021). También, para todo aquel que en busca de oportunidades atraviesa lugares peligrosos, viajes extensos, y riesgos personales, como ocurre al atravesar la selva fronteriza entre Colombia y Panamá, el llamado tapón del Darién, o se monta en el tren de la muerte para atravesar América Central, todo por el sueño americano, que de acuerdo con Icaza (2017) hace pensar en «cuántas personas se ven obligadas a correr tales riesgos en esperanza de un futuro mejor para sus familias» (p. 35). Como el caso de Rosmary González relatado por Oropesa (2022) quien tuvo que

emigrar de Venezuela, para buscar una mejor calidad de vida, y en la travesía por el Darién, fue asaltada tres veces junto con el grupo de inmigrantes que la acompañaban, entre ellos varios familiares, y no solo eso, atravesando el río, las aguas arrebataron la vida de su esposo e hijo de cuatro años. Otra situación que refleja el duelo de los migrantes lo narra la BBC News Mundo (2022) y se trata del hallazgo de 48 personas sin vida y otras 16 moribundas, dentro del tráiler de un camión en Texas, todos centroamericanos, caso que fue reportado como el más mortífero de tráfico de personas en la historia reciente de EE.UU.

Estos antecedentes muestran cómo el poder puede definir quién debe vivir, como debe vivir, quien debe morir y como debe morir, fenómeno conocido con el nombre de Necropolítica, sistema que forma parte del capitalismo del presente siglo, caracterizado por: «(1) un poder político que produce muerte sin diferencia de ideologías (necropoder político); desechabilidad de las vidas de los pobres, los indígenas, los afrodescendientes (incluyendo migrantes); y creación de espacios naturales y urbanos de muerte» Cabrera García, Cordero Díaz y Crivelli Minutti, citando a Estévez, p.92 (2022). El necropoder político permite inferir que el inmigrante es identificado como *insignificante*, su vida no vale nada, y los estados los representan como una amenaza, por eso, prevalece el «refuerzo de los controles fronterizos para impedir la llegada de indocumentados y a la organización de las expulsiones de los que lo hacen» (El Qadim, 2017, p. 137). Ahora bien, la desechabilidad de la vida representa la invisibilidad por la que atraviesan los migrantes, son *insignificantes*, por eso, no importa la suerte que corran, ni los riesgos de su travesía al intentar cruzar la frontera, ya que detrás de las políticas migratorias se esconde lo mencionado por El Qadim (2017): Intereses económicos; negocios entre países; presiones y amenazas frente a la negociación en la política exterior y éxodo como dominio, al mismo tiempo, surge la readmisión de los inmigrantes, proceso que consiste en facilitar el retorno de las personas que residen de forma irregular en la Unión Europea a sus países de origen o a los países por los que han transitado. Algunos países como Turquía y Cabo Verde han firmado con la Unión Europea la readmisión, y otros países se alistan para hacerlo. Estos acuerdos establecen las condiciones y los procedimientos para la readmisión de los migrantes, así como las obligaciones de cada parte. La Unión Europea ofrece incentivos a los países que cooperan en materia de readmisión, como financiación, inversión, comercio o liberalización de visados, de ahí, que se diga que la migración es otro de los negocios a través de los cuales lucran países pobres con países desarrollados, además, permite deducir una de las consecuencias nefastas que sufren los inmigrantes, se trata de su desterritorialización, no solo pierden su identidad cultural, pues deben adaptarse a las nuevas realidades sociales, políticas, económicas, y lo más grave: enfrentar espacios naturales y urbanos de muerte, ya que resultan tan insignificantes, que cualquier sitio es propicio para cegarle la vida, para suprimirlo e invisibilizarle porque estorba.

A lo anterior se le añade, que la situación de los migrantes en Europa es un asunto que saca a la luz, el débil funcionamiento de los asilos, así como el problema de la externalización de las fronteras, fenómeno que se caracteriza por una construcción de políticas suplementarias entre sí que tienen como objetivo desplazar la gestión de las fronteras exteriores europeas hacia el Sur, evitando la llegada de personas refugiadas e inmigrantes, porque el ideal de Europa es implementar una gobernanza interna que en términos de El Qadim (2017) es «exportar su modelo de seguridad endógeno a los países vecinos con el fin de ampliar el alcance de su influencia sin abrir sus «fronteras institucionales»»(p.136).

Avanzando un poco más, otro encorvamiento se ve reflejado en el *racismo* el cual estrecha vínculos con la migración. La marginación de las mujeres latinas en Estados Unidos, derivada del racismo presente en ese contexto, fue documentada por Isasi-Díaz y Mendieta (2012), quienes en su estudio puntualizan cómo esta segregación afecta profundamente sus vidas: «ha llegado a tales extremos que una veintena de estados están listos para aprobar leyes que permiten la discriminación abierta contra las latinas y otros grupos de inmigrantes. Los inmigrantes hoy en los Estados Unidos son vistos como una amenaza» (p.2). Lo lamentable del asunto es ver que en proceso de marginación de la mujer, la ley está por encima de su humanidad: los judíos tenían muchas leyes y había que cumplirlas a cabalidad, así tuviesen que dejar de lado a su semejante, y en EE. UU. la situación es análoga, generar leyes para reducir a los migrantes, entre ellos, las mujeres latinas.

En este sentido, surgen cuestionamientos como ¿El derecho es para humanizar o deshumanizar? ¿Por qué el odio aflora hasta el punto de ignorar que somos iguales? ¿Para quién fue hecha la ley: para las personas o las personas para la ley? ¿Es la ley un privilegio destinado solo para aquellos considerados racionales, «puros» y humanos? En consonancia, Vasconcelos (1948) plantea que la postura yanqui es firme para considerar que son la raza pura, que el negro es su opuesto y que el estilo neoyorquino es el que todos han de asimilar. La mentalidad de la raza pura ha sido tan arraigada en la cultura estadounidense que forma parte de la política pública, concretamente, así lo dice Hoagland (2007) «la guerra contra las drogas ha resultado en una agresiva criminalización y destrucción de las comunidades negras» (p. 95). Sin embargo, para la política estadounidense, la batalla no es contra las comunidades afroamericanas o *impuros*, es «contra las drogas».

A lo anterior se le suma, las muertes de doce *impuros* por ser afros estadounidenses a manos de la Policía, entre ellos George Floyd que, según la redacción de la BBC News Mundo, fue abordado en la noche del 25 de mayo de 2020 por una llamada de emergencia, siendo sometido por un policía blanco arrodillado sobre su cuello, situación que le hizo repetir «No puedo respirar», aun así, el policía no se conmovió. De este episodio, muchas preguntas surgen: ¿Acaso a los de piel blanca no les corre sangre? ¿A los de piel blanca por fortuna les corre un líquido precioso?

¿Al de piel blanca no le es permitido sentir aprecio por el de piel negra? ¿Los blancos son el reflejo de lo bueno y los negros de lo malo? ¿Por qué entre humanos nos castigamos?

