

MURMULLOS filosóficos

NUEVA ÉPOCA NÚMERO 7 ENERO-JUNIO 2023

ISSN 2448-8607

JUSTICIA Y POLÍTICA

Sumario

POLÍTICA Y JUSTICIA

3 **Presentación**
Dr. Benjamín Barajas Sánchez

5 **Editorial**
Dr. Jorge L. Gardea Pichardo

7 **Ensayos**
DAVID OCHOA SOLÍS
Richard Rorty: pragmatismo,
solidaridad, poesía

18 **Artículos**
FERNANDA CLAVEL DE KRUYFF
Mal de ojo: un breve análisis epistemológico

29 *RICARDO GONZÁLEZ*
Ciudadanía: una discusión desde la ética

42 *VIVIANA PAÉZ OCHOA*
Hacia la comprensión
de una cultura política democrática

61 *AIDA DEL CARMEN SAN VICENTE*
Afroamericanos y necroderecho.
Un relato de la criminalización de los
afroamericanos en Estados Unidos

79 *JOSÉ DANIEL PIÑÓN CUENCA*
La influencia kantiana en la conformación
de la concepción de “ciudadanía” y su impacto
en la construcción de los Derechos Humanos
como criterios para encontrar la justicia en las
sociedades

91 **Reseñas**
YURI POSADAS VELÁZQUEZ
Reseña del libro. *Pandemia y posverdad: La vida la ciencia y la cuarta Revolución Industrial* de Jordi Pigem

53 **Color**
LAURA QUINTANILLA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

RECTOR

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

SECRETARIO GENERAL

Dr. Alfredo Sánchez Castañeda

ABOGADO GENERAL

Dr. Luis Álvarez Icaza Longoria

SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

SECRETARIA DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Lic. Raúl Arcenio Aguilar Tamayo

SECRETARIO DE PREVENCIÓN, ATENCIÓN Y SEGURIDAD

UNIVERSITARIA

Mtro. Néstor Martínez Cristo

DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN SOCIAL



ESCUELA NACIONAL

COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Dr. Benjamín Barajas Sánchez

DIRECTOR GENERAL

Lic. Mayra Monsalvo Carmona

SECRETARIA GENERAL

Lic. María Elena Juárez Sánchez

SECRETARIA ACADÉMICA

Lic. Rocío Carrillo Camargo

SECRETARIA ADMINISTRATIVA

SECRETARIO DE SERVICIOS DE APOYO AL APRENDIZAJE

Mtra. Dulce María E. Santillán Reyes

SECRETARIA DE PLANEACIÓN

Mtro. José Alfredo Nuñez Toledo

SECRETARIO ESTUDIANTIL

Mtra. Araceli Mejía Olguín

SECRETARIA DE PROGRAMAS INSTITUCIONALES

Lic. Héctor Baca Espinoza

SECRETARIO DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

Ing. Armando Rodríguez Arguijo

SECRETARIO DE INFORMÁTICA

Presentación

En el número 7 de *Murmullos filosóficos*, seis profesoras y profesores se encargan de desenrañar acciones sociales, individuales y colectivas, así como el significado de conceptos que rigen nuestras vidas contemporáneas, a través del pensamiento filosófico, un análisis que el Colegio de Ciencias y Humanidades no ha dejado de hacer desde su fundación.

A través de estos seis textos, se exponen problemas fundamentales en la relación política que todos los individuos tenemos entre nosotros mismos y entre el Estado nación. Así, textos como “Ciudadanía: Una discusión abierta”, “Hacia la comprensión de una cultura política democrática” y “La influencia de Kant en la conformación de la concepción de ciudadanía...” muestran al lector los valores éticos y morales que debe poseer un ciudadano libre, así como los derechos y obligaciones que cada persona ejerce al vivir en un estado libre, pues de su conocimiento depende la consolidación de una verdadera democracia.

Muestra de este último punto es el texto “Afroamericanos y necroderecho”, el cual habla sobre cómo en algunos sitios del planeta la violación de los derechos humanos es ejercida desde el mismo poder estatal y que si no se habla de ello difícilmente se podrá erradicar este problema que atenta contra las libertades humanas. Por otra parte, artículos como “Mal de ojo: un breve análisis epistemológicos” y “Richard Rorty: pragmatismo, solidaridad, poesía” nos enseñan cómo, desde la filosofía, podemos comprender diversos usos y costumbres del ser humano que vive en colectividad, prácticas que tienden hacia la felicidad pero que, en muchas ocasiones, provienen de diversas direcciones: algunas desde el arte y la reflexión profunda y otras desde la ignorancia y la creencia sin fundamento científico.

La Dirección General del Colegio agradece a las y los docentes participantes en el séptimo número de *Murmullos filosóficos*, ya que por medio de esta publicación demuestran a la comunidad que la mejor herramienta para adquirir el conocimiento es a través del punto de vista crítico y el diálogo. Sean bienvenidos a las páginas de *Murmullos filosóficos*.

Dr. Benjamín Barajas Sánchez

Director General del Colegio de Ciencias y Humanidades

Murmullos Filosóficos

Número 7, Nueva época.
Justicia y política

DIRECCIÓN

Jorge L. Gardea Pichardo

EDITOR

Héctor Baca Espinoza

EDITOR ADJUNTO

Marcos Daniel Aguilar Ojeda

COMITÉ EDITORIAL

Gustavo Ortiz Millán

Virginia Sánchez Rivera

José Alfonso Lazzcano Martínez

Roberto Arteaga Mackinney

Jorge Martín Carrillo Silva

Paola Elizabeth de la Concepción Zamora Borge

Elisa Silvana Palomares Torres

DISEÑO EDITORIAL

Ma. Elena Pigenutt Galindo

CORRECCIÓN DE ESTILO

Alberto Otoniel Pavón Velázquez

Mario Alberto Medrano

CORRECCIÓN EN INGLÉS

Carmen Celeste Martínez Aguilar



Murmullos Filosóficos, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, CDMX, a través del Colegio de Ciencias y Humanidades, lateral de Insurgentes Sur, esq. Circuito Escolar, 20. piso, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Coyoacán, CDMX, teléfono 5622-0025. URL: <https://www.cch.unam.mx/comunicación/murmullos>. Correo electrónico: murmullos.filosoficos@gmail.com. Editor responsable: Héctor Baca Espinoza. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2016-0418133416600-203, otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (INDAUTOR). ISSN: 2448-8607. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 15931, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. La responsabilidad de los textos publicados en *Murmullos Filosóficos* recae exclusivamente en sus autores y su contenido no necesariamente refleja el criterio de la Institución.

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS. PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL, INCLUYENDO CUALQUIER MEDIO ELECTRÓNICO O MAGNÉTICO, PARA FINES COMERCIALES.

Editorial

El número siete de *Murmullos filosóficos* se ocupa del tema de la justicia y la política. Las contribuciones para esta edición se han centrado, en parte, en la discusión sobre la ciudadanía y, por tora, sobre problemas más amplios que invitan a pensar en los supuestos de algunas teorías sobre la justicia y la filosofía política.

Como bien sabemos, Platón se preocupaba por responder la pregunta ¿qué es la justicia? como condición necesaria para establecer una base “objetiva” o “imparcial” sobre la justicia. En la expectativa de este modelo, una vez que los seres humanos conocieran la verdadera justicia, sabrían actuar en consecuencia. Asimismo, nos es familiar la búsqueda de criterios de universalidad para estandarizar las decisiones vía el imperativo categórico, según pensaba Immanuel Kant. Para Platón la ausencia de la verdad nos conducía a una apariencia de realidad, por eso distinguía entre la justicia verdadera y la justicia aparente, y por eso desdeñaba el papel de los poetas en la configuración de una *polis* que se ajustara a criterios estrictamente racionales y objetivos.

En su ensayo, y siguiendo a Richard Rorty, David Ochoa Solís nos invita a reflexionar sobre ambos supuestos para valorar la metáfora y la poesía como formas de pensar lo ético y lo político. La búsqueda de la objetividad y la imparcialidad separa a las personas de su comunidad y las hace vivir en un desarraigo comunitario, sin vínculos sociales. En cambio, la solidaridad, en oposición a la objetividad, nos obliga a entender el significado de nuestra existencia en nuestra relación con los demás: en una narrativa de aquello en lo que hemos contribuido con una comunidad. Las diferencias son importantes porque apuntan a establecer otros vínculos entre el bien y la justicia.

En el contexto de la discusión anterior, Viviana Paéz Ochoa propone una concepción de la ciudadanía en la que se toma en cuenta el mundo

de la vida, la cultura, las costumbres y valores de las distintas comunidades. Paéz Ochoa muestra que la política actual pone mayor atención a los procesos electorales y se persigue más ganar el poder que ser una instancia representativa de las comunidades. Aunado a esto, el modelo de ciudadanía imperante en nuestras sociedades reduce el papel de la ciudadanía a un elector que puede asimilarse como un consumidor. Por lo que se requiere de una ciudadanía más participativa en las instituciones de la democracia.

Por su parte, Ricardo González Santana centra su análisis sobre la ciudadanía en la importancia de la participación ciudadana al servicio de lo comunitario y no del individuo autosuficiente y ocupado por lo político únicamente para satisfacer sus intereses personales o de grupo. González Santana nos recuerda que para Adela Cortina el desinterés por vivir una ciudadanía más comprometida está enraizado en los modelos políticos de corte liberal que suprimen los vínculos comunitarios y solidarios. En este contexto, Daniel Piñón recupera el modelo kantiano para justificar la pertinencia moral de los derechos humanos.

Por otra parte, Aída del Carmen San Vicente Parada se basa en los conceptos de biopolítica, bipoder, necropolítica y *Homo sacer* para mostrar la persistencia de la discriminación racial en Estados Unidos. Lo que nos muestra un panorama histórico de los movimientos abolicionistas, las luchas sociales por los derechos políticos y civiles de las minorías afroestadounidenses, así como la situación contemporánea.

En contraste, Fernanda Clavel De Kruyff expone un análisis de creencias y estados mentales que permite entender distintas formas en las que podemos asumir un tipo de pensamiento mágico que adopta actitudes y comportamientos sin evaluar, ni ofrecer elementos de juicio para sustentar ciertas creencias.

Por último, Yuri Posadas Velázquez reseña el libro *Pandemia y posverdad: La vida, la ciencia y la cuarta Revolución Industrial* de Jordi Pigem. Una referencia valiosa para seguir reflexionando sobre los problemas epistémicos, políticos, económicos y biopolíticos que encerró y mostró la forma en que diversas instituciones y países dirigieron e implementaron políticas públicas para atender la pandemia del Covid-19.

Dr. Jorge L. Gardea Pichardo
Director editorial

[Recibido: 31 de octubre de 2022
Aprobado: 7 de diciembre de 2022]



Richard Rorty:

pragmatismo, solidaridad, poesía

David Ochoa Solís
ochoadavid22@gmail.com

**Richard Rorty: Pragmatism,
Solidarity, Poetry**



¿Qué sucede si lo que es *bueno* para el trato entre los hombres no se desprende de un concepto, sino que es ponderado según los intercambios específicos entre sujetos situados históricamente? ¿Qué ocurre si desde la filosofía se mira a la solidaridad como una conducta deseable y valiosa?

Mi interés es destacar lo que Richard Rorty propone para mejorar la vida entre los seres humanos y dar cuenta de los argumentos con los que enfrenta los dualismos que, desde su perspectiva, se han convertido en un obstáculo para la solidaridad. En la revisión de los argumentos de Rorty me propongo identificar las verdades

últimas que encara, y analizar los conceptos de contingencia, ironía y solidaridad propuestos en su libro homónimo. Me ocuparé, además, de otros de sus textos, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Philosophy and Social Hope* y *Consecuencias del pragmatismo*. Finalmente, atenderé a la argumentación que le conduce a identificar en la poesía una respuesta para vivir solidariamente; respuesta diferente y mejor que la búsqueda de una verdad esencial.

Rorty encara centralmente los planteamientos de Platón. Su punto de vista no consiste en desenmascarar los argumentos del autor de los *Diálogos*, y tangencialmente los de Kant, sino en dejarlos de lado. Rorty concluye, como Wittgenstein, Heidegger y Dewey, “que

Resumen

En el presente artículo destaco tanto los argumentos que el filósofo estadounidense propone para mejorar la vida entre los seres humanos, como los razonamientos con los que enfrenta los dualismos que, desde su perspectiva, se han convertido en un obstáculo para la solidaridad. En la revisión de los argumentos de Rorty, analizo los conceptos de contingencia, ironía y solidaridad propuestos en su libro homónimo. Me ocupo, además, de otros de sus textos: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Philosophy and Social Hope* y *Consecuencias del pragmatismo*. Finalmente, atiendo al análisis de Richard Rorty que le conduce a identificar en la poesía una respuesta para vivir solidariamente: una respuesta diferente y mejor que una verdad esencial, sostiene Rorty.

Palabras clave: Contingencia, esencialismo, poesía, pragmatismo, solidaridad.

Abstract

In “Richard Rorty: Pragmatism, solidarity, Poetry”, Rorty’s arguments for human life betterment, as well as the claims of the American philosopher facing dualisms that became an obstacle for human solidarity, are highlighted. Reviewing Rorty’s arguments, concepts of contingency, pragmatism, and solidarity offered in the book with the same title are explored. The philosophy and the mirror of nature, *Philosophy and Social Hope* and *Consecuencias del pragmatismo*, also Rorty’s books, are likewise considered in this essay. Finally, it attends the path that conduces Rorty to propose Poetry as an answer for living a solidary life: a different and better answer than essential truth, Rorty holds.

Keywords: Contingency, Essentialism, Poetry, Pragmatism, Solidarity

hay que abandonar la noción de conocimiento en cuanto representación exacta, que resulta posible gracias a procesos mentales e inteligibles gracias a una teoría general de la representación” (Rorty, 2016b, p. 15). Los tres rechazan la epistemología y la metafísica en cuanto disciplinas posibles.

Hablo [afirma Rorty] de “dejar de lado” y “rechazar” en vez de presentar “argumentos en contra” porque su actitud hacia la problemática tradicional es como la de los filósofos del siglo xvii hacia la problemática escolástica. No suelen solazarse en descubrir proposiciones erróneas o falsos argumentos en las obras de sus predecesores (aunque lo hagan de vez en cuando). Lo que hacen, más bien, es vislumbrar la posibilidad de una forma de vida intelectual en la que el vocabulario de la reflexión filosófica heredado del siglo xvii parecería tan fuera de lugar como se lo había parecido a la Ilustración el vocabulario filosófico del siglo xiii. (Rorty, 2016b, pp. 15-16).

El autor de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* sostiene que deberíamos mirar a la filosofía no como el árbitro de verdades últimas, sino como un conjunto de herramientas con las cuales trabajar para el mejoramiento de la humanidad (Rorty, 2016a, p.17). Las verdades últimas a las que se refiere Rorty son centralmente dualismos que han dominado la historia de la filosofía occidental —apariencia-realidad, materia-mente, construido-encontrado, sensible-intelectual, etcétera— y que pueden ser trazados en algún pasaje de Platón. Rorty sostiene en “Esperanza en lugar de conocimiento”¹ que Platón y Aristóteles se equivocaban al pensar que la capacidad humana más distintiva y loable es

conocer cómo son las cosas realmente —penetrar más allá de la apariencia y conocer la realidad. Este reclamo nos impone la desafortunada distinción apariencia-realidad y al mismo tiempo a la metafísica: una distinción y una disciplina que el pragmatismo nos muestra cómo se puede actuar sin ellas. Quiero deponer el estatus de la búsqueda del conocimiento como un fin en sí mismo y ubicarlo como un medio más hacia una mayor felicidad humana (1999, p. xiii)².

Rorty, como John Dewey, mantiene que las distinciones tradicionales

¹ Se refiere a “Hope in Place of Knowledge: A Version of Pragmatism”, el capítulo II de *Philosophy and Social Hope*.

² En inglés en el original. En todos los casos que la cita provenga de un texto en inglés la traducción es mía.



David Ochoa Solís

Licenciado en Lengua y Literatura Hispánicas por la UNAM; maestro y doctor en Literatura Hispanoamericana por la Columbia University. Fue investigador invitado en el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad de 2010 a 2012; profesor titular “C” definitivo en el Colegio de Ciencias y Humanidades, plantel Sur. Entre sus últimos textos publicados están coautoría en el libro *Filosofía I*; “Cambiar tu vida: el propósito de la educación” en *Eutopía*, número 31; “Pérdida y duelo: Memorias y autobiografía en El cerebro de mi hermano de Rafael Pérez Gay”, en *Indagaciones* alrededor de las literaturas del yo: Miradas colectivas, caminos personales.



mencionadas anteriormente se han convertido en un obstáculo para nuestras esperanzas sociales, el mejoramiento de la sociedad y la solidaridad (Rorty, 1999, p. xii). Kant, como lo había hecho antes Platón, entiende “la mente, el espíritu, las profundidades del yo humano como una cosa que posee naturaleza intrínseca” (Rorty, 1991, p. 24). Rorty, por su parte, sostiene que la profundidad del ser humano carece de una naturaleza primordial: lo bueno no consistiría en una definición que finalmente diera con ese valor esencial de la naturaleza del ser humano.

El punto de partida de Rorty es la idea de que la verdad es algo que se construye en vez de algo que se halla. El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no, por lo tanto, la verdad no es algo que exista de la misma manera que el mundo: “Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay oraciones no hay verdad, que las oraciones son elementos de los lenguajes

humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas” (Rorty, 1991, p. 25). La verdad es parte de los lenguajes humanos y éstos son contingentes. En el apartado III me detendré a considerar el concepto de contingencia según lo entiende el autor.

II

Rorty considera a las preocupaciones tradicionales de la filosofía occidental como problemáticas y opcionales. Son problemáticas en el sentido de que son pragmáticamente infructíferas. Son infructíferas pues desde la perspectiva del pragmatismo, como sostenía William James, deben juzgarse por sus consecuencias prácticas y la forma como impactan la vida (Kaag, 2020, p. 4). Rorty manifiesta “En el centro del pragmatismo está el rechazo a aceptar la teoría de la verdad como correspondencia y a la idea de que los conocimientos verdaderos son representaciones precisas de la realidad” (2007, p. 105).

Desde la perspectiva de Platón y Kant, argumenta Rorty, lo que habría que asegurar es que la representación sea correcta y cuando esto se alcance se llegará al conocimiento último. Rorty afirma que “la idea de que la verdad, lo mismo que el mundo, está ahí afuera es legado de una época en la cual se veía al mundo como la creación de un ser que tenía un lenguaje propio” (1991, p. 25). Si ese lenguaje no es humano, el hombre no puede hallar la verdad en sí mismo y sus contingencias, y por ese camino, buscando lo que es bueno para el hombre tendría que ser “encontrado” fuera del hombre mismo.

Para Rorty apelar a una realidad “no humana” es análogo a, o quizás una continuación de, una apelación teística a Dios.

Las preocupaciones tradicionales de la filosofía occidental son opcionales porque son el producto de lo que, en sus últimos trabajos, Rorty designa como “tiempo y oportunidad”, más que de una inevitabilidad racional. Para mostrar “el estatus opcional” Rorty describe cómo estas preocupaciones son el producto derivado de movimientos históricos que comienzan con los planteamientos de Platón y culminan con Kant. Platón postula que las diferencias en el grado de certeza con el cual las cosas son conocidas debe corresponder a diferencias de las cosas en sí mismas:

Rorty se opone vehementemente al esencialismo. Esta antigua noción de que la realidad y las cosas comprendidas en ella tienen una naturaleza intrínseca —algo que nuestra comprensión del mundo tiene que discernir y a lo que se debe permanecer fiel si queremos adquirir un conocimiento genuino. (Malachowski, 2002, p. 2).

Isaiah Berlin describe el esencialismo de la siguiente manera:

Si se lee, digamos, la filosofía de Platón, encontraremos que él está dominado por un modelo geométrico o matemático. Es claro que su pensamiento opera con argumentos que están condicionados por la idea de que hay ciertas verdades

axiomáticas, adamantinas, inquebrantables, de las cuales es posible, a través de una lógica severa, deducir conclusiones infalibles; que es posible alcanzar esta clase de sabiduría absoluta por un método especial que él recomienda, que hay tal cosa como un saber absoluto. [Berlin afirma que desde el punto de vista de Platón, si obtenemos ese saber] podemos organizar nuestras vidas, en términos de esas verdades, de una vez y para siempre, de una manera estática, sin necesidad de un cambio futuro; y entonces *todos los sufrimientos* [las cursivas son mías], todas las dudas, toda la ignorancia, todas las formas de locura y vicio pueden desaparecer de la tierra (1999, p. 2).

En la *República*, al final del libro i, Platón sostiene que “‘justicia’ se debe referir en primera instancia, no a un conjunto de formas de actuar, sino a la condición básica del alma de la cual esas acciones se desprenden” (Geuss, p. 51), y al principio del libro ii postula “que la felicidad, que Sócrates vindica como la propiedad del hombre justo y virtuoso no tiene casi nada que ver con nuestras situaciones humanas o nuestros juicios sobre ellas (...) Más bien es una propiedad abstracta del alma” (Geuss, p. 60). Rorty, por el contrario —y como pragmatista que es—, postula que

No hay tal cosa como un rasgo no relacional de x, tampoco una cosa como la naturaleza intrínseca, la esencia, de x. Consecuentemente, no puede haber tal cosa como una descripción que empate con

El punto de partida de Rorty es la idea de que **la verdad es algo que se construye** en vez de algo que se halla.

lo que realmente es, solo expresa su relación con las necesidades humanas. (1999, p. 50).

Si se asume la perspectiva de Rorty, es inaceptable que la idea de que lo justo sea algo que existe fuera del hombre mismo, y por lo mismo no se puede buscar y hallar en esa exterioridad: no hay una descripción que empatice con lo que la justicia “realmente es”. Rorty afirma que la verdadera pregunta acerca de la utilidad de los viejos dualismos platónicos es si su despliegue debilita nuestro sentido de solidaridad humana. En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* sostiene que el objetivo del libro

[...] es socavar la confianza del lector en “la mente” en cuanto algo sobre lo que se deba tener una visión “filosófica”, en el “conocimiento” en cuanto a algo que debe ser objeto de una «teoría» y que tiene “fundamentos”, y en la “filosofía” tal como se viene entendiendo desde Kant (2016, p. 16).

Rorty afirma que si bien los filósofos profesionales son inteligentes les falta sabiduría:

no comprenden que las valoraciones políticas y éticas deben presidir sobre las valoraciones cognitivas: porque el conocimiento solamente puede adquirir significación en el contexto de una forma particular de vida; porque tiene poco sentido hablar de conocimiento sin preguntarse para qué es usado. (Serge Grigoriev, en Malachowski, 2020, p. 417).

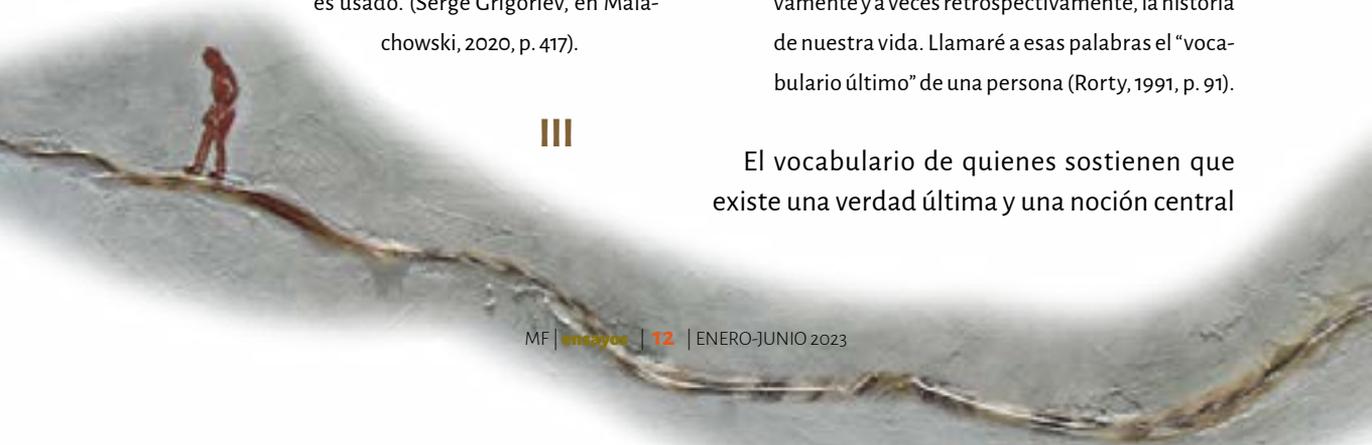


En *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty presenta la base de su perspectiva central, como afirmamos anteriormente, mirar a la filosofía como un conjunto de herramientas con las cuales trabajar para el mejoramiento de la humanidad, y no como el árbitro de verdades últimas. Contingente, sostiene el filósofo estadounidense, es algo que sucede sin causas previstas, los eventos históricos son contingentes, “tales eventos no tienen contruidos en sí mismos la ‘necesidad’ bruta de tener que suceder” (Malachowski, 2002, p. 17), se sigue pues que “los eventos son contingentes en el sentido de que ellos no caen bajo la descripción de la tradición filosófica que hace a conceptos tales como ‘necesidad’, ‘realidad’, ‘verdad’ y ‘obligación’” (Malachowski, 2002, p. 110).

Además de los eventos históricos, el lenguaje (el conjunto de palabras que empleamos para justificar nuestras acciones) es también contingente:

Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son esas palabras con las cuales formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas. Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida. Llamaré a esas palabras el “vocabulario último” de una persona (Rorty, 1991, p. 91).

El vocabulario de quienes sostienen que existe una verdad última y una noción central



de lo bueno —el que Rorty se propone sustituir—, lo que pensamos, nuestra conciencia es también contingente. La búsqueda se orientaría, entonces (antes que a dilucidar una comprensión cada vez mayor de cómo son las cosas realmente) a construir metáforas más útiles para la convivencia. Como se explica más adelante, Rorty identifica ese campo en el de la narrativa, o lo que denomina *poesía*, pues ésta se instala más allá de los argumentos esencialistas y hace presente las maneras como realmente vivimos. Posibilita la solidaridad.

La consciencia del carácter contingente de los hechos históricos y de nuestras explicaciones se puede designar, afirma Rorty, como irónica. Ironía es la capacidad de reconocer que lo que se sabe no es suficiente para explicar al mundo y que, además, seguramente cambiará nuevamente sin responder a un concierto previo:

Empleo el término “ironista” para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y el azar. (Rorty, 1991, p. 17).

De manera sintética, Rorty postula:

Llamaré “ironista” a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del vocabulario último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros vocabularios, vocabularios que consideran últimos las personas o libros que han conocido; 2) advierte que un argumento formulado con su vocabulario habitual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su vocabulario se halle más cerca de la realidad que los vocabularios de otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma (1991, p. 91).

Ser solidario es la réplica más general a la pregunta ética ¿qué debo hacer? La respuesta apunta a una expresión que se ajuste a lo que “esos hombres” necesiten en ese momento. No considera que esa solidaridad consista en el reconocimiento de un yo nuclear —la esencia humana— en todos los seres humanos. En lugar de eso, se la concibe como la capacidad de percibir, cada vez con mayor claridad, que las diferencias tradicionales carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación.

“Esa es la razón por la que he dicho [...] que las principales contribuciones del intelectual moderno al progreso moral son las descripciones detalladas de variedades particulares de dolor y humillación (contenidas, por ejemplo, en novelas o en informes etnográficos), más que los tratados filosóficos o religiosos” (Rorty, 1991, p. 210).



