

AÑO

L

LO REVISTA
DE FILOSOFÍA
GO S

julio-diciembre 2022

número

139

ISSN: 1665-8620

De La Salle
ediciones

AÑO

L

L O REVISTA
DE FILOSOFÍA
G O S

julio-diciembre 2022

número

139

ISSN: 1665-8620

De la Salle
ediciones

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

© Universidad La Salle, A.C.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA, número 139, julio-diciembre de 2022, es una publicación semestral, editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle, Ciudad de México, Benjamín Franklin 45, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México, + 52 55 52 78 95 00, logos.humanidades@ulsa.mx, y publicada por Editorial Parmenia, bajo el sello de De La Salle ediciones. Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido núms. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Segob, el 21 de abril de 1992. Editor responsable, Ricardo Bernal, ricardo.bernal@lasalle.mx, 55 52 78 95 00, extensiones 2909 y 2904. Se utiliza, para su diagramación y maquetación, la paquetería InDesign y la tipografía Indivisa Font. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de los autores y no necesariamente representa posiciones institucionales. Es autorizada la reproducción total o parcial de los artículos siempre y cuando sea para fines académicos y se cite la fuente de manera íntegra.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación semestral de la Universidad La Salle, A.C., dedicada a la investigación especializada de temas filosóficos y al estudio de la relación entre la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales. LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA publica, previa evaluación, trabajos inéditos, reseñas sobre libros de reciente publicación y traducciones de textos relevantes vinculados al área de especialización de la Revista. La recepción, evaluación y publicación de los artículos es facultad exclusiva del comité editorial.

DIRECTORIO

Lic. José Francisco Flores Gamio, *fs*, Rector; Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo, Vicerrector Académico; Mtro. Roberto Medina Luna Anaya, *fs*, Vicerrector de Bienestar y Formación; Dr. Eduardo Gómez Ramírez, Vicerrector de Investigación; Mtro. Francisco Alejandro Enríquez Torres, Director de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Mtra. Margarita Marhx Bracho, Secretaria Académica; Dr. José Ricardo Bernal Lugo, Editor responsable; Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Presidente del Consejo General Editorial.

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Dr. Luis González Placencia, Universidad de Tlaxcala, México
Dr. Massimo Modonesi, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Jorge Linares, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Jorge Rendón, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México
Dr. Gustavo Leyva Martínez, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México
Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Pedro Enrique García Cruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Gerardo Ávalos Tenorio, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México
Dra. Miriam Mesquita Sampaio de M., Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa, México
Dr. Óscar Javier Apéaz Pineda, Universidad La Salle, Ciudad de México
Dr. Mario Alfredo Hernández, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jacques Bidet, Paris X-, Nanterre, Francia
Dr. W.R. Daros, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, Argentina
Dra. Celina Lertora Mendoza, Universidad del Salvador, Argentina
Dr. Eduardo Álvarez, Universidad Autónoma de Madrid, España
Dr. Diogo Sardinha, Universidad Paris VIII, Vincennes-Saint Denis, Francia
Dra. Viridiana Platas Benítez, Universidad La Salle, Colombia
Dr. Heriberto Cairo Carou, Universidad Complutense de Madrid, España
Dra. María Lois, Universidad Complutense de Madrid, España
Dr. Jaime Rodolfo Ríos Burga, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Dra. Cynthia Milena Salinas Galindo, Universidad Tecnológica del Perú, Perú

COMITÉ ASESOR INTERNO

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Mtro. Francisco A. Enríquez Torres
Dra. Guillermina Alonso Dacal
Mtra. Margarita Marhx Bracho
Mtro. José Luis Córdova Soto
Dra. Alma Rosa Hernández M.
Dra. Sonia Torres Ornela
Mtro. Leonardo Jiménez Loza



Editorial Parmenia
Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa,
06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México.

Corrección: Lic. Carolina Mojica Reyes
Formación: L.D.G. Marina Mejía Vázquez
Apoyo gráfico: L.D.G. Berenice Ángeles Zúñiga
Desarrollo académico editorial: Mtra. Hilda L. Domínguez M.
Producción y distribución: Mtra. Irma Rodríguez Vega
Dirección editorial: Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga

Índice

Número 139 Año L

- 5 **Presentación**
- Dossier. La democracia en América Latina: crisis, retos y oportunidades***
- 7 Introducción a *Dossier*
La democracia en América Latina: crisis, retos y oportunidades
Alberto Ruiz Méndez
Julia Muñoz Velasco
- 13 Tiempo de preguntas. Retos de la democracia latinoamericana en la década en curso
Alberto Ruiz Méndez
- 31 Participación política y emociones
Alejandro Roberto Alba Meraz
- 49 Justicia en el acceso a la tecnología emergente: la terapia génica desde Latinoamérica
Sofía Teresa Díaz Torres
- 63 Dos rostros del velo de la igualdad: silenciamiento y políticas de acción afirmativa
Julia Muñoz Velasco
Mónica Ruiz Esquivel
- 87 Las políticas de resistencia y el acompañamiento otro frente a la violencia contra las mujeres
María Centeocihuatl Virto Martínez
Manuel Reynoso de la Paz
- 101 El “feminismo incorrecto”. El 8M del 2020 en el discurso de Andrés Manuel López Obrador
Yurisan Berenice Bolaños Ruiz
Chpír Etétzi Sánchez García

Artículos

- 119 Condiciones y límites de la cualidad de persona
Rafael Cervera Castellano
- 139 La rebelión de las máquinas en la trama del capitalismo al-
górico: la democracia acechada
Abraham González Montaña

Presentación

En el marco del 50° aniversario de la primera publicación de *Logos*, presentamos el número 139 de esta revista de filosofía que surgió en el ya lejano 1972 con la intención de generar espacios de reflexión y discusión académica en torno de temas cruciales para el ser humano, en su relación consigo mismo y con los otros, con la naturaleza y con las instituciones que ha creado. A lo largo de estas cinco décadas, centenas de autores han participado en esta publicación abordando todas las ramas de la filosofía y explorando temas de muy diversa índole, desde rigurosos estudios de obras clásicas hasta problemas contemporáneos vinculados con el uso de las nuevas tecnologías o con la crisis medioambiental que nos aqueja en el presente.