Otro caso que no se quiere dejar pasar desapercibido proviene de Passantino (2023), relatando la violencia política con arraigo racial que mostró Tucker Carlson, un comentarista político conservador estadounidense que trabajó para Fox News quien mediante un mensaje a un productor refleja su ideología racial así:

Tucker Carlson 7 de enero de 2021 - 04:18:04 p. m. UTC

Hace un par de semanas, estaba viendo un video de personas peleando en las calles de Washington. Un grupo de tipos de Trump rodeó a un niño de Antifa y comenzó a golpearlo hasta la saciedad. Eran tres contra uno, al menos. Saltar sobre un tipo así es deshonesto, obviamente. No es como luchan los hombres blancos. Sin embargo, de repente me encontré apoyando a la mafia contra el hombre, con la esperanza de que lo golpearan más fuerte, lo mataran. Realmente quería que lastimaran al niño. Podía saborearlo. Entonces, en algún lugar profundo de mi cerebro, sonó una alarma: esto no es bueno para mí. Me estoy convirtiendo en algo que no quiero ser. El asqueroso Antifa es un ser humano. Por mucho que desprecio lo que dice y hace, por mucho que estoy seguro de que lo odiaría personalmente si lo conociera, no debería regodearme con su sufrimiento. Debería estar molesto por eso. Debo recordar que en algún lugar alguien probablemente ama a este chico, y sería aplastado si lo mataran. Si no me importan esas cosas, si reduzco a la gente a su política, ¿cómo soy mejor que él? (Passantino, 2023).

Antifa se refiere a un grupo de personas de extrema izquierda que batallan contra los supremacistas blancos en EE.U.U, y su oposición es contra todas las formas de racismo y sexismo, así como a las políticas del gobierno de Trump contra la inmigración y los musulmanes. Por eso, es de cuestionarse acerca del comportamiento del comentarista y político: ¿Cómo es que luchan los hombres blancos? ¿Qué tipo de sentimientos hay en una persona que se excita viendo golpear a otra? ¿Quién es más psicópata: los que golpean o quién observa y confunde sus emociones frente al lamentable hecho? ¿Por qué odiar sin conocer? ¿Si esto es con un niño como serán sus sentimientos frente al atropello de un adulto o anciano? ¿Carlson tiene criterio? O ¿Es una mezcla de sinsabores? Las luchas de los Antifa, como se mencionó, son contra las políticas de la inmigración y los musulmanes en Estados Unidos, ya que como lo describe Hammer (2017), «todavía hay una grave falta de solidaridad con los musulmanes negros junto con otras comunidades negras en los Estados Unidos» (p.223).

Ha sido tan compleja la posibilidad de considerar que somos iguales, que las cuestiones del racismo vienen acompañadas de una retórica propia ya que «la

modernidad tiene un vocabulario abundante para marcar la diferencia, para crear exterioridad espacial y temporal desde estereotipos *irracionales* como: paganos, bárbaros, primitivos, mujeres, gays, lesbianas, negros, indios, subdesarrollados, economías emergentes, comunistas, terroristas, amarillos» (Mignolo, 2012, p.26). Esta retórica por supuesto tiene sus opuestos para recrear la supremacía blanca que trasciende de: paganos a gentiles; de bárbaros a humanos; de primitivos a civilizados, de negros a blancos; de indios a colonos, de subdesarrollados a desarrollados; de comunistas a demócratas o republicanos; entre otros.

De otra parte, como lo ha planteado Hooks (2020), el feminismo blanco tradicional ha invisibilizado y excluido las experiencias de las mujeres negras y de otras minorías. Hooks argumenta que este feminismo, centrado en los intereses de mujeres blancas de clase media y alta, ignora la realidad de las mujeres que enfrentan múltiples formas de opresión: no solo el sexismo, sino también el racismo y la pobreza. Esta limitación, restringe el potencial transformador del feminismo. Hooks sostiene que las mujeres negras adquieren una conciencia crítica de su opresión a través de sus propias experiencias, en contraste con las mujeres de privilegio que dependen de teorías académicas para entender sus realidades. Además, critica cómo algunas feministas blancas intentan liderar y definir las experiencias de las mujeres negras, relegándolas a posiciones subordinadas dentro del movimiento feminista.

Otra cuestión que aflora del racismo es la relacionada con la frontera negra del afropesimismo, se trata de un racismo hacia personas racializadas como negras en E.E.U.U cuyos códigos negros cimientan esta nación en una «sociedad fundamentalmente construida y estructurada por esta anti-negritud que ha hecho posible esclavizar, encarcelar, dañar y matar arbitrariamente a personas racializadas como negras durante siglos» (Von Gleich, 2017, 205). Esta anti-negritud abole los elementos constitutivos de la cultura africana: sus valores, hábitos, creencias, entre otras, viéndole como un pueblo más para las conquistas de occidente y oriente y no como un continente. Asimismo, la anti-negritud refleja un desprecio por África, ya que se le concibe como foco de epidemias y enfermedades infecciosas, por ejemplo: según la Agencia para los Refugiados (ACNUR), en 2019, la República Democrática del Congo (RDC) sufrió un gravísimo brote del ébola causante de más de 2000 muertes, en la actualidad, sufre del brote de Sarampión, el cual ha dejado a la fecha más de 6300 víctimas de acuerdo con los reportes de la misma agencia. A lo anterior se le añade, que África es el mayor portador del VIH (Virus de la Inmunodeficiencia Humana), y la Malaria, junto con otras enfermedades tropicales mal atendidas, hacen del continente vulnerable a calificativos como: cultura con baja esperanza de vida, propensa a enfermedades, tierra hostil, donde se puede hablar solo de negrura, sinónimo de pobreza, enfermedad, desnutrición, opacidad, tenebrosidad, o en otros términos: *la invisible*: por las bajas esperanzas de vida. *La inferior*: por la pérdida del patrimonio de los propios africanos ya que sus propios dirigentes han confiscado

los recursos naturales y la riqueza. *La insignificante*, por la carencia en la salubridad y la vivienda. *La Irracional* por la escasa educación. Y *la impura*: por los altos porcentajes del VIH.

En relación con lo anterior, el racismo puede conllevar una violencia ontológica, impulsada por factores como el derecho internacional creado por Europa, que estableció «el privilegio epistémico de decidir qué personas se encontraban en qué lado de la frontera de la legalidad internacional. Su propósito era definir quién era un sujeto y quién no (el legal y el enfermo / ilegal) utilizando criterios epistémicos, o los estándares, del Ego europeo» (Cardinal, 2017, p. 103). Según el mismo autor, la violencia ontológica se manifiesta al invisibilizar y rechazar al «otro»: es la incapacidad de Occidente para reconocer a Oriente y valorar su capacidad de agencia para ser, estar y actuar en el mundo. Estas formas de invisibilización, que consideran al otro como impuro e irracional, permiten a Europa reproducirse y mantenerse como el centro y base epistémica y ontológica de su propuesta imperial.