Rorty comienza *Contingencia, ironía y solidaridad* con el retrato que encapsula lo que es un “liberal ironista”: “Los ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar” (1991, p. 17). Es la figura en donde se combina el familiar impulso liberal de negarse a aceptar el sufrimiento humano, donde quiera que se le encuentre, y de quien lo confronta con la sensibilidad historicista de que ningún catálogo de convicciones o compromisos es irrevisable y tampoco considera que se encuentre —y haya que buscarlo— en la realidad misma.

IV

Rorty describe la moralidad entre los seres humanos como aquello que promueve la solidaridad. El autor sugiere que deberíamos adoptar una nueva conversación. Conversación que no sea acerca de la noción platónica trans-empírica de un Dios, una Verdad, que Él o Ella quiere de nosotros para nosotros; tampoco acerca de una naturaleza humana fija que determine nuestra Real Felicidad; finalmente, tal conversación no se vincula con la búsqueda Kantiana de un requerimiento categórico determinado por la razón que conlleva una obligación universal. La conversación debe ser simplemente



Ironía es la capacidad de reconocer que lo que se sabe no es suficiente para explicar al mundo.



acerca de lo que es mejor aquí y ahora, en esta situación, como los individuos que somos, en el tiempo, en las circunstancias, en la cultura en la que nos encontramos inmersos para crear las condiciones de solidaridad de uno para el otro, de uno con el otro. (Marjorie C. Miller, en Malachowski, 2020, pp. 179-180).

Propone que es más útil construir metáforas que nos ayuden a vivir bien que buscar definiciones últimas apegadas a “la verdad”, que existen antes y fuera de la experiencia humana. Las metáforas que nos pueden ayudar a ser solidarios las ubica en un campo que denomina literatura.

Rorty despliega una red de narraciones que se encuentran en la literatura que hacen de manera ‘natural’ que nos intereseamos en las metáforas de autocreación, y en las posibilidades de pararnos hombro con hombro con un número mayor de quienes sufren. Eso es más natural que estar interesados en una teoría de la ‘esencia’ de nuestra humanidad o en cómo identificar ‘la racionalidad’, ‘los principios generales’ subyacentes a una sociedad justa. Rorty es muy consciente de que esa ‘naturalidad’ es un artificio, producto, en sí misma, de ‘tiempo y lugar’.

Plantea una definición amplia para lo que denomina literatura:

Por otra parte, una de las características de lo que denominaré ‘literatura’ “es la posibilidad de lograr introducir con éxito un género relativamente

nuevo de poesía, novela o ensayo crítico *sin* necesidad de argumentar. Su éxito no requiere ulterior explicación, esto es no se debe a que haya buenas razones para descartar la antigua forma de escribir poemas, novelas o ensayos en favor de la nueva. No existe un vocabulario invariable en el que describir los valores a defender, los objetos a imitar, las emociones a expresar, etc., en forma de ensayos, poemas o novelas. (...) Así pues, por ‘literatura’ entenderé aquellas áreas de la cultura que, siendo bastante conscientes de lo que hacen, renuncian al consenso en torno a un vocabulario crítico de aglutinación, renunciando con ello a la argumentación (1996, p. 220).

En el área de la cultura que puede ubicarse en el campo de los ensayos, Rorty se ocupa del joven Hegel, de Nietzsche, de Heidegger y de Derrida. Emplea, para hablar de ellos, la palabra “teórico” en lugar de “filósofo”. Estos autores, afirma:

no piensan que exista cosa alguna llamada “sabiduría”, tomado este término en cualquiera de los sentidos que Platón podría haber aceptado. Por tanto, la expresión “amante de la sabiduría”, parece inapropiada. En cambio la palabra *theoría* sugiere el acto de observar una amplia porción de la tierra desde una distancia considerable [...] (Rorty, 1991, p. 115).

Además, alega que la especialidad de estos teóricos es la de tomar distancia respecto de lo

que Heidegger llamó la “tradicción metafísica occidental” y que Rorty llama “el canon Platón-Kant”.

Entre la vasta gama de literatos, en sentido estricto —Dickens, Nabokov, Proust, Orwell, Swift, London, Henry James, entre otros— los que Rorty considera en sus textos, retendré, sin entrar en el fondo de sus argumentos, lo que destaca en Nabokov y Orwell. Del autor de *Lolita* Rorty sostiene que nos da detalles “acerca de las formas de crueldad de las que somos capaces y, con ello, nos permite redescubrirnos a nosotros mismos” (1991, p. 18). Nabokov piensa que “la bondad” es algo irracionalmente concreto, algo que debe ser capturado más por la imaginación que por el intelecto. De Orwell, con relación en 1984, afirma que el tema principal de la novela es también la ‘crueldad’ y sus conexiones con la identidad





humana (Malachowski, 2002, p. 146); Orwell, discierne Rorty, escribió la mayoría del tiempo acerca de la crueldad desde fuera, desde el punto de vista de las víctimas. Siguiendo su línea de pensamiento concluye:

Se trata en cambio, de insistir en que no es útil concebir las cosas que tanto Orwell como Nabokov hicieron—despertar la sensibilidad de una audiencia ante casos de crueldad y de humillación que esa audiencia no había advertido— como algo consistente en quitar de en medio la apariencia y poner de manifiesto la realidad. Es mejor concebirlas como una descripción de lo que puede ocurrir o ha ocurrido; lo cual no debe equipararse con la realidad sino con descripciones alternativas de los mismos acontecimientos (1991, pp. 191-192).

Ambos escritores ponen en acción narrativas que nos permiten elaborar nuevas metáforas en torno de nuestra relación con otros seres humanos.

En “Solidarity or Objectivity”, Rorty sostiene que hay dos formas principales con las cuales seres humanos reflexivos tratan de darle sentido a sus vidas, poniéndolas en un contexto amplio. La primera es a través del relato que cuenta la historia de su contribución a una comunidad. Esta comunidad puede ser en la que viven; u otra también real, distante en el tiempo y en el espacio; o una comunidad imaginaria, consistente quizá de una docena de

héroes y heroínas tomados de la historia o de la ficción, o de ambas.

La segunda forma es describiéndose a sí mismos en una relación inmediata con una realidad no humana. Esta relación es inmediata en el sentido de que no se deriva de una relación entre tal realidad y su tribu, o su nación, o su banda de camaradas imaginarios. Las historias de la primera forma son un ejemplo del anhelo por la solidaridad, y las historias de la segunda buscan la objetividad. En la medida que una persona busca la solidaridad no se pregunta por la relación de las prácticas de su comunidad con algo fuera de la misma. En la medida que busca la objetividad, se distancia de las personas reales que la rodean, no por pensar que es miembro de otra comunidad o grupo imaginario, más bien por adherirse a algo que no puede ser descrito en referencia a ningún ser humano en particular. La tradición occidental que se centra alrededor de la búsqueda de la Verdad, una tradición que va de los filósofos griegos a la Ilustración, es el claro ejemplo del intento de encontrar sentido a la propia existencia a partir de abandonar la solidaridad por la objetividad (Rorty, 1993, p. 21). Rorty cierra el prólogo de *Contingencia, ironía y solidaridad* afirmando:



Una cultura historicista y nominalista como la que concibo se conformaría con narraciones que conecten el presente con el pasado, por una parte, y, por otra parte, con utopías futuras. Y, lo que es más importante, consideraría la realización de utopías ulteriores, como un proceso sin término, como realización incesante de la Libertad, y no como convergencia hacia una Verdad ya existente. (Rorty, 1991, p. 19).

Rorty considera que la literatura, en ese sentido ensanchado que se citó anteriormente de *Consecuencia del pragmatismo* (Rorty, 1996: 220), es el ápice de los logros humanos. Ve en ella el triunfo de la poesía en su antigua disputa con la filosofía³, una victoria final de las metáforas de creación de sí mismo sobre las metáforas de descubrimiento. Las metáforas de creación de sí mismo, sostiene Rorty, son un mejor camino para la solidaridad entre los hombres.

Referencias

- Berlin, I. (1999). *The Roots of Romanticism*. Princeton University Press.
- Edmundson, M. E. (1997). *Literature against philosophy, Plato to Derrida*. Cambridge University Press.
- Geuss, R. (2017). *Philosophy from Socrates to Adorno*. Harvard University Press.
- Grigoriev, S. (2000). "Rorty and Literature", en Malachowski, [pp. 413-426].
- Kaag, J. (2020). *Sick Souls, Healthy Minds. How William James Can Save Your Life*. Princeton University Press.
- Koopman, C. "The Uses of Philosophy after the Collapse of Metaphysics: Ironism and Liberalism in Rorty's *Contingency, Irony, and Liberalism*". En Malachowski, (2020), [pp. 100-118].
- Malachowski, A. (2020). (ed.) *A Companion to Rorty*. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Malachowski, A. (2002). *Richard Rorty*. Princeton University Press.
- Miller, M. C. "Rorty, Pragmatism and Ethics. The Value of Hope". En Malachowski, 2020, [pp.178-193].
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- (1993). *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers Volume 1*. Cambridge University Press.
- (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Editorial Tecnos.
- (1999). *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- (2007). *Philosophy as cultural politics. Philosophical papers Volume 4*. Cambridge University Press.
- (2016a). *Philosophy as Poetry*. University of Virginia Press.
- (2016b). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra.

³ La disputa empezó con Platón. "Para Platón la poesía es un engaño: ofrece imitaciones de imitaciones cuando el propósito de la vida es buscar la verdad eterna; la poesía promueve emociones indóciles que retan la ley de la razón, haciendo femeninos a los hombres, e induce a manipular el lenguaje buscando sus efectos en lugar de luchar por la precisión. Los poetas producen muchos discursos finos, pero si uno les pregunta qué es lo que están diciendo, sus respuestas son pueriles: no saben de qué están hablando" (Edmundson, 1997, p. 1).





Mal de Ojo: un breve análisis epistemológico

Fernanda Clavel De Kruyff
fernandaclavel@icloud.com

Evil eye: a brief epistemological analysis

Resumen

En este artículo se lleva a cabo un análisis del *Mal de ojo* con la finalidad de justificar que esta creencia no es un tipo de conocimiento de la vida cotidiana (conocimiento ordinario), ni tampoco conocimiento científico, sino una creencia sin razones objetivamente suficientes que la respalden. Se acota el significado del *mal de ojo* y, a partir de ello, se ofrecen distintas razones para ser escépticos sobre las explicaciones que dan los creyentes de este supuesto mal. Por último, se delinean algunos factores que permiten comprender por qué los creyentes en el *mal de ojo* atribuyen este padecimiento a causas equivocadas y por qué son reacios a abandonar su convicción, a pesar de las buenas razones para apoyar una duda razonable sobre su existencia.

Palabras clave: *Mal de ojo*, conocimiento ordinario, conocimiento científico, escepticismo.

Abstract

In this article, an analysis regarding the “Evil Eye” is carried out to justify said belief as not a type of knowledge in daily life (common knowledge) nor as scientific knowledge, but as a belief without objectively sufficient reasons to back it up. The meaning of the “Evil Eye” is narrowed down, and with this in mind, different reasons are offered to remain skeptical about the explanations given by the believers of this so-called curse. Lastly, an outlining of some factors is done in order to allow an understanding regarding why the believers of the “Evil Eye” attribute this condition to the wrong causes, as well as why they are so reluctant to abandon their conviction, even when there are good reasons to support a reasonable doubt regarding its existence.

Keywords: Evil Eye, ordinary knowledge, scientific knowledge, skepticism.

Sabemos que el conocimiento científico no es el único tipo de conocimiento¹. Hay de la vida cotidiana –conocimientos ordinarios–, los cuales no tienen que pasar por las rigurosas pruebas del conocimiento científico². Tenemos conocimientos ordinarios sobre la naturaleza, por ejemplo, que el fuego quema, que hay día y noche, que necesitamos del agua para sobrevivir, que no podemos atravesar los muros, etc. También poseemos conocimientos ordinarios de tipo social, por ejemplo, sabemos cómo son y cómo se comportan nuestros amigos y familiares más cercanos, qué es lo cotidiano en nuestra comunidad, qué prohibiciones hay en nuestra cultura, etc. Para cada uno de estos tipos de conocimientos podemos ofrecer razones que los sostienen sin necesidad de hacer una investigación controlada o un experimento.

En contraste, las pruebas o razones que la ciencia ofrece son más rigurosas. ¿Por qué es así? Una de las causas es porque lo que se pretende probar es menos evidente, tiene un mayor grado de incertidumbre. Los conceptos, leyes y teorías científicas que intentan explicar un determinado campo de la realidad, sea este natural o social, han requerido de un uso mayor de la inventiva³, por ejemplo, al imaginar átomos, fuerzas de gravedad, selección natural, virus, bacterias, plusvalía, explotación, producto interno bruto, estructura social, gestalt, mecanismos psicológicos de defensa, procesamiento de la información, proceso histórico,

Fernanda Clavel DeKruyff

Profesora-investigadora de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Iztapalapa. Licenciada en Psicología, maestra en Filosofía de la Ciencia y en Teoría Psicoanalítica, doctora en Clínica Psicoanalítica. Ha escrito diversos artículos y presentado conferencias sobre filosofía de la ciencia, epistemología del psicoanálisis y teorías sobre las emociones.

1 Luis Villoro (1982: 21), por ejemplo, da buenas razones en contra del prejuicio científicista, es decir, en contra de reducir el conocimiento a la ciencia. Véase también Agazzi (2015: 92 y 93).

2 Por conocimiento ordinario entiendo lo mismo que Bianca y Piccari cuando afirman:

“el conocimiento ordinario no es sólo el resultado de procesos sensorio-perceptivos, sino también de contenidos no perceptivos (noéticos) que están presentes en cualquier mente. Desde el punto de vista epistemológico, el conocimiento ordinario es una forma de conocimiento que no sólo permite acceder epistémicamente al mundo, sino que posibilita la formulación de modelos de este, con distintos grados de confiabilidad. [...] En efecto, el conocimiento ordinario humano, así como el conocimiento biológico de otras especies vivas, se formula con procesos específicos y es confiable, al menos hasta cierto punto, porque la vida se basa en él: cada ser vivo necesita un conocimiento confiable del mundo para sobrevivir en su hábitat. En los humanos, el conocimiento ordinario es mucho más complejo que el conocimiento biológico de otros seres vivos, porque no sólo es útil para sobrevivir, sino también necesario para satisfacer las muchas otras necesidades y deseos de cualquier ser humano; por lo tanto, el conocimiento ordinario en los humanos involucra muchos factores mentales, psicológicos y sociales y es confiable con referencia al estado del mundo”. (Traducción libre, 2015: ix).

Véanse los ejemplos paradigmáticos que ofrezco de este tipo de conocimiento.

3 Desde luego existen otras características que diferencian el conocimiento ordinario del conocimiento científico. Aquí sólo me refiero a una de ellas: el uso de la imaginación. Para apreciar otras diferencias entre ambos tipos de conocimiento y sus relaciones véase Agazzi (2015).



¿El **Mal de ojo** es conocimiento ordinario o científico?
El principal objetivo de este trabajo es justificar que
ninguno de los dos.



ideología, socialismo, etc. Justo, para que la imaginación empleada en la ciencia tenga un correlato en la realidad y no sea una simple fantasía, se requiere de pruebas o razones más sofisticadas que aten la imaginación a la realidad.

Situemos en este contexto al *Mal de ojo*. A veces se le descarta como conocimiento argumentando que no hay pruebas científicas que respalden esta creencia popular. Sin embargo, no me parece una buena razón porque, primero, la creencia del *Mal de ojo* puede ser parte del conocimiento ordinario sin ser conocimiento científico y, segundo, porque la falta de pruebas científicas de que sea cierto no implica su falsedad⁴. Sin embargo, es importante considerar que quienes creen en el *Mal de ojo* tienen la carga de la prueba, es decir, están obligados

a ofrecer buenas razones⁵ de su propuesta, y mientras no lo hagan, la creencia no puede aceptarse como conocimiento.

¿El *Mal de ojo* es conocimiento ordinario o científico? El principal objetivo de este trabajo es justificar que ninguno de los dos, sino una creencia carente de razones objetivamente suficientes que la respalden.

Para argumentar a favor de lo anterior es necesario entender primero qué es el *Mal de ojo*. Ya aquí nos encontramos con una dificultad, pues no es fácil delimitar su significado. En un intento de acotarlo, tomaré como referencia el trabajo de Idoyaga y Gancedo (2014). Antes que nada, ellos diferencian el significado que se le da en Iberoamérica respecto al del Viejo Mundo; la primera referencia connota exclusivamente una enfermedad *folk*, con causas naturales y sociales, mientras que en Europa y el Medio Oriente es principalmente un “poder para dañar”.

Aunque existe ambigüedad en el artículo mencionado sobre el significado de este “poder para dañar”, los autores parecen vincularlo con poderes sobrenaturales o mágicos, pues quienes pueden originar el agravio son brujas,

4 Véase *falacia de apelación a la ignorancia* en Herrera y Torres (1994: 44 y 45).



5 Haré una distinción entre razones y buenas razones. Daré a *razón* el significado que ofrece Luis Villoro: “Razón de la creencia de S en p es lo que hace para S que ‘p’ sea verdadera, o más o menos probable” (1982: 77). Mientras que por *buenas razones* entenderé aquellas que son objetivamente suficientes para justificar una proposición, en el sentido que da de ellas Villoro (véase 1982, cap.7).



deidades y objetos con forma de ojo. Según los autores mencionados, en Iberoamérica no se atribuye este tipo de poder al *Mal de ojo*. (Idoyaga y Gancedo, 2014: 84)⁶, sino que se le concibe como una enfermedad con causas naturales y sociales. Para el presente análisis partiré de la caracterización que se da al *Mal de ojo* en Iberoamérica.

Idoyaga y Gancedo sostienen que es una enfermedad reconocida por la medicina humoral en la Edad Media, medicina donde, según ellos, tiene sus orígenes la biomedicina, y señalan que del Viejo Mundo se trasladó a Iberoamérica. Además, se trata de un mal polimorfo que tiene como síntomas más frecuentes los dolores de cabeza y estómago, vómitos, problemas oculares o falta de energía. También puede conducir a la locura, y en los recién nacidos el síntoma más peligroso es la apertura de la mollera.

Las causas de la enfermedad son múltiples, Idoyaga y Gancedo las clasifican en causas naturales y sociales. Las naturales se dividen en dos subtipos: en el primero están la contaminación del aire, la irradiación del sol, de la luna y los eclipses; en el segundo está la transmisión del mal por un “ojeador”, personas o animales, debido a su complexión o desequilibrio humoral. La explicación general de la medicina humoral, según refieren, era que la irradiación de

⁶ A pesar de su afirmación, Idoyaga y Gancedo incluyen entre los remedios que se dan al *Mal de ojo* en Iberoamérica, elementos de tipo religioso. En este trabajo no abordaré estos elementos, porque consideraré de entrada que, al ser religiosos, no pertenecen al conocimiento ordinario como lo he caracterizado (véase la segunda nota al pie) y del que he ofrecido ejemplos paradigmáticos, como una guía de los casos que incluye. Por otra parte, es claro que estos elementos religiosos tampoco pertenecen al conocimiento científico.



Idoyaga y Gancedo sostienen que es una enfermedad reconocida por la medicina humoral en la Edad Media.



los cuerpos celestes, la corrupción del suelo o la presencia de personas o animales enfermos o con desequilibrios humorales viciaban el aire, entonces éste producía la *Mal de ojo*.

Respecto a los “ojeadores”, en el contexto de las causas naturales, se incluyen las siguientes:

[...] personas enfermas, con estrabismo, lesiones y anomalías oculares, cansadas —y por extensión

los viajeros—, hambrientas, sedientas, transpiradas, coléricas, melancólicas, en estado cálido, humoralmente descompensadas, deformes, de sangre fuerte o caliente, de mirada brava, fuerte o punzante, mujeres menstruantes y embarazadas (Idoyaga y Gancedo 2014: 82).

Entre ellos también puede haber animales cansados o transpirados como perros, caballos y mulas. Los autores indican que esta caracterización de los “ojeadores” es difícil de sistematizar, pero que en algunos casos es posible una explicación en términos de la medicina humoral. Vale la pena señalar que entre las causas naturales del *Mal de ojo* que recopilan Idoyaga y Gancedo se incluye una nueva, la irradiación del televisor.

Las causas de tipo social se refieren al poder de dañar a través de la mirada, asociada

a sentimientos de envidia o amor, aunque la envidia es la etiología más extendida. Esta se expresa generalmente a través de la mirada y se acompaña de halagos. Para algunos informantes, cualquiera que envidie puede “ojear”, mientras que para otros se necesita además que el “ojeador” sea “energéticamente más fuerte que la víctima” (Idoyaga y Gancedo, 2014: 83). Para esto último, es importante la oposición fuerza/debilidad entre el “ojeador” y la víctima.

Los niños y los adolescentes son más débiles debido a que no han alcanzado su máximo desarrollo, tanto físico como espiritual, por consiguiente, están más expuestos que los adultos a ser víctimas de los ojeadores. Entre los adultos usualmente se admite que cada persona tiene un monto particular de energía o poder. Sin embargo, dicho monto puede variar; así, diferentes factores como el estrés, la enfermedad o la preñez pueden hacer a cada persona más débil de lo usual y expuesta al daño, mientras que las fuertes emociones, la menstruación y otros desbalances humorales hacen a los individuos más fuertes de lo usual. Las posibilidades crecen y decrecen dependiendo del poder particular de cada individuo y de las circunstancias que atraviesa. (Idoyaga y Gancedo 2014: 83).

El amor y el cariño también pueden producir el *Mal de ojo*:

[...] “Por ejemplo, un niño nace y su abuela no puede conocerlo, pero ella piensa en él, entonces ella

ojea al niño”. “A veces mi novio me causa mal de ojo de tanto que piensa en mí” [...] [Además] los sentimientos de afecto no solo producen daño a través de la mirada, sino que también lo hacen a través del pensamiento, en estos casos el daño suele considerarse involuntario. (Idoyaga y Gancedo, 2014: 84).

Cabe agregar que también un “ojeador” envidioso puede contaminar el aire, de modo que cualquiera que entrara en contacto con el aire viciado podría contraer el *Mal de ojo*. Esto último implica, para Idoyaga y Gancedo, una naturalización de la envidia como causa. Como puede observarse, su caracterización es poco sistemática y dista mucho de ser precisa. Lo más claro es que se le concibe como una enfermedad, es decir, se cree que produce daño, algo la produce (causas) y se manifiesta en síntomas (efectos).

¿El *Mal de ojo* es conocimiento ordinario? Al ser una creencia popular, se podría pensar que es una forma de conocimiento ordinario, sin embargo, no es una certeza como el tipo de ejemplos paradigmáticos que he mencionado del conocimiento de la vida cotidiana, certezas que están apoyadas en buenas razones, sino que trata de un conjunto de creencias donde se ha hecho en gran medida uso de la imaginación. Y no sólo esto, al menos algunas de las explicaciones sobre éste se oponen al resto de nuestras experiencias cotidianas.

Analicemos las causas de tipo social, por ejemplo, como el producir daño a través del pensamiento. Esta idea se opone radicalmente a nuestras experiencias cotidianas. Sabemos que con sólo pensarlo no podemos mover objetos a distancia, ni producir cortadas u otras





“Ojeador” **envidioso** puede contaminar el aire, de modo que cualquiera que entrara en contacto con el aire viciado podía contraer el **Mal de ojo**.

heridas a los cuerpos de nuestros semejantes, tampoco cumplir nuestros deseos con sólo pensarlo, por ejemplo, el deseo de ser amado no basta para ser amado, el deseo de terminar un trabajo no es suficiente para terminarlo, el deseo de que un familiar deje de experimentar un dolor físico no alcanza para eliminarlo, el deseo de que a alguien que detestamos le caiga un árbol encima no logra por sí mismo esa meta, etcétera. Nuestras experiencias cotidianas permiten concluir, muy razonablemente, que es falso que se pueda producir daño a otras personas por el mero pensamiento.

Sin embargo, que tal creencia se oponga a las experiencias cotidianas no garantiza necesariamente que sea falsa, porque su falsedad se basa en experiencias previas, es decir, se trata de una conclusión obtenida por un razonamiento probabilístico y no por un razonamiento deductivo, entonces, sólo tenemos buenas razones para decir que es altísimamente probable que la creencia sea falsa y es muy razonable ser escéptico ante la idea de que se pueden producir síntomas en otras personas, como dolores de cabeza y estómago, vómitos, problemas oculares o falta de energía⁷ sólo a

⁷ Observemos que no es claro lo que el creyente en el *Mal de ojo* quiere decir con el síntoma de *falta de energía*: ¿se refiere a características psicológicas, como por ejemplo, que la persona está desanimada, cansada, o tal vez se refiere a una energía de tipo físico, como una energía eléctrica, o térmica, o le llama energía a una entidad que en realidad desconoce? Mientras el creyente no resuelva esta ambigüedad, no puede especificar qué está modificando el ojeador con el solo poder de su pensamiento, y entonces ni siquiera tiene claro lo que debe probar.

través del pensamiento.

El creyente⁸ no está justificado para mantener su creencia y, si deseara defenderla racionalmente, estaría obligado a ofrecer buenas razones para justificar la verdad de su creencia para con ello abandonar el escepticismo; por ejemplo, tendría que ofrecer razones que justifiquen que no se trata de meras coincidencias, dar explicaciones de cómo el mero pensamiento conduce a estos efectos, ofrecer explicaciones de por qué sólo con el pensamiento se pueden lograr efectos de este tipo en contraposición con el resto de nuestras experiencias cotidianas. Mientras el creyente no ofrezca buenas razones, no posee conocimiento.

Observemos lo siguiente. Idoyaga y Gancedo señalan que una parte de las explicaciones del *Mal de ojo* tiene sus orígenes en la medicina humoral y consideran que esta es, a su vez, origen de la biomedicina. De acuerdo con esta teoría, la irradiación de los cuerpos celestes o el desbalance humoral de “ojeadores” (personas y animales) pueden contaminar el aire y producir el *Mal de ojo*. ¿Es este tipo de explicación razón suficiente para considerar la creencia popular como un conocimiento científico? No, por varias razones. En primer lugar, aunque la

⁸ Algunos creyentes del *Mal de ojo* ofrecen experiencias personales para justificar que un “ojeador” produjo los síntomas del padecimiento con el solo poder de su pensamiento, pero ellas son a todas luces insuficientes para hacer probable su creencia, ya que tales experiencias se oponen a la abrumadora mayoría de las experiencias de otras personas e, incluso, a la mayoría de sus propias experiencias.

medicina humoral fuera un antecedente de la biomedicina, no significa que se siga considerando conocimiento. La medicina ha tenido un progreso y no considera ya los principios de la medicina humoral como ciertos. Cuando se dice, por ejemplo, que los fenómenos celestes o la condición humoral de un animal o una persona contamina o vicia el aire y que esto a su vez produce los síntomas del *Mal de ojo*, no se especifica en qué consiste esta contaminación ni cómo detectarla. Tampoco se elimina la posibilidad de que la presencia de estas “causas” y los síntomas sean simples coincidencias. Por ello, la medicina humoral no es un buen apoyo para la enfermedad. Por otra parte, aun si supusiéramos que la teoría de la medicina

humoral es conocimiento científico, el conjunto de creencias poco sistematizadas no son equivalentes a la teoría humoral.

El *Mal de ojo* es una enfermedad *folk*, es decir, un conjunto de creencias populares tradicionales que no constituye una teoría bien definida y no cuenta con una comunidad que realice una búsqueda consciente y ordenada de razones para su justificación, en consecuencia, no forma parte del conocimiento científico porque este se caracteriza por la existencia de comunidades cuyo propósito es llevar a cabo investigaciones sistematizadas, con la clara intención de la búsqueda de razones y de su crítica.