Como se analiza en este número, uno de los principales problemas de las sociedades contemporáneas es la crisis de legitimidad de los regímenes democráticos, particularmente en América Latina. Dado el indudable interés filosófico de un fenómeno como este, en el presente número de *Logos* ofrecemos un *dossier* con el título “La democracia en América Latina: crisis, retos y oportunidades”, coordinado por los doctores Alberto Ruiz Mendez y Julia Muñoz Velasco. El objetivo de este *dossier* consiste en proporcionar reflexiones que ayuden a responder dos preguntas de suma relevancia en el contexto político, social y económico actual, a saber: ¿cuáles son los problemas contemporáneos que debilitarían a las democracias durante la década en curso?, y ¿cuáles son los marcos teóricos y prácticos que permitirían su fortalecimiento?

Las herramientas teóricas de la filosofía política son retomadas en los seis artículos que componen el *dossier* para tratar de proporcionar una guía conceptual destinada a orientar la práctica democrática. De acuerdo con los coordinadores, los textos que se integran a esta sección se dividen en dos bloques, en el primero, se analizan aquellas circunstancias que pueden debilitar a las democracias contemporáneas, como el populismo institucionalizado, la falta de acceso a la tecnología o una comprensión de la política incapaz de contemplar el papel de las emociones; en el segundo bloque, en cambio, se subrayan los obstáculos que representan tanto la violencia como la desigualdad de género para materializar, efectivamente, las aspiraciones democráticas. La tesis que sirve como hilo conductor de todos los trabajos es que la crisis de legitimidad democrática debe enfrentarse mediante una incorporación del *dêmos*, sostenida en auténticos procesos de participación.

Finalmente, en la sección “Artículos”, añadimos dos textos, “Condiciones y límites de la cualidad de persona”, de Rafael Cervera Castellano, y “La rebelión de las máquinas en la trama del capitalismo algorítmico: la democracia asechada”, de Abraham González Montaña. En el primero de ellos, el autor parte

de la relevancia que han cobrado los debates en torno del concepto de *persona* en la filosofía y en la bioética desde finales del siglo xx y señala que, a pesar de su relevancia, no existe una noción unificada sobre dicho concepto. Ante esta dificultad, Cervera propone que las diferentes propiedades que se le han atribuido a la *persona* pueden explicarse por la existencia de tres cualidades mentales diferentes: una persistencia psicológica, una conciencia autooética y un autoconcepto (un yo) extendido en el tiempo y el espacio. Para despejar las posibles ambigüedades del concepto y circunscribir su ámbito de aplicación, el autor argumenta que estas tres cualidades de las personas podrían reducirse a la tenencia suficiente de tan solo una de ellas, a saber, la posesión de lo que él denomina un *yo extendido*.

En el segundo texto de esta sección, González Montaña analiza los efectos socioculturales del *capitalismo algorítmico*, definido por el autor como “aquella estructura tecnoeconómica que produce entornos político-culturales —conocidos como *plataformas digitales*— que funcionan como espacios de inscripción” y, por ello, propician “la extracción masiva de datos y su procesamiento algorítmico para construir horizontes de sentido posibles y probables”. El autor del texto trata de mostrar que la expansión de esta forma de capitalismo no solo tiene efectos en el terreno estético, sino que produce efectos políticos que ponen en riesgo los procesos democráticos.

Ricardo Bernal Lugo
Responsable editorial

Introducción a Dossier

La democracia en América Latina: crisis, retos y oportunidades

La democracia, como concepto, tiene una historia que se remonta al siglo V a. C. en Atenas, Grecia (Finley, 1983), aunque como forma de gobierno legitimada globalmente, su historia es más breve pues suele situarse a partir de la caída de la URSS y del Muro de Berlín (Fukuyama, 1992). La brevedad de su instauración nos invita a pensar más en su debilidad que en su consolidación (Held, 2007), porque, aunque rápidamente nos hemos acostumbrado a usar el adjetivo *democrático* para los más diversos ámbitos de nuestra vida, lo cierto es que la democracia, tanto en la teoría como en la práctica, es un área en disputa.

La construcción teórica de la democracia ha sido un largo y contradictorio camino cimentado tanto por críticos como por defensores. Hemos sido testigos de influentes críticas conceptuales desde sus primeros días (Aristóteles, 2011), que han pasado por la celebración de su consolidación en el mundo moderno, no sin la advertencia de sus posibles excesos (Tocqueville, 2020) y hasta los llamados a su radicalización en el marco de la globalización neoliberal (Mouffe, 2018). Además de la veta normativa que han alimentado filósofos como Norberto Bobbio (1986) o Michelangelo Bovero (2002), la democracia también ha sido modelada a partir de su dimensión empírica por autores como Weber (2014), Schumpeter (2016), Offe (2005), Dahl (2001) o Sartori (2000), quienes han aportado una visión centrada en las prácticas concretas que se verifican en los regímenes llamados *democráticos* para de ahí determinar sus características fundamentales.

Si a esto le sumamos los diferentes programas o proyectos de partidos políticos, líderes sociales, gobernantes en turno, movimientos de protesta, todos con una idea y visión de lo que es y no es la democracia, entonces se realza su dimensión de disputa, pues entendemos que la democracia no solo se asocia con la forma en que queremos ser gobernados en el presente, sino también con un proyecto político para el futuro. De ahí que, sin pretender clausurar la disputa, consideramos pertinente la idea de Bovero (2002), según la cual, por *democracia* debemos entender “a la letra, el poder (*kratos*) de tomar decisiones colectivas, es decir, vinculantes para todos, ejercido por el (*dêmos*) pueblo, es decir, por la asamblea de todos los ciudadanos en cuanto miembros del *dêmos* mediante la suma de libres decisiones individuales” (p. 17).