Un símbolo de esta violencia ontológica son las representaciones en torno al islamismo, fenómeno conocido como islamofobia. Según Hammer (2017), la islamofobia es un odio anti musulmán, una repulsión hacia el otro que se manifiesta en crímenes promovidos por los grandes imperios, quienes consideran atrasadas las formas en que los pueblos islámicos comprenden y regulan el mundo a través de normas surgidas de su religión. De esta forma, emerge una nueva tragedia: la islamofobia, que se origina a partir de:

Los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 y otros espantosos actos de terrorismo supuestamente perpetrados en nombre del islam, la desconfianza institucionalizada contra los musulmanes y quienes son percibidos como tales ha crecido hasta alcanzar las proporciones de una epidemia. Numerosos Estados —y organismos regionales e internacionales— han respondido a los peligros en materia de seguridad adoptando medidas que afectan de forma desproporcionada a los musulmanes y los definen como de alto riesgo y susceptibles de radicalización. Basándose en un arraigado concepto imperialista reduccionista de los musulmanes como una «alteridad» cultural, las leyes, políticas y prácticas también han perpetuado estereotipos y tópicos nocivos que presentan a los musulmanes, y a sus creencias y cultura, como una amenaza. Las consecuencias de ello en los derechos humanos, en particular en el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión o de creencias, han sido devastadoras. (ONU, 2021, p. 2)

Sintetizando, las cuestiones que encorvan o que hacen vigente el paradigma de la marginación, no solamente a las mujeres, sino también a otros grupos como los mencionados en este apartado, o desde los mencionados por Mignolo (2012) los paganos, los bárbaros, los primitivos, las mujeres, los gays, las lesbianas, los negros, los indios, los subdesarrollados, tienen su génesis en la incapacidad de los opresores

en reconocer la capacidad de agencia del invisibilizado, ya que desvirtúan su potencialidad para actuar en el mundo, desdibujan sus habilidades para dejarse guiar por la razón, de crear cosas nuevas y originales, de actuar por las propias creencias y valores. Por lo anterior, el siguiente apartado.

3. Las posibilidades para la reivindicación desde epistemologías descolonizantes

La descolonización es un proceso que busca liberarse del dominio extranjero para experimentar la independencia en todos los niveles de las estructuras sociales. La idea de descolonización busca transformar y replantear las formas de conocimiento, desprendiéndose de las epistemologías de la modernidad occidental, con el propósito de: responder a las necesidades locales desde la propia agencia. Precisamente, la descolonización de América Latina provocó su independencia política de las metrópolis europeas desde arduas luchas y resistencias, iniciando su proceso liberador en el siglo XVIII y culminando hacia inicios del siglo XX. Otro punto clave de la descolonización lo señalan Isasi y Mendieta (2012) cuando se refieren a la desaparición de los latinos de los mapas geopolíticos y epistémicos producidos por occidente, aspecto que ha sido clave para que académicos latinos apunten hacia las epistemologías descolonizantes desde teorías y prácticas que buscan la construcción de los saberes ancestrales de las culturas latinoamericanas.

En este apartado, titulado «Las posibilidades para la reivindicación desde epistemologías descolonizantes», se proponen dos categorías clave como base de un ideal de descolonización: la conciencia (es decir, la capacidad de hacerse visible) y la agencia (la capacidad racional para estar y actuar en el mundo). Estos elementos, planteados como propuestas por quien escribe, pueden servir como fundamento para que el otro se reivindique o, incluso, para que nosotros mismos cuestionemos nuestro propio actuar colonizador.

3.1. La reivindicación desde epistemologías descolonizantes en clave: conciencia/determinarse visible

La conciencia en perspectiva filosófica está relacionada con la capacidad que tiene el ser humano para conocerse a sí mismo y al mundo que le rodea. Igualmente, la conciencia entendida como capacidad permite a los seres humanos tomar decisiones, actuar de manera libre y autónoma. Por estas razones, la perspectiva de epistemologías descolonizantes como proceso reivindicador para determinarse visible frente a los encorvamientos o al paradigma de la marginación, implica en palabras

de Mignolo (2012): «tomarse en serio y actuar con la conciencia de que el saber responde a necesidades locales (hábitos, memorias) y que la política del saber no está en las nubes sino arraigada en la tierra» (p.29). Desde el punto de vista del autor, por conciencia hacemos un giro epistémico hacia lo hermenéutico, la explicación y la comprensión de lo nuestro. Sin embargo, en el intento descolonizador, tener conciencia no implica rechazar los sistemas epistémicos occidentales que hasta ahora han permitido profundizar en categorías que facilitan el diálogo y fortalecen los vínculos para construir nuevos saberes. La clave está en reconocer nuestro arraigo terrenal: nuestro lugar como mujer, migrante, lesbiana, persona de color, latinoamericano, entre otras identidades. Es ahí donde forjamos nuestra identidad, pertenencia y seguridad, lo cual nos permite relacionarnos tanto con nuestra propia comunidad como con otras culturas, para hacernos visibles.

Por otro lado, la conciencia involucra la historia, de ahí, las epistemologías descolonizantes invitan a la *autoconciencia*, es decir, a comprender nuestra propia historia, estudiándola, interpretándola, analizándola para reconocer su importancia en nuestras vidas. No hacerlo, siendo algo muy nuestro, resulta igual de colonizador que aquel pensamiento que nos consideró como el «Tercer Mundo», del mismo modo, por autoconciencia, buscamos conocer la historia del otro, desde una reflexión hermenéutica que escudriñe comprender al opresor, entendiendo que comprender al otro es considerarle semejante y permite que nos examinemos a nosotros mismos. Cuestiones como estas, permiten determinarnos visibles, ya que, de no hacerlo, estamos al nivel de aquellos que consideran estar dotados de supremacía respecto a los otros, olvidando que el ser humano es un «yo» en relación con el «otro». En consonancia con lo anterior, hay un planteamiento que sirve para reforzar lo mencionado y es en palabras de Isasi Diaz (2012):

La existencia humana es un proceso participativo y valorativo, es decir, un ordenamiento comunitario mediante el cual el ser humano se concibe a sí mismo como un «yo» que, precisamente por saber que su propia subjetividad o autoconciencia está en relación con un «otro», o es una conciencia entre otras, consciente de otras, y que, por lo tanto, su subjetividad es una subjetividad involucrada con otras. (p.59)

De este modo, si desde las epistemologías descolonizantes la *conciencia* es un medio de reivindicación frente a las opresiones que enfrentan la mujer y otros grupos marginados, la *autoconciencia* se convierte en un paso adicional que implica reconocer que somos conocimiento en constante construcción y crecimiento. La autoconciencia nos lleva a buscar activamente información y conocimiento, no solo a partir de nuestro arraigo y experiencias propias, sino también integrando elementos de las epistemologías dominantes construidas en Occidente, es decir, aquellas formas de conocimiento que han prevalecido en el ámbito académico y científico. Este

enfoque surge del reconocimiento de que la vulnerabilidad conceptual—es decir, la posibilidad de emplear nociones de forma equívoca o inapropiada—nos obliga a establecer un diálogo entre estos sistemas de conocimiento y nuestra experiencia en el mundo, con los valores y significados propios de nuestros contextos culturales y sociales. A través de este proceso, podemos descubrir nuevas categorías conceptuales y reafirmar nuestra visibilidad y pertenencia.

En relación con el «yo» y el «otro», las epistemologías descolonizantes como medio de reivindicación frente a los encorvamientos o paradigma de la marginación al interior de los grupos sociales, proponen la *conciencia encarnada*, la cual se plantea desde una triada relacional así: conciencia humana, cuerpo y experiencia corporal. Desde esta perspectiva, la propuesta es evitar la vulnerabilidad como sujetos concedores que somos, y cuyos saberes tenemos en crecimiento, para ello, es importante cuestionarnos desde los planteamientos de Icaza (2017) «¿Cuáles son los elementos de ese conocimiento? ¿Y de qué manera es el pensamiento fronterizo como una *conciencia encarnada* central para un replanteamiento crítico de cómo pensamos / sentimos lo internacional y lo global?» (p.40).