Una de las grandes deficiencias del *Mal de ojo* para ser conocimiento, ordinario o científico, es



El **Mal de ojo** es una enfermedad *folk*, es decir, un conjunto de creencias populares tradicionales que **no constituye una teoría bien definida**.



la gran ambigüedad de su constitución. Ni siquiera está definido con claridad qué es lo que se quiere probar. No está delimitado el conjunto de síntomas correspondientes a esta enfermedad, ni si deben presentarse juntos o basta con uno o varios de ellos. Tampoco parece haber un criterio independiente de los síntomas para definir la enfermedad, lo que nos deja sin saber de cuál se trata si prescindimos de ellos.

También es confuso si varias causas pueden actuar independientemente para producir los síntomas o si necesitan estar presentes al mismo tiempo. Además, no se dice en qué consisten exactamente las causas. Ejemplo de esto último es lo siguiente: cuando se sostiene que el “ojeador” tiene un monto particular de energía o poder, no hay claridad a qué se refiere esa energía, si es un tipo de energía física o de qué tipo tampoco se especifica cómo podemos saber de su existencia independientemente de los síntomas (mal definidos) que supuestamente produce⁹. El uso de la imaginación popular se desborda, la causa puede ser incluso la radiación del televisor. ¿Cuál es el límite para proponer cualquier causa que se pueda inventar? La imaginación no tiene por qué tener límites, pero el conocimiento sí.

A pesar de la ambigüedad de lo que es el *Mal de ojo*, algunas personas intentan ofrecer razones a favor de su existencia, lo que implica, por

lo mencionado hasta ahora, que dan argumentos con la pretensión de apoyar *una versión*, entre muchas, de esta enfermedad.

Cuando he preguntado a estudiantes universitarios si creen en la existencia del *Mal de ojo*, delimitando sus síntomas y causas como lo señalan Idoyaga y Gancedo, es curioso observar que algunos de ellos que sí creen en su existencia no se ciñen a los síntomas y causas mencionados, sino que ofrecen su propia versión. Entre las razones para creer en esta enfermedad aluden a dos que analizaré brevemente:

1. Han experimentado esta enfermedad y se han curado, por ejemplo, al pasar un huevo por todo su cuerpo.
2. Sus madres o abuelas les han enseñado que existe.

La primera es una razón por experiencia directa¹⁰, la segunda es de tipo testimonial. Notemos que en ambos casos se pretende apoyar la existencia del *Mal de ojo*, sin embargo, en realidad se busca dar sustento a una versión particular de la enfermedad de la persona que da las razones, esto significa que, aunque fueran buenas razones para justificar la existencia de su versión, no necesariamente

⁹ En la nota al pie siete me referí a un caso similar de ambigüedad de “falta de energía”, pero en ese caso el término se refería al enfermo, no al “ojeador”.

¹⁰ En la nota al pie ocho me referí a este tipo de experiencia personal que tiene el creyente en el *Mal de ojo*, con la que pretende justificar que el mero pensamiento puede producir los síntomas de la enfermedad.

lo son para apoyar otras versiones de la enfermedad. A continuación, argumentaré por qué ninguna de estas explicaciones es una buena justificación.

La razón que se refiere a la experiencia directa no puede justificar una relación causal entre las “causas” propuestas y sus síntomas, simplemente porque no se dan buenos criterios para descartar las coincidencias. Además, no se da una explicación de cómo las causas conducen al efecto, ni tampoco se dice por qué los remedios curan la enfermedad, por ejemplo, por qué pasar un huevo por el cuerpo elimina los síntomas.

Por otra parte, una razón de tipo testimonial no tiene que descartarse automáticamente y en muchos casos puede ser buena para justificar una proposición. ¿Los testimonios de madres y abuelas son una razón suficiente para sostener la existencia del *Mal de ojo*? ¿Las madres y abuelas están bien informadas y calificadas para opinar sobre él? Las respuestas a ambas preguntas son negativas. Aunque puede ser razonable que una hija o hijo confíe en el testimonio de las personas que la criaron, no lo es cuando hay buenas razones en contra de dicho testimonio.

Sintetizo las razones que he expuesto hasta ahora para desconfiar de la existencia de esta enfermedad: ambigüedad de qué es, de sus síntomas y causas; oposición o inconsistencia del *Mal de ojo* con el resto de nuestras experiencias cotidianas; uso desbordado de la imaginación sin una búsqueda consciente y sistematizada de razones que la aten a la realidad; intento de establecer relaciones causales entre los síntomas y las causas que

no descartan las coincidencias, inexistencia de una explicación de cómo las causas conducen al efecto.

Existen múltiples teorías bien fundadas de la ciencia médica, la psicología y la sociología, que en principio pueden dar cuenta de los síntomas¹¹ más frecuentes a los que se refieren Idoyaga y Gancedo, de forma aislada o conjuntamente (dolores de cabeza y estómago, vómitos, problemas oculares o cansancio). Los médicos saben que estos síntomas pueden ser producidos por múltiples causas y necesitan de más información para brindar un diagnóstico. Incluso si se descartan causas orgánicas, los factores que generan los síntomas pueden ser de tipo psicosocial. Tanto la psicología como la sociología están en posibilidad de ofrecer explicaciones bien fundadas de los síntomas mencionados, también permiten comprender por qué los creyentes atribuyen sus padecimientos a causas equivocadas. Por ejemplo:

- a) La capacidad de sugestión de los seres humanos es un factor que podría explicar por qué pueden aparecer estos síntomas, cuando las personas creen firmemente que la causa es la mirada o el pensamiento de otras personas; también por qué desaparecen cuando estas personas están convencidas de que ya no tendrán los síntomas, cuando les hayan aplicado remedios—como pasarles un huevo por el cuerpo—. Además, como las personas no se percatan de este factor de sugestión, atribuyen su padecimiento a causas equivocadas.

¹¹ Siempre y cuando se definan con mayor claridad.



b) Otro factor que puede complementar al anterior es el registro de información que los creyentes obtienen de la apariencia, los lenguajes verbal y corporal (tipo de mirada, expresiones faciales, entonación de la voz) de otra persona, de tal manera que están en capacidad de inferir o hacer hipótesis de qué emociones tiene la otra persona, si tiene una buena o mala actitud, sus posibles intenciones, lo que puede estar pensando, etc. Se sabe que todo esto podría repercutir en el estado de ánimo y nivel de estrés de las personas y, eventualmente, podría conducir a síntomas físicos. No es necesario recurrir a un poder especial de ciertas personas (“ojeadores”) para que sus emociones y pensamientos, acompañadas de acciones, tengan un efecto en quienes les rodean.

Observemos también que puede suceder y no todo el registro del lenguaje verbal y corporal de otra persona se realiza de manera plenamente consciente o con atención plena, de modo que en lugar de que las personas ubiquen la causa de su malestar en el registro que hicieron de las expresiones faciales, actitudes, entonación de voz, etc., consideran erróneamente que las causas de su malestar son “malas vibras” o el *Mal de ojo*.

A partir de estos y otros factores de tipo social y psicológico pueden ofrecerse explicaciones fundamentadas de los síntomas a los que se refiere este mal, en lugar de recurrir a la explicación, carente de bases, de esta creencia popular. Notemos que, al mismo tiempo, permiten comprender por qué los creyentes del

Mal de ojo persisten en su convicción a pesar de las buenas razones para dudar de su existencia. Otros factores que contribuyen al entendimiento de esto último son: la confianza en el testimonio sobre su existencia que dieron las personas de quienes se dependió durante la crianza, asimismo, la influencia de las tradiciones de la comunidad a la que se pertenece. Las creencias que se adoptaron desde la infancia y siguen los modelos de las personas de las que dependió la crianza, presentan una particular resistencia a ser abandonadas. Además, hay un deseo de evitar la exclusión del



grupo familiar o de la comunidad que entra en conflicto con el abandono de la creencia¹². Lo que está en juego no es sólo el abandono de una creencia sino la identidad misma.

Conclusiones

Considero que los argumentos ofrecidos hasta aquí son suficientes para ser escépticos sobre la existencia del *Mal de ojo* y mostrar que no hay buenas razones para justificar su existencia; esto a su vez permite inferir que no se trata de un conocimiento de la vida cotidiana, ni tampoco de conocimiento científico.

Además, se ofrecieron ejemplos de algunos factores que permiten entender por qué los creyentes del *Mal de ojo* atribuyen este padecimiento a causas equivocadas, y por qué se resisten a abandonar su convicción, a pesar de las buenas razones para apoyar una duda razonable sobre su existencia.

Referencias

Agazzi, E. (2015). From Common Sense Knowledge to Scientific Knowledge (and vice versa).

12 Erkoreka (2005: 397) se refiere a algunas orientaciones teóricas que destacan la función individual y/o social que tiene la creencia del "Mal de Ojo". Sobre esto cabe aclarar que aunque el "Mal de Ojo" efectivamente tenga una utilidad psicológica o cumpla con una función en el entramado social, esto no implica que sea una creencia bien fundada. Por otra parte, Idoyaga (2006) ofrece una explicación de por qué los zapotecas adoptaron la creencia del "Mal de Ojo", atribuyéndolo a la opresión e imposición españolas; esta explicación se refiere a los factores sociales que propiciaron la adopción de la creencia, pero es importante advertir que estos antecedentes o condiciones sociales no constituyen buenas razones para justificar la verdad de la creencia.

En M. L. Biancay P. Piccari (eds.) (2015), *Epistemology of Ordinary Knowledge* [pp. 77-94]. Cambridge Scholars Publishing.

Bianca, M. L. y Piccari, P. (eds.) (2015). *Epistemology of Ordinary Knowledge*. Cambridge Scholars Publishing.

Erkoreka, A. (2005). "Mal de ojo: una creencia supersticiosa remota, compleja y aún viva", *Munibe* 57, pp. 391-400. Disponible en: <https://www.ehu.eus/documentos/1970815/2421082/Erkoreka%2C%20A.+Mal+de+ojo+una+creencia+supersticiosa+remota%2C%20compleja+y+aún+viva/3e0f4416-62e8-42c8-8e6a-0c4ae1c6abf6>

Herrera Ibáñez, A. y Torres, J.A. ()1994. *Falacias*. Editorial Torres Asociados.

Idoyaga Molina, A. (2006). El mal de ojo entre los Zapotecas (México) y las categorías conceptuales de Kearny: ¿Cosmovisión Paranoica u opresión étnica?, *Perspectivas Latinoamericanas* 3, pp. 82-113. Disponible en: <https://docplayer.es/35600066-El-mal-de-ojo-entre-los-zapotecas-mexico-y-las-categorias-conceptuales-de-kearney-cosmovision-paranoica-u-opresion-etnica.html>

Idoyaga Molina, A. y Gancedo, M. (enero-junio, 2014). El mal de ojo como enfermedad: *elitelore* y folklore en Iberoamérica, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIX, 1, pp. 77-93. Disponible en: <https://pdfs.semanticscholar.org/5b84/546c8c1e80a-f2781f45878ea7e14f2c99809.pdf>

Villoro, L. ()1982. *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI.



Recibido: 7 de octubre de 2022
Aprobado: 8 de enero de 2023

Ciudadanía: Una discusión abierta

Ricardo González Santana
ricardo.gonzalez@cch.unam.mx

Citizenship: An open discussion



Introducción

● Qué es la ciudadanía? ¿A quién se le considera ciudadano? ¿Cuál es nuestra actual idea de este concepto? ¿Cómo se relaciona la noción de ciudadanía con la ética? ¿Qué papel juega la razón pública en nuestra idea de ciudadanía? ¿Por qué este subtema que se indica en el programa de Filosofía II es un problema filosófico? Estas y otras preguntas son las que intentaremos responder en los apartados siguientes. Históricamente hablando, los antecedentes del concepto de ciudadanía se remontan a Esparta. En este sentido, Heater afirma que “podría considerarse a Esparta como la peculiar creadora de la idea de ciudadanía” (2007, 19).

Sin embargo, es hasta la etapa de la filosofía clásica griega donde encontramos un marcado interés por el estudio de la ciudadanía, sobre

todo en Aristóteles¹ (Aragón, 2015, Cap. 1; Bellamy, 2014; Cortina, 2014, Cap. 2; Gardea, 2018, § 1.1; Pocock, 2010). Sólo en sociedad el ser humano alcanza su virtud, diría el estagirita. En la *Política*, “Libro III. Teoría general de las constituciones a partir de un análisis de los conceptos de ciudad y ciudadano”, se menciona que “hemos de examinar a quién se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano” (1998: 1275a). Históricamente, y con la anterior afirmación, se despliega la historia de la teoría sobre el ciudadano. Y según Aragón (2015: 36), con esto se van a instaurar “dos de los problemas que van a recorrer toda la historia del pensamiento político”, de ahí la importancia del tema que nos ocupa.

Brevemente, podemos decir, dado que no queremos hacer un estudio histórico del

¹ En la bibliografía sobre el tema, el nombre de Platón no aparece mucho. Sin embargo, podemos recordar diálogos como la *República*, *Las leyes* o *El político*, sólo por mencionar algunos, donde está presente la constante preocupación platónica por el estatus social del individuo que vive y se forma en sociedad.

Resumen

Este trabajo expone el tema de la ciudadanía con base en algunos autores actuales. Se llega a la conclusión de que la discusión sobre esta cuestión es esencial, ya que nos permite reconocer límites morales a partir del análisis de conceptos de ética relacionados con la ciudadanía y el importante tema de la razón pública. Las fuentes utilizadas para caracterizar a la ética, a la ciudadanía y a la razón pública proceden de la tradición filosófica actual. En este sentido, analizaré y discutiré principalmente ideas de John Rawls, Adela Cortina y Charles Taylor, entre otros.

Palabras clave: ciudadanía, ética, razón pública, liberalismo, comunitarismo.

Abstract

This work presents the exposition of the theme of citizenship based on some current authors. The discussion on this topic is essential because it allows us to recognize moral limits from analyzing ethical concepts related to citizenship and the critical issue of public reason. The sources used in this work to characterize ethics, citizenship, and public reason come from the current philosophical tradition. In this sense, It will mainly analyze and discuss ideas from J. Rawls, A. Cortina, and Charles Taylor, among others.

Keywords: Citizenship, ethics, public reason, liberalism, communitarianism.

El problema es lograr el balance entre **bien común** y **bien personal** en una sociedad como la nuestra.

concepto de ciudadanía, que para Aristóteles el ciudadano es un miembro de una comunidad, de la *polis*, y una de las tareas del ciudadano es la seguridad de la comunidad en la que vive. Pero el ciudadano tiene una virtud que le es propia, no sólo ser humano, sino como elemento constitutivo de una ciudad, a saber, la virtud cívica. Pero ¿en qué condiciones puede surgir en sociedad la excelencia, la virtud, de la naturaleza humana en su aspecto social, político o ciudadano? La respuesta aristotélica, y contemporánea, es que se necesita de la razón pública, del entendimiento entre individuos. Aristóteles afirma que no se es ciudadano por vivir en un lugar específico, sino que se es ciudadano “por participar en las funciones judiciales y en el gobierno” (1998: 1275a6). Esto quiere decir que el buen ciudadano debe ser siempre partícipe de los asuntos públicos, de sus deberes, de los intereses comunes porque “debe saber y ser capaz de obedecer y mandar; y esa es la virtud del ciudadano: conocer el gobierno de los hombres libres bajo sus dos aspectos a la vez” (1998: 1277b15). Y para ello se requiere de una educación cívica para cultivar la virtud del ciudadano.

Así, tanto Platón como Aristóteles están de acuerdo en que la educación es fundamental para cultivar buenas personas y, por tanto, buenos ciudadanos. Sin duda, este es uno de los aportes más significativos de la concepción griega de ciudadanía, esto es, la importante tarea de educar a los individuos. Hasta aquí dejamos la caracterización griega de la ciudadanía y nos trasladamos a la modernidad para ver otros rasgos importantes de este concepto fundamental².

Por tanto, para este escrito busco presentar la exposición del tema de la ciudadanía con base en algunos autores actuales. Llegaré a la conclusión de que la discusión sobre este tema es esencial porque nos permite

² Cabe señalar aquí que, en la modernidad, el concepto de ciudadanía tiene una amplia discusión en autores como Hobbes (2013), Rousseau (2001), Locke (2010), Kant (2004), entre otros. Nos encontramos con la discusión del estatus de ciudadano en esa Modernidad desde otra perspectiva. Según Locke (2010, “Cap. 2. ‘Del estado de naturaleza’, §15), los seres humanos se encuentran en un estado de naturaleza hasta el momento en que, ‘por su propio consentimiento’, se hacen a sí mismos miembros de alguna sociedad política”. Evidentemente, por razones de espacio, no podemos incluir esta discusión en este trabajo.



Ricardo
González
Santana

Es maestro en Docencia para la Educación Media Superior (MADEMS) en Filosofía y tiene el grado de Especialista en Historia del Arte por parte del posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), ambos por la UNAM. Es profesor de asignatura definitiva en la materia de Filosofía en el plantel Sur del CCH. Ha dado cursos para profesores y ha participado en seminarios institucionales.

reconocer límites morales a partir del análisis de conceptos de ética relacionados con la ciudadanía y el importante tema de la razón pública. Las fuentes utilizadas en este trabajo para caracterizar a la ética, a la ciudadanía y a la razón pública proceden de la tradición filosófica de occidente. En este sentido, analizaré y discutiré principalmente ideas de John Rawls, Adela Cortina y Charles Taylor, entre otros³.

De la idea misma de ciudadanía: un debate abierto

Desde la actual teoría de la ciudadanía, se criticaría la idea de que el sujeto quiere satisfacer sus deseos bajo cualquier circunstancia posible porque, en nuestros días, el ciudadano debería estar comprometido con las cuestiones públicas, más allá de cualquier interés particular. Se reconoce que los dos logros de la modernidad son la democracia liberal y el capitalismo. Pero el gran problema de las sociedades capitalistas actuales, sin embargo, es “conseguir que cooperen en la construcción de la comunidad

política unos ciudadanos preocupados únicamente por satisfacer sus deseos individuales” (Cortina, 2014: 20). Esto es, el problema es lograr el balance entre bien común y bien personal en una sociedad como la nuestra. En una sociedad capitalista parece ser que la única vía sería la del dinero, los bienes, la riqueza. Sin embargo, no lo es, afortunadamente.

La construcción de ciudadanía tendría que ver entonces con la justa distribución de la riqueza, con la política económica y, finalmente, con la noción de justicia equitativa que logre una mejora social. Por tanto, de lo que se trata es de fomentar, a partir de cualquier reforma teórica y política, la cohesión social, esto es, la aceptación ciudadana que se sabe perteneciente a una comunidad civil. En definitiva, y evidentemente desde cierta postura de la filosofía política, dicha cohesión sólo podrá lograrse mediante la cotidiana participación de los ciudadanos, es decir, “a través del ejercicio de la virtud moral de la civilidad” (Cortina, 2014: 22). La civilidad es el producto de dos elementos constitutivos, a saber, la sociedad y los miembros que constituyen esa sociedad. Así como la sociedad debe reconocer a cada uno de sus elementos, los individuos deben adherirse a los proyectos comunes. Esto repercutiría en una unión social que permitiría, en algún momento y a corto plazo, la práctica necesaria y cotidiana de la civilidad porque la ciudadanía es una práctica política diaria.

Ahora bien, no se puede negar la relación que existe entre el liberalismo político, la ética que dicha filosofía política concibe, la concepción de la ciudadanía y el tema de la razón pública como uno de los fundamentos de dicha

³ Hay que mencionar que el tema de “Ética, ciudadanía y razón pública” es profuso y requiere un tratamiento detenido debido a las importantes consecuencias que conlleva, por ejemplo, que los alumnos reconozcan que son ciudadanos, que deben participar activamente en la sociedad, que tienen el derecho de ejercer su razón públicamente, que son seres éticos, etc. En este sentido, debo decir que la bibliografía es más que abundante y las ideas relacionadas con el problema son demasiadas que abarcarían más de lo que en este trabajo, dado su límite y su objetivo, puedo analizar. Debí limitar mi trabajo a los conceptos fundamentales, a saber, ética, ciudadanía y razón pública, pero debo decir que tuve que dejar otros de lado, como la relevante discusión sobre el tema entre J. Habermas (Cf. *La inclusión del otro. Ensayos sobre teoría política*) y J. Rawls (Cf. *Debate sobre el liberalismo político*) o la relación del tema con los derechos humanos, el análisis histórico del concepto de ciudadanía, entre otros.



idea de ciudadanía (Cortina, 2014: 23 y ss.; Gardea, 2018; Rawls, 1996). Brevemente, y a grandes rasgos, el liberalismo defiende (Rodríguez, 2008: 7) la idea central del individualismo: la propiedad privada en muchas formas, la libertad individual, la igualdad, el poderío de la ley, el constitucionalismo, la división y el equilibrio de poderes y el poder político limitado, etc. El liberalismo como ideología y movimiento político tiene su auge en los siglos XVIII y XIX. Son cuatro significativas revoluciones (Rodríguez, 2008: 9) las que acompañan el auge del liberalismo: 1) la revolución científica, auspiciada en la razón con firme base empírica; 2) la Reforma protestante; 3) la revolución económica, que se produjo a partir de la aparición del capitalismo, y 4) las revoluciones sociales y políticas, a saber, la inglesa, la americana y la francesa.

Asimismo, el movimiento de Ilustración europeo también determinó la perspectiva social que ya se venía desarrollando desde el siglo XVII y que culmina con la idea de progreso. Así, la ciudadanía del siglo XXI es el resultado de todos esos procesos y cambios que se dieron en los siglos precedentes.

Entonces, nuestra actual concepción de ciudadanía emana directamente de esa tradición liberal. No es este el lugar adecuado para evaluar al liberalismo como corriente fundamental de la filosofía política, simplemente señalamos un hecho que podría dar cabida a un análisis posterior. La pregunta que debemos hacernos, a partir del hecho de que vivimos en sociedades liberales, es: ¿cómo organizamos a los individuos en una sociedad donde existen diferentes concepciones del bien, de la felicidad, de

la justicia; radicales y diferenciados sistemas filosóficos, distintos grupos religiosos, específicas ideologías políticas —las de derecha, las de izquierda, las del centro, las moderadas, las radicales, etcétera— que proponen una mejor forma de vida para los integrantes de la comunidad? En este sentido, Rawls (1996: 66) afirma que el liberalismo político tiene que plantearse dos cuestiones primordiales:

La primera es: ¿cuál es la concepción de la justicia más apropiada para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales? La segunda es: ¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia,⁴ entendida de manera general, dado el hecho de un razonable pluralismo como el resultado inevitable de los poderes de la razón humana que obran al interior de instituciones libres y duraderas?

Finalmente, se pregunta: “¿cómo es posible que exista a través del tiempo una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que, sin embargo, sigan profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales”, pregunta que debemos contestar para arribar a una correcta teoría del

4 El tema de la tolerancia es un tema fundamental que se presenta a partir de la problematización del concepto de “ciudadanía”. Me parece una idea relevante que debería ser tratada como parte del subtema que nos ocupa, pero que no podemos desarrollar en este trabajo. Sin embargo, recordemos el *Ensayo y la Carta sobre la tolerancia*, de 1666 y de 1685 respectivamente, de John Locke o el *Tratado sobre la tolerancia* de 1763 de Voltaire o también puede verse el de M. Walzer (1998), entre otros, como parte fundamental de la teoría del ciudadano; ver también el libro de Lidia Denkova, *Genèse de la tolérance de Platon à Benjamin Constant*. Y, finalmente, ¿no es acaso *La teoría de la justicia* de John Rawls un tratado sobre la tolerancia? (Cf. Rawls, 2006, “Cap. IV. Igualdad de la libertad”, específicamente el “§ 34. La tolerancia y el interés común” y el “§ 35. La tolerancia de los intolerantes”).

ciudadano. Y es en estas dudas donde la idea de “ciudadanía” se convierte en un tema para la ética.

En este sentido, Cortina (2014: 24; 1994, Cap. 3.) sostiene que hay, al menos, tres maneras de entender este conflicto en una sociedad. O existen sociedades moralmente politeístas donde no se da la coexistencia cotidiana

y cada grupo social tiene su escala de valores, y cada una de éstas no tiene nada en común entre sí; o existe una sociedad moralmente monista, en la cual un grupo políticamente dominante obliga a los demás a seguir su concepción de la vida feliz; o, existe una sociedad moralmente pluralista donde se intentaría vislumbrar si hay valores compartidos por los diferentes grupos pertenecientes a esa colectividad. Evidentemente propugnaríamos por una sociedad pluralista, en la cual estableceríamos los mínimos acuerdos (teoría de la justicia) que serían aceptados por

E
El liberalismo como ideología y movimiento político tiene su auge en los siglos XVIII y XIX.



los ciudadanos y se respetarían las diferentes concepciones de la felicidad (teoría del bien), cuya finalidad es la orientación de la vida de los ciudadanos. Esta es la teoría. ¿Pero qué pasa en la práctica? Aquí, las teorías se multiplican y parece que no se resuelve el conflicto. Por un lado, tenemos las éticas de la justicia y, por otro lado, las éticas de la felicidad.

El ciudadano es esencialmente una parte de la sociedad y lo que desea como elemento constitutivo de ella es la garantía de sus derechos, es decir, abogará por la justicia; aunque, claro, sin perder de vista su proyecto de vida feliz. Según Cortina (2014: 25), “el liberalismo político, por su parte, declara su naturaleza de doctrina política únicamente interesada por el ciudadano”, esto es, el individuo que está integrado voluntariamente a la comunidad y buscaría robustecer la noción de la justicia que, también, cabe señalarlo, aceptó de buena manera reflexiva o irreflexivamente. Ser

justos, entonces, es un deber civil que salvaguarda la comunidad. Si tenemos en cuenta el liberalismo político de Rawls, parece ser que tener el estatus de ciudadano implicaría necesariamente estar en una comunidad donde la justicia sea el fundamento

cotidiano de las relaciones políticas y sociales, así como de nuestras opiniones expuestas mediante la razón pública.

Ahora bien, si tomamos en cuenta que “el liberalismo constituye, sin duda alguna, la filosofía política más importante del mundo occidental” (Donoso, 2003: 1), ¿cabría el peligro, en términos de A. Cortina, de que el pluralismo asociado al liberalismo se convierta en monoteísmo hegemónico? La pregunta no es retórica. Aquí es donde entra la sana crítica de los filósofos comunitarios al liberalismo rawlsiano. Filósofos como Charles Taylor (1997), Michael Sandel (2000), Alasdair MacIntyre (1994) y Michael Walzer (1993) se encargaron de hacer críticas suficientemente serias como para mellar las posturas liberales afianzadas en los años setenta del siglo pasado. El comunitarismo no es una postura filosófica política que pretenda convertirse en un cambio o superación del liberalismo, pero sí es un reajuste de los fines filosóficos de este último. Para Donoso (2003: 2):

los argumentos comunitarios representan una crítica muy profunda a posturas tales como el individualismo y el contractualismo característicos del liberalismo. Sus planteamientos [del comunitarismo] se orientan, en cambio, entre otras cosas, a la necesidad de valorar adecuadamente las esferas comunes de convivencia y de buscar el bien común por sobre los intereses meramente individuales.

El **ciudadano** es esencialmente una parte de la sociedad y lo que desea como elemento constitutivo de ella es la **garantía de sus derechos**.