Tomar como punto de partida esta definición permite enfocarnos no tanto en la determinación de su validez sino en las condiciones que impiden aquí y ahora la participación, el diálogo y la influencia de las personas en la toma de decisiones colectivas. A veces, en forma violenta, cada día se hace más evidente la distancia que hay entre quienes toman las decisiones y las personas hacia quienes van dirigidas; por lo que, sin importar la visión que tengamos de la democracia como forma de gobierno, una intuición compartida es que su significado debería estar vinculado a la acción de los gobernados en la toma de decisiones vinculantes para todos, tanto más si el marco social y político en que se toman esas decisiones se encuentra, como es nuestro caso, en crisis.

A finales del año 2020, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) señaló que la región se dirige a una “década perdida” debido a la crisis mundial derivada de la pandemia de SARS-CoV-2, pero la preexistente situación de desigualdad política y económica ya nos advertía de la necesidad de reflexionar sobre los problemas que estaban enfrentando sus democracias. Ahora bien, la CEPAL (2021) no ha sido el único organismo público o privado que ha llamado la atención sobre el deterioro democrático; agencias como The Economist Intelligence Unit (2021), International IDEA (2021a, 2021b), Latinobarómetro (2021) o LAPOP (Lapu, Rodríguez y Zechmeister, 2021) coinciden en que la pandemia ha puesto de relieve la crisis democrática en el mundo pero que, desde la década anterior, se ha registrado una tendencia a la baja en sus diferentes atributos y en la satisfacción que hacia sus instituciones sienten las personas que viven este tipo de régimen político. De tal suerte que, enfocándonos en América Latina y el Caribe, el consenso sobre sus democracias es que se encuentran en la coyuntura de una triple crisis: sanitaria, política y económica.

Este contexto de deterioro democrático requiere que seamos capaces de tender puentes entre su teoría y su práctica. Ha de ser así, pues los problemas históricos que han venido cuestionando nuestra comprensión de la democracia y los problemas coyunturales derivados de la crisis provocada por la pandemia del SARS-CoV-2 nos plantean el reto de determinar y analizar los problemas políticos, sociales, comunicativos y económicos que enfrentarán las democracias en la década en curso; asimismo, nos compelen a ofrecer guías conceptuales que contribuyan a crear estrategias de intervención y solución para los retos actuales. El proyecto de investigación “¿Debilitamiento o consolidación de la democracia en América Latina?”, del que nace este *dossier*, y que está avalado por la Coordinación de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), surge con la intención de promover una reflexión colectiva sobre el deterioro democrático a partir de dos preguntas que también guían los textos aquí presentados, a saber: ¿cuáles son los problemas contemporáneos que debilitarían a las democracias durante la década en curso? Y ¿cuáles son los marcos teóricos y prácticos que permitirían su fortalecimiento?

Para intentar responder estas preguntas, nuestra herramienta inicial ha sido la filosofía política. A partir de la luz que proporcionan sus conceptos normativos, hemos pensado nuestro contexto histórico y la agencia política. Su pertinencia para aquella triple crisis es que sus categorías permiten identificar las dimensiones de la práctica política (discursos, movimientos, actores) que deben ser cuestionados con el objetivo de enmarcar los problemas coyunturales en la dimensión adecuada para su análisis. Guiados por la premisa de la legitimidad democrática a través de la inclusión del *dêmos* en la toma de decisiones vinculantes para todos, queremos buscar alternativas a la percepción de que el poder democrático es ejercido por los gobernantes en forma descendente hacia las personas; sobre todo porque el contexto de la triple crisis requerirá la inclusión de todas las voces pertinentes para hacer frente a cada uno de sus efectos. En este sentido, los escritos que componen este *dossier* pueden dividirse en dos grandes bloques.

El primero se caracterizará por analizar ciertos escenarios que pueden debilitar la democracia: el populismo institucionalizado, la exclusión de las emociones de la arena política y la falta de acceso a la tecnología en materia de salud. En el primero de los textos: “Tiempo de preguntas. Retos de la democracia latinoamericana en la década en curso”, Alberto Ruiz Méndez se enfrenta a la vaguedad de términos tan importantes hoy en día como *populismo* y *polarización* para analizar en qué casos estos suponen un peligro para la democracia. Como su texto lo argumenta, el populismo institucionalizado puede ser perjudicial en tanto que desplaza el lugar de la ciudadanía por la figura faccionaria de un “pueblo” que apoya al gobernante, lo que provoca la deslegitimación de cualquier interlocutor u otras formas de oposición política. En el segundo escrito: “Participación política y emociones”, Alejandro Roberto Alba Meraz se pregunta por el riesgo de seguir concibiendo a los individuos que participan en ejercicios democráticos como “electores racionales”, esto es, personas que con un total dominio de sus afectos son capaces de tomar sus decisiones con base únicamente en cálculos racionales sobre sus intenciones e intereses. Alba Meraz propone así la urgencia de pensar en el electorado como un agente que pueda conciliar dicha racionalidad con los afectos colectivos, en una revaloración del papel de las emociones en la política. En el tercer texto de este bloque, “Justicia en el acceso a la tecnología emergente: la terapia génica desde Latinoamérica”, Sofía Teresa Díaz Torres habla de un tema de gran importancia contemporánea: la equidad sanitaria. Con la pandemia causada por el covid-19 quedó en evidencia cómo es que el acceso a la salud y a los nuevos desarrollos tecnológicos y farmacológicos representa un problema de justicia global. De ahí que para Díaz Torres sea importante señalar cómo en Latinoamérica el acceso a las tecnologías emergentes en materia de salud es tan prioritario como la distribución de bienes y recursos. En otras palabras, la autora sugiere que no deberíamos limitarnos solo a promover la justicia

distributiva de los materiales mínimos e indispensables en el ámbito sanitario, sino que tendríamos que incentivar también un enfoque transdisciplinar y solidario en el abordaje de la tecnología en materia de salud.