La conciencia encarnada permite sensibilizarnos con el mundo, en esta instancia, hay que sensibilizarnos respecto del valor y la importancia de las epistemologías tradicionales, ya que una conciencia encarnada no busca desafiar estos marcos de conocimiento, como tampoco, desmonta supuestos categóricos que enuncian cómo se ha comprendido el mundo, más bien, dialoga con lo epistemológicamente construido para definir y delimitar conceptos que permitan ofrecer soluciones prácticas a los problemas del mundo real, no dejando de lado la postura crítica frente a aquellos actos epistemológicos que justifican los paradigmas de la marginación y que son legitimados por las estrategias de poder, en esto, es en lo que se debería marcar la diferencia para determinarse visible como mujer, migrante, lesbiana, indígena y afro, entre otras.

Otra posibilidad de reivindicación frente a las invisibilizaciones es mantener una *conciencia intelectual y existencial* frente a la geografía política, herramienta que algunos estados o entidades tiene como medio para imponerse en espacios ajenos, camuflando ideas oscuras bajo la denominación de proyectos para empoderar a quienes han sido y son la esencia de ese espacio. De ahí, una propuesta de *conciencia intelectual* es aquella «que esté ante todo atento a las producciones, los circuitos y geopolíticas del conocimiento dentro de formas social, cultural y psicológicamente destructivas de desarrollo y extracción imperial» (Murrey, 2017, p.80). Con lo dicho, la conciencia intelectual permite reflexionar y analizar de manera crítica la información que recibimos y facilita razonar y resolver problemas, mientras que la conciencia existencial, conlleva a intuir desde procesos de desarrollo del pensamiento y metacognitivos las respuestas a preguntas en torno a nuestra propia existencia. Visto así, desde la conciencia intelectual y existencial nos determinamos

visibles, puesto que la reivindicación consiste en desarrollar un proyecto de conocimiento basado en contribuir con las teorías ya existentes que permitan darle voz y hacer oír la voz de aquellos que han sido silenciados: afroamericanos, grupos raizales, la población LGBTQ+, las mujeres, entre tantos, por considerar que poseen ignorancia intelectual y por desvirtuar sus saberes ancestrales. Para ello, hay que darles voz y hacer oír su voz, evitando ser como aquellos que hacen de la epistemología una herramienta de poder y para el poder.

3.2. La reivindicación desde epistemologías descolonizantes en clave: agencia/capacidad racional para estar en el mundo

Desde la Filosofía y la Sociología se considera la «agencia» como la capacidad que tiene un agente para actuar en el mundo, siendo el *Agente* es aquel que posee el potencial para actuar de manera intencionada y autónoma, reflejando así el ejercicio pleno de las capacidades de un sujeto autoconsciente. Como señala el filósofo español Fernando Broncano (2017), quien servirá como referente principal para explorar la agencia, esta se presenta como una categoría clave en el proceso de descolonización. Este proceso parte de hacer visible nuestra capacidad de agencia como una herramienta fundamental para la reivindicación. En términos de Broncano (2017), el agente posee virtudes, entre ellas la racionalidad, esta capacidad, es la que permite de manera autónoma tomar decisiones teórico-prácticas; en este caso, para un proceso epistemológico descolonizador, la idea del agente racional que desarrolla su agencia de manera positiva no se remite a abolir los sistemas epistémicos existentes porque provienen de occidente, más bien, determina qué teoría le permite explicar de mejor manera un fenómeno de su realidad, revisando los sustentos empíricos que se tienen por propios y los que los otros nos ofrecen, así como la coherencia de la teoría para avalar el nuevo conocimiento que se pretende plantear, ya que esto precisa el proceder racional para actuar en el mundo.

Por otro lado, la agencia nos permite actuar de manera intencionada y reflexiva en el mundo, en lugar de limitarnos a responder de manera automática o condicionada. En este contexto, la racionalidad juega un papel clave en definir la calidad de nuestra agencia, ya que puede orientar nuestras acciones hacia fines considerados positivos o negativos. De acuerdo con esto, para la descolonización epistemológica es importante que los agentes no se autoengañen reflejando conductas que ellos mismos critican de los otros; varios ejemplos para ilustrar lo dicho: criticamos el racismo sin darnos cuenta de que somos racistas, esto puede ser debido a los medios de comunicación, a la crianza recibida en el núcleo familiar, o, al desconocimiento de otras culturas a las cuales juzgamos o reprochamos sin pleno conocimiento de su ser y estar en el mundo. Otra forma de autoengaño consiste en apropiarse de otra

cultura elementos que le son propios sin reflexionar que puede ser ofensivo para la cultura. Otro hecho se refleja en la situación de los migrantes. Hoy en día, es doloroso ver el trato que reciben en países como los de la Unión Europea y Estados Unidos. Sin embargo, en América Latina también mostramos rasgos discriminatorios hacia los migrantes venezolanos. Esto ocurre no solo con aquellos que, por alguna razón, tienen un mal proceder en el país al que migraron, sino también con aquellos que, a pesar de sus esfuerzos y capacidades, son estigmatizados simplemente por ser venezolanos, negándoles así su agencia, es decir, su capacidad de actuar de manera autónoma y constructiva en la sociedad de acogida. En estos casos, la racionalidad calificará al agente de una debilitada agencia, de modo que su proceder racional para actuar en el mundo es igual o más limitado que el del opresor, colonizador y marginador.

A la postre, para la descolonización epistemológica, nuestra agencia ha de ser definida por la capacidad racional que reflejemos desde los juicios, decisiones y acciones que tomemos. La explicación de estos elementos constitutivos de la racionalidad los justifica Broncano (2018) cuando señala que en el juicio el agente asume una postura para evaluar aspectos que pueden ser estéticos, epistémicos, morales o políticos, es decir, el agente emite juicios de valor desde una posición subjetiva de la cuestión. Respecto a la toma de decisiones, el agente establece una intención que surge de un propósito o fin que tiene en mente y que, al llevarla a la acción, transforma en una conducta eficiente, cumpliendo así su objetivo de manera efectiva. Sin embargo, la capacidad racional para estar en el mundo no solo implica la ejecución efectiva de acciones; también requiere una comprensión crítica y reflexiva que permita cuestionar los prejuicios presentes en epistemologías sostenidas por el poder. Esta capacidad racional debe apoyarse en un equilibrio teórico entre lo concreto y lo abstracto, de manera que posibilite juicios fundamentados, una toma de decisiones consciente y una transformación genuina desde la acción. Todo esto se enmarca en una actitud de escucha y apertura hacia epistemologías alternativas que buscan dar solución a fenómenos que, en el contexto global actual, no solo afectan a unos pocos, sino que encorvan o marginan a la mayoría de los sujetos.

Además de lo mencionado, es necesario recordar que, para descolonizar las epistemologías y reflejar nuestra capacidad racional para estar en el mundo, es fundamental reconocer nuestra vulnerabilidad social. Esta vulnerabilidad se entiende como la falta de recursos y capacidades que enfrentan algunos individuos para afrontar situaciones difíciles o peligrosas, derivada de condiciones estructurales que los sitúan en desventaja. Igualmente, hay constricciones que limitan nuestra capacidad para autodeterminar nuestras trayectorias de vida activa, y es aquí donde nuestra capacidad de agencia juega un papel importante, ya que las restricciones no determinan el resultado final que tenemos para autoconstruirnos. De este modo, la descolonización epistemológica que se pretende parte en primera instancia de auto

concernos y comprendernos más a nosotros mismos y el mundo en el que estamos inmersos. Sin embargo, esto no es posible sin la acción de educarnos, ya que la educación nos permite liberarnos de las constricciones, de los encorvamientos, del paradigma de la marginación y de las evaluaciones a las que estamos sujetos. Además, nos ayuda a superar la opacidad con la que otros perciben nuestra capacidad de agencia en la búsqueda de descolonización.