También es claro que el liberalismo político, en el sentido de Rawls, no intenta conformar una única y definitiva manera de vivir la vida, lo que iría en contra del liberalismo, pero sí intenta que los ciudadanos, en esa comunidad basada en las libertades, escoja y determine sus formas de vida, sus fines y la manera más conveniente de vivir más o menos de la misma manera. Si todos somos justos, todos queremos lo mismo de la misma manera.

Para que lo anterior sea posible, los liberales deben gobernar con base en la justicia, de la cual surgen principios fundamentales que no conllevan necesariamente una concepción determinada de lo que es una vida buena. Sin embargo, ¿podemos delinear y proyectar esos principios de justicia? Para el comunitarismo, esos principios liberales de justicia (Cf. J. Rawls, 2006: 62 y ss.) están definidos, pero podrían

convertirse, según Cortina (2014: 26), en un “totalitarismo liberal”, es decir, en la cultura dominante capaz de terminar con las demás visiones de la vida buena. Asimismo, la teoría de la justicia liberal propone al ciudadano una visión “procedimental” de la justicia separada de la concepción del bien. La teoría de la justicia indica procedimientos que el ciudadano debe obedecer racionalmente para que la comunidad funcione. Sin embargo, la motivación de la acción se pierde y el ciudadano queda como un ser incapaz de valorar sus propias decisiones, ya no digamos sus acciones. En este sentido, Cortina (2014: 27) se pregunta, “¿cómo motivar a los ciudadanos para que colaboren en la cosa pública desde una fría y descarnada racionalidad procedimental que se expresa a través de las teorías liberales de la justicia?”, es decir, ¿cómo generar adhesión entre los ciudadanos a partir de los simples procedimientos?

Por otro lado, en la actualidad, las sociedades están conformadas por ciudadanos que cuentan con el derecho incoercible de la dignidad, pero también poseen lineamientos morales establecidos por la cultura específica en la que habitan, los cuales concretan sus concepciones de lo que conllevaría tener una vida apegada al bien. Aquí, la crítica se centra en acusar al liberalismo de propugnar por un individuo escindido de la comunidad y alejado de la vida comunitaria. Para el liberalismo, cada individuo vela por sus propios intereses y valores, lo que parecería ser incompatible con sentir empatía por la comunidad. La



filosofía comunitaria propone, a su vez, la idea de bien opuesta a la de justicia (Cortina, 2014: 28) derivada del liberalismo rawlsiano, esto es, plantean reivindicar, recobrar y restituir las ideas de bien y de virtud porque son estas ideas las que dan sentido de pertenencia comunitaria a los ciudadanos.

La propuesta es que a partir de la concepción correcta de comunidad se pueda empezar a pensar en la teoría de la justicia. Es la idea de bien y de virtud lo que es significativo políticamente para los ciudadanos de las sociedades actuales, no es suficiente, aunque sí es necesaria, la correcta teoría de la justicia procedimental y racional; sin embargo, “la ética de la autenticidad, de fidelidad a la identidad individual y comunitaria ha de complementar al menos la ética de la justicia” (Cortina, *ibídem*). Sin comunitarismo, no hay ideal de la vida buena; pero sin liberalismo, no hay teoría correcta de la justicia. Aun así, ¿liberalismo y comunitarismo podrían ser complementarios? En este sentido, Charles Taylor afirma que:

al adoptar el ideal, la gente de la cultura de la autenticidad, como quiero

Para el liberalismo, cada individuo vela por sus propios intereses y valores

denominarla, presta apoyo a un cierto tipo de liberalismo [...] Uno de sus principios básicos es que una sociedad liberal debe ser neutral en cuestiones que atañen a lo que constituye la vida buena. La vida buena es aquello que cada individuo busca a su manera, y un gobierno faltaría a la imparcialidad, y por tanto al respeto equitativo a los ciudadanos, si tomara partido en esta cuestión [...] el resultado de su teoría consiste en relegar las discusiones sobre la vida buena a los márgenes del discurso político. (1994: 53).

Este aislamiento de la vida buena tendría consecuencias prácticas, por ejemplo, inestabilidad social, disgusto social, desapego de la comunidad, etc., que modificarían necesariamente la noción racional de justicia. Es por lo que para los ciudadanos no es suficiente con la teoría de la justicia, hace falta el complemento



Es un requisito indispensable para las distintas **democracias actuales**, como esquema de gobierno, que puedan producir en sus ciudadanos el **sentimiento de pertenencia** a la comunidad.

emocional que proporciona la pertenencia a la comunidad. Desde esta perspectiva, es un requisito indispensable para las distintas democracias actuales, como esquema de gobierno, que puedan producir en sus ciudadanos el sentimiento de pertenencia a la comunidad porque es éste una parte fundamental de la manera en la que se desarrolla la vida de los ciudadanos en sociedad. Esta es la crítica comunitaria al atomismo social propuesto por los liberales.

Cortina (2014: 29 y ss.) propugna por una unión entre liberales y comunitarios. En este sentido, Will Kymlicka (1997: 2) sostiene que

Se trata de una evolución natural del discurso político, ya que el concepto de ciudadanía parece integrar las exigencias de justicia y de pertenencia

comunitaria, que son respectivamente los conceptos centrales de la filosofía política de los años setenta y ochenta.

Es decir, no basta con los lineamientos que podemos extraer del liberalismo político para explicar el alcance del concepto de ciudadano, sino que ahora debemos agregar las demandas de la filosofía política comunitaria. Debemos remarcar el hecho de que las democracias postliberales como las actuales requieren como concepto fundamental una teoría de la ciudadanía que sea acorde con las dos posturas filosóficas expuestas anteriormente. La teoría de la ciudadanía abogaría por “una democracia en que se den cita las exigencias liberales de justicia y las comunitarias de identidad y pertenencia” (Cortina, 2014: 30), como hemos venido señalando.

Finalmente, la teoría de la ciudadanía debería incluir los siguientes aspectos como elementos constitutivos (Cortina, 2014: 31-33), a saber: 1) La concepción de la ciudadanía tiene sus raíces en la tradición clásica griega y romana (Gardea, 2018: 25 y ss.). 2) La idea de ciudadanía tiene cierta influencia del sociólogo Thomas Marshall (1998), quien sostiene que el Estado benefactor ha impulsado la noción de ciudadanía (Cf. Buenrostro, 2012), esto es, la idea que se tiene de la ciudadanía parece restringirse al ámbito político, pero también tiene lazos con la economía. 3) La ciudadanía se crea



y se debe pensar a partir de la idea de sociedad civil porque es en ella donde los individuos aprenden a cooperar socialmente y es ahí donde comienzan a comprometerse con intereses públicos. 4) La teoría de la ciudadanía, pensada a partir de los Estados democráticos, debe tener presente a los diferentes grupos que son parte de esos Estados. Se propugnaría por una concepción de la ciudadanía multicultural y, de ahí, tolerante. 5) No se debe perder de vista que la ciudadanía es el efecto de la educación tanto formal como informal y que tiene ella cabida gracias a que los seres humanos pueden ser seres morales, pero sobre todo seres éticos, seres que se conforman a sí mismos⁵. La ciudadanía es un tema de la ética porque conforma a los individuos de manera política, social y moral.

Conclusiones

Ya que hemos visto una caracterización y problematización del concepto de ciudadanía y su relación con la ética, lo que nos queda ahora por analizar es el concepto de “razón pública” vinculado con la concepción de la ciudadanía, la cual tiene un visible matiz ético. Ahora bien, ¿qué relación encontramos entre ciudadanía y razón pública? ¿Por qué este es un tema de la ética y no sólo de la política o de la ciencia política, del derecho? ¿Es un problema de derechos? La respuesta breve es no. Como señala John Rawls (1996, 204): “La razón pública es

5 Sin embargo, hay algunas complicaciones con la idea de ciudadanía. Por ejemplo, Tamayo (2010) hace una fuerte crítica a la noción de ciudadanía desde la sociología y desde la visión latinoamericana. La idea es que la ciudadanía tiene una relación intrínseca con la política, pero la política, a veces, no resulta del todo benéfica para el ciudadano.

característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de aquellos que comparten la calidad de ciudadanía en pie de igualdad”. Me parece entonces que, desde esta perspectiva, aquello que definiría a nuestra concepción actual de ciudadanía sería la idea de razón pública⁶.

Somos todos partícipes de esta gran totalidad social, vivimos en sociedades democráticas que exigen de nosotros la participación constante en las decisiones colectivas que afectarán, en alguna medida, los intereses de los otros.

La razón pública es lo que nos determina esencialmente como sujetos políticos, como ciudadanos. La ciudadanía es una categoría de la política que tiene repercusiones prácticas morales y por ello éticas. En este sentido, si definimos al ciudadano como aquel individuo que participa de la política mediante la razón pública, entonces ello tiene implicaciones éticas en el sentido de determinar cuál es la mejor forma de vida posible, cuál es la correcta comprensión de la justicia y en qué consiste una buena vida en la sociedad democrática.

6 En este sentido, la concepción que tiene Rawls de la ciudadanía tiene una clara tendencia al kantismo. Recordemos el texto de Kant (2004), “¿Qué es la Ilustración?”, en el cual afirma que los seres humanos debemos hacer uso público de la razón. Para Carlos A. Torres (2001: 133 y ss.), el periodo de fundación del concepto de ciudadanía es la Ilustración porque ahí se presenta la construcción histórica y social de la identidad humana, es decir, los sujetos se vuelven conscientes de su estatus como partícipes de una totalidad social.



La ciudadanía se crea y se debe pensar a partir de la idea de sociedad civil

Debemos participar todos para llegar a formular, mediante el diálogo, cómo debemos vivir en sociedad, en la sociedad en la que nos desarrollamos todos los días.

Tamayo (2010: 9) señala que “ser ciudadano, en consecuencia, es *participar* en la creación, preservación y transformación del orden social”, es decir, la participación ciudadana a través del uso público de la razón nos conducirá hacia los acuerdos que nos permitan mantener el orden social y colectivo. Para arribar a ese orden, el ciudadano debe “deliberar y confrontar ideas y prácticas sobre problemas, mutuos y distintos, con otros miembros de la comunidad, con lo que se constituye así una cultura política” (Tamayo, *ibidem*). Entonces se establece que el ciudadano tiene una voz, una razón de ser que es pública y que debe saber mediar en comunidad.

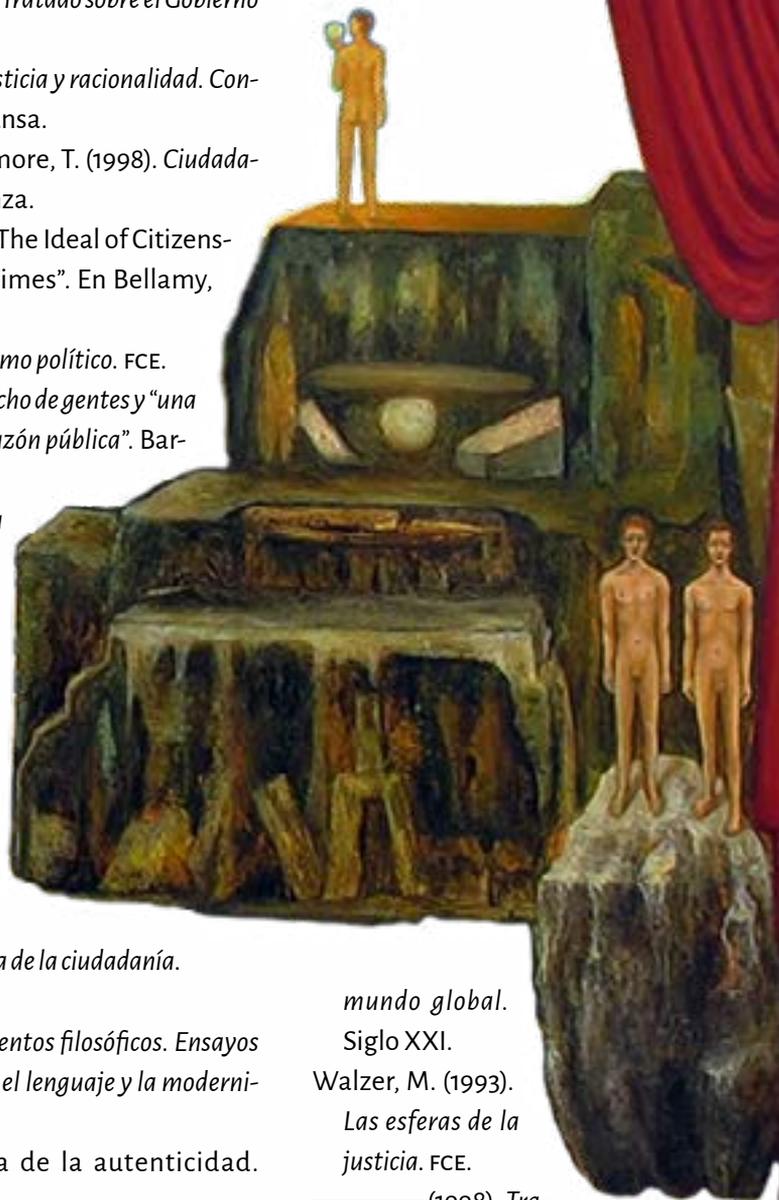
En la actualidad, los espacios públicos que pueden dar cabida a la expresión de la razón pública ciudadana se han modificado con las nuevas tecnologías y las redes sociales promovidas por éstos. Sin embargo, en la actualidad, los ciudadanos tienen otras maneras de expresar esa razón pública, lo cual debe ser también considerado un problema porque nos conduciría a establecer otros tipos de acuerdos sociales para el uso de los medios de comunicación masiva o ¿acaso la razón pública que define al ciudadano le permite afirmar y decir cualquier cosa públicamente? Este es un problema ético fundamental que debe ser planteado y que debe ser discutido con amplitud pues, además, tiene que ver con otras disciplinas (derecho, ciencia política, economía, historia), pero no es necesariamente parte de ellas, ya

que el problema que se vislumbra aquí es el importante tema ético, y por ello filosófico, de la libertad.

Referencias

- Aragón Rivera, A. (2015). *Ciudadanía. La lucha por la inclusión y los derechos*. Gedisa.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Bellamy, R. y Palumo, A. (eds.). (2010). *Citizenship*. Ashgate.
- Boron, A. A. (ed.). (2003). *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Clacso.
- Buenrostro Sánchez, I. (2012). “La ciudadanía de T.H. Marshall. Apuntes sobre un concepto sociológico olvidado”. En S. Gallego Trijueque y E. Díaz Cano (coords.). *X Premio de Ensayo Breve “Fermín Caballero”*. ACMS.
- Cortina, A. (2014). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Alianza.
- Denkova, L. (2001). *Genèse de la tolérance. De Platon à Benjamin Constant*. Unesco.
- Donoso, P. C. (diciembre, 2003). Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político. *Polis*, 6.
- Gardea Pichardo, J. L. (2018). *Ciudadanía: Una lectura filosófica*. CCH/UNAM.
- Habermas, J. y Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios sobre Teoría política*. Paidós.
- Heater, D. (2007). *Ciudadanía. Una breve historia*. Alianza.
- Hobbes, T. (2013). *Antología de textos políticos. Del ciudadano y Leviathan*. Tecnos.

- Kant, I. (2004). *¿Qué es la Ilustración?* Alianza.
- Kymlicka, W. (1997). *El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía.* Ágora, 7.
- Locke, J. (2010). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil.* Tecnos.
- MacIntyre, A. (1994). *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos.* Eiusa.
- Marshall, T. H. y Bottomore, T. (1998). *Ciudadanía y clase social.* Alianza.
- Pocock, J. G. A. (2010). "The Ideal of Citizenship Since Classical Times". En Bellamy, R. y Palumo.
- Rawls, J. (1996). *Liberalismo político.* FCE.
- (2001). *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública".* Barcelona: Paidós.
- (2006). *Teoría de la justicia.* Ciudad de México: FCE.
- Rousseau, J. J. (2001). *Discurso sobre la economía política.* Tecnos.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y sus límites de la justicia.* Barcelona: Gedisa.
- Tamayo, S. (2010). *Crítica de la ciudadanía. Siglo XXI.*
- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad.* Paidós.
- (1994). *Ética de la autenticidad.* Paidós.
- Torres, C. A. (2001). *Democracia, educación y multiculturalismo. Dilemas de la ciudadanía en un*



- mundo global.*
Siglo XXI.
- Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia.* FCE.
- (1998). *Tratado sobre la tolerancia.* Paidós.



Hacia la comprensión de una cultura política democrática

Viviana Paéz Ochoa
vivianapaez@cch.unam.mx

Toward the Comprehension of a Democratic Political Culture

Introducción

Desde los orígenes de la humanidad, los seres humanos han buscado formas de representar el mundo y de explicar los distintos fenómenos naturales o sociales que se generan en la realidad. Estas explicaciones sobre el mundo y la naturaleza se han forjado desde la narrativa mítica hasta las explicaciones racionales. El conjunto de las explicaciones realizadas por la humanidad es parte de lo que podemos comprender como Cultura.

La cultura es el conjunto de símbolos, creencias, normas, ideales, costumbres, entre otros elementos, que se transmiten de generación en generación dentro de una sociedad, otorgando identidad, sentido de pertenencia y cohesión social. La política es el ámbito social relativo a la organización y ejercicio del poder, por esa razón, actuar para la comprensión y desarrollo de una cultura política desde el horizonte democrático es apostar por incidir de manera positiva en la conducta de los individuos, al fomentar y solidificar la participación ciudadana con base en los valores de igualdad, justicia y libertad en favor de la diversidad y el pluralismo.



La política es el ámbito social relativo a la organización y ejercicio del poder

Resumen

Fomentar dentro de una sociedad el desarrollo de una cultura política democrática sigue siendo un punto de partida para la construcción, solidificación y ejercicio de la democracia, puesto que a partir del conocimiento sobre qué son los valores, las creencias, las conductas y las convicciones de los ciudadanos pertenecientes a una comunidad, podemos comprender de mejor manera las relaciones entre los individuos, las relaciones entre diversos grupos sociales, el ejercicio del poder, la organización interna de la sociedad, el desarrollo y función de las instituciones, la concepción sobre la obediencia, la resistencia civil, es decir, la vida política en general de cualquier sociedad.

Palabras clave: Cultura política, democracia, valores para la democracia, imaginarios sociales, participación ciudadana.

Abstract

Fostering within a society the development of a democratic political culture remains a starting point for the construction, solidification, and exercise of democracy, since from the knowledge of what values are, the beliefs, behaviors, and convictions of citizens belonging to a community, we can better understand the relations between individuals, the relations between various social groups, the exercise of power, the internal organization of society, the development and function of institutions, the conception about obedience, the civil resistance, that is, the political life in general of any society.

Keywords: Political culture, Democracy, Values for democracy, Social Imaginaries, Citizen participation.



La **política**, por muchos siglos, ha sido considerada el ámbito de la sociedad en **donde se organiza el poder**.

Cultura política

Cobra relevancia tratar de precisar el término *cultura política*, pues actualmente pretendemos incluir en el concepto una serie de hechos y sucesos que escapan a su significado o lo utilizamos de una manera laxa y fuera de contexto. Desde siempre el ser humano y, para ser más precisos, la sociedad han construido formas de representarse al mundo y de explicarse los distintos fenómenos que en él ocurren. Esta construcción es un conjunto de símbolos, normas, creencias, ideales, costumbres, mitos y rituales que de una u otra forma estructuran la cultura de una sociedad otorgándole una identidad y un significado: “la cultura da consistencia a una sociedad en la medida en que en ella se hallan condensadas herencias, imágenes compartidas y experiencias colectivas que dan a la población su sentido de pertenencia (...)” (Peschard, 2001: 9).

La política, por muchos siglos, ha sido considerada el ámbito de la sociedad en donde se organiza el *poder*, para Lefort, pensar en lo político es preguntarse por el sentido y comprensión de dicho término, y a pesar de que para él toda definición estorba al libre juego del pensamiento, define lo político como “un principio o conjunto de principios generadores de las relaciones que los hombres mantienen entre sí y con el mundo (...)” (Lefort, 1991: 18).

Asimismo, Lefort nos dirá que la *politeía*, entendida como “Antiguo régimen”, encierra la idea de un tipo de constitución y la de un estilo de existencia o modo de vida; este autor entiende por *Constitución*¹ una forma de gobierno, una estructura legítima del poder, y por *existencia o modo de vida* se refiere a una serie de costumbres, creencias que dan

¹ Para C. Lefort, la política se materializa en el espacio social, la cual se despliega como algo inteligible que se articula con lo real e imaginario, lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, tiene una cuasirrepresentación de sí misma en su *constitución* aristocrática, monárquica, despótica, democrática o totalitaria. Vid. Lefort, 1991, *La cuestión de la democracia*, pág. 20.

Viviana Paéz Ochoa

Licenciada en Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM. Tiene estudios de maestría en Filosofía de la Religión por la misma institución. Es profesora adscrita al Colegio de Ciencias y Humanidades plantel Oriente. Es integrante del Seminario central de filosofía del Colegio. Ha acreditado diplomados sobre género, feminismo y asesoría educativa. Ha impartido cursos, dictado conferencia, ponencia y charlas sobre diversos temas a profesores y alumnos. Su trabajo académico versa sobre el existencialismo, religiosidad y cultura, estudios sobre Género, Feminismo y educación.



testimonio sobre un conjunto de normas implícitas que rigen lo justo—lo injusto, lo bueno— lo malo etcétera.

La política se revela así, no en eso que denominamos actividad política, sino en ese doble movimiento de aparición y ocultamiento del modo de institución de la sociedad. Aparición, en el sentido en que brinda visibilidad al proceso por medio del cual se ordena y unifica la sociedad [...] ocultamiento en el sentido en que un sitio de la política es designado como particular [...] (Lefort, 1991: 19-20).

Siguiendo este análisis podemos entender como cultura política al conjunto de valores, concepciones y actitudes que configuran la percepción subjetiva de una población frente al poder y cómo estas percepciones influyen en la construcción de formas de gobierno, de instituciones y de organizaciones políticas.

Para Peschard (2001), la cultura política juega el papel de *imaginario colectivo* construido para dar razón y sustento a los asuntos del poder: la influencia, la autoridad, la sujeción, el sometimiento, la obediencia, la resistencia, la rebelión, entre otras. Baczkó, en *Los imaginarios sociales*, nos dice que los seres humanos siempre han imaginado comunidades en felicidad total, que estos imaginarios utópicos son una forma específica de ordenamiento de las representaciones que la sociedad se da a sí misma:

Estas representaciones de la realidad social [...] inventadas y elaboradas con materiales tomados del caudal simbólico, tiene una realidad

específica que reside en su misma existencia, en su impacto variable sobre las mentalidades y los comportamientos colectivos en las múltiples funciones que ejercen en la vida social. (Baczkó, 1984: 8).

Hemos afirmado que cultura política e imaginarios sociales colectivos van de la mano, pues ambos dan forma y estructura a la sociedad, así como a la relación que ésta mantiene con el poder y con ella misma. A lo largo de la historia del pensamiento, nos hemos encontrado con la creación y utilización de diferentes imaginarios como son, el Estado-Nación, la Revolución, el Centro, la Izquierda, la Derecha entre otros. Los sistemas totalitaristas han hecho uso de las representaciones colectivas, pues a través de ellas, la sociedad designa su identidad, produciendo una representación total de un “orden” en donde cada elemento tiene su lugar y su razón de ser.

Los imaginarios colectivos juegan un papel importante no sólo en los sistemas totalitaristas, sino en toda construcción simbólica, en toda construcción social, ya que permite conjugar distintos tipos de racionalidad: “en los que el consenso, la confianza y la participación, se puedan comprender no sólo como resultado de procedimientos regulados [...] sino también como creación de sentido [...] de emociones y afectos...” Gutiérrez, (1997: 37). En este sentido los imaginarios sociales son de gran importancia ya que son la vía para poder sustentar una cultura política en sentido amplio, dado su poder regulador sobre la vida colectiva.

La política actual

Para hablar de una cultura política que esté encaminada a la democracia es importante resaltar cuáles han sido las transformaciones que ha sufrido no sólo la democracia, sino en general la política frente a los nuevos horizontes de sentido de la modernidad. Cuando hablamos de la modernidad no sólo nos referimos a los cambios y a los grandes avances en materia de tecnología y comunicaciones, también debemos incluir las transformaciones demográficas, económicas, políticas y sociales.

Siguiendo los estudios realizados por Lechner, en “Las transformaciones de la política” (1996), podemos decir que la política ha tenido grandes transformaciones, tanto en su contexto histórico-social, como en la propia comprensión de sí misma de forma profunda y significativa. Estas transformaciones han tenido lugar en tres fenómenos importantes: a) El descentramiento de la política, b) La informalización de la política, y c) Las nuevas relaciones entre lo público y lo privado.

La democracia para muchos pueblos latinoamericanos, desde la perspectiva de Lechner, significa una libertad conquistada frente al autoritarismo, la subyugación y el sometimiento. El hecho de que dicha *libertad conquistada* se mantenga en la actualidad significa ya por sí misma un gran avance. El surgimiento de la democracia en dichas regiones significó el fortalecimiento de la libertad, de la participación ciudadana, de la búsqueda de equidad social; a su vez trajo consigo una precariedad de

las instituciones representativas, de los derechos ciudadanos, así como un incremento en la pobreza y la exclusión.

El incumplimiento de las promesas democráticas y la creciente complejidad de las sociedades actuales ponen en tela de juicio “el modelo democrático” que conserva una imagen estática de la política, que no permite conocer el quehacer propio de ésta y mucho menos experimentar nuevas formas de pensar y hacer política en la actualidad; estamos ante un proceso de *composición* y *recomposición* de la manera de pensar y de hacer política. Este proceso se encuentra principalmente impulsado por una serie de cambios y transformaciones en el contexto del desarrollo de la política en los últimos años.

Entre algunas de las transformaciones que han marcado el desarrollo político del siglo **xx** podemos recordar la caída del Muro de Berlín, en 1989, el cual puso fin a la polarización político-militar que se vivía en el mundo, diluyéndose con éste una serie de ejes clasificatorios e hitos simbólicos que daban estructura a la realidad social, entre ellos, los imaginarios sociales capitalismo-socialismo.

En la actualidad vivimos el proceso de globalización en diferentes espacios de la vida, como son en lo económico, tecnológico y migratorio, que afectan el orden social y los estilos de vida de los ciudadanos. La globalización no es un fenómeno externo, sino más bien es una restauración, una recomposición desde el interior de cada país, de cada sociedad. Una de las consecuencias de la globalización mundial es la segmentación, la fragmentación de sociedades: “Por un lado, (se) profundiza la

La **democracia** para muchos pueblos latinoamericanos, desde la perspectiva de Lechner, significa una **libertad conquistada** frente al **autoritarismo**, la **subyugación** y el **sometimiento**.

participación muy asimétrica de los diversos países en el nuevo sistema social. Por el otro, (se) agrandan las distancias en el interior de cada sociedad” (Lechner, 1996: 5).

Esta doble fragmentación de las sociedades torna difícil poder conformar la “comunidad de ciudadanos” que presupone la democracia. Junto con estos dos fenómenos nos encontramos ante una dinámica social que se ha desplazado del Estado al Mercado; ante los procesos de modernización, el Estado encuentra dificultades para representar y regular los procesos sociales, dejando esta responsabilidad al Mercado. La economía capitalista regula la acción política mediante las variables macroeconómicas generando no sólo una economía de mercado, sino también una sociedad de mercado, la cual presenta nuevas actitudes, conductas y expectativas permitiendo el surgimiento de nuevas necesidades y nuevas formas de convivencia, así como de nuevos imaginarios colectivos que permitan resignificar la vida social.