El segundo bloque de textos mantiene la preocupación por señalar algunos retos a los que se enfrentan los sistemas democráticos contemporáneos, pero lo hace colocando al (insuficiente) combate a la violencia de género en el centro de las discusiones. En el escrito: “Dos rostros del velo de la igualdad: silenciamiento y políticas de acción afirmativa”, Mónica Ruiz Esquivel y Julia Muñoz Velasco escriben sobre cómo las instituciones de educación superior (IES) son espacios que reproducen la violencia de género al no ser capaces de prevenir y combatir estos escenarios. Las autoras se enfocan en dos mecanismos institucionales —las políticas de acción afirmativa y los protocolos para atender casos de violencia de género— para concluir que, si estos no logran superar su carácter formal, no podrán constituir una solución a los problemas que buscan resolver. Por su parte, en el texto titulado “Las políticas de resistencia y el acompañamiento otro frente a la violencia contra las mujeres”, María Centeocíhuatl Virto Martínez y Manuel Reynoso de la Paz reflexionan en torno del concepto de *acompañamiento otro*, caracterizado por ser la construcción de una red de relaciones solidarias de mujeres en riesgo que también se identifica como un tipo de resistencia política, en tanto que se sitúa como un posicionamiento en contra de las injusticias del Estado y la indiferencia de una sociedad que, desde el individualismo, se desentiende de la violencia contra las niñas y las mujeres. Por último, en “‘El feminismo incorrecto’. El 8M del 2020 en el discurso de Andrés Manuel López Obrador”, las autoras Yurisan Berenice Bolaños Ruiz y Chpír Etétzi Sánchez García analizan cómo, en el discurso político de López Obrador, se distingue entre un feminismo correcto y uno incorrecto. Este último se caracterizaría por ir en contra de la pretensión moral centrada en la familia promovida por su gobierno. Así es como las autoras denuncian una violencia institucional que, desde la presidencia, no solo no combate, sino que reproduce y favorece la violencia denunciada.

En el marco de la triple crisis de las democracias latinoamericanas, los textos de este *dossier* buscan contribuir con una reflexión crítica que proporcione un marco de enunciación previo a la articulación de acciones concretas que visibilicen las exigencias de las personas que viven en democracia. Confiamos en la labor de la reflexión y esperamos contribuir a estos propósitos.

Alberto Ruiz Méndez
Julia Muñoz Velasco
Coordinadores del *dossier*

Referencias

- Aristóteles (2011). *Política*. Ciudad de México, México: UNAM.
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. Ciudad de México, México: FCE.
- Bovero, M. (2002). *Una gramática de la democracia*. Madrid, España: Trotta.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2021). *Informe especial Covid-19* (número 11). Recuperado de https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/47043/5/S2100379_es.pdf
- Dahl, R. (2001). La poliarquía. En A. Battle (Ed.), *Diez textos básicos de ciencia política* (pp. 77-92). Barcelona, España: Ariel.
- Finley, M. I. (1983). *Politics in the ancient world*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of the history and the last man*. Nueva York, Estados Unidos: The Free Press.
- Held, D. (2007). *Modelos de democracia*. Madrid, España: Alianza.
- International IDEA. (2021a). *El estado de la democracia en las Américas 2021. Democracia en tiempos de crisis*. Recuperado de <https://www.idea.int/gsod/sites/default/files/2021-11/estado-de-la-democracia-en-las-americas-2021.pdf>
- International IDEA. (2021b). *The global state of democracy 2021. Building resilience in a pandemic era*. Recuperado de https://www.idea.int/gsod/sites/default/files/2021-11/the-global-state-of-democracy-2021_1.pdf
- Lapu, N., Rodríguez, M. y Zechmeister, E. (Eds.). (2021). *Pulse of democracy*. Nashville, Estados Unidos: LAPOP.
- Latinobarómetro. (2021). *Adiós a Macondo*. Recuperado de <https://www.latinobarometro.org/lat.jsp>
- Mouffe, C. (2018). *Por un populismo de izquierdas*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Offe, C. (2005). *Las nuevas democracias*. Madrid, España: Editorial Hacer.
- Sartori, G. (2000). *Teoría de la democracia*. Madrid, España: Alianza.
- Schumpeter, J. (2016). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid, España: Página Indómita.
- The Economist Intelligence Unit. (2021). *Democracy Index 2020: in sickness and in health?* Recuperado de <https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2020/>
- Tocqueville, A. de (2020). *La democracia en América*. Ciudad de México, México: FCE.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. Ciudad de México, México: FCE.

Tiempo de preguntas. Retos de la democracia latinoamericana en la década en curso

A time for questioning. The challenges of Latin American democracy in the current decade

Alberto Ruiz Méndez¹
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
ORCID: 0000-0002-3802-2243

Resumen

El objetivo de este trabajo, desplegado a través de una serie de preguntas, es trazar un mapa de ruta sobre los problemas que enfrentarán las democracias latinoamericanas durante la década en curso y algunas estrategias para enfrentarlos. En un primer momento, se describe el estado de debilidad actual de la democracia en el mundo y en la región, a partir de los datos publicados en diversos informes a finales del 2021; enseguida, con base en aquellos datos, se propondrá al *populismo institucionalizado* y la *polarización afectiva* como los malestares causantes de su debilidad; finalmente, se presenta a la democracia como un sistema ascendente para la toma de decisiones colectivas que podría servir como marco de comprensión y análisis de aquellos dos malestares.

Abstract

The purpose of this work, developed through a series of questions, is to draw a road map on the problems that Latin American democracies will face during the current decade and some strategies to face them. First, the current state of weakness of democracy globally and in the region is described based on the data published in various reports at the end of 2021. Then, based on those data, it will be proposed that the discomforts that cause its weakness are institutionalized populism and emotional polarization. Finally, democracy is presented as an ascending system for collective decision-making that could serve as a framework for understanding and analyzing those two discomforts.

Palabras clave

Democracia, autoritarismo, populismo, polarización, liberalismo.