4. Conclusión

En este análisis, las cinco imperfecciones femeninas propuestas ofrecen un marco para comprender la interseccionalidad de las opresiones, resaltando cómo los estigmas históricos no solo definen el encorvamiento de género, sino también otras modalidades de opresión que condicionan la agencia y participación plena de diversos grupos en la sociedad actual. En el contexto del Nuevo Testamento ofrece una ventana reveladora sobre la persistente marginación y estigmatización que las mujeres han sufrido a lo largo de la historia. En los textos bíblicos, las mujeres a menudo son presentadas en situaciones de vulnerabilidad y sujeción, reflejando no solo limitaciones físicas sino también restricciones sociales y espirituales. La metáfora del encorvamiento es particularmente poderosa, simbolizando las múltiples capas de opresión que coartaban su autonomía y participación plena en la vida comunitaria y religiosa. Al examinar estos relatos, no solo comprendemos las injusticias específicas que enfrentaron las mujeres en la época bíblica, sino que también reconocemos los ecos de estas desigualdades en nuestras sociedades contemporáneas. La marginación de la mujer en tiempos bíblicos se perpetúa de diversas formas en la actualidad, y los patrones de desigualdad de género continúan manifestándose en estructuras sociales, económicas y políticas que limitan el desarrollo y la participación de las mujeres.

Por lo tanto, es imperativo adoptar una perspectiva crítica y re interpretativa de los textos bíblicos. Este enfoque no solo nos permite cuestionar y dismantelar las narrativas históricas que han justificado la desigualdad de género, sino que también nos impulsa a comprometernos activamente en la creación de un entorno más equitativo. La eliminación de las barreras que impiden la plena participación de las mujeres en todos los ámbitos de la vida es esencial para construir una sociedad justa y equitativa. Así, al confrontar y transformar las prácticas contemporáneas que perpetúan la desigualdad, promovemos una visión del mundo que honra la dignidad y el valor intrínseco de cada individuo, independientemente de su género. La reinterpretación crítica de los textos sagrados, acompañada de un compromiso activo con la igualdad, es fundamental para avanzar hacia un futuro donde las mujeres puedan vivir y prosperar sin las restricciones impuestas por siglos de opresión.

La mirada al «Teólogo Contracultural» nos invita a redescubrir la figura de Jesús como un defensor contracultural de la dignidad y los derechos de las mujeres. Su actitud inclusiva y sus acciones transformadoras desafiaron las normas patriarcales de su tiempo y ofrecen un modelo de liberación que sigue siendo relevante hoy. Al destacar cómo Jesús valorizó y defendió a las mujeres marginadas, este análisis nos insta a continuar su legado, promoviendo la igualdad y la justicia en nuestras propias comunidades. En este sentido, el Teólogo Contracultural se presenta no solo como una figura histórica, sino como una inspiración para el movimiento feminista actual, recordándonos que la lucha por la dignidad y la igualdad de las mujeres tiene raíces profundas y universales. Jesús, en su época, rompió con muchas convenciones sociales que relegaban a las mujeres a un segundo plano. Su interacción con mujeres como la samaritana en el pozo, la mujer adúltera y María Magdalena, entre otras, demuestra una constante y radical inclusión. En un contexto donde las voces femeninas eran silenciadas y sus roles limitados, Jesús no solo las escuchó, sino que las elevó y les dio un papel central en su ministerio. Este reconocimiento y valoración de las mujeres por parte de Jesús no solo les otorgó dignidad en un sentido inmediato, sino que también sentó las bases para un movimiento de equidad que sigue resonando hoy en día.

En definitiva, un Teólogo Contracultural no solo ofrece una reevaluación histórica, sino que también proporciona una guía ética y espiritual para la acción contemporánea. Al recordar y reinterpretar el ejemplo de Jesús, se nos anima a continuar trabajando por un mundo donde la dignidad y los derechos de todas las personas, especialmente de las mujeres, sean plenamente reconocidos y respetados. Así, la figura de Jesús se convierte en un faro de esperanza y un llamado a la acción para todos aquellos comprometidos con la justicia y la igualdad. La reflexión sobre las «situaciones encorvadas de diversos grupos en la sociedad actual» nos invita a considerar cómo las formas de marginación y exclusión que encontramos en los textos bíblicos se reflejan en los contextos contemporáneos. En particular, al comparar estas situaciones con las experiencias de las mujeres y otros grupos marginados en América Latina, queda claro que las estructuras opresivas siguen limitando la plena realización de individuos y comunidades. La lucha contra la explotación, la violencia y la discriminación continúa siendo crucial, y es imperativo adoptar un enfoque interseccional que reconozca las múltiples dimensiones de la opresión. Solo así podremos avanzar hacia una sociedad más justa e inclusiva.

Las posibilidades para la reivindicación desde epistemologías descolonizantes, destaca la importancia de desarrollar una conciencia crítica y una agencia efectiva para descolonizar nuestras formas de pensar y actuar. Al valorar y recuperar los saberes locales y las experiencias históricas, podemos construir nuevas epistemologías que respondan mejor a las necesidades y aspiraciones de nuestros contextos. La descolonización no solo implica una ruptura con los paradigmas opresivos del pasado,

sino también un compromiso con la creación de un futuro más equitativo y sostenible. Este enfoque nos invita a reconocer nuestra vulnerabilidad y, al mismo tiempo, a potenciar nuestra capacidad de agencia para transformar nuestras realidades y reivindicar nuestra dignidad como individuos y colectivos. La reflexión nos lleva a comprender que las luchas por la justicia social, la igualdad y la inclusión no son solo temas del pasado o del presente, sino también desafíos constantes que requieren nuestra atención y acción continua. La interseccionalidad y la descolonización son herramientas vitales en este proceso, ya que nos permiten abordar las complejidades de la opresión y trabajar hacia un mundo en el que todas las personas puedan realizar su potencial sin restricciones. La persistencia de las estructuras opresivas nos recuerda que, aunque hayamos avanzado, aún queda mucho por hacer para lograr una verdadera justicia e igualdad en nuestras sociedades.

Referencias bibliográficas

- Alcívar López, N., Montecé Giler, S. A., & Montecé Giler, L. A. (2021). Ser mujer en el tercer mundo y la influencia de la lucha feminista en la situación de la mujer en Latinoamérica. *Dilemas contemporáneos: educación, política y valores*. <https://doi.org/10.46377/dilemas.v8i.2717>
- ACNUR. (2019, agosto 26). *Enfermedades en África: epidemias e infecciones. Informe global 2019*. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. <https://www.acnur.org>
- Aguirre, R (1988). *La mujer en el cristianismo primitivo*. *Diakonia* (47). pp. 225-267.
- Aquino, E., & Tamez, E. (1988). *Teología feminista latinoamericana*. Abya Yala.
- BBC News Mundo. (2022, 30 de junio). Tragedia en San Antonio: Qué se sabe de los 53 migrantes que murieron de calor dentro de un camión en Texas. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-61962981>
- BBC News Mundo. (2020, 31 de mayo). George Floyd: Qué pasó antes de su arresto y cómo fueron sus últimos 30 minutos de vida. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52869476>
- Beauvoir, S. de. (1987). *El segundo sexo: Los hechos y los mitos* (Vol. 1). Siglo XXI.
- Bechtel, G. (2001). *Las cuatro mujeres de Dios. La bruja, la puta, la santa y la Tonta*. (1.ª ed.). Ediciones B.