Esta nueva resignificación de la vida social está acompañada de una nueva cultura, una cultura posmoderna con sensibilidades y valoraciones diferentes. Nos encontramos ante la aceleración del tiempo, lo que importa es el presente y la política se desarrolla en el *aquí y en el ahora*. Hay un predominio de la imagen frente a la palabra, un olvido del significado propio

de la política, un consumismo desbordado en donde todo es desechable y reemplazable.

Todos estos cambios en el contexto de la sociedad han provocado una transformación en la democracia y una transformación de la política misma, quedando entredicho el lugar de la política como núcleo rector del desarrollo social. El centro de gravitación se desplaza de la política a la economía, dejando en suspenso la “unidad” de la sociedad, debido a la creciente autonomía de distintas entidades de la actividad social.

La instrumentalización económica de la política provoca que ésta pierda su centralidad, diluyéndose el ámbito específico en el cual se determina y asegura el orden social; y ante la ausencia de una institución articuladora de lo colectivo, la diversidad social no logra concentrarse como pluralidad: “El descentramiento de la política consagra la disgregación social” (Lechner, 1996: 9).

El descentramiento político implica una informalización de las instituciones, ésta se origina ante una prematura búsqueda de resultados institucionales. La institucionalización sirve para crear un horizonte temporal más allá del presente; una institución que perdura en el tiempo genera la confianza necesaria para intervenir en el futuro. Debido a esta



búsqueda prematura de resultados, la credibilidad de las instituciones en la actualidad es sacrificada en nombre de la eficiencia, lo mismo sucede con el proceso democrático dentro de las instituciones políticas que es sacrificado: ahora los acuerdos privados son la forma preva- leciente de coordinación social.

En este sentido la política existente ocurre al margen de las instituciones democráticas, en la actualidad nos encontramos ante la creación desbordada y desmedida de las instituciones que a su vez significa un vaciamiento del sistema político debido a que “las instituciones democráticas subsisten, pero despojadas de sus funciones de representación y regulación social (...)” (Lechner, 1996: 9), en este sentido, la democracia pierde contacto con la vida ciudadana.

Debido a las transformaciones del ámbito político institucional se presenta un cambio en la experiencia cotidiana de la gente acerca del orden colectivo, hay una reestructuración de lo público y de lo privado, y de la relación entre ellos. La opinión pública se propaga como expresión de la opinión personal de los ciudadanos, debido a varios factores, entre ellos “la cultura de la imagen”, la cual nos crea una opinión ya no por el razonamiento, sino por el impacto instantáneo de la mirada, de aquello que ha sido observado; ejemplos de esto los encontramos todos los días en las redes sociales y en los diferentes medios de comunicación que, mediante una serie de imágenes, nos tratan de vender al “mejor” candidato o tratan de decirnos quienes son los “buenos” o los “malos”.

En este sentido, encontramos que el ciudadano se ha transformado, ya no es el sujeto autónomo y racional del que nos hablaba Kant, el cual

debía sentirse orgullo de tener el valor de poder servirse de su propia razón². Actualmente, este sujeto se ha transformado en un *consumidor* que delimita su libertad de elección en el propio consumo, este ser como consumidor es ahora la manera de entender el ejercicio público.

El protagonismo de la imagen modifica [...] tanto el ritmo y el ámbito de la política como el papel del ciudadano: desde la atención disponible y la información valorada hasta el criterio estético con que contempla el espectáculo político. Asistimos a la mutación del ciudadano de un individuo racional y autónomo en un consumidor [...] (Lechner, 1996: 13).

El ejercicio público se ve contrapuesto por la esfera privada, en la actualidad, hay una tendencia del ser humano por retraerse a la vida privada generando una “cultura del yo”, en la cual se cultiva el ego, las emociones y el goce personal, de tal manera que existe una reconstrucción de la ciudadanía desde el ámbito privado, debido a que la privacidad se ve constantemente asediada por el mundo externo: las condiciones de género, identidad sexual, etnia, salud reproductiva entre otros se han convertido en temas propios de la esfera y el debate público.

A pesar de todas estas transformaciones de la política y de las repercusiones que ha tenido en la democracia, en la actualidad se sigue apostando por un modelo y una cultura política propiamente en términos democráticos.

2. Vid. Kant, I. (1998). *¿Qué es la ilustración?* En *Filosofía de la historia*.



La democracia actual

En *La cuestión de la democracia* (1991), Lefort desea contribuir a la restauración de la filosofía política, pues considera que para que dicha restauración sea posible es necesario dar un nuevo sentido a la idea de libertad. “Las sociedades democráticas modernas se caracterizan por la delimitación de una esfera de instituciones, de relaciones, de actividades que aparecen como políticas (...)” (Lefort, 1991: 19), que a su vez se diferencian de las económicas, jurídicas, estéticas, etcétera. La política se circunscribe a la vida social apareciendo y ocultándose en la institución de la sociedad. Es en la sociedad donde la política se hace inteligible y se articula de un modo singular en relación con lo real y lo imaginario, con la verdadero y lo

falso, etc.; es en la sociedad donde se constituye a sí misma como aristocrática, monárquica, despótica o democrática.

Lefort (1991) considera que la aparición del totalitarismo nos debe llevar a interrogarnos sobre el sentido y el valor de la democracia; para él, el totalitarismo no surge de la transformación de los medios de producción, sino de una transformación en el orden simbólico: en el estatuto del poder. La sociedad actual se ha modificado y entre sus rasgos más característicos se encuentran: las relaciones y “condensaciones entre la esfera del poder, la esfera de la ley y la esfera del saber”³, el poder, en estas nuevas sociedades siempre se revelará como el órgano de un discurso que enuncia lo real.

³ Vid. Lefort, C. (1991) *La cuestión de la democracia*.

En el totalitarismo moderno (en las nuevas sociedades) el poder y el saber se incorporan en un grupo o en una persona, y dicha unión es difícil de fracturar. El estado y la sociedad civil se confunden, pero la democracia no puede reducirse a un sistema de instituciones, como ya lo había dicho Alexis de Tocqueville, la democracia es una forma de sociedad, la cual escapa a la lógica del poder encarnado. La democracia debe ser entendida como una forma de gobierno en el cual todas las personas pueden participar de manera libre en la toma de decisiones en busca del bien común, en ese sentido, se vuelve un espacio que promueve la libertad, la igualdad, la justicia, el respeto, la tolerancia, la diversidad y la solidaridad. La democracia es una organización social que se sustenta en valores y principios, que claramente difiere de la concepción totalitaria de la sociedad.

Para intentar comprender las transformaciones simbólicas que se generan con el surgimiento de la democracia, es necesario mencionar algunas características de la monarquía. En la monarquía la lógica del poder se encarnaba en la persona misma del príncipe, dando cuerpo a la sociedad; por encima de él,

se encontraba la ley y la sabiduría divina. En la época monárquica se relacionaba estas tres esferas el poder, la ley y el saber, cabe recalcar que “el príncipe llevaba en sí mismo (...) el principio de la generación y del orden (...)” (Lefort, 1990: 189), porque en él, el poder se simbolizaba dando cuerpo a la sociedad.

Con la democracia surge la noción del poder como *un lugar vacío* debido a que éste no puede tomar forma ni figura, no puede incorporarse o encarnar en ninguna persona ni en ningún grupo de personas; quien ejerce el poder ya no es un príncipe o un rey que había sido investido con tal potestad, con la democracia, quien gobierna, son personas que están sometidos a la renovación periódica del ejercicio de un poder que se les ha otorgado.

El ejercicio del poder en la democracia se encuentra fuera de la sociedad, porque ninguna persona o grupo de personas puede ser consustancial a él, es un lugar vacío “un lugar infigurable que no está ni fuera ni dentro, es la noción de una instancia puramente simbólica en el sentido en que ya no se localiza en lo real (...)” (Lefort, 1990: 190). Para poder dar sustento a la sociedad, la democracia instituye una nueva forma de identidad: “el pueblo soberano”, el cual garantiza la relación con lo real; en este sentido, las sociedades democráticas se instituyen como sociedades sin cuerpo, carecen de una identidad definida y las estructuras



imaginarias como Pueblo, Estado, y Nación adquieren una identidad universal dentro de los límites de las redes de socialización.

Apuntes finales: Hacia una cultura política democrática

Como se pudo apreciar, tanto Lefort como Lechner consideran al final de sus reflexiones que la democracia sigue siendo una alternativa para el ejercicio del poder, encuentran en ella las condiciones de posibilidad de hallar igualdad y libertad para todos y cada uno de los seres humanos.

Los cambios que han tenido la política y la democracia debido a la modernización de las sociedades se deben a que dichas modernizaciones trastocan, como se ha podido ver, los patrones tradicionales de identidad comunitaria y de integración social. Peschard en “La cultura política democrática”, y haciendo eco de los estudios realizados por Tocqueville y principalmente de Almond y Verba (1970) —en su texto sobre *La cultura cívica. Estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones*—, se pregunta: ¿qué impedía que las instituciones democráticas funcionaran?, y de manera más general, ¿por qué la democracia no era una buena forma de gobierno para algunos países incluyendo el nuestro? La respuesta que Peschard encontró era que los sistemas de gobierno que no contaban con una cultura política adecuada no permitían el pleno desarrollo del sistema democrático, es decir, la democracia no funciona adecuadamente en aquellos países que no poseen valores y símbolos políticos

que estén suficientemente enraizados entre la población⁴.

Algunos de los componentes de una cultura democrática, a los que se refiere Peschard son: la noción de *ciudadanía* que está conformada por individuos —libres, racionales e iguales ante la ley. El ciudadano debe ser y es el protagonista de la vida pública de cualquier sociedad democrática. La *participación ciudadana* es otra característica democrática, pues a través de ella, el ciudadano nombra a sus representantes y a su vez se hace escuchar para defender sus derechos. La *legalidad* es un principio básico pues en él se encuentra el respeto a un orden jurídico establecido. Y junto con esto podemos encontrar otros principios básicos como son la pluralidad, la soberanía, etcétera.

Anteriormente, habíamos mencionado que la democracia no alcanza su esplendor o consumación en las instituciones, sino más bien, es un sistema político-social que se arraiga en las costumbres y tradiciones de un pueblo, pero también es cierto que la democracia requiere de las costumbres y tradiciones de una sociedad para el ejercicio del poder.

La posibilidad del desarrollo de una cultura política democrática al interior de una sociedad requiere que sus ciudadanos aprendan e interioricen valores, símbolos y actitudes sobre la política. Este aprendizaje es plenamente cultural, pues es necesario colocarse en el interior de una sociedad para poder ser partícipe de los códigos de ésta. A esta inserción es conocida por varios estudios como “socialización

⁴ Vid. Peschard, J. (2001). *La cultura política democrática*.



política”: “Es la adquisición de una inclinación hacia determinado comportamiento valorado de manera positiva o (...) la eliminación de disposiciones hacia una conducta valorada negativamente (...)” (Peshard, 2001: 42).

La socialización garantiza la perpetuación de la cultura y de las estructuras que configuran a la misma, debido a que en ella se transmiten los valores, los símbolos y las actitudes frente a la sociedad. La socialización se lleva a cabo dentro de las familias, las escuelas, las amistades, los grupos religioso, etcétera.

Al principio de este trabajo nos preguntábamos por la importancia de una cultura política en términos democráticos. Concluimos que su importancia recae en el hecho de que una cultura política democrática es pilar fundamental de un sistema democrático estable: “(...) la vía para afianzar, generalizar y profundizar las reivindicaciones y las prácticas e instituciones democráticas es consolidando una cultura política democrática, haciéndola patrimonio colectivo que (...) se convierta en sentido común” (Gutiérrez, 1997: 37).

Reconocemos la importancia del desarrollo de una cultura política democrática, pero también somos conscientes de los grandes retos que se deben enfrentar para poder alcanzar un tejido cultural que de sostén firme a los logros de la democracia. En la actualidad, y particularmente en nuestro país, encontramos que las estructuras definidas formalmente como democráticas están lejos de cumplir con los

principios de pluralidad y competencia, nos encontramos ante una falta de interés para promover y transmitir valores y actitudes democráticas, y aquellos que llevan a cabo dicha tarea se enfrentan con la posibilidad de caer en terrenos infértiles. Debido a estas expectativas, se requiere seguir buscando alternativas teóricas y prácticas que permitan reconfigurar la democracia, pues la democracia sigue siendo una alternativa ideal para sociedades en proceso de cambio.

Referencias

- Baczko, B. (1984). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Nueva Visión.
- Gutiérrez, G. (1997). Cultura política e imaginarios democráticos. *Revista del Colegio de Filosofía y Letras*, 4.
- Kant, I. (1998). ¿Qué es la ilustración? En I. Kant, *Filosofía de la historia*. FCE.
- Lechner, N. (1996, enero-marzo). Las transformaciones de la política. *Revista Mexicana de Sociología*, 58 (1).
- Lefort, C. (1991). La cuestión de la democracia. En *Ensayo sobre lo político*.
- (1991). Democracia y advenimiento de un lugar vacío. En *La invención democrática*. Nueva Visión.
- Peshard, J. (2001). La cultura política democrática. En J. Peshard, *Cuadernos de divulgación de la cultura*. IFE.



Laura Quintanilla



Laura Quintanilla

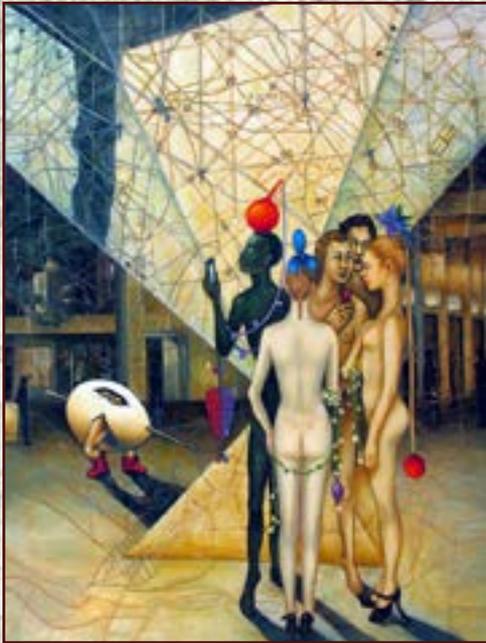
Ciudad de México, 1960. Vive y trabaja en México. Tiene estudios de licenciatura en Diseño Gráfico, por la Escuela de Diseño del Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, y maestría en Artes Visuales de Pintura en la Escuela Nacional de Artes Plásticas, por la División de Estudios de Posgrado de la UNAM.

Entre sus exposiciones individuales se encuentran *Compás de tiempo*, Galería Arroyo de la Plata, Zacatecas (2003); *Sentidos Figurados*, Sala Ivonne Domenge, UAM Xochimilco (2002), *El confín de la memoria*, Galería Óscar Román, México. *Rotation of a dream*, Boudreau-Ruiz Gallery, Newport Beach, Cal. (2001).

Y de las colectivas están *Diversidades*, Exposición Colectiva de Artes Visuales, Museo de la Ciudad, Querétaro (2003); *Imágenes del Tiempo*, Museo de la SHCP, Antiguo Palacio del Arzobispado, México (2002); *Texturas, tonalidades y resonancias latinoamericanas*, Una lectura de la Colección FEMSA, Museo Nacional de Arte, México (2001).

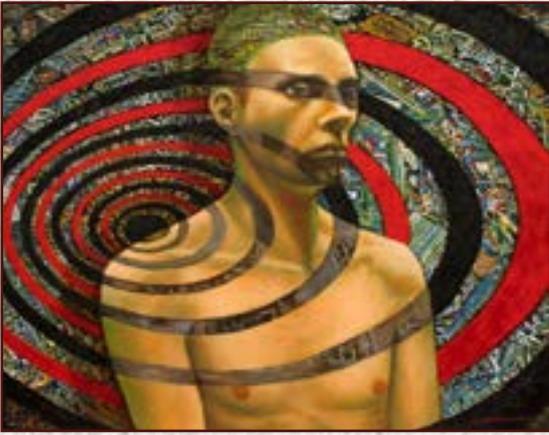
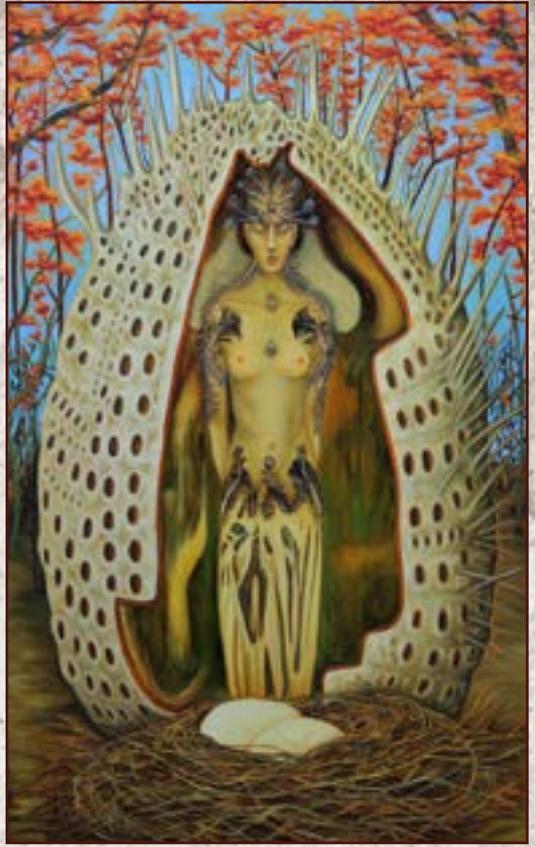












Afroamericanos y necroderecho

Un relato de la criminalización de los
afroamericanos en Estados Unidos

Aida del Carmen San Vicente Parada
acsanvicente@gmail.com



Recibido: 10 de octubre de 2022
Aprobado: 3 de enero de 2023

African Americans and Necrolaw. An Account of the Criminalization of African Americans in the United States

Introducción

La discriminación y criminalización de las minorías a nivel internacional es una realidad latente; en este texto abordaremos el tema de los afroamericanos, ya que la descripción histórica de su estatus jurídico nos permite hacer justicia a sus luchas, además de servir como punto de partida para entender el fenómeno grupos como las mujeres, los euroamericanos, los inmigrantes, entre otros.

Actualmente, los afroamericanos y los migrantes representan el 60% de la población carcelaria en Estados Unidos, es de destacar que existan más afroamericanos encarcelados que en las matrículas de las universidades; ante ello cabe preguntarse: ¿a qué se debe esta cifra?, ¿existe un marco legal que propicia el encarcelamiento masivo de los afroamericanos? Para ello, analizaremos las leyes y políticas públicas que han contribuido a la criminalización de los afroamericanos como un ejercicio de necroderecho.

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo analizar que las leyes, las políticas públicas y las instituciones en Estados Unidos han institucionalizado la muerte de los afroamericanos como un mecanismo de control del Estado. Lo anterior se hará a través de un breve relato histórico sobre las leyes que han esclavizado y criminalizado a los afroamericanos hasta llegar al sistema penitenciario actual, el cual lucra con el encarcelamiento masivo de esta minoría.

Palabras clave: afroamericanos, necroderecho, homo sacer, necropolítica, sistema penitenciario.

Abstract

This article aims to analyze how laws, public policies and institutions in the United States have institutionalized the death of African-Americans as a State control mechanism. This will be done through a brief historical account of the laws that have enslaved and criminalized African-Americans until reaching the current prison system that profits from the mass incarceration of this minority.

Keywords: African Americans, necrolaw, homo sacer, necropolitics, prison system.

Aida del Carmen San Vicente Parada

Licenciada y maestra en Derecho, ambas por la UNAM; candidata a doctora en derecho por la misma institución; recipientaria de la Medalla Alfonso Caso. Es autora de voces jurídicas para la RAE, y de los libros Recursos virtuales para el diseño instruccional en línea, La bioética y el bioderecho en defensa de los derechos de los animales y Manual de acto jurídico y personas. Ha diseñado asignaturas en línea para la UVM, la UNAM y el TFJA. Asimismo, es docente en la Universidad Nacional y Universidad Westhill.

El artículo tiene por objetivo establecer que el sistema penitenciario de Estados Unidos efectúa un ejercicio de la necropolítica y el necroderecho hacia la población carcelaria afroamericana e inmigrante. Esto se debe a que la política de la muerte (necropolítica) se ha instaurado a través de un aparato legal que justifica la disposición de la vida de los otros (necroderecho), son aquellos que pertenecen a grupos vulnerables.

La inspiración para realizar este análisis viene del documental *Enmienda XIII* (2016) dirigido por Ava DuVernay, el cual parte de la siguiente hipótesis: el encarcelamiento masivo de afroamericanos es la manera en la que el régimen esclavista se ha perpetuado en Estados Unidos, la razón es que el trabajo forzado está prohibido por la enmienda XIII, excepto cuando sea consecuencia de un castigo o la condena por algún delito; es decir, que en el momento en que la persona es condenada –sobre todo migrantes y afroamericanos– se convierte en *homo sacer* y es factible disponer de su cuerpo¹.

Partiendo de lo anterior, iniciamos el estudio de la criminalización de los afroamericanos y de los inmigrantes entendiéndolo como un cínico ejercicio de necroderecho. Para lograr este objetivo, en la primera parte del artículo se hará un recorrido histórico de las leyes que constituyen ejemplos de necroderecho y de necropolítica como aparatos que someten el cuerpo de los afroamericanos y de los migrantes; en la segunda parte se detallará el sistema penitenciario de los Estados Unidos.

Para abordar lo anterior es necesario establecer algunos conceptos. La biopolítica es la gestión del poder en los procesos biológicos de la población, por ejemplo, políticas públicas de salud, de reproducción, de salud mental; es un término acuñado por Foucault.

Por su parte, biopoder supone la relación de poder que estructura el campo de acción del otro, en referencia con su vida; se centra en las estrategias económicas y políticas de lo vivo y lo viviente, su objetivo es controlar y modificar la vida del ciudadano. Es la potestad de hacer vivir, da origen a disciplinas que no diferencian entre súbdito o criminal sino entre normal y anormal, verbigracia: medicina, psiquiatría, pedagogía, instituciones: prisión, hospital, escuela, desean formar un cuerpo dócil y productivo.

¹ Aprovechamos este espacio para invitar a los amables lectores a ver el documental, lo pueden encontrar en una plataforma de *streaming* por suscripción.





Ahora bien, la necropolítica² es un concepto concebido por Achille Mbembe en su artículo “On the Postcolony” (2021), donde establece que es la subyugación de la vida al poder de la muerte, algunos ejemplos son: la esclavitud, el *apartheid*, la colonización, la figura del terrorista suicida, entre otros. En tanto, el necroderecho es un mecanismo que permite solventar la vida de un derecho sobre otro, “es la muerte como elemento del derecho” (Narváez, 2017: 17); en síntesis, es la institucionalización de la muerte como mecanismo de control dentro del Estado.

La definición de *Homo sacer*: es el ser humano abandonado por el Estado, por tanto, éste puede disponer libremente de su vida (Agamben, 2003). Lamentablemente, el marco legal instauro y normaliza ejercicios de poder que someten el cuerpo, la libertad y la dignidad de las personas, las minorías sobre todo devienen en *homo sacer* (Agamben, 2003) porque son los

que son imprescindibles, se castiga y se banaliza su pobreza y la marginación en la que se “mal desarrollan”, las favelas y los barrios pobres que constituyen la periferia de las grandes ciudades son un ejemplo de lo anteriormente señalado.

Las leyes en contra de los afroamericanos³

La biopolítica está destinada a la sociedad, al control de las masas. Al respecto, Foucault se centra en el análisis del poder, en las fuerzas que lo constituyen. Foucault distingue tres conceptos diferentes que son normalmente confundidos en una única categoría: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación (Lazzarato, s/f). Las relaciones estratégicas es la manera en que se dirige el comportamiento de otros, se da mediante el establecimiento de relaciones, por ejemplo, la regulación de la conducta desde el seno familiar, mediante las figuras de autoridad: papá y mamá; después en la escuela con el maestro; en el trabajo el jefe, y así

2 “Para Foucault, la tanatopolítica está representada en el siglo XX en el campo de concentración, como la particular forma de la biopolítica en la que el Estado supera su expectativa de manejar vidas del tipo *zoe*, para constituirse en fabricantes de cadáveres. Esta idea ha fascinado a Agamben y Esposito quienes se han adentrado en el amplio y heterogéneo mundo foucaultiano: la cuestión es que la médula de esta noción se basa en el dispositivo jurídico. Podría entonces extenderse de inmediato la reflexión porque al menos en México son las autoridades las que a través del derecho institucionalizan, [por activa o por pasiva,] la muerte como mecanismo de control; obviamente con todo el peso de la reflexión implícita sobre lo que significa para estos autores: morir, matar, generar cadáveres”. (Narváez Hernández, 2017: 27).

3 El término afroamericano en una literatura sobre negros hecha por ellos mismos y presentada como alternativa al mito dominante de la sociedad blanca. Al mismo tiempo que traza la línea que divide las ideas de integración social, refleja también las posiciones de pensamiento antagónicas [...] Define las ideas de integración y las de separación.

El uso del prefijo “afro” o “africano” aplicado al sustantivo “norteamericano” sugiere que el verdadero significado de esa identidad negra va aunada al territorio estadounidense, y que, a pesar de los cambios en el uso de expresión, se tiene que reconocer que en este proceso de transmisión de apelativos existe una continuidad. Por ello, el término “afroamericano” se ha convertido en referencia común, aunque las variaciones en su definición respondan a los matices cambiantes que proporcionan el tiempo y el entorno socioeconómico (De la Serna, 2002: 8).

sucesivamente; empero. esto es posible porque el dominado reconoce la acción del otro en su campo.

Los “estados de dominación”, por el contrario, son caracterizados por el hecho de que la relación estratégica se ha establecido en las instituciones y que la movilidad, la reversibilidad y la inestabilidad de la “acción sobre otra acción” son limitadas. Las relaciones asimétricas que toda relación social contiene son cristalizadas y pierden la libertad, la “fluidez” y la “reversibilidad” de las relaciones estratégicas (Lazzarato, s/f). Los estados de dominación son, entonces, la burocracia y la institucionalización de la autoridad.

Por último, las técnicas de gobierno que son mayormente definidas por las tecnologías gubernamentales, que se refieren a la naturaleza represiva de muchas instituciones del Estado, como la escuela y la policía, son una moneda de dos caras; por un lado, pregonan libertades, y por otro, son totalizadoras, ya que sólo difunde un discurso hegemónico de la realidad.

En el caso de los afroamericanos los ejercicios del biopoder han ido más allá, debido a que castigan su cuerpo y su condición, disponen de su vida arbitrariamente, los criminalizan y matan; esto se puede notar en una pequeña reseña que haremos sobre las leyes que han mancillado a los afroamericanos, desde el punto de vista del necroderecho y la necropolítica, así, observaremos las técnicas de gobierno y los estados de dominación ejercidos sobre los afroamericanos. Advertimos al lector que se darán saltos cuánticos

La biopolítica está destinada a la sociedad, al control de las masas.



históricamente hablando, ya que la historia de los afroamericanos es muy vasta, pero la delimitación del tema nos acota a determinados momentos de la historia para concretar nuestro objetivo de estudio.

La historia de los afroamericanos está escrita por el esfuerzo, por luchas interminables en contra de la brutalidad, la intolerancia, la discriminación y el continuo mancillamiento que sus cuerpos e identidades han sufrido, en otras palabras: “El proceso histórico de los norteamericanos de origen africano tiene un común denominador en todas sus etapas: la lucha por su liberación y el pleno reconocimiento de sus derechos humanos” (De la Serna, 2002: 7). Como veremos a continuación, los afroamericanos han resistido y se han revelado en contra del sometimiento que han sufrido continuamente a manos de la sociedad y del gobierno.