¹ Este trabajo es parte de una investigación posdoctoral realizada en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa con el apoyo de una beca Conacyt y también forma parte de las actividades de difusión del PRO_INV 21_23 “¿Debilitamiento o consolidación de la democracia en América Latina?”, avalado por la Coordinación de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Keywords

Democracy, authoritarianism, populism, polarization, liberalism.

Fecha de recepción: enero 2022

Fecha de aceptación: abril 2022

Vista panorámica de la democracia

El 2020 será el año de la pandemia de covid-19, una enfermedad que exhibió, en múltiples dimensiones, la debilidad de las instituciones democráticas en el mundo. En el panorama global, la agencia The Economist Intelligence Unit (2021) concluía que la pandemia iba a poner a las democracias en una encrucijada: o bien encontraban una forma de equilibrar libertades y derechos con las restricciones necesarias para contener la pandemia o esta sería utilizada como pretexto para recurrir a medidas autoritarias de acumulación de poder y para limitar libertades y derechos. En el contexto de la pandemia y sus peligros para la salud, parecería que una restricción a las libertades, por ejemplo, de movimiento y asociación, está justificada; sin embargo, este estudio busca señalar el peligro de fomentar casos de autoritarismo, en tanto que los gobiernos podrían volver endémicas las limitaciones a las libertades a causa de la pandemia de coronavirus. Por su parte, la organización International IDEA (2021b), en su análisis de la calidad de las democracias en el 2021, parece confirmar la tendencia de acumulación de poder y límites a las libertades, pues su informe muestra que el número de países democráticos ha estado disminuyendo: si en 2015 se contaba con 104, para 2021 el número bajó a 98 y, en el lapso de 2016 a 2021, 20 países han mantenido un proceso que los ha llevado de democracias a regímenes autoritarios; en consecuencia, la conclusión más alarmante del estudio de esta organización es que, hoy en día, el 70% de la población mundial vive en un régimen no democrático o en retroceso democrático.

Aunque cada agencia u organización presenta algunas variaciones en su definición de democracia o en los parámetros que analiza, podemos decir que consideran que un país es democrático si se verifica la existencia, promoción y desarrollo de procesos electorales; un gobierno representativo de la pluralidad de su sociedad; protección y promoción de los derechos fundamentales; control del gobierno por parte de contrapesos tanto gubernamentales como autónomos; constante participación política de la sociedad civil y disfrute irrestricto de las libertades civiles y políticas. Es cierto, no obstante, que estos estudios —y otros que a continuación se mencionarán— deben ser analizados

y cuestionados en sus parámetros y conceptos. La siguiente presentación de algunos de sus datos tiene sencillamente la función de ser una instantánea de la democracia y servir como un punto de partida para detonar la reflexión sobre los problemas que en ella se presentan.

Retos para la década en curso

Al centrarse en América Latina y el Caribe, puede verse que desde 2019 la ola de protestas en países como Chile, Colombia, Bolivia y Honduras ya mostraba la desconfianza de la ciudadanía hacia sus gobernantes y, en consecuencia, la pérdida de legitimidad de sus instituciones. Entre 2020 y 2021, la pandemia exacerbó esta desconfianza debido a su errático manejo por parte de los gobiernos de la región y por los escándalos de corrupción en la administración de las vacunas o la falta de estas en países como Argentina, Perú o Ecuador. Aunque la pandemia no ha representado la aparición de nuevos desafíos o amenazas —por ejemplo, los grupos antivacunas o las manifestaciones contra los confinamientos que se ven en Europa—, sí ha revelado la debilidad endémica de los Estados para hacerle frente y la falta de visión estratégica para disminuir su impacto. En consecuencia, con tan solo el 8.4% de la población mundial, los casos de covid-19 y las muertes asociadas a esta enfermedad representaron el 20% y 30% respectivamente (CEPAL-OPS, 2021).

Por otro lado, si bien es cierto que Latinoamérica es una de las regiones con más países democráticos en el mundo (78%), no escapa a las tendencias globales de autoritarismo, pues si en 2007 solo Cuba no era considerada una democracia, para el 2022, cuatro países han transitado a regímenes no democráticos: Haití, Honduras, Nicaragua y Venezuela. A este fenómeno debemos sumar que la democracia no está gozando su mejor momento de aceptación entre los latinoamericanos; la encuesta del Latinobarómetro (2021) reveló que para el 2021 el apoyo a la democracia se situó en un 49%, en comparación con 2010, que ha sido el punto más alto de esta encuesta; ese número representa un 14% de caída en este indicador. El caso de México es representativo de este fenómeno. Si bien es cierto que el porcentaje pasó de 38% en 2017 a 43% en 2020, se mantiene por debajo del promedio general y muestra que el cambio de régimen no tuvo un impacto suficiente como para mejorar el apoyo a la democracia.

La catástrofe sanitaria y el bajo aprecio por la democracia están acompañados por el hecho de que los “problemas estructurales que limitaban el crecimiento de la región antes de la pandemia se agudizaron y repercutirán negativamente en la recuperación de la actividad económica [por lo que] la región continúa en una trayectoria que conduce a una década perdida” (CEPAL, 2021, p. 4).

De tal suerte que los retos para la década en curso se presentan como una triple crisis: sanitaria, política y económica que, en sintonía con el deterioro democrático en el mundo, han contribuido en varios países de la región a la práctica y la consolidación de tendencias autoritarias, por ejemplo: promover una mayor concentración del poder ejecutivo, incrementar la participación política y social de militares activos, iniciar ataques hacia medios de comunicación o periodistas, y debilitar las funciones y alcances de los órganos de control del Estado (International IDEA, 2021a). En un contexto así, ¿qué indicadores en nuestra región podrían incrementar el deterioro democrático y la consolidación de las tendencias autoritarias?