- Biblia de Jerusalén Latinoamericana. (2016). *Biblia de Jerusalén Latinoamericana* (Edición 2016). Desclée de Brouwer S.A.
- Broncano, F. (2017). *Racionalidad, acción y opacidad: Sujetos vulnerables en tierras libres*. Eudeba.
- Casa de América. (s. f.). *La situación actual de las mujeres en América Latina*. Recuperado de <https://www.casamerica.es/sociedad/la-situacion-actual-de-las-mujeres-en-america-latina>
- Broncano, F. (2018). Racionalidad, acción y opacidad. EUDEBA.
- Bustamante, Fernanda. (2019). «Correr y que no te devuelvan, correr para olvidar de dónde has partido»: una lectura de Los documentados (2005) de Yolanda Arroyo. *Revista Letral*. 22. 129-150. 10.30827/rl.v0i22.9257.
- Cabrera García, A. C., Cordero Díaz, B. L., & Crivelli Minutti, E. (Coords.). (2022). *Migraciones en el orden hegemónico contemporáneo del sistema-mundo moderno*. Editorial de la Universidad de Cantabria.
- Cardinal, P.-A. (2017). Ontologicial violence: Modernity/coloniality and the Muslim subject in international law. En M. Woons & S. Weier (Eds.), *Critical epistemologies of global politics* (pp. [100-115]). E-International Relations.
- Cavallero, L., Gago, V., & Mason-Deese, L. (2024). *The home as laboratory: Finance, housing, and feminist struggle*. Common Notions. Recuperado de [The Home as Laboratory] el 2 de noviembre de 2024.
- CEPAL. (2020). *La autonomía de las mujeres en escenarios económicos cambiantes*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). <https://repositorio.cepal.org/entities/publication/02481a1f-a217-4763-8de8-16f49951966d>
- De Beauvoir, S. (1987). *El segundo sexo* (1a. ed.). Buenos Aires: Siglo XX.
- El Qadim, N. (2017). De-Europeanising European borders: EU-Morocco negotiations on migrations and the decentring agenda in EU studies. En M. Woons & S. Weier (Eds.), *Critical epistemologies of global politics* (pp. [134-152]). E-International Relations.
- Espinosa Miñoso, Y. (2007). *Escritos de una lesbiana oscura: Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. En la Frontera.
- Faret, L., Anguiano Téllez, M. E., & Rodríguez-Tapia, L. H. (2021). Migration management and changes in mobility patterns in the North and Central American region. *Journal on Migration and Human Security*, 9(2), 63–79. <https://doi.org/10.1177/2331502411008096>

- Federación de Mujeres Progresistas. (2022). *Trata de mujeres con fines de explotación sexual en España*. Ministerio de Sanidad. Recuperado de <https://www.sanidad.gob.es>
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. (2022). *Cartografías afectivas. Niñas y adolescentes migrantes, desplazadas y refugiadas en América Latina y el Caribe*. *Cartografías afectivas | UNICEF*
- Francisco Amat, A., & Moliner Miravet, L. (2017). «Me aconsejaron o casi me obligaron a ser ‘normal’: Análisis de las barreras de exclusión a partir de historias de vida de mujeres lesbianas y bisexuales». *OBETS: Revista de Ciencias Sociales*, 12(1), 41–59. <https://doi.org/10.14198/OBETS2017.12.1.02>
- Hammer, J. (2017). Interview with Juliane Hammer. En M. Woons & S. Weier (Eds.), *Critical epistemologies of global politics* (pp. [216-225]). E-International Relations
- Hoagland, S. L. (2007). Denying relationality: Epistemology and ethics and ignorance. En S. Sullivan & N. Tuana (Eds.), *Race and epistemologies of ignorance* (pp. [95-118]). State University of New York Press.
- Hooks, B. (2020). *¿Acaso no soy yo una mujer? Mujeres negras y feminismo* (G. Deza Guil, Trad.). consonni. (Trabajo original publicado en 1981)
- Icaza, R. (2017). Decolonial feminism and global politics: Border thinking and vulnerability as a knowing otherwise. En M. Woons & S. Weier (Eds.), *Critical epistemologies of global politics* (pp. [26-44]). E-International Relations Publishing.
- Isasi-Díaz, A. M. (2012). Mujerista discourse: A platform for Latinas’ subjugated knowledge. En A. M. Isasi-Díaz & E. Mendieta (Eds.), *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy* (pp. [pp.44-67]). Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823241354.001.0001>
- Isasi-Díaz, A. M., & Mendieta, E. (2012). Introduction: Freeing subjugated knowledge. En A. M. Isasi-Díaz & E. Mendieta (Eds.), *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy* (pp. [1-30]). Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823241354.001.0001>
- Jeremías, J. (1980). *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo testamento*. (2.^a ed.). Ediciones Cristiandad.
- Larocca, Felix. (2013). ‘Marimacho’: Un estudio de la masculinidad femenina y de la feminidad masculina.
- Maduro, O. (2012). An(other) invitation to epistemological humility: Notes toward a self-critical approach to counter-knowledges. En A. M. Isasi-Díaz & E.

- Mendieta (Eds.), *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy* (pp. [69-87]). Fordham University Press.
- Mignolo, W. (2012). Decolonizing Western epistemology/building decolonial epistemologies. En A. M. Isasi-Díaz & E. Mendieta (Eds.), *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy* (pp. [19-43]). Fordham University Press.
- Murrey, A. (2017). A post/decolonial geography beyond 'the language of the mouth'. En M. Woons & S. Weier (Eds.), *Critical epistemologies of global politics* (pp. [79-99]). E-International Relations.
- Organización De las Naciones Unidas. (2007). *Intensificación de los esfuerzos para eliminar todas las formas de violencia contra la mujer*. [Microsoft Word - N0650304 \(acnur.org\)](#)
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2015). *Informe de la Relatora Especial sobre la trata de personas, especialmente mujeres y niños, Maria Grazia Giammarinaro*. <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/g15/067/61/pdf/g1506761.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas. (2021, 20 de julio). *El desarrollo sostenible depende de cerrar las brechas de género: ONU*. Noticias ONU. <https://news.un.org/es/story/2021/07/1494512>
- Oropeza, V. (2022, 22 de diciembre). « Cuando me di la vuelta, solo vi el caudal marrón del río»: La venezolana que perdió a su hijo de 4 años y a su marido cruzando el Darién. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-63995133>
- Organización De las Naciones Unidas. (2021). *Lucha contra la islamofobia y el odio antimusulmán con miras a erradicar la discriminación y la intolerancia fundadas en la religión o las creencias*. [A/HRC/46/30 \(un.org\)](#)
- Organización de los Estados Americanos. (2017). *Trata de mujeres y niñas en América Latina y el Caribe: Desafíos regionales para su abordaje*. [Agenda-Trafficking2017-ES.pdf \(oas.org\)](#)
- Oropeza Colmenares, V. (2022). « Cuando me di la vuelta, solo vi el caudal marrón del río»: la venezolana que perdió a su hijo de 4 años y a su marido cruzando el Darién. *BBC News Mundo*.
- Passantino, J. (2023, 3 de mayo). *The New York Times: Tucker Carlson mensajeó« No es así como los hombres blancos pelean»*. CNN Español. <https://cnnespanol.cnn.com/2023/05/03/new-york-times-tucker-carlson-mensajeo-no-es-asi-como-los-hombres-blancos-pelean-trax/>