En el siglo XVII arribaron los primeros africanos a Estados Unidos. En un principio eran contratados como servidumbre o bien como trabajadores libres, pero sus conocimientos en cultivo en tierras subtropicales y su rápida adaptación al clima y la geografía del sur de dicho país los hizo presa del sometimiento, dando origen a la institución de la esclavitud en la que permanecieron durante siglos, incluso en la Sucesión y la Reconstrucción; los afroamericanos convalecieron en un cautiverio de 250 años. Es hasta la década de los cincuenta que obtienen una victoria parcial en materia de

derechos civiles y políticos, puesto que muchos líderes del movimiento fueron asesinados en completa impunidad, aunado a la brutalidad policiaca, la marginación y la criminalización.

Cabe señalar que si bien en los años de la guerra de independencia “se intensificó la oposición a la esclavitud entre blancos” (De la Serna, 2002: 31) con el emprendimiento de acciones legales en contra de la esclavitud, éstas no fueron eficaces porque se vieron empañadas por medidas arbitrarias que desconocían su contenido o, en la mayoría de los casos, se quedaron en iniciativas de ley:

La legislatura de Massachusetts había aprobado algunas medidas contrarias al tráfico entre 1770 y 1774, aunque el gobernador real había impedido que se convirtieran en ley. Grupos religiosos como los bautistas, los metodistas y en especial los cuáqueros, dieron pasos decisivos dentro de la opinión y la acción esclavista, quizás conscientes de que en esa época 20% de la población norteamericana era de negros. En los años inmediatos al término de la guerra emergieron gran cantidad de sociedades abolicionistas. (De la Serna, 2002: 32).

Otros sucesos, como los factores de producción y los avances industriales, afectaron a los afroamericanos, no sólo era el marco legal ineficaz, sino los materiales y la forma de producción. El algodón era una materia prima excelente en el siglo XVIII, sin embargo,

Los “**códigos negros**”, que comenzaron a aplicarse en 1865, permitían la **separación** entre **blancos** y **afroamericanos** en escenarios públicos.



desgranar las semillas adheridas a la fibra suponía una gran dificultad para la industria del Sur que deseaba abastecer y aprovechar la demanda, ante tal adversidad aumentó la esclavitud que requería de mano de obra; paradójicamente, otro factor que aumentó la esclavitud fue la invención de la desgranadora mecánica, en 1793, que debía ser operada a bajos costos por los esclavos. Señala atinadamente De la Serna que “a mediados del siglo XIX, la esclavitud no era un vestigio anacrónico, sino todo lo contrario: entre 1820 y 1860 se convirtió en una institución capitalista que llevó al algodón a convertirse en rey de cultivos (2002: 38)”. Cabe agregar que, si bien la esclavitud fue declarada ilegal a partir de 1808, esto no menguó la subyugación de los afroamericanos, ya que el comercio ilegal de esclavos aumentó.

La pugna entre esclavistas y abolicionistas se agudizó debido a la Ley de los Esclavos Fugitivos de 1863 y al fallo Dred Scott:

El infame fallo Dred Scott de la Corte Suprema de 1857—ampliamente interpretado como un intento fallido de aplacar a los estados esclavistas para evitar la guerra civil—sostuvo que cualquier descendiente de esclavos en los Estados Unidos “no están incluidos, y no estaban destinados a ser incluidos, bajo el término ‘ciudadanos’ en la Constitución” y no tenían “ningún derecho que



el hombre blanco estuviera obligado a respetar” (Afrodescendientes, violencia policial, y derechos humanos en los Estados Unidos, 2018: 40).

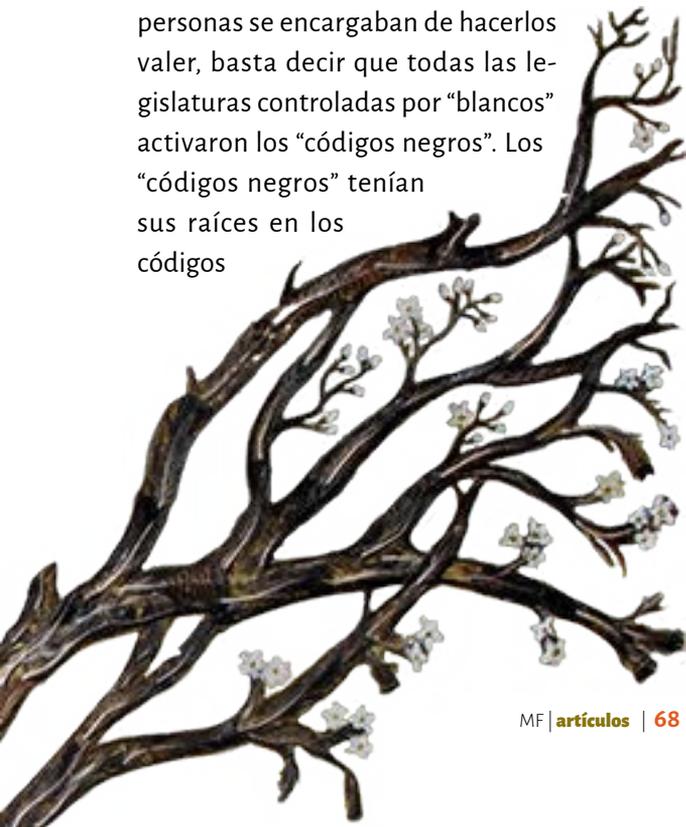
Más adelante, en abril de 1862, el Senado aprobó la ley que abolía la esclavitud en el distrito de Columbia, los otrora propietarios debían recibir una cantidad de 300 dólares como compensación por cada esclavo que liberaran, a esta acción se agregó un fondo de cien mil dólares para promover la emigración voluntaria de los liberados hacia Haití o Liberia, esta iniciativa fue promovida por Abraham Lincoln, quien veía en la migración una tercera vía para liberar a los afroamericanos, ante la creciente demanda de la industria de 11 estados del sur que dependían de la mano de obra de los esclavos.

A pesar de los resultados de la guerra de Secesión, el estatus de la población afroamericana seguía en la cuerda floja:

Los blancos sureños querían mantener al negro en una situación entre la esclavitud y la libertad,

con pocos derechos y en condiciones similares a las de los “negros libres” de antes de la guerra. Los negros, por su parte, buscaban su independencia económica por medio de la adquisición de bienes —especialmente bienes raíces—, educación y por supuesto el voto. A sus aspiraciones se oponían los blancos sureños y los emigrantes blancos del Norte, que se mudaron al Sur en busca de fortuna. El resultado de estos proyectos de vida, humanamente opuestos, solo produjo caos, violencia e inestabilidad (De la Serna, 2002: 53).

Ante este panorama de incertidumbre y antagonismos surgieron los “códigos negros” que comenzaron a aplicarse en 1865, estos permitían la separación entre blancos y afroamericanos en escenarios públicos, además de restringir el derecho a la movilidad de los afroamericanos, a pesar de que las autoridades federales los eliminaron puesto que eran violatorios de la Ley de Derechos Civiles de 1866, en la iniciativa privada las empresas y las personas se encargaban de hacerlos valer, basta decir que todas las legislaturas controladas por “blancos” activaron los “códigos negros”. Los “códigos negros” tenían sus raíces en los códigos



esclavistas que imponían multas onerosas por concepto de vagancia, gestos insultantes o la violación de toques de queda, la única diferencia entre los códigos esclavistas y los “códigos negros” era que los últimos autorizaban a los afroamericanos el derecho de propiedad, la libertad contractual, el derecho de demandar y ser demandados, derecho a contraer matrimonio y testificar en la Corte si se trataba de un caso que involucraba a afroamericanos; con estos códigos se inició la política de Jim Crow⁴.

A lo anterior se sumó la lucha por la vivienda, debido a que la industria posbélica del Norte impulsó el comercio y su organización formal, lo que aumentó la demanda de trabajadores, la urbanización intensificó la lucha por vivienda y la división étnica, esto condujo al movimiento obrero organizado por afroamericanos. Los fenómenos de segregacionismo decantaron en la conformación de comunidades aisladas que con el tiempo crecieron, lo que se tradujo en otro problema: la pérdida de fuerza de trabajo causada por el éxodo y una vez más las leyes se encargaron de obstruir las salidas, ya que se promulgaron legislaciones en contra de quienes incitaban a los emancipados a emigrar. Al respeto vale la pena señalar:

En vísperas de la Guerra Civil, la esclavitud estaba plenamente institucionalizada en el ordenamiento económico y legal de los Estados Unidos, conformado por un vasto sistema de Códigos Esclavistas estatales que criminalizaban la mayoría de los aspectos de la vida de los negros, y

4 Se atribuye el nombre al espectáculo: Jump Jim Crow, interpretado por el actor blanco Thomas Dartmouth Rice, quien pintaba su cara de negro para caricaturizar y poner en ridículo a los afroamericanos.



Durante el periodo de Reconstrucción se exigió a los estados confederados que ratificaran la **enmienda 14** que garantizaba los **derechos** civiles de los **afroamericanos**.

de mecanismos federales de aplicación de la ley. Como sistema social y económico, la esclavitud se regía por el total y cruel control de los cuerpos negros y vidas negras (Afrodescendientes, violencia policial, y derechos humanos en los Estados, 2018: 40).

Al final de la guerra de Secesión se logró afianzar la Enmienda 13—abolición de la esclavitud— que dio paso a la Enmienda 14, pues a pesar del reconocimiento del derecho al sufragio en favor de los afroamericanos, infinidad de medidas en las legislaturas locales restringían dicho derecho de manera impune, la Enmienda 14 tenía como objetivo zanjar esas prácticas. Por su parte, el periodo de la Reconstrucción fue al igual que los otros periodos anteriores: de progresos y regresiones.

La Guerra Civil (1861-1865) costó la vida de al menos 600.000 personas y condujo al fin de la institución legal de la esclavitud en los Estados Unidos. Al final de la Guerra Civil, EE. UU. adoptó medidas para afirmar y expandir la Proclamación de la Emancipación de 1863, que había declarado la emancipación de los esclavos en los estados confederados, poniendo fin a la esclavitud en los EE. UU. y extendiendo formalmente la igualdad ante la ley a los afroamericanos mediante la aprobación y ratificación de las Enmiendas Decimotercera, Decimocuarta y Decimoquinta a la Constitución (las “Enmiendas de

Reconstrucción”). La Enmienda Decimotercera prohibía la esclavitud y la servidumbre involuntaria, con la excepción de aquellos que han sido condenados de un crimen (Afrodescendientes, violencia policial, y derechos humanos en los Estados Unidos, 2018: 41).

Otro destello de civilización respecto al reconocimiento de los derechos de los afroamericanos fue en enero de 1867, cuando el Congreso aprobó la enmienda que otorgaba el sufragio a los afroamericanos del distrito de Columbia, unas semanas más tarde se aprobó una enmienda que prohibía a las legislaturas estatales negar el derecho al voto a los afroamericanos, de esta manera se pretendía garantizar la participación política de la comunidad. Además, durante el periodo de Reconstrucción se exigió a los estados confederados que ratificaran la enmienda 14 que garantizaba los derechos civiles de los afroamericanos, como condición para ser admitidos de nueva cuenta en la Unión, “no obstante las legislaturas locales se las ingeniaron para introducir limitantes al voto de los afroamericanos (De la Serna, 2002: 63)”. Aquí tenemos otro ejemplo de necroderecho de aquel tiempo:

La Cláusula del abuelo, por ejemplo, prohibía la inscripción en las listas electoras de toda persona cuyo padre o abuelo no hubiera gozado del derecho al voto en 1867, es decir, en una fecha en que



a los negros no se les había reconocido aún este derecho. Otra manera de restringir el acceso a las urnas a los emancipados eran los impuestos: se exigía el pago de una tasa electoral onerosa, imposible de cubrir con el miserable presupuesto de los afectados (De la Serna, 2002: 63).

Y pertinentemente señala la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIHD):

La Enmienda Decimocuarta otorgó ciudadanía a todas las personas nacidas en EE. UU. o naturalizadas, proclamó el derecho de todas las personas a la protección igualitaria y al debido proceso legal, y otorgó al gobierno federal algunos atributos para el cumplimiento de la ley en comparación a la que tenían los estados en esta área. La Enmienda Decimoquinta prohibió la negativa del derecho al voto en función de raza o previa condición de servidumbre (2018: 41).

Si bien las nefastas medidas fueron coaptadas por la enmienda 14 de 1869, cuyo cometido era garantizar el derecho al voto sin ninguna distinción, los descalabros por la crisis económica alimentaron de nueva cuenta los sentimientos segregacionistas y abrevaron en expresiones de extrema violencia como el Ku Klux Klan (1868 y 1872) que buscaba la supremacía “blanca” intimidando a los afroamericanos, coartando sus derechos políticos y promoviendo linchamientos, la influencia de esta organización se expandió al Partido Demócrata. La

CIHD señala acertadamente:

Estas enmiendas, junto con la legislación previa sobre derechos civiles durante el período de Reconstrucción (1865-1877), incluida la Ley de Derechos Civiles de 1866 y la Ley de la Oficina de Hombres Libres, prometieron la ciudadanía, la libertad y la igualdad jurídica, en efecto, avances significativos para la participación política afroamericana. En el sur, los hombres negros por primera vez gozaron del derecho al voto y a ejercer cargos públicos. Los gobiernos de la reconstrucción del Sur derogaron las leyes discriminatorias, reescribiendo los estatutos de vagancia, prohibiendo los castigos corporales y reduciendo el número de delitos capitales. Sin embargo, estos cambios provocaron rápidamente reacciones de la supremacía blanca, con una ola de terror contrarrevolucionario que barrió gran parte del Sur entre 1868 y 1871. La voluntad política de continuar la reconstrucción y defender los derechos civiles y políticos de los afroamericanos decayó ante la continua violencia y resistencia a los gobiernos republicanos en el Sur, demostrado en la masacre de Colfax de 1873 (2018: 42).

Desafortunadamente, la historia de los afroamericanos es de avances y retrocesos.

Desafortunadamente, la historia de los afroamericanos es de avances y retrocesos. A finales de 1800 no podían ser contratados como servidores públicos, tampoco podían votar y en muy contadas ocasiones podían declarar en juicio, porque cargaban con el estigma de ser vistos como una amenaza para la comunidad, incluso “en el Norte,

En 1920 comienza la **migración masiva** de afroamericanos que estaban concentrados en el Sur hacia el Norte, la cual culminó penosamente en **linchamientos y disturbios**.



los trabajadores blancos llegaban a considerar al negro como una amenaza a su propia fuente de trabajo” (De la Serna, 2002: 47).

Los afroamericanos se refugiaron en la Iglesia, pero de inmediato se observaron las divisiones étnicas dentro de los grupos religiosos, esto abrevó en una intensa represión, respaldada por leyes sureñas que legalizaban la segregación entre 1890 y 1910. Lo anterior le abrió paso a la ratificación de la segregación a través del fallo de la Suprema Corte de Justicia: *Plessy vs. Ferguson* (1896), este fallo sostenía que la constitución no podía igualar al mismo nivel a “blancos” ni a “negros”, porque socialmente una raza es inferior a otra. Este acto de necroderecho justificó durante 60 años la segregación racial en todas las áreas y fomentó los linchamientos a lo largo de todo el país como una forma comunitaria de “hacer justicia, castigando al negro”.

En 1920 comienza la migración masiva de afroamericanos que estaban concentrados en el Sur hacia el Norte, la cual culminó penosamente en linchamientos y disturbios, porque eran vistos como competencia en el ámbito laboral y de vivienda. Las constantes disputas tuvieron fin con el *New Deal*, que reducía las extensiones de las tierras para cultivo de tabaco y algodón lo que causó despidos masivos de afroamericanos, de esta manera eran convertidos en fugitivos en su propia tierra.

La situación mejoró en 1930, ya que el empleo aumentó y los afroamericanos tuvieron mejores sueldos, aunque sus negocios propios no prosperaban por la competencia desleal; solamente los bancos y las aseguradoras tuvieron éxito, ya que los bancos no alentaban cuentas de ahorro para afroamericanos, es más, los instaban a no ahorrar; por otro lado, las aseguradoras se rehusaban a prestarles sus servicios porque los consideraban de alto riesgo, tampoco tenían acceso a préstamos hipotecarios⁵, estos funestos fenómenos permitieron prosperar a los bancos y aseguradoras fundadas por afroamericanos.

Es importante señalar que otros logros obtenidos en el campo laboral se debieron al movimiento migratorio provocado por la Segunda Guerra Mundial entre los años 1939 y 1954, miles de afroamericanos se mudaron al Pacífico y el Sur quedo deshabitado, aunque las leyes en contra de los afrodescendientes se recrudecieron en el Sur obligándolos a vivir aislados en las comunidades de “negros”.

Los avances para mejorar la situación jurídica y combatir el segregacionismo partieron de la Comisión Presidencial por los Derechos Civiles fundada por Harry Truman en 1946 y

⁵ Estas prácticas impidieron que una generación o más de familias afroamericanas construyeran riqueza familiar; esta brecha de riqueza sigue siendo evidente en la actualidad y no ha sido solucionada hasta la fecha por el gobierno federal (Afrodescendientes, violencia policial, y derechos humanos en los Estados Unidos, 2018: 45).



de movimientos en el ejército y en la educación. En el caso del ejército el Departamento de Guerra asignaba a los reclutas a unidades segregadas, al momento las protestas estallaron, porque durante la Segunda Guerra Mundial la comunidad afrodescendiente luchó por su país y en tiempos de paz eran marginados. Ante los reclamos por la actitud Jim Crow, el presidente Truman nombró una Comisión encargada de estudiar el problema, y en 1950 recomendó al ejército, la fuerza armada y la fuerza área eliminar todo tipo de vestigio de segregacionismo.

En cuanto al rubro de educación, en 1938 se logró un fallo que obligaba a una universidad estatal a matricular a un afroamericano en la escuela de leyes, debido a que en ningún otro lugar tendría acceso a conocimientos de esa materia dentro de los límites del estado. En 1948 se emitió por parte de la Suprema Corte un fallo similar para la Universidad de Oklahoma, además en 1950 la Suprema Corte tuvo que

poner freno a las prácticas segregacionistas en contra de G. W. MacLaurin, ya que la Universidad de Oklahoma lo obligaba a tomar clases en un salón separado y con horarios distintos a sus compañeros. Estos fallos permitieron sentar precedentes para el caso en contra de la Junta Educativa de Topeka que señaló que los servicios educativos segregacionistas eran inequitativos e iban en contra de la Enmienda 14.

En mayo de 1954 los nueve miembros de la Suprema Corte de Justicia —tres de ellos sureños— emitieron una decisión unánime sobre el caso *Brown vs. Board of Education of Topeka* (*Brown vs. la Junta Educativa de Topeka: la segregación de niños en las escuelas públicas con base en diferencias raciales es anticonstitucional*). Con esta decisión se revertía la emitida en 1896 en el caso *Plessy* (De la Serna, 2002: 89).

No obstante, los avances jurídicos perdieron eficacia, ya que los afroamericanos que deseaban inscribir a sus hijos en escuelas para “blancos” tenían el riesgo de perder su empleo, no obtener un crédito hipotecario o no obtener una extensión del crédito hipotecario, asimismo quienes apoyaban la integración eran amedrentados y sufrían ostracismo social (esto incluía a “blancos”).

A lo anterior también se suman los asesinatos de activistas como Martín Luther King, Malcom X, Fred Hampton, Huey Newton y los enjuiciamientos de otros como Angela Davis, Rosa Parks, John Lewis, por mencionar algunos nombres de personas que dieron su vida



Se instauró una campaña para **asociar** a los **afroamericanos** con la **heroína** y con el **crack** en tiempos de Reagan con el fin de **criminalizar su imagen**.

y libertad por los derechos los afroamericanos durante los años cincuenta y sesenta⁶. El cuerpo de los activistas y su libertad como blanco de ataque fue un vil ejercicio de necroderecho y de necropolítica, era la forma de desplegar poder sobre la vida de los afroamericanos en completa impunidad.

Ahora pasamos a otro capítulo negro: la Guerra contra las drogas durante los años setenta, ochenta y noventa, está política comenzó con el presidente Nixon en 1971, en aquellos años se asoció el aumento de criminalidad con el uso de drogas⁷; se comenzó con la heroína y llegó a su paroxismo en la década de los ochenta con el uso del crack —una pasta derivada de la cocaína— debido a que era más barato que la cocaína —la dosis de cocaína costaba unos 100 dólares y del crack dos dólares— esta situación desencadenó que se consumiera en

barrios bajos y en los guetos, muchos de los distribuidores y consumidores eran afroamericanos, de esta manera miles de ellos fueron criminalizados y encarcelados (Afrodescendientes, violencia policial, y derechos humanos en los Estados Unidos, 2018; Nelson, 2021)⁸. Por consecuencia, se instauró una campaña para asociar a los afroamericanos con la heroína y con el crack en tiempos de Reagan con el fin de criminalizar su imagen en los noticieros noche tras noche (Nelson, 2021).

Aunado a lo anterior, y siguiendo la teoría de la ventana rota, la cual sostiene que los delitos se incrementan en ambientes poco controlados, se reforzó la vigilancia sobre delitos menores u ofensas a la calidad de vida; como consecuencia, aumentaron los arrestos por consumo de alcohol, vandalismo y allanamiento, pues se consideraban como puertas a delitos graves. De nueva cuenta la población afroamericana creció en las cárceles y desde luego la de otras minorías étnicas⁹. Esto

6 Activistas vinculados con muchos de los movimientos mencionados más arriba fueron también activamente acosados y asediados por el gobierno federal, especialmente por el Buro Federal de Investigación (FBI, por sus siglas en inglés) bajo el Programa de Contrainteligencia (COINTELPRO) durante los años sesenta (Afrodescendientes, violencia policial, y derechos humanos en los Estados Unidos, 2018: 42).

7 El asistente de Nixon, John Ehrlichman, reconoció posteriormente que la lucha antidroga se hizo para vencer a dos enemigos: “la izquierda antibélica y los negros”. Como no podían prohibirlos asociaron a “los rojos con la marihuana y a los negros con la heroína y lo penalizamos con dureza”. “Podíamos arrestar a sus líderes, allanar sus casas, parar sus reuniones y denigrarlos en las noticias. ¿Sabíamos que mentíamos sobre las drogas? Por supuesto que sí” (Zurro, 2022).

8 Sugerimos al lector que si desea ver la historia completa del deterioro que brutalmente produjo el crack en los guetos de los afroamericanos vea el documental: *Crack: Cocaína, corrupción y conspiración*, del director Stanley Nelson, disponible en plataforma de pago por *streaming*.

9 El número de personas encarceladas en cárceles estatales y federales en los EE. UU. creció de 196 mil 429 a un millón 505

permitió que se actuara de manera agresiva en las detenciones por delitos menores y que las penas aumentaran. “Finalmente, la Comisión observa que al menos desde la década de 1990, los departamentos policiales locales se han militarizado cada vez más como resultado de programas federales” (Afrodescendientes, violencia policial, y derechos humanos en los Estados Unidos, 2018; DuVernay, 2016), Ronald Reagan continuó con la criminalización de un problema sanitario a través de la “cruzada nacional” y su enemigo fue, como ya lo dijimos, el crack¹⁰.

Finalmente, con Bill Clinton la población en las cárceles aumentó, derivado de sus propuestas legislativas que implicaban: el aumento del número de delitos que pueden ser castigados con pena de muerte; aumento de las penas por delitos relacionados con las drogas; prohibición de cambio de la pena en delitos graves y cadena perpetua a partir de la tercera pena por delito grave (*tree strikes*). Además, promovió la iniciativa del “fiel cumplimiento de las sentencias” (los presos deben cumplir 85% de la sentencia antes de acceder a la remisión), elaboró proyectos con recursos federales para que fueran destinados al sistema penitenciario privado y puso en marcha el plan que elimina de las listas de programas de asistencia social los nombres de exreclusos que recibían la ayuda (DuVernay, 2016; Wacquant, 2022).

mil 400; dentro de este número, los internos negros son los más sobrerrepresentados: 1 de cada 15 hombres negros se encuentra actualmente en la cárcel y 1 de cada 13 afroamericanos ha perdido su derecho al voto debido a una condena por delito grave (Afrodescendientes, violencia policial y derechos humanos, 2018: 50; DuVernay, 2016).

¹⁰ Por 30 gramos de crack uno pasaba en la cárcel el mismo tiempo que por tres kilos de cocaína (Zurro, 2022).



Los afroamericanos y el sistema penitenciario

El sistema penitenciario de Estados Unidos está a cargo del gobierno en una parte mínima, pues son pocas las prisiones estatales y federales, el resto de las prisiones son administradas por empresas privadas con recursos públicos, ya que el gobierno firma convenios para que las prisiones privadas provean el servicio de encarcelamiento: “El complejo industrial carcelario, de manera general es un conjunto de disposiciones e intereses políticos, económicos y burocráticos que corporativizan el castigo¹¹” (Davis, 1998b).

¹¹ Históricamente las comunidades negras en Estados Unidos han sido criminalizadas, pues “la negritud está ideológicamente vinculada a la criminalidad” (Davis, 1998a: 75). De hecho, los orígenes del encarcelamiento masivo y del complejo industrial carcelario se pueden rastrear en la esclavitud, los *Black Codes* (Códigos Negros), arrendamiento de convictos y leyes de segregación Jim Crow (Alexander, 2011; Davis, 1998a; 2005; 2017). Existen diferencias en cada uno de esos momentos, sin embargo, todos, al igual que el encarcelamiento masivo, se convirtieron en sistemas de control racializado

En palabras de Villavicencio: de acuerdo con Corre y Wall (2018), el perfil racial es el método basado en el color de piel que utilizan los policías para elegir a que individuos detener, revisar y potencialmente arrestar:

Es una práctica racista y sumamente injusta, dado que la selección de los individuos que son detenidos está determinada por su color de piel y su nacionalidad, en lugar de sospechas o evidencia de actividad criminal. Los negros y latinos son el principal objetivo de las fuerzas policiales, por lo que constantemente son detenidos para recibir multas de tránsito o ser revisados con el fin de encontrar alguna evidencia para arrestarlos.

De acuerdo con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, un estudio reveló que entre 1980 y 2007 los afroamericanos fueron arrestados en todo el país por cargos de drogas a tasas relativas a la población que fueron de 2.8 a 5.5 veces más altas que las correspondientes a detenciones de blancos. Una vez que llegan al juzgado, la evidencia indica que los jueces son más estrictos con los delincuentes negros involucrados en asuntos de drogas en toda etapa del proceso (p. 86).

En Estados Unidos las prisiones cobran entre 40 y 60 dólares al día por cada preso, de acuerdo con los convenios el Estado se obliga a mantener un número mínimo de prisioneros¹², es decir,

(Alexander, 2011). Todo ello basado en la idea de que se puede controlar los cuerpos negros a partir de la creación ideológica y práctica (leyes) de la criminalización (Aguilar Román, 2021).

12 Por otra parte, la concentración de esta industria es

que el régimen contractual exige que las cárceles cuenten siempre con una población carcelaria, porque las camas no pueden estar vacías por concepto de las cuotas mínimas de operación. Cabe destacar que muchas de las empresas que proveen los servicios de encarcelamiento cotizan en la bolsa por lo que cuentan con una gran rentabilidad como negocio y los bancos han invertido en dichas empresas.

Por consiguiente, las empresas tienden a ahorrar en gastos de mantenimiento y de personal, en consecuencia, las prisiones trabajan en condiciones mínimas y con el máximo número de prisioneros, el personal tiene que lidiar con las olas de violencia y, en otros casos, ejerce violencia innecesaria. La regla es tener el mínimo de guardias para custodiar el máximo número de prisioneros (Villavicencio, 2020; Faus, 2014).