En la más reciente ronda del Latinobarómetro (2021), los números muestran que una década atrás el “apoyo a la democracia” se encontraba en un 63% de los encuestados. Desde entonces había venido descendiendo, pero para 2021 esa caída se detuvo y actualmente el 49% considera que “la democracia es preferible a cualquier forma de gobierno”. Aunque un mayor apoyo sería deseable, es bueno que la preferencia por el autoritarismo se mantenga baja con un 13%, pero el número de los indiferentes a la democracia debe resultar preocupante: 27% (en 2010 era de 16%). Para dimensionar la importancia de ese porcentaje, es necesario ligarlo con los datos del perfil de los demócratas, pues revelan que entre la población joven (de 16 a 25 años) el apoyo a la democracia solo se encuentra en el 50%. Y a este dato hay que añadir que, como resultado de las constantes crisis económicas y la creciente desigualdad creada por decisiones gubernamentales, el 51% de los latinoamericanos toleraría un gobierno no democrático pero que resolviera los problemas.

En el mismo estudio, la satisfacción con la democracia —este indicador de desempeño mide la forma como los ciudadanos perciben la respuesta del gobierno en relación con sus demandas— se encuentra en un 25%. Esto significa que para ese porcentaje todo está bien tanto con los gobernantes como con la forma de gobierno; en oposición, el 70% de las personas está insatisfecho con la democracia, es decir, con los gobernantes, no con la forma de gobierno. Aunque también hay una marcada disposición del latinoamericano para expresar sus demandas a través de las movilizaciones y la participación electoral, estas acciones no han sido suficientes para incrementar el apoyo a la democracia. La gran paradoja de nuestra región es que la “vida democrática no está produciendo demócratas” (Latinobarómetro, 2021, p. 30).

Entonces, ¿qué tipo de gobierno preferirían los ciudadanos? Aunque el apoyo por el autoritarismo debe preocuparnos, este es bajo con relación al apoyo a la democracia. Si bien este último no es tan alto comparado con el apoyo a un gobierno no democrático que resuelva los problemas, este cruce de datos permite entender que, entre las personas,

persiste el escepticismo con respecto a la democracia electoral [pues cuando] se les pide que elijan entre la libertad de expresión o el acceso garantizado a ingresos y servicios básicos, la gran mayoría de los residentes de América Latina y el Caribe opta por la libertad de expresión. Por el contrario, cuando se les pide que elijan entre un nivel de vida básico garantizado o elecciones, menos de la mitad elige lo último (Lapu, Rodríguez y Zechmeister, 2021, p. 18).

Este hallazgo es revelador. Por un lado, muestra que el descontento se enfoca en eso que llamamos *democracia representativa*, pues las personas prefieren o “una democracia directa donde individualmente voten sobre cada tema o un ejecutivo fuerte que concentre todas las decisiones” (Lapu, Rodríguez y Zechmeister, 2021, p. 20). Por otro lado, pone de relieve el papel de los gobernantes en el marco de la triple crisis, pues las rutas que tomen para intentar o solucionar los problemas marcará el camino hacia la consolidación o el debilitamiento de la democracia en la región. ¿Cómo saber si las rutas que tomen los actuales o futuros gobernantes para hacer frente a aquella triple crisis inclinará la balanza hacia una mejor democracia?

Antes de seguir avanzando, conviene recapitular: en el mundo, la democracia presenta preocupantes signos de debilitamiento por las tendencias autoritarias que se han exacerbado debido a la pandemia. En particular, América Latina se enfrenta a una triple crisis —sanitaria, política y económica— que amenaza con hacer de la década en curso una decena perdida. A partir de esta vista panorámica, nos preguntamos: ¿qué indicadores en nuestra región podrían contribuir a incrementar el deterioro democrático y la consolidación de las tendencias autoritarias? Al enfocarnos en indicadores como apoyo y satisfacción con la democracia, encontramos que nuestra región es un caldo de cultivo para el autoritarismo, pues las desigualdades estructurales y coyunturales han llevado a la pérdida de legitimidad en los actores y las instituciones democráticas. Este panorama nos permite identificar dos retos: por un lado, generar apego hacia los valores democráticos y, por otro, identificar y detener las pulsiones autoritarias. El papel de los gobernantes es crucial para inclinar la balanza hacia una mejor democracia, pero ¿cómo saber si sus acciones van a contribuir a esa meta? En la siguiente sección me enfocaré en dar respuesta a esta pregunta.

El papel de los gobernantes

En el marco de la triple crisis latinoamericana y caribeña, los gobernantes tendrán muy complicado llevar a buen puerto sus promesas o incluso mantener la estabilidad necesaria para permanecer en sus puestos hasta el final del periodo

por el que fueron electos. Una opción es que los gobernantes actuales y futuros actúen con honestidad y buena fe en sus intenciones para contribuir a mejorar la calidad de vida y de la democracia en sus países y, al término de sus mandatos, pasar la estafeta, incluso a alguna otra figura de su propio partido o ideología. Otra opción es que, a raíz de los problemas estructurales y coyunturales, los gobernantes interpreten la crisis como el desafío de su permanencia más allá de su tiempo oficial y, para hacer frente a la inminente desconfianza de sus gobernados, el reto de los gobernantes sería encontrar formas de aferrarse al poder a costa de transgredir las reglas básicas del juego democrático.

En este sentido, además de los informes ya citados, diversos estudiosos de la crisis contemporánea de la democracia (Zakaria, 2007; Urbinati, 2014 y 2020; Müller, 2017; Bovero, 2018; Ziblatt y Levitsky, 2018; Pappas, 2019; Applebaum, 2021; Bartra, 2021; Murillo, Levitsky y Brinks, 2021; Woldenberg, 2021; Merkel y Lührmann, 2021) han destacado el hecho de que el deterioro democrático se ha venido consolidando debido a dos factores principales: 1) la llegada al gobierno de partidos populistas que, durante su mandato, han implicado un retroceso en los ámbitos de libertad de expresión, procesos electorales o pluralidad política; y 2) el incremento de los niveles sociales y políticos de polarización que, combinados con un bajo apoyo a la democracia, provocan profundas y divisivas controversias que afectan la credibilidad de las instituciones. Pero ¿cualquier populismo y toda polarización son perniciosos para la democracia?