- Piñero, A. (2014). *Jesús y las mujeres*. Santillana.
- Ramos, G. (2009). Las mujeres en el evangelio de lucas. (Curso de Teología Unican España). Campus Cultural Unican.
<https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula2009-2010/CursoTeologiaLasMujeresEnLucas2009-2010.pdf>
- Ruiz Seisdedos, S., & Bonometti, P. (2013). Las mujeres en América Latina: Indicadores y datos. *Revista de Ciencias Sociales*, 126-127.
<https://doi.org/10.15517/rcs.v0i126-127.8783>
- Seisdedos, Susana & Bonometti, Petra. (2013). Las mujeres en América Latina: indicadores y datos. *Revista de Ciencias Sociales*. 10.15517/rcs.v0i126-127.8783.
- Segato, R. (2021). *Contra-pedagogías de la crueldad* (3a ed.). Prometeo Libros. Recuperado de [*Contra-pedagogías de la crueldad*] el 2 de noviembre de 2024.
- Scott, A. O. (2023). « Tucker Carlson’s Code of Whiteness: The racial ideology revealed in the former Fox News host’s text message.» *The New York Times*.
- Sullivan, Shannon & Tuana, Nancy (eds.) (2007). *Raza y Epistemologías de la Ignorancia*. Universidad Estatal de Nueva York Pr.
- Tron, F., & Flores, V. (Eds.). (2013). *Chonguitas: Masculinidades de niñas*. La Mondonga Dark.
- Vance, C. S. (1989). *Placer y peligro: Explorando la sexualidad femenina*. Revolución.
- Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica*. Espasa Calpe.
- Vélez Correa, C. (2001). Teología de la mujer, feminismo y género. *Theologica Xaveriana*, 140, 545–563.
- Vivas, M. d. (2002). *La misión de las mujeres en la Biblia*. Recuperado el 23 de mayo de 2023, de <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/28007>
- Von Gleich, P. (2017). Fugitivity against the border: Afro-pessimism, fugitivity, and the border to social death. En M. Woons & S. Weier (Eds.), *Critical epistemologies of global politics* (pp. [203-216]). E-International Relations.
- Woons, M., & Weier, S. (Eds.). (Eds.). (2019). *Critical Epistemologies of Global Politics*. Rowman & Littlefield International.



Truth and Repair: How Trauma Survivors Envision Justice

HERMAN, Judith (2023). *Truth and Repair: How Trauma Survivors Envision Justice*. New York: Perseus Books, 272 pp.

Eugénio Lopes 

Universidad Nacional de Educación a Distancia
lopes_eugenio@hotmail.com

O “trauma” é, todavia, um tema recente no mundo académico. Contudo, quando se estuda este argumento, do ponto de vista científico, usa-se sobretudo um método psicológico e neurocientífico. Ora, o trauma pode igualmente ser analisado sob o ponto de vista filosófico. Neste sentido, considero muito interessante a obra supracitada, “Verdade e Reparação: como os sobreviventes de traumas encaram a justiça”¹, de Judith Herman, MD (igualmente recomendada pelo maior especialista de estudos sobre o trauma, do ponto de vista psicológico e neurocientífico, mundialmente reconhecido, Bessel Van der Kolk, MD, autor do bestseller, “O Corpo guarda a conta”², como se pode ler na capa da obra supracitada de Judith Herman), pois a Autora procura analisar e relacionar o trauma (particularmente aquele originado pelo abuso sexual) com a filosofia, sobretudo anterológica, moral, legal social e política, dando, assim, continuidade ao seu estudo sobre o trauma, que já conta com vários anos de investigação e obras.

¹ A tradução portuguesa foi feita pelo Autor da resenha.

² A tradução portuguesa foi feita pelo Autor da resenha.

Título original da Obra: (2015) *The Body Keeps the Score*. New York: Penguin Books, 464 pp.



Para atingir este objetivo, Judith Herman decidiu dividir a sua obra em três partes, que, por sua vez, subdividem-se em vários capítulos³. A primeira parte, intitulada “Poder”, subdivide-se em três capítulos. Assim, no primeiro capítulo, intitulado “As regras da tirania”, a Autora analisa basicamente de que forma a tirania pode estar na base dos traumas. Sucessivamente, no segundo, intitulado “As regras da igualdade”, a Autora mostra como o abuso do poder, e, assim, a desigualdade relacional, pode originar o trauma. Finalmente, no terceiro, todavia seguindo esta linha, intitulado “Patriarcado”, a autora analisa como o patriarcado pode igualmente originar o trauma.

Posteriormente, a segunda parte, intitulada “Visões de justiça”, subdivide-se também em três capítulos. Assim, no quarto capítulo da obra (primeiro desta parte), intitulado “Reconhecimento”, Judith Herman mostra, tal como o título sugere, de que forma o reconhecimento do mal (que neste caso é causa do trauma), sobretudo por parte da sociedade, é fundamental tanto para o bem da vítima, como para o do malfeitor e para o da sociedade (incluído as gerações vindouras). Já no quinto, intitulado “Pedido de desculpas”, como o título igualmente evidencia, a Autora mostra como, após o reconhecimento, deve-se não só pedir desculpas à vítima, como também reparar o dano que sofreu, a fim de inseri-la novamente na sociedade. Finalmente, no sexto capítulo, intitulado “Responsabilidade”, a Autora destaca a importância de reparar-se o mal cometido: não só de o malfeitor reconhecer e responsabilizar-se pelo seu mau ato e, assim, as consequências negativas que tal ato traz para a vítima e inclusive para a sociedade, como igualmente o facto de a sociedade reconhecer que deve intervir em tal processo, a fim de evitar com que o mal se propague, de diferentes formas.

Por último, a terceira parte, intitulada “Cura”, contém igualmente três capítulos. Assim, no sétimo capítulo (primeiro desta parte), intitulado “Restituição”, Judith Herman analisa de que formas se pode reparar o mal e, deste modo, ajudar a vítima no processo de cura e inserção. Posteriormente, no oitavo capítulo, intitulado “Reabilitação”, tal como o título sugere, a Autora destaca a importância de reabilitar não só a vítima, do ponto de vista individual e social, mas igualmente o malfeitor. Finalmente, no nono capítulo (último da obra), intitulado “Prevenção”, a Autora continua a mostrar como o trauma não só afeta negativamente a vítima, como também toda a sociedade, destacando, assim, a necessidade de implementarem-se várias medidas, inclusive legais, não só a fim de salvaguardar e tutelar a vítima de outros abusos possíveis (como também outras possíveis vítimas futuras, de outros malfeitores), mas também a fim de evitar com que o malfeitor continue agindo de tal modo (inclusive com outras possíveis vítimas futuras), procurando, neste sentido, reinseri-lo igualmente na sociedade.

³ As traduções portuguesas foram feitas pelo Autor da resenha.

Dos vários pontos positivos que se podem identificar na obra, com relação à metodologia, aos objetivos e ao conteúdo, gostaria de mencionar os seguintes, que considero os mais importantes, respetivamente. Portanto, com relação à metodologia, destaca-se positivamente na obra que Judith Herman tenha analisado o argumento, de um ponto de vista interdisciplinar. Como ela menciona ao longo da introdução, apesar da sua área de formação ser a medicina (psiquiátrica), tal argumento obrigou-a, no bom sentido da palavra, a que ela o estudasse também do ponto de vista filosófico, nomeadamente, antropológico, moral, legal, social e político, a fim de obter e propor resultados mais credíveis e válidos. Assim, com este diálogo interdisciplinar, penso igualmente que a obra pode contribuir para o desenvolvimento de várias áreas do conhecimento.