Los prisioneros trabajan por mínimo 25 centavos y hasta 2 dólares la hora, las jornadas son máximo de 6 horas, aproximadamente ganan 20 dólares al mes, algunos de los trabajos que realizan son: coser pantalones y camisas, reservar vuelos para la TWA, empaquetar productos para Microsoft y Starbucks; el 80% de los prisioneros trabajan para el centro penitenciario como

En Estados Unidos las prisiones cobran entre 40 y 60 dólares al día por cada preso.

impresionante, dado que sólo tres firmas retienen al 96% de los reclusos en prisiones privadas. Dichas corporaciones son CoreCivic, GEO Group y Managing and Training Corp, cuyos contratos cuentan con la garantía de que sus prisiones estarán llenas mínimo al 80% de su capacidad (Mamun *et al.* 2020), lo cual probablemente ha incitado a la policía a incrementar el número de arrestos de posibles reclusos, para evitar que el gobierno pague por el uso de celdas vacías (Villavicencio, 2020).



personal de limpieza, cocineros, electricistas y plomeros percibiendo de 1 a 2 dólares la hora (Faus, 2014).

No omitimos señalar que Estados Unidos cuenta con la más grande población carcelaria en todo el mundo (Villavicencio, 2020). De acuerdo con *Law and Justice*:

La población de las prisiones federales y estatales en los Estados Unidos aumentó regularmente entre 1973 y 2009, de 200,000 a 1.5 millones aproximadamente, y se redujo un poco entre 2009 y 2012. Este crecimiento de los niveles de encarcelamiento no tiene precedentes históricos y es único a nivel internacional (Academies, 2014: 1).

El encarcelamiento masivo tiene como consecuencia el hacinamiento y sus consecuencias psicológicas, además, ha dejado a una gran parte de la población desprotegida porque los exconvictos no pueden acceder a beneficios públicos, tienen un menor número de oportunidades laborales; en algunos estados les niegan licencias para trabajar en muchas profesiones como plomería, servicios de comidas y peluquería, pierden el derecho al voto, los condenados por delitos graves pierden pensiones por discapacidad o por ser veteranos, tampoco son elegidos para vivienda pública, prestamos de estudiantes, cupones de comida y otras formas de asistencia social (Academies, 2014).

Otras consecuencias de acuerdo con *Law*

and Justice son: la amplia práctica de negar el derecho al voto a los que tienen antecedentes penales, así como la manera de contar a los presos en el censo de los Estados Unidos, se combinan para debilitar el poder de las comunidades minoritarias y de bajos ingresos. Se estima que casi un tercio de los hombres afroamericanos son siempre inelegibles para actuar como jurados (p. 3).

Conclusión

En las líneas anteriores se estableció cómo el Derecho es utilizado como un ejercicio del poder para someter, mancillar, vejar, lastimar y matar a los afroamericanos y lo que ellos representan. El necroderecho ha estado presente a lo largo de la historia de los afrodescendientes y se ha perpetuado a través del sistema penitenciario. Un sistema penitenciario de corte corporativista que instrumentaliza a los presos, que no repara ni se ocupa de sus necesidades en materia de salud y de reinserción social, puesto que los ve como peones para mantener a flote su industria.

El necroderecho y la necropolítica son una constante en Estados Unidos porque como bien señala Mbembe (2011), “el devenir negro” es el concepto con el cual se autoriza la sujeción y control de los afroamericanos, porque su cuerpo y su existencia son encarcelados, criminalizados, discriminados, mutilados, destrozados y reprendidos, podemos decir que el “devenir negro” es la obsesión que vive Estados Unidos por reprimir y castigar la sombra, el lado oscuro (Zweig y Jung, 1993), y esa sombra se

proyecta en los afroamericanos para convertirlos en *homo sacer*.

Las leyes y las políticas públicas han institucionalizado el sometimiento y la muerte de los afroamericanos, a lo anterior se suma el mito de la seguridad jurídica como la Guerra en contra de las drogas y la privación de la libertad por delitos menores cuando no se puede pagar la fianza (prisión preventiva), o simplemente porque su pobreza en los guetos causa sospecha –detenciones por vagancia o consumo de alcohol–, ya que quienes no cuentan con los recursos económicos suficientes para utilizar el aparato jurídico a su favor¹³ y valerse de las garantías del debido proceso deberán vivir las consecuencias, es decir, que el sistema condena a unos a morir o a subsistir en las prisiones.

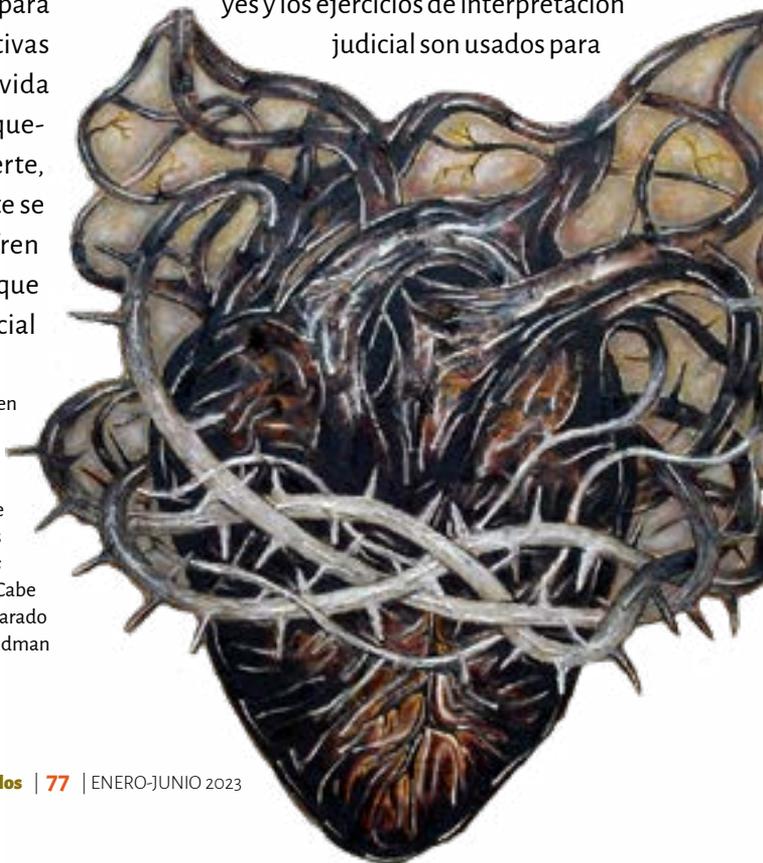
El cuerpo y la libertad de los afroamericanos es sacrificado para que el sistema penitenciario subsista y para que el corporativismo tenga a su disposición mano de obra barata, para así poder engrosar sus ya de por sí lucrativas ganancias. El sistema legal exprime la vida y la libertad de los *homo sacer*, quienes quedan por completo subordinados a la muerte, pues a pesar de no sufrir la pena de muerte se convierten en parias de la sociedad, sufren ostracismo y no tienen acceso a la ayuda que les permitiría acceder a la movilidad social

por la que tanto han luchado la comunidad afroamericana.

La existencia de los afroamericanos se ha desarrollado en el yugo de la esclavitud, los campos algodoneros, las plantaciones, las leyes de segregación, la brutalidad policiaca, los guetos, la Guerra contra las drogas, la industria penitenciaria y la marginación que cada día experimentan sus cuerpos y sus mentes. Estados Unidos justifica a través del mito de la ley y el orden el encarcelamiento masivo de vidas que son “desechables”, cuyo único provecho es servir de mano de obra barata. De esta manera, el necroderecho instaaura el usufructo sobre el cuerpo de los afroamericanos.

La forma de gestionar la vida de los afroamericanos es violenta y perniciosa hasta el punto de decretar su muerte civil en el caso de los expresidarios. Para finalizar, es menester recalcar que las políticas públicas, las leyes y los ejercicios de interpretación judicial son usados para

¹³ Basta con ver el caso mediático de O. J. Simpson quien en 1994 fue acusado de matar a Nicole Brown y a Ronald Goldman; en su momento el exjugador de la NFL contrato al llamado *dream team* para defenderlo a través de la manipulación de la ley y de los medios de comunicación, todo se debió a los recursos económicos de Simpson tal y como lo retrata el libro *The Run of His Life: The People v. O. J. Simpson* de Jeffrey Toobin (2015). Cabe agregar que en un juicio con menos recursos fue declarado culpable de la muerte de Nicole Brown y de Ronald Goldman en un juicio civil en 1997.



aniquilar y coartar la vida y las luchas de los afroamericanos.

Finalmente, invitamos a los lectores a que profundicen sobre los temas abordados en el presente artículo. La biopolítica, la necropolítica y el necroderecho son una tendencia mundial vejatoria de los derechos humanos, por tanto, debemos abrir espacios para reflexionar sobre este tipo de posturas y asumir una posición crítica que permitan erradicar este tipo de prácticas.

Referencias

- Academies, T. N. (2014). *El aumento del encarcelamiento exploración de las causas y consecuencias*. The National Academies: Estados Unidos.
- Afrodescendientes, violencia policial, y derechos humanos en los Estados Unidos. (2018). Comisión Interamericana de Derechos Humanos.
- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Aguilar Román, C. (2021). *Centros de detención: racismo y lucha migrante en Estados Unidos*. Andamios.
- Davis, A. (2016). *Democracia de la abolición: prisiones, racismo y violencia*. Trotta.
- De la Serna, J. M. (2002). *Los afroamericanos*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- DuVernay, A. (Dirección). (2016). *Enmienda XIII* [Película].
- Faus, J. (22 de enero de 2014). El sucio negocio de las cárceles privadas en Estados Unidos. *El País*.
- Lazzarato, M. (s/f). Brumaria. Obtenido de: https://marceloexposito.net/pdf/trad_lazzarato_biopoderbiopolitica.pdf
- Narváez Hernández, J. R. (2017). *Necroderecho*. Libitium.
- Nelson, S. (Dirección). (2021). *Crack: Cocaína, corrupción y conspiración* [Película].
- Toobin, J. (2015). *The Run of His Life: The People v. O. J. Simpson*. Random House Trade Paperbacks.
- Villavicencio, G. (16 de junio de 2020). La rentabilidad de las prisiones en los Estados Unidos: el negocio detrás de la brutalidad policial. Obtenido de Nexos: <https://economia.nexos.com.mx/la-rentabilidad-de-las-prisiones-en-los-estados-unidos-el-negocio-detras-de-la-brutalidad-policial/#:~:text=Tan%20solo%20en%20las%20prisiones,et%20al.%2C%202020>).
- Wacquant, L. (21 de septiembre de 2022). De la Esclavitud al encarcelamiento masivo. Obtenido de: <http://naturalezacienciasociedad.org/wp-content/uploads/sites/3/2014/10/de-la-esclavitud-al-encarcelamiento-masivo-1.pdf>
- Zurro, J. (21 de septiembre de 2022). El Español. Obtenido de: https://www.lespanol.com/series/cine/20161209/176983143_o.html

La influencia kantiana

en la conformación de la concepción de “ciudadanía” y su impacto en la construcción de los derechos humanos como criterios para encontrar la justicia en las sociedades

Daniel Piñon Cuenca
pinonjosedaniel@gmail.com



The Kantian Influence in Shaping the Concept of “Citizenship” and Its Impact on the Construction of Human Rights as Criteria to Find Justice in Societies

Introducción

En este escrito plasmo distintas reflexiones que he pensado a lo largo de los últimos años en relación con la situación política que se vive en nuestros días. Siendo una época, la nuestra, de

transición y cambio en muchos aspectos, me parece necesario meditar acerca de la justicia y la injusticia en las circunstancias que se presentan en las diferentes sociedades y naciones.

Indagar el origen de herramientas jurídicas a partir de conceptos e ideas filosóficas forma parte importante de estos asuntos, para rastrear la razón por la cual se pretende justificar o legitimar un conjunto de circunstancias, por



Resumen

Este artículo trata de la construcción moderna de la idea de ciudadanía con sus antecedentes filosóficos, y derivada de la necesidad de establecer una igualdad entre los individuos y las sociedades, cuya culminación llega con las reflexiones de Kant. Después, se relaciona a partir del desarrollo histórico de las sociedades y de las ideas políticas, con la posterior construcción ideal de los llamados derechos humanos, que se establecen como los principios básicos para las relaciones humanas en las sociedades contemporáneas.

Palabras clave: Ciudadanía, universalidad, derechos humanos, democracia, desarrollo histórico, Kant, modernidad.

Abstract

This paper talks about the modern construction of citizenship through its philosophical foundations, derived from the need to establish equality between individuals and societies, whose culmination comes with Kant's thought. Then, it relates to the superior construction of the so-called Human Rights from the historical development of societies and political ideas, which are the basic human relations principles in contemporary societies.

Keywords: Citizenship, universality, Human Rights, democracy, historical development, Kant, modernity.

un lado, y, por otro, el conjunto de problemas a analizar y examinar que vienen implícitos con éstas. Esto debe hacerse con sumo cuidado, ya que cada idea y concepto, en tanto sirven para la construcción de aquellas herramientas y procedimientos jurídicos y políticas, pueden traer consigo consecuencias graves para la vida de los individuos.

Concretamente, en el artículo abordo la construcción histórica en Occidente de conceptos como democracia y ciudadanía para responder a los problemas sociales y políticos en que se ve involucrada cada nación. Menciono la importancia de las reflexiones filosóficas de la modernidad, concretamente de Kant, dentro de este proceso de construcción general de realidades políticas y sociales, y de la forma en que se entienden estas construcciones.

Posteriormente, relaciono lo anterior con la formación en el siglo XX de los derechos humanos, que son los que nos permiten distinguir si un gobierno, partido o ideología, actúan de manera justa, más allá de la reconocida diversidad que hay en los modos de ser de los grupos humanos y de las sociedades políticas. En todo momento tengo presente que, detrás de todo lo que se aborda en este escrito, está implícita la pregunta por la justicia y la injusticia que, a decir de algunos, es una pregunta que ha estado ausente de toda reflexión política en Occidente después de Platón, y que ahora se ha intentado identificar con la idea de humanidad, que está en los derechos humanos.

I

Desde los inicios de la reflexión política en Occidente, con Platón y Aristóteles¹, los pensadores y especialistas han coincidido en que todas las sociedades, organizadas como ciudades-Estado, necesitan ser gobernadas o dirigidas de algún modo. De hecho, esa es la tarea principal de la filosofía política clásica: buscar cuál es la mejor forma de gobierno en cada caso². Con excepción de las propuestas modernas e idealistas que suponen que es posible una sociedad sin gobierno, cuyo éxito se basaría en la toma de consciencia y el trabajo de todos y cada uno de sus miembros,

1 Platón (1997) y Aristóteles (2011).

2 El pensamiento moderno es el único, empero, se empeña en buscar modelos universales para todos los casos, para mala fortuna de las sociedades modernas, que viven de promesas.

José Daniel Piñón Cuenca

Licenciado en Filosofía por la Facultad de Estudios Superiores (FES) Acatlán; maestro en Filosofía en el Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL). Ha sido participante, organizador o ponente en múltiples eventos académicos en la UNAM, Es profesor de Filosofía en el plantel Naucalpan del CCH desde 2009, y docente de Antropología Filosófica en la Licenciatura en Filosofía de la FES Acatlán de 2010 a 2012. Es miembro del Seminario Central de Filosofía y Temas Selectos de Filosofía de la Dirección General del CCH desde 2018, y miembro del Consejo Académico del Centro de Formación Continua del Colegio.





Tanto la **democracia** como la **república** suelen ser **lo mismo** desde el punto de vista de la concentración del poder.

todos han coincidido en que para vivir en cierta armonía y estabilidad, es necesario que algún gobernante o institución sea la encargada de dirigir al grupo social hacia el bienestar social, para lo cual ha de contar con alguna noción de éste hacia el cual se oriente.

Durante la historia de Occidente ha quedado claro que no es una cuestión sencilla, así como que no hay una respuesta unívoca cuando se pregunta por las herramientas de las cuales se ha de valer cada gobierno para lograr la estabilidad y el bienestar de la sociedad a la que gobierna. De hecho, el problema es mayor incluso cuando pensamos en que el tipo de bienestar que se ha buscado en cada época y cada lugar ha sido diferente. No es sino hasta después del siglo XVIII que se llega a un cierto acuerdo acerca de cuál es el mejor tipo de gobierno (el democrático o el republicano), lo cual incluye diversas propuestas de estructuras e instituciones políticas para conseguir que ese tipo de gobiernos funcionen adecuadamente.

Cabe aclarar que tanto las democracias como las repúblicas parten del acuerdo de que es necesario que el poder esté dividido o repartido en varios poderes personificados en instituciones, representantes u organismos que tendrán un conjunto de propósitos específicos y que no deben confundirse ni mezclarse. De hecho, desde las primeras propuestas ilustradas, tanto la democracia como la república

suelen ser lo mismo desde el punto de vista de la concentración del poder, que ha de residir presuntamente en el pueblo por medio de representantes. Las diferencias se han acentuado con el pasar del tiempo, y se han diversificado de acuerdo con las circunstancias concretas de cada país o nación, lo cual nos muestra que pese a lo que cada partido o grupo político sostenga ideológicamente, todas las propuestas que se pueden hacer desde cualquiera de las facciones (izquierdistas o derechistas) son alternativas válidas, mientras no se viole una serie de condiciones mínimas de vida digna de cada uno de los integrantes de las ciudades-Estado o de naciones reconocidas internacionalmente³.

Con el transcurrir del siglo XX y lo que va del XXI, algunos partidos republicanos⁴ y de derecha se han ido alejando de los valores y principios que se asumen como justos para la mayoría de los individuos debido a cierto conservadurismo que descansa en sus propuestas,⁵ aunque es cierto que tales principios

3 Cuál sea la vida digna para cada uno es otro problema y, de hecho, es la fuente de tantos desacuerdos y críticas de unas sociedades a otras.

4 El caso el Partido Republicano en Estados Unidos es interesante, ya que desde los inicios de la vida independiente de ese país ha oscilado entre una posición libertaria (que estaba en contra de la esclavitud en el siglo XIX) y una de conservadurismo extremo que está en contra de la mayoría de las libertades sociales, no así las económicas.

5 El ejemplo de los gobiernos de personajes como Donald Trump en Estados Unidos, de Vladimir Putin en Rusia o de Jair Bolsonaro en Brasil son un claro ejemplo del descrédito que vive la derecha política, por lo menos en la superficie de una



y valores son justos, ideológicamente, para ciertos sectores de la sociedad⁶. Sin embargo, ante la diversidad de opiniones que existe en los países occidentales, se han presentado circunstancias favorables precisamente para un

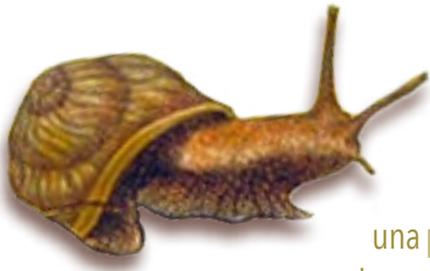
parte de la opinión pública basada en la información difundida por los medios de comunicación en general. Sin embargo, no hay que dejar de lado que los llamados medios de comunicación, y la opinión pública en la mayoría de los países, tienden a estar determinados por el punto de vista predominante desde la Segunda Guerra Mundial: el de los Estados Unidos y sus aliados y, por ende, esos medios de comunicación se orientan por las opiniones e ideologías de moda, decididos en última instancia por los poderes económicos; estos últimos rara vez dan mayor importancia a la justicia social que a las ganancias, con las que se mantiene funcionando el sistema completo.

6 Es interesante destacar aquí que el predominio de ciertas ideologías sobre otras casi siempre se debe a la participación de los medios de comunicación, además de otras manifestaciones culturales dirigidas a las grandes masas, lo cual debería alertar acerca del grado de manipulación que existe, siempre orientada a alguna ventaja comercial y económica.

tipo de gobiernos más bien autoritarios y que se oponen a algunas de las libertades básicas de la ciudadanía⁷.

Es importante destacar que después de la Segunda Guerra Mundial, los países vencedores (mayoritariamente occidentales, democratas, liberales y capitalistas) se organizaron para establecer una especie de “orden mundial”, encargado de vigilar que en las naciones “libres e iguales” no volviese a suceder nada similar al Holocausto, el genocidio y la violencia

7 Libertades básicas, por cierto, cuyo carácter fundamental y verdadero descansa en lo que hoy conocemos como derechos humanos, que ciertamente buscan lo mejor y más digno para todos y todas, pero que surgieron de los acuerdos de los vencedores en el terreno bélico, lo cual implica el desconocimiento de las opiniones erradas de los vencidos y la indiferencia hacia las posibles voces de otras sociedades, ajenas históricamente a los conflictos específicos que motivaron la creación de tales derechos.



La injusticia de los **gobiernos totalitarios** siempre es una **posibilidad latente** en todos los países o las naciones contemporáneas.

legalizada como en los países derrotados en ese acontecimiento bélico⁸. Hay que tener presente que los gobiernos de las naciones derrotadas llegaron al poder de manera legal y con algún respaldo popular en su momento. De hecho, el populismo es una de las características fundamentales de los gobiernos llamados totalitarios, esto les permite legitimarse a sí mismos tanto interna como internacionalmente.

Al respecto, si la legitimidad de los gobiernos republicanos o democráticos actuales descansa institucionalmente en el pueblo, entonces la injusticia de los gobiernos totalitarios siempre es una posibilidad latente en todos los países o las naciones contemporáneas. El problema, entonces, radica en la legitimidad del uso de la fuerza y de los organismos encargados de regular, prevenir y sancionar las amenazas contra la estabilidad o el bienestar sociales por medio del uso de la coerción y la fuerza. Y esa legitimidad descansa después de todo en las instituciones y representantes de cada una de las naciones, sean estas las que sean, pues presuntamente cada una tiene el derecho de

governarse como lo decidan sus instituciones políticas y sus ciudadanos sin intervención externa.

En ese sentido, los problemas y las injusticias de cada uno de los Estados deberían ser solucionado internamente por la clase política en el nombre del pueblo, a través de los representantes e instituciones, de cada caso. ¿Por qué, entonces, la noción de injusticia de cada una de las sociedades (y de los individuos) parece imponerse en los juicios que se forman todas ellas respecto de la situación política de las otras naciones? ¿Acaso la injusticia y la justicia no son históricas y relativas a la voluntad de cada sociedad?

El filósofo germano Immanuel Kant nos brinda una serie de herramientas teóricas y conceptuales que han ayudado a que las sociedades contemporáneas se comprendan a sí mismas, y a los individuos que las conformamos, como parte de un todo social y político que debe funcionar de manera adecuada y para beneficio de todos, entre las cuales se encuentra precisamente la idea de ciudadanía⁹. Es en esta idea universal y generalizada que descansa la respuesta a las interrogantes mencionadas en el párrafo anterior; pero vayamos

⁸ No hay que perder de vista que el criterio desde el cual se juzga a los países autoritarios e injustos es el impuesto por los líderes de las naciones victoriosas en la guerra, desde el cual el paradigma de lo que no debe presentarse es justo lo que sucedió en durante los años treinta en los países vencidos. Esto no por sugerir que debería considerarse en algún sentido los criterios de los regímenes derrotados (el fascismo y los gobiernos afines no tienen lugar, o no deberían tenerlo, en una sociedad que se dice libre), sino más bien que al ser sus criterios los predominantes en la opinión pública mundial, buscan ocultar cualquier atisbo de injusticia por parte de sus propios gobiernos.

⁹ Aunque esa respuesta implique una contradicción implícita en la concepción moderna y contemporánea de sociedad justa (que implica siempre la idea de libertad individual, que se diluiría en la necesidad de que todos participen, pues no existiría la libertad de decidir no participar), lo cual es, de hecho, asumido conscientemente por el filósofo de Königsberg, en consonancia con el supuesto idealismo de Platón.



con calma, primero hay que hablar un poco de ciudadanía antes de Kant.

II

Desde la antigüedad, una de las ideas básicas para la conformación de las sociedades en ciudades-Estado es la de *ciudadanía*, ella implica la suposición de que los integrantes de los pueblos agrupados en aquéllas tienen algo en común que los obliga a interesarse por las condiciones indispensables para que la vida social de todos y cada uno se desarrolle de buena manera. Ya en la Atenas clásica del siglo V a. de C. los ciudadanos tenían un conjunto de derechos y obligaciones políticas que los

distinguían de los extranjeros, los esclavos, las mujeres y los niños¹⁰.

No es el lugar ni el momento de hacer una crítica de lo discriminatoria e injusta que era la ciudadanía en esa Atenas de Pericles de acuerdo con los criterios actuales de libertad, igualdad y dignidad, debido a los límites de este escrito, pero sí nos ha de servir a notar que cualquier idea de lo que un ciudadano es implica un ejercicio de abstracción tremendo que no atiende a un conjunto de especificidades de los individuos, la cual no tendría que ser obviada en el terreno político concreto. *Ciudadano* no es sinónimo de *ser humano*, porque incluye un conjunto de derechos, obligaciones, competencias, facultades, etc., que son una construcción social. Por su parte, las y los seres humanos somos, además de sociales, seres naturales, si bien a veces, principalmente hoy en día, nos cuesta trabajo aceptar que hay aspectos de nosotros mismos que no dependan de nuestras decisiones o de la intervención de factores sociales, es decir, de la decisión de alguien o de algún grupo¹¹.

¹⁰ Debemos recordar que el primer caso de sociedad democrática en Occidente es el ateniense del siglo V a. de C., y que en esa ciudad helena solamente los adultos, hombres y propietarios eran reconocidos como ciudadanos. Ello apunta hacia el hecho de que la noción de *ciudadanía*, así como la de *derechos*, es una abstracción sujeta a las circunstancias históricas que determinan la manera de pensar de cada una de las sociedades o los pueblos; por lo cual no siempre se entiende ni es posible que se entienda de la misma manera.

¹¹ Ya Heidegger (1994) nos hace pensar en la difícil relación que hay entre el carácter social (*político*, en griego) y lo natural en los seres humanos, ya que, desde la comprensión griega, lo social y lo político forman parte de la naturaleza de los seres humanos, pero precisamente nos permiten “construir” un mundo diferente al natural (un mundo técnico o histórico, como lo entendemos actualmente). De acuerdo con Heidegger, y quizás con Aristóteles y Platón, esa es la contradicción fundamental de la humanidad: ser animales o seres naturales y tener la capacidad de construir algo distinto, que en un



Las y los seres humanos somos animales, igual que todas las otras especies con las que compartimos el mundo, con un conjunto de características físicas, biológicas e incluso genéticas, que no decidimos ni nosotros ni nuestra sociedad. Las personas que tienen el privilegio de decidir cambiar esas características voluntariamente generalmente necesitan una buena inversión de dinero, y la inversión necesaria tiende a ser mayor mientras más radicales sean las transformaciones. Las sociedades en donde se logran mejor ese tipo de cambios en los

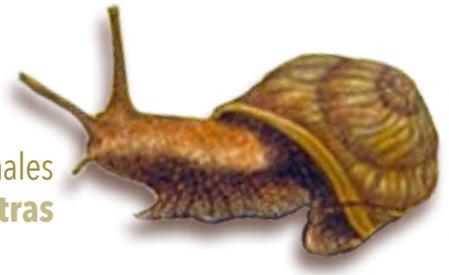
extremo puede resultar incluso destructivo de la naturaleza misma, como podemos atestiguar perfectamente hoy en día con el desastre ecológico que ya no sólo se avecina, sino que estamos viviendo de manera cotidiana.

individuos, y en donde tienden a ser mayormente aceptados esos cambios tienden, por lo tanto, a ser sociedades privilegiadas con mayor poder económico¹². Y justamente los derechos, obligaciones y el resto de las características implícitas en la noción de ciudadanía son decididos por la sociedad a la que pertenecemos en cada caso.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, entonces, no se podría aspirar a que todas las

¹² Es claro que la historia está plagada de ejemplos de casos concretos de sociedades y grupos humanos, que no serían consideradas con gran poder económico desde los criterios actuales y capitalistas, en las que algunas personas alteraban sus características físicas en la medida de lo posible y de acuerdo con su voluntad, pero en prácticamente la totalidad de esos casos se trata de casos excepcionales o con algún significado simbólico, religioso o ritual.

Todos los seres humanos somos igualmente racionales y capaces de aplicar la razón a la **solución de nuestras vidas** y sus complicaciones.



sociedades, las naciones, e incluso los individuos, vivieran en las mismas condiciones en cuanto a la aplicación de las leyes que definen los derechos y señalan las obligaciones, desafortunadamente, esa aplicación dependería de las condiciones específicas y concretas en las que cada caso se desarrolla, pero eso, a todas luces, nos parece injusto. Y es aquí precisamente donde entra Kant, ya que él representa (con el perdón de Hegel y los hegelianos) la culminación del desarrollo de la filosofía moderna que pone en el centro de todo lo humano a la Razón, entendida como razón científica, universal y necesaria, particularmente.

III

A lo largo de los siglos XVII y XVIII los filósofos se encargaron de entender la esencia de los seres humanos desde la concepción de razón derivada de la ciencia moderna y sus avances. Para entonces, la aplicación de los conocimientos científicos (matemáticos, astronómicos, físicos) ya tenían resultados en la comprensión del mundo y en el entendimiento del comportamiento de los distintos fenómenos. La confianza en la razón era tal que se buscó entender a los seres humanos, en su esencia, a partir de ella, al grado que René Descartes, por ejemplo, confía en que la razón es la facultad mejor distribuida entre las personas¹³. Todos los seres

humanos somos igualmente racionales y capaces de aplicar la razón a la solución de nuestras vidas y sus complicaciones. De ahí que sería deseable que fuera la misma facultad racional la que impusiera las reglas y normas (derechos y obligaciones) a nuestra vida social; en otras palabras, la que construyera universal y necesariamente la idea de ciudadanía más apropiada.

Ya en el siglo XVIII, con el movimiento intelectual de la Ilustración, se buscó aplicar la razón filosófica a desentrañar las grandes interrogantes en el terreno social, educativo y político. Y no fue otro sino Kant, el filósofo de Königsberg, quien logró establecer racionalmente los fundamentos de la vida moral de todos los seres humanos a partir de la concepción de razón, universal y necesaria, derivada de la física newtoniana, que en 1685 había formulado las principales leyes que abarcan y explican presuntamente la totalidad de los movimientos en el universo. En ese sentido, nuestro filósofo germano estableció, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que el único principio de la moral racional (universal y necesario como las leyes de Newton) era el “imperativo categórico”, según el cual el único principio de las acciones humanas coherente consigo mismo y con sus consecuencias es el deber.

“Obra de tal manera que el principio de tus actos pudiera devenir en ley universal”¹⁴, versa el imperativo, y ciertamente sólo si todos actuáramos por deber, todo funcionaría bien y

¹³ Descartes (1979).

¹⁴ Kant (1921) tercera parte.

nadie se metería con nadie, más allá de la colaboración necesaria en algunos ámbitos. Y es ahí en donde está la construcción idealista de la ciudadanía: el ciudadano ideal se ocupa de su deber y solamente en los momentos y circunstancias en que debe ocuparse de la cosa pública lo hace, y lo hace en interés de todos o del bien común.

El ciudadano, así, es libre mientras actúa racionalmente, respecto de su deber particular, y de su deber como parte de la sociedad en la que vive. Por lo tanto, todos elegirán lo mejor; en tanto la razón es la misma para todos, por universal y necesaria, todos coincidirán en el gobierno que conviene y la cosa pública será la mejor para todos. El ciudadano es libre y todos los ciudadanos son iguales en esa libertad que les otorga la razón. Por ende, la sociedad

será justa, libre e igualitaria, y todos gozarán de los beneficios que ello traerá consigo (en lo político, en lo social e incluso en lo económico, podríamos inferir). Los ciudadanos son todos libres, racionales e iguales ya que razonamos igual, de acuerdo con esa línea de pensamiento.

Sin embargo, el problema es que las personas no somos ideas y, aunque en efecto todos somos racionales, no todos pensamos lo mismo, a pesar del ideal kantiano. Ciertamente: todos podemos entender las leyes y los principios científicos, pero existen ámbitos de lo humano en que no hay respuestas unívocas ni homogéneas. Aspectos de la realidad en donde existe multitud de opiniones, todas ellas respetables y dignas de ser tomadas en cuenta, justo porque son humanas. De ahí se deriva que todos



los ciudadanos tenemos derecho a nuestra opinión y a que ella sea respetada.

Es en ese sentido en que la concepción de *ciudadanía* que se derivaría de la comprensión de Kant aquí mencionada resulta insuficiente para aclarar la complicada realidad política global en que vivimos en la actualidad, principalmente después de los eventos terribles que se han dado a lo largo del siglo XX. En las guerras mundiales, paradigmática pero no únicamente, se puso en juego todo principio de dignidad, libertad, igualdad y justicia concretas, es decir, verdaderas. De ahí que una multitud de autores¹⁵ y organizaciones internacionales posteriores a las grandes conflagraciones mundiales, se han dado a la tarea de buscar mecanismos que puedan funcionar de manera general pero eficientemente en la protección de las personas y de las sociedades (poniendo el acento en las libertades, en la igualdad y en la democracia como forma de gobierno).

Una de las principales herramientas para el establecimiento de principios generales acerca de los principales derechos y libertades que tenemos todos los seres humanos sin excepción (de manera “universal y necesaria”, podríamos decir, siguiendo a Kant), son justamente los derechos humanos. Parten de la necesidad de regular políticamente el comportamiento de los individuos, las instituciones, los gobiernos y las sociedades, siempre en un afán por alcanzar una mejor calidad de vida para todos (el bienestar del que se hablaba más arriba). Por eso, de la construcción teórica de la ciudadanía

vista con anterioridad, la discusión se traslada al ámbito de los derechos humanos.

Los derechos humanos son aquellos que buscan la convivencia armónica entre todos los individuos de las sociedades basada en el reconocimiento y el respeto de la dignidad y la igualdad de todas y de todos, necesitan de una universalización de la noción de ciudadanía, pues sólo a partir de esa idea, todos somos iguales, y tenemos los mismos derechos y obligaciones. Eso, como vimos antes y como reconocerán Platón en la *República* y Aristóteles en la *Política*, es prácticamente imposible. Kant sabía eso y era consciente de que inauguraba una serie de reflexiones ideales o idealistas, si es que se decidía derivar consecuencias de lo dicho por él. Este filósofo sabía que estaba hablando de cosas que no sucedían en los terrenos concretos en que se desarrolla la vida humana. El problema es que nosotros pensamos que eso es realizable *de facto*, y que es posible la universalización de la noción de ciudadanía y la de los derechos humanos sin la homogenización de la razón, sino a partir de su pluralidad y multiplicidad, reconocible en cualquier situación concreta.

Conclusión

Podemos decir que la comprensión actual de la política, de la democracia, de la ciudadanía y de los derechos humanos descansa en un ideal formulado para ser pensado como orientador

¹⁵ Mencionaré por lo pronto sólo a John Rawls (2002) y a Norberto Bobbio (2006) como ejemplos.



de la praxis hacia una vida social mejor, con relaciones sanas entre los ciudadanos y las instituciones, entre éstas y entre las naciones, como una búsqueda de justicia, de libertad y de igualdad para todos, pero no como algo realizable *de facto*, por lo menos no de manera plena y definitiva.

Dicho de otra forma, los derechos humanos son un ideal cuya realidad, por más crudo que ello nos parezca, nunca se ha de dar plenamente en todos los individuos y las sociedades, aunque su búsqueda es social y humanamente deseable (diría Kant: un imperativo). Nuestra sociedad debería, entonces, buscar la realización y la concreción de la justicia basada en aquellos Derechos, y con esperanza de que eso sucediera en la mayor medida posible.

Entonces los derechos humanos son, justamente, los que nos sirven de criterios generales para poder juzgar lo que sucede en sociedades, y sus gobiernos, sean distintas y alejadas de la nuestra, más allá de las peculiaridades históricas y circunstanciales de cada una. Aunque se reconozca la diversidad natural de modos de ser y de estar constituida cada comunidad política, y reconociendo la libertad de cada una de ellas para decidir sus formas de gobierno, si es necesario buscar ante todo la justicia y el bienestar de las personas, lo cual permite hacer críticas o tomar posición respecto de lo que sucede en otras latitudes.

Así, podemos concluir que la vida política y social está lejos de estar resuelta, y permanece siempre como algo a solucionarse y lograrse cada vez. Platón, en ese sentido, tenía razón: la labor política sería algo que necesitaría de

revisión constante y concreción perpetua, siempre pensando en el bien común, tal como sugiere Sócrates en la *República*, diálogo monumental en que el ateniense está planteando en boca de su personaje predilecto un conjunto de ideas en el terreno de la política que, si bien son utópicas, pueden encaminarnos a buscar siempre mejorar continua y constantemente nuestra vida social, lo cual requiere, en efecto, de un involucramiento de cada quien en la medida de lo posible, en la situación política en que vivimos.

Referencias

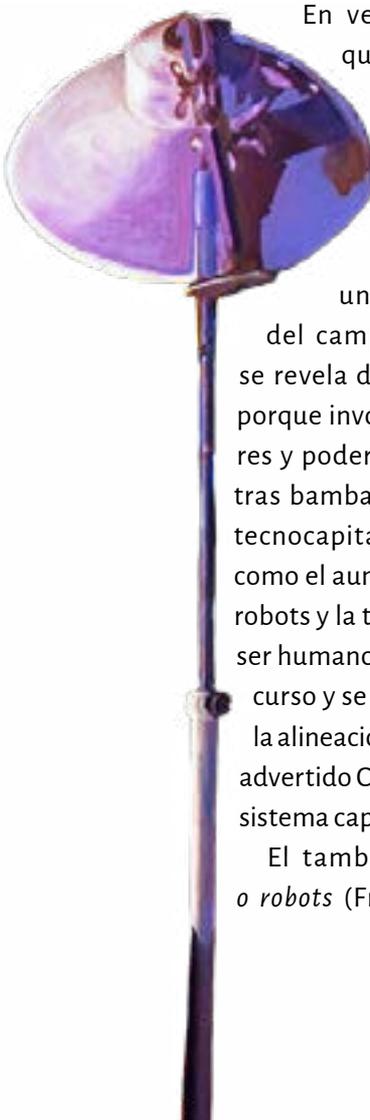
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles. (2001). *Ética Nicomaquea*. Gredos.
- Aristóteles. (2011). *Política*. Austral.
- Bacon, F. (2003). *Novum Organum*. Losada.
- Bobbio, N. (2006). *Liberalismo y democracia*. FCE.
- Descartes, R. (1979). *Discurso del método*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal.
- Kant, I. (1921). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Texto íntegro de la traducción de Manuel García Morente. Obtenido de: http://p mrb.net/books/kantfund/fund_metaf_costumbres_vD.pdf.
- Platón. (1997). *República*. En *Diálogos IV*. Gredos.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad Una reformulación*. Paidós.
- Strauss, L. (comp.) (2014). *Historia de la Filosofía política y otros ensayos*. Alianza.

Reseña del libro:
*Pandemia y posverdad:
La vida la ciencia y la cuarta
Revolución Industrial*
de Jordi Pigem

Yuri Posadas Velázquez
yupove@yahoo.com.mx



El filósofo Jordi Pigem (Barcelona, 1964) nos presenta en *Pandemia y posverdad*, obra a la vez sintética y profunda, una serie de hechos y de reflexiones en torno a la pandemia del Covid-19 que, si estamos atentos a sus argumentos, nos hacen cuestionar el relato oficial de las instituciones de salud nacionales e internacionales, además de la narrativa de los grandes medios de comunicación.



En veinticuatro capítulos que se van concatenando con naturalidad, Pigem desvela los entresijos detrás del fenómeno pandémico que, lejos de ser un problema exclusivo del campo médico-sanitario, se revela de mayor complejidad porque involucra a diversos actores y poderes que se encuentran tras bambalinas, por ejemplo, el tecnocapitalismo y sus peligros, como el aumento del poder de los robots y la tecnología, mientras el ser humano se convierte en un recurso y se propicia cada vez más la alineación social, como lo había advertido Carl Marx en su crítica al sistema capitalista.

El también autor de *Ángeles o robots* (Fragmenta, 2018) nos

advierte sobre otros actores que participan del entramado del Covid, como los grandes fondos de inversión, los medios de comunicación de masas, la industria farmacéutica, las organizaciones “filantrópicas”, el Foro Económico Mundial (FEM), entre otros. En reiteradas ocasiones, Pigem trae a colación pasajes de las novelas *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, y *1984*, de George Orwell, para ilustrar los sorprendentes paralelismos de las distopías planteadas en esas obras con la sociedad coetánea: la adicción a la tecnología, el entretenimiento enajenante, la vigilancia omnipresente, la *neolengua*... que van configurando una *nueva normalidad tecnocrática* donde se expande el control de masas y se reduce la dimensión humana.

En esta novela aparecen palabras de la neolengua orwelliana: crimethink (delito de pensar por cuenta propia), thinkpol (policía del pensamiento), prolefeed (entretenimiento para las masas) y doublethink (pensamiento doble: incapacidad de percibir las propias contradicciones). Pigem observa con atingencia que, a partir de 2020, estos conceptos orwellianos cobran significado, basta señalar el surgimiento de los autodenominados fact-checkers, que se han convertido en la policía del pensamiento y se atribuyen el derecho de decir qué es cierto y qué es falso. El filósofo catalán identifica que en la distopía orwelliana y en las sociedades totalitarias, se impone el poder basado en vigilar y castigar. Por su parte, en Un

mundo feliz, el poder tiene más efectividad cuando se fundamenta en distraer y alienar, por lo que el autor apunta que la sociedad actual se perfila hacia una fusión de ambas distopías.

El autor, citando a Naomi Klein, nos recuerda que el llamado “capitalismo del desastre” aprovecha momentos de caos y confusión para afianzar su poder. Con la crisis del Covid-19, se ha creado un “shock pandémico” que, a fuerza de crear miedo y anomia en la gente a partir de los mensajes de los medios de masas, ha provocado la cesión de derechos fundamentales como la libertad de tránsito, el derecho al trabajo, entre otros, a la vez que se ha ido imponiendo la sanidad y la educación a distancia, además de los denominados *pases sanitarios*. A partir de 2020, con el pretexto de la pandemia se promueve el cambio total—a partir del *Great Reset*, promovido por el FEM; el nuevo “Gran Hermano” orweliano— hacia un mundo hiperdigitalizado, robotizado y deshumanizado.

Es importante destacar que el autor de *La nueva realidad* (Kairós, 2013) de ninguna manera es un “negacionista” o un teórico de la conspiración, pues sustenta sus argumentaciones en documentos y cifras oficiales. Por ejemplo, al analizar el libro *Covid-19: The Great Reset*, de Klaus Schwab (director del FEM), encuentra las ideas que demuestran el cambio hacia la nueva normalidad tecnocrática: la expansión y el desarrollo de la digitalización, a raíz del confinamiento por la pandemia; la necesidad de rastrear a las personas y sus contactos para combatir la Covid-19; la “cooperación público-privada” para la “gestión sistémica de la existencia humana” y el impulso a la “economía sin contacto” como un paso hacia la Cuarta Revolución Industrial. Schwab reconoce que, a raíz de la pandemia de 2020, se relajaron varias regulaciones que obstaculizaban el progreso. Lo cita Pigem: “Lo que hasta hace poco era impensable, de golpe se hizo posible”. Sí, el *shock pandémico*—idea de Klein— parece haber facilitado estos cambios.

Pigem también aborda el tema de la *posverdad*. Reflexiona que “si nada es verdadero, parece que todo está permitido”, por lo que advierte del peligro de ser manipulado cuando se pierde el sentido de lo verdadero y de lo falso. Define la posverdad como las “circunstancias en que los hechos objetivos son menos influyentes a la hora de conformar la opinión pública que los llamamientos

Yuri Posadas Velázquez

Es físico egresado de la Facultad de Ciencias de la unam. Docente del plantel Oriente del Colegio de Ciencias y Humanidades desde 1997, profesor definitivo y de carrera para Física I-IV desde 2001. Autor de artículos publicados en revistas científicas y de divulgación como *Revista Mexicana de Física*, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Física*, *Ciencias y Eutopía*. Autor de diversos libros para el bachillerato publicados por Edelvives. Ha sido consejero Académico del Área de Ciencias Experimentales y consejero interno del plantel Oriente.





a la emoción y las creencias personales”. Así, concluye que la *posverdad* se encamina con el nihilismo, el totalitarismo y el delirio colectivo. “Con el Ministerio de la Verdad –comenta el autor–, la distopía de Orwell anticipa de manera genial lo que ahora llamamos posverdad” y argumenta que los *fact-checkers* no son guardianes de la verdad, ni guardianes de la mentira, sino guardianes de la *posverdad*. Son los encargados de que no haya grietas en la narrativa oficial.

El también autor de *Inteligencia vital* (Kairós, 2016) nos muestra que el poder tecnocrático se sustenta en el “capitalismo de la vigilancia” (concepto desarrollado por Shoshana Zuboff), la especulación tecnofinanciera, los grandes medios de comunicación de masas, los fondos de inversión, la industria farmacéutica y las fundaciones “filantrópicas”. El capitalismo de la vigilancia es el apuntalado por los desarrollos tecnológicos vinculados al tratamiento digital de los datos, es un capitalismo que, según Zuboff, se apropia de la experiencia humana para prácticas comerciales ocultas de extracción de datos, predicción de comportamientos y ventas, pero que *de facto* expropia los derechos de las personas y derroca la soberanía popular. Detrás de este capitalismo, apoyado por la inteligencia Artificial y la digitalización, se encuentra el poder tecnofinanciero que propugna la desaparición del dinero en efectivo para que las economías sean digitales y controlables desde un poder centralizado global.

A raíz de la pandemia, continúa Pigem, los procesos de digitalización y robotización se han incrementado, generando

empobrecimiento y deshumanización en la mayoría de la población, pero incrementando las fortunas de los billonarios y creando otros nuevos millonarios a raíz de la pandemia. La lógica tecnocrática impone criterios de eficiencia y de control por encima de todo.

Detrás del poder tecnofinanciero –nos muestra el autor– se encuentran los grandes fondos de inversión como Black Rock y Vanguard, que gestionan 7 billones¹ y 8.5 billones de dólares, respectivamente. Se piensa que en 2028 podrían ser dueños de casi todo².

Para Pigem, la Cuarta Revolución Industrial y el transhumanismo aspiran a un mundo en el cual la tecnología se impone sobre la vida, y los algoritmos y los datos, sobre la conciencia y el sentido común. Por otra parte, el autor nos descubre que la ciencia se ha empañado con la posverdad y los intereses creados, afirma que buena parte de la investigación dependiente de las industrias farmacéutica y médica tiene como objetivo el beneficio de los accionistas, no la salud de las personas. Para ejemplificar lo anterior, cita algunos artículos de grandes y honestos investigadores que han denunciado el fraude en la ciencia: “Por qué la mayoría de los resultados de investigación publicados son falsos” (Ioannidis,

1 Un billón americano equivale a mil millones.

2 “BlackRock y Vanguard administran 16 billones de dólares. Si fueran un bloque de naciones, serían la tercer potencia mundial por debajo de Estados Unidos y China, de acuerdo con datos del Banco Mundial en 2019. No es un dato trivial, ya que este peso les permite tener voz, voto e influencia en las asambleas generales de muchas empresas”. Tomado de: <https://expansion.mx/mercados/2021/03/08/blackrock-y-vanguard-16-billones-de-dolares-detras-de-las-vacunas#:~:text=BlackRock%20y%20Vanguard%20administran%2016%20billones%20de%20d%C3%B3lares,.influencia%20en%20las%20asambleas%20generales%20de%20muchas%20empresas> (Fecha de consulta: 26 de septiembre de 2022)



2005); “Compañías farmacéuticas y médicos: una historia de corrupción” (Angell, 2009) y “Mucho de lo que se publica es incorrecto” (Horton, 2015). Es decir, la ciencia ha sucumbido a la lógica del tecnocapitalismo: la obtención de ganancias por encima de la verdad.

El empañamiento de la ciencia también ha provocado que la salud humana haya sido trastocada, según Pigem, dando lugar a una sanidad tecnocapitalista en la cual las grandes farmacéuticas, a través de su red de influencias imponen su criterio sobre qué se debe administrar a las personas y qué no. En la lógica del capitalismo, la salud pública se convierte en una vía donde la extracción del dinero público termina en manos privadas. En este libro, comenta que dos de las revistas médicas más prestigiosas estuvieron implicadas en un escándalo, durante 2020, porque se demostró que realizaron estudios fraudulentos para aprobar ciertos tratamientos contra el Covid-19.

Además, Pigem advierte que, en pleno siglo XXI, el paradigma mecanicista de la salud, fundamentado en simples conexiones lineales entre un patógeno [p.e., el SARSCOV-2], una enfermedad [el Covid-19] y un remedio [las “vacunas”], es una ficción porque desconoce la compleja red de relaciones de los fenómenos biológicos, además de que la salud de cada persona es única y los tratamientos médicos no funcionan igual para todos.

El filósofo español hace hincapié que en la novela 1984, Orwell ya era consciente del poder que ejercerían las pantallas capaces de recibir y transmitir simultáneamente información, y que este invento terminaría con la vida privada de las personas. A través de las pantallas de

televisión, computadora o *smartphones* es donde se ha desarrollado la batalla por la narrativa pandémica, cuya versión oficial se ha impuesto por parte de las grandes corporaciones tecnológicas, de comunicación y farmacéuticas. Otra consecuencia de la omnipresencia de las pantallas en la vida cotidiana es que el ser humano, dice Pigem, no está atento. Al encontrarse absorto en las pantallas, el *homo sapiens* se transforma en *homo absortus*. Por esta razón, buena parte de las páginas web y aplicaciones de éxito están diseñadas para crear adicción y mantener absorto al individuo, por lo que los grandes medios de comunicación han abandonado su papel crítico y plural, fomentando el miedo y la obediencia, imponiendo un pensamiento único que censura las voces críticas tanto en medios convencionales (radio y tv) como en los digitales, debido a la intrincada red de intereses del complejo tecnofinanciero. El autor destaca el hecho de que en ningún medio de comunicación de masas haya existido un debate sobre el impacto de las medidas impuestas por las autoridades a raíz de la pandemia. Recordemos que en los medios de comunicación sólo aparecieron los llamados *expertos* que seguían la narrativa oficial, pero no se dio voz a los disidentes—pero sí se les denostó o ridiculizó—, aunque éstos fueran reconocidos especialistas o incluso premios nobel.

Pigem asegura que este pensamiento único que ha empezado a imperar con el visirus se dirige a “no pensar”. Y también —añado— a *no cuestionar*. Recordemos los miles de videos censurados por la plataforma Youtube por contener “desinformación médica”, y los millones de mensajes y cuentas de usuarios de *Facebook*,

Twitter y otras aplicaciones canceladas por “violiar las reglas de la comunidad” con respecto al Covid-19. El Gran Hermano orwelliano ahora es digital.

Revisando la historia, el doctor barcelonés nos presenta información relativa a la pandemia de la gripe A, en 2009, donde la OMS ocultó el hecho de que sus expertos cobraron de las farmacéuticas. Continuando con esa revisión, nos enteramos de que las fundaciones “filantrópicas” llevan años preparando escenarios para posibles pandemias. Aquí algunos ejemplos: en 2010, la Fundación Rockefeller planteó, ante el escenario de una pandemia, confinamientos e imposición de leyes estrictas (uso de mascarillas y control de la temperatura corporal); en el Foro de Davos, en 2017, se presentó una coalición para la preparación de pandemias; en 2019, la OMS y el Banco Mundial presentan el informe: “Preparación para una pandemia por un patógeno respiratorio de gran impacto”; y el *Evento 201*, que consistió en un ejercicio de prospectiva en el cual se escenificó una pandemia causada por coronavirus.

Todo lo anterior se encuentra en documentos oficiales, por lo que el lector atento no puede dejar de sorprenderse de que, meses antes de la declaratoria de pandemia por parte de la OMS, fundaciones y organismos internacionales ya estuvieran trabajando sobre escenarios pandémicos, específicamente de patógenos respiratorios y —lo más sorprendente— de coronavirus. ¿Casualidad?

Para Klaus Schwab, recuerda Pigem, la pandemia ha sido un catalizador para la transformación digital, y con el confinamiento, se ha desarrollado y expandido el mundo digital.

Ante este abrumador panorama donde la inteligencia artificial y el mundo digital parecen ahogar la experiencia humana, el filósofo español nos advierte sobre el peligro de tener una vida sin sentido, pues de esto se deriva la codicia desmedida por dinero y poder.

Pigem nos invita a retomar la confianza en la vida: “vivir es renovarse”. Esa *vida* que desde 2020 se ha ido imponiendo, basada en el temor, la distancia y la renuncia para la supervivencia biológica, en nada se parece al vivir plenamente. Como decía Eric Fromm, para que el ser humano sea plenamente humano, tiene que ser aventurero, valiente, imaginativo, capaz de sufrir y de gozar. Así, estará al servicio de la vida, no al servicio de la muerte. Esta visión del ser humano nada tiene que ver con el individuo miedoso, aislado y sin capacidad crítica que se mantuvo confinado.

El autor termina con una seria advertencia: “Atención: estamos personalizando a los robots y, a la vez, estamos robotizando a las personas”. De nosotros depende, y de nuestra capacidad de ser plenamente humanos, no ser robotizados.

Pandemia y posverdad, alcanzando ya su cuarta edición, es una obra de obligada lectura para comprender no solamente el impacto de la pandemia sobre nuestras vidas, sino también para estimular el pensamiento crítico en una época donde el pensamiento y el sentimiento únicos amenazan con imponerse para ahogar la vida y la libertad humanas.

Pigem, J. (2021). *Pandemia y posverdad. La vida, la conciencia y la Cuarta Revolución Industrial* (2 da. ed.). Fragmenta.

MURMULLOS filosóficos

POLÍTICA Y JUSTICIA

Presentación

Dr. Benjamín Barajas Sánchez

Editorial

Dr. Jorge L. Gardea Pichardo

Ensayos

David Ochoa Solís

Richard Rorty: pragmatismo, solidaridad, poesía

Artículos

Fernanda Clavel De Kruyff

Mal de ojo: un breve análisis epistemológico

Ricardo González

Ciudadanía: una discusión desde la ética

Viviana Paéz Ochoa

Hacia la comprensión de una cultura política democrática

Aida del Carmen San Vicente

Afroamericanos y necroderecho. Un relato de la criminalización de los afroamericanos en Estados Unidos

José Daniel Piñón Cuenca

La influencia kantiana en la conformación de la concepción de "ciudadanía" y su impacto en la construcción de los Derechos Humanos como criterios para encontrar la justicia en las sociedades

Reseñas

Yuri Posadas Velázquez

Reseña del libro: *Pandemia y posverdad: La vida la ciencia y la cuarta Revolución Industrial* de Jordi Pigem

Color

Laura Quintanilla