El populismo es un concepto polisémico. Su comprensión y análisis están marcados por su propio desarrollo histórico, por las herramientas y el lenguaje de la disciplina que lo estudie e incluso por las filias y fobias de sus analistas. Para tratar de ofrecer claridad en ese bosque frondoso que es la bibliografía sobre el populismo, Urbinati (2020) ha distinguido dos grandes marcos interpretativos: 1) el de la historia política y las ciencias sociales comparadas que se enfocan en el entorno histórico de su surgimiento y las circunstancias contextuales para describirlo, pero sin buscar una definición exhaustiva; y 2) el campo de la teoría política y de la historia conceptual que se centra en el populismo como fenómeno social del que intenta determinar su naturaleza política y sus características. A su vez, las teorías que se obtienen de uno y otro enfoque pueden clasificarse en dos grupos: a) minimalistas (por ejemplo, Kazin, 1995; Weyland, 2001; Moffitt, 2016; Mudde y Kaltwasser, 2017), que buscan, para fines analíticos, las condiciones mínimas de varios casos de populismo; y b) maximalistas (por ejemplo, Laclau, 2006; Arditti, 2017; Mouffe, 2018), que buscan desarrollar una teoría del populismo que pueda servir de guía para la creación de un sujeto colectivo. A pesar de esta diversidad teórica, Urbinati (2020) señala que en realidad “el término *populismo* se sigue empleando con frecuencia como herramienta polémica y no analítica. Se utiliza como *nom de*

bataille para etiquetar y estigmatizar ciertos movimientos y líderes políticos” (p. 20). Sin embargo, este uso del término, por un lado, se queda sin explicaciones o argumentos para atacarlo cuando llega al poder y, por otro lado, impide reconocer que la relación entre populismo y democracia es ambigua y compleja.

En ocasiones, el populismo puede significar la muerte de la democracia y esta, la única alternativa para defendernos (Müller, 2017); pero también el populismo puede ser una forma radical de democracia, porque esta no es más que la usurpación de un poder que le pertenece al pueblo (Mouffe, 2018). No pretendo ni evaluar los distintos usos del término *populismo* ni determinar un sentido correcto de su relación con la democracia. De momento introduciré una idea del populismo y la polarización que considero asociadas a los retos planteados. Para ello, aunque ya ha sido ampliamente comentada y criticada, sigue siendo útil comenzar con la caracterización de Ernesto Laclau del populismo.

Para el argentino, por *populismo* puede entenderse “una *lógica política*” que construye una frontera social en la que lo que se encuentra dentro (la “equivalencia”) y lo que está afuera (la “diferencia”) hacen posible la creación de un “sujeto político global” a través de

la construcción de fronteras internas y la identificación de un “otro” institucionalizado. Siempre que tenemos esa combinación de momentos estructurales, cualesquiera que sean los contenidos ideológicos o sociales del movimiento político en cuestión, tenemos populismo de una clase u otra (Laclau, 2006, p. 151).

En un primer momento, un movimiento es populista cuando la frontera social construye *un* pueblo, conformado por todos aquellos que están desencantados con la democracia, al considerar que sus demandas no han sido escuchadas ni atendidas (Leal, 2021), y que identifica a un líder como portavoz de los reclamos y las demandas que *ese* pueblo opone a la democracia. En este sentido, el populismo como movimiento podría ser una vía para mejorar a la democracia al obligarla a tomar acciones concretas para reclamos específicos.

Sin embargo, en un segundo momento, el líder populista, al acceder al poder vía las elecciones, puede consolidar un personalismo presidencial cuya forma de gobernar se ejerce con base en la frontera dicotómica que dio origen al movimiento. El triunfo se legitima por el cumplimiento del proceso electoral, pero si el líder quiere mantener su proyecto de “mejorar la democracia”, entonces el ejercicio del poder debe encargarse de, por ejemplo, restar autonomía a los distintos poderes del Estado o hacer del Congreso un instrumento de su administración porque el líder, dada la confianza que le otorgó *su* pueblo en las elecciones, es el único autorizado para tomar decisiones en su nombre y en su favor. Ese momento es lo que llamo *populismo institucionalizado*.

El *populismo institucionalizado* implica que la frontera dicotómica que dio origen al movimiento se mantiene a través de un personalismo presidencial que entiende el ejercicio del gobierno como una herramienta para reforzar aquella frontera. Ahora bien, que los partidos o políticos busquen hablar en nombre del pueblo o representar sus intereses no es algo exclusivo del populismo, pero lo que distingue a esta forma de hacer política es su concepción del pueblo como un ente homogéneo (Canovan, 2002 y 2005), con una voluntad que únicamente el líder populista entiende, interpreta y defiende ante cualquier otro grupo que atente contra los “intereses” de *su* pueblo y, si *ese* pueblo es considerado como la totalidad de la nación, entonces no hay vuelta atrás: el líder es el único legítimo para gobernar pues solo él entiende lo que el pueblo necesita para vivir bien.

Recordemos que la ronda más reciente del barómetro (Lapu, Rodríguez y Zechmeister, 2021) indicó que el descontento de las personas es con la democracia representativa, es decir, estarían dispuestos a ceder su derecho a elegir a sus representantes si se les garantizara un nivel de vida digno. El populismo como movimiento arenga ese descontento en busca de adeptos para hacer valer sus demandas o ganar las contiendas electorales; una vez en el poder, el *populismo institucionalizado* no olvida ese descontento y lo aprovecha a su favor para “desfigurar la democracia representativa”, esto significa que el populismo

surge del interior de la democracia representativa [pero] quiere construir su propio pueblo y gobierno representativo. El populismo en el poder no cuestiona la práctica electoral, sino más bien la convierte en la celebración de la mayoría y de su líder, en una nueva estrategia de gobierno elitista, centrada en una (supuesta) representación directa entre la gente y el líder. En este marco, las elecciones funcionan como un plebiscito o por aclamación. Hacen lo que no deberían: mostrar la que se considera la respuesta correcta *ex ante* y fungen como confirmación de los ganadores correctos (Urbinati, 2020, p. 25).

Pero el populismo en el gobierno o *populismo institucionalizado* no cambia por decreto el sentido y la función de la democracia representativa. Una de sus herramientas es un estilo de comunicación política que pretende, a través de mensajes y actitudes sencillas, eliminar los intermediarios entre el líder y *su* pueblo. A partir de estas dos características, su comunicación de los asuntos públicos, es decir, su comunicación política, se basa en la construcción de una *polarización afectiva* cuyo objetivo es ocupar, con su persona y mensaje, todo el espacio político para borrar el amplio espectro típico de una sociedad democrática.

En este sentido, la primera característica de la *polarización afectiva* como estilo de comunicación política populista es el contenido del mensaje: un enemi-

go político. Su construcción le permite mantener intacta la dicotomía fundacional del movimiento y seguir mostrándose como el único intérprete legítimo del pueblo. Da lo mismo si ese enemigo político son otros partidos, organizaciones de la sociedad civil, medios de comunicación o sectores de la población que no son *su* pueblo. El *populismo institucionalizado* tiene que recordarle a *su* pueblo quiénes fueron los que lo mantuvieron, por ejemplo, en la pobreza para que reconozca a *su* movimiento como el único digno de guiar al país.

La construcción del enemigo político se hace a través de diferentes medios: ruedas de prensa, discursos en mítines multitudinarios —aun en tiempo de pandemia— y en redes sociales (esta última dinámica ha llamado mucho la atención de los académicos, véase: Urman, 2019; Valenzuela y Rojas, 2019; Manfredi-Sánchez, Amado-Suárez y Waisbord 2021), pero su intención no es tanto llegar a la mayor audiencia posible como imponer una narrativa que se acepte en su forma dicotómica: lo que dice el líder es verdad, lo que dicen lo demás es mentira. Esta característica genera un proceso de “dinamización de la comunicación polarizante [entendido como la] combinación de liderazgos populistas con ecologías informativas, que incluyen medios tradicionales y digitales, factibles de ser utilizadas para explotar divisiones y resentimientos” (Waisbord, 2020, p. 256). Pero recordemos que esas divisiones y resentimientos no son políticas en un sentido tradicional —por ejemplo, las diferencias entre izquierda/derecha, socialismo/capitalismo—; se construyen a partir de una frontera dicotómica basada en un componente *emocional* que está en la base del movimiento populista y que el líder o partido institucionaliza para mantener el discurso que le otorgó el triunfo electoral (Ruiz Méndez, 2021).

En una aproximación descriptiva, la polarización puede ser un fenómeno más en la dinámica democrática. Así como en un momento determinado puede haber diálogo y consenso, en otro habrá polarización debido a la heterogeneidad de las posiciones políticas (Sartori, 1976). Esto permitiría a las personas tener trazos claros de quiénes son los actores políticos y qué ideas defienden (Campbell, 2016) e incluso podría verse más como una percepción por parte de la ciudadanía que como una tendencia de identificación ideológica entre los extremos. Sin embargo, la polarización adquiere otro sentido si es parte de un proyecto deliberado para “desfigurar la democracia representativa”.

En ese proyecto, la polarización política ya no es un fenómeno más dentro de una democracia cuando se advierte que, a través de un discurso vertical descendente de construcción del enemigo político,

la multiplicidad normal de diferencias en una sociedad marcadamente se va alineando a una sola dimensión que elimina las diferencias en lugar de reforzarlas y las personas van percibiendo a la política y a su sociedad en términos de Nosotros y Ellos (McCoy, Rahman y Murat, 2018, p. 18).

La peculiaridad de esta polarización se encuentra en dos ámbitos. Primero: que las diferencias políticas se alinean dentro de dos campos identitarios excluyentes cerrando el diálogo y la posibilidad de acuerdos entre ellos, porque la identidad y los intereses de uno se definen en oposición al otro grupo. En este sentido, es necesario partir del hecho de que

el rasgo característico de una severa polarización es de naturaleza relacional y política, es decir, suprime las diferencias internas y aglutina en una sola diferencia al grupo opositor que es usada como una connotación negativa para identificarle como el “otro” (McCoy, Rahman, Murat, 2018, p. 18).

Y, en segundo lugar, y la razón por la cual considero pertinente llamarla *polarización afectiva*, es que aquella polarización severa se refuerza con una “significativa dimensión afectiva” (McCoy, Rahman, Murat, 2018, p. 19), que se extiende a diversos ámbitos de la vida más allá de lo político. La dimensión afectiva atribuye a uno de los bandos características físicas, ideológicas y comportamientos considerados negativos y que se presentan como diferencias irreconciliables entre los grupos, provocando en las personas una reacción divisiva: te identificas conmigo (“los buenos”) o con ellos (“los malos”).

La enunciación de ambas tendencias se presenta como una propuesta para hacernos cargo del reto de identificar, analizar y enfrentar las pulsiones autoritarias. Tanto el populismo institucionalizado como la polarización afectiva serían parte de esas tendencias, pues muestran que los fundamentos de la democracia están siendo debilitados por una estrategia de gobierno que, si bien en un primer momento recoge demandas legítimas, una vez que accede al poder utiliza una idea de “pueblo” para consolidar su poder y quizá su permanencia. En este sentido, las rutas que los gobiernos están tomando para hacerle frente a la triple crisis deben ser cuestionadas si dan señales de debilitamiento de las instituciones democráticas. Pero la situación actual de la democracia también requiere reforzar el apego a los valores y las actitudes democráticas. ¿Cuál podría ser esa concepción de la democracia que permita una recuperación en su apoyo y que inmunice contra el autoritarismo?

Hacia una democracia ascendente

Democracia también es un concepto polisémico. Como parte de la historia de las ideas, sabemos que sus raíces se remontan al siglo