Aliado a esta situação, destaca-se, todavia do ponto de vista metodológico, que Judith Herman recorreu a muitos dados estatísticos, como também a muitos testemunhos (inclusive de pessoas entrevistadas por ela), não só de vítimas, como também de malfeitores e de pessoas (externas) que lidam com estas situações, de vários modos. Procedendo igualmente de tal modo, penso que a Autora conseguiu não só dar mais credibilidade aos argumentos que expôs, como também, nesta linha, dar mais consistência à sua obra, de forma geral. Finalmente, nesta secção, gostaria também de salientar o facto de a Autora ter empregado uma linguagem simples e bastante compreensível para o leitor, mesmo quando abordou vários conceitos científicos, talvez um pouco mais ‘densos’ para alguns leitores.

Já com relação aos objetivos da obra, gostaria de salientar, como ponto positivo, que Judith Herman tenha mostrado como o trauma, originado neste caso por abusos sexuais a mulheres e a crianças, condiciona negativamente a sua autorrealização, bem como afeta negativamente a sociedade e as gerações vindouras. Neste sentido, tendo como pressuposto que a dignidade da pessoa humana é sempre inviolável, tal como a Autora defende, não agir, ou até mesmo, muitas vezes, negar o mal, ou inclusive reverter os papéis vítima / malfeitor, não só não é uma grande injustiça, em vários sentidos, pois sobretudo não se tutela os direitos da vítima e se torna o malfeitor responsável pelo mal que fez, com também acarreta grandes males, em todos os sentidos para a sociedade. Contudo, penso que a obra poderia ter ganhado todavia mais em qualidade, se a Autora tivesse alargado o raciocínio a outras situações, onde pessoas foram vítimas do mal de outros e que, simultaneamente, de uma forma ou outra, ficaram traumatizadas.

Finalmente, com relação ao conteúdo da obra gostaria de mencionar os seguintes pontos positivos. Para tal, dividirei esta secção em três partes: 1) vítima, 2) malfeitor e 3) sociedade (particularmente com relação às testemunhas). Assim, no que diz respeito ao tema da vítima, destaca-se positivamente na obra que Judith Herman tenha identificado e analisado o trauma, mostrando de que forma ele se pode originar na pessoa humana. Considero, nesta linha, igualmente interessante

que a Autora tenha identificado alguns tipos de traumas na pessoa humana. Também destaco que a Autora tenha mostrado como o trauma pode dissociar a pessoa e alterar a sua personalidade, bem como a sua relação com o demais e com o mundo.

Destaca-se igualmente como ponto positivo que Judith Herman tenha relacionado o trauma com o intelecto, a afetividade e vontade da pessoa humana, mostrando de que forma o primeiro pode condicionar negativamente as outras entidades. A Autora foi um pouco mais além e, pertinentemente, mostrou de que forma o trauma se relaciona com o corpo humano, particularmente com o sistema nervoso (sobretudo com o cérebro humano), com o sistema imunitário e com a genética.

Finalmente, com relação à vítima, sobressai igualmente positivamente na obra o facto de Judith Herman ter mostrado de que forma se pode e deve ajudar a vítima, a fim de curá-la e reinseri-la na sociedade, destacando, assim, de que modo tal atitude pode ser igualmente avaliada desde o ponto de vista ético. Nesta linha, destaca-se também que a Autora tenha mostrado sobretudo de que forma deve ser a relação médico-paciente.

Com relação ao malfeitor, considera-se como ponto positivo na obra que Judith Herman tenha, de forma geral, não só identificado quem são geralmente essas pessoas, como também mostrado o que leva tais pessoas a cometerem tais atos inumanos. Nesta linha, destaca-se também positivamente que a Autora tenha salientado, de forma pertinente, a necessidade de o malfeitor reconhecer os seus maus atos, como também pedir desculpas à vítima (onde o termo mais correto seria perdão), a reparar o mal feito e procurar, simultaneamente, emendar-se, a fim de evitar no futuro cometer novamente tais (ou outros) maus atos. Assim, considero igualmente interessante que a Autora tenha analisado quais são, de várias formas, o modo mais eficaz de reinserir o malfeitor na sociedade, propondo e defendendo simultaneamente mais a necessidade da reinserção e não tanto da punição com relação ao malfeitor, mostrando, para tal, as suas vantagens e desvantagens, em ambas as situações.

Finalmente, com relação à sociedade, salienta-se positivamente o facto de Judith Herman ter mostrado de que forma negar os factos ou não ajudar a vítima (em caso mais extremos, revertendo os papéis, convertendo-a em malfeitor e vice-versa), condiciona negativamente, não só o processo de cura da vítima e consequente reinserção, mas também, em vários sentidos, o bem-comum. De facto, como ela mostra, procedendo de tal forma, permite-se com que o mal se propague consequentemente, de diferentes formas, condicionando o bem a harmonia social. A Autora vai todavia mais além e chega mesmo a afirmar, pertinentemente, que tal comportamento pode inclusive Re-traumatizar a vítima, remetendo-a a um estado pior, face ao precedente.

Neste sentido, considera-se fundamental o papel que Judith Herman atribuiu, em primeiro plano, às testemunhas, que devem sempre denunciar o mal e, simultaneamente, auxiliar, de diferentes formas, a vítima, algo que também pode ser avaliado desde o ponto de vista moral e legal. Nesta linha, destaca igualmente o papel fundamental de grupos que promovam a cura, a proteção e a reinserção da vítima –como também a reinserção do malfeitor na sociedade.

Um outro ponto importante, destacado por Judith Herman, consiste na necessidade de criarem-se e implementarem-se medidas e, sobretudo, leis, a fim de auxiliarem e protegerem as vítimas ou possíveis vítimas (apesar de existirem umas poucas com as quais eu não concordo). Neste sentido, considera-se igualmente interessante que a Autora tenha destacado o papel fundamental dos sistemas de justiça, que frequentemente desconsideram tais casos ou, inclusive, em muitos casos, acabam por reverter os papéis, condenando assim a vítima e absolvendo o malfeitor (tornando inclusive este numa vítima). Portanto, a Autora alerta para a necessidade de os advogados e juízes procurarem sempre defender e promoverem a verdade e a justiça, a fim de, como vimos anteriormente, não se cometerem todavia mais injustiças, algo que acaba também por condicionar negativamente o bem-comum. Finalmente, neste sentido, destaca-se igualmente como ponto positivo que a Autora tenha colocado ênfase na necessidade de os políticos, nomeadamente aqueles dos governos, de criarem, implementarem e aplicarem leis que promovam sempre a justiça.

O estudo do trauma todavia continua a avançar no mundo académico (sobretudo devido aos recentes desenvolvimentos da neurociência), apesar de conhecerem-se já alguns progressos bastante significativos. Ora, o trauma é um tema que também faz referência a outras áreas do conhecimento, nomeadamente à filosofia, em particular, antropológica, moral, legal, social e política. Neste sentido, tendo em consideração este ponto, termino esta resenha todavia reiterando a importância da leitura da obra supracitada de Judith Herman, fruto de um longo e intenso estudo, motivando-a, de igual modo, se me é permitido, a continuar com o seu bom trabalho de investigação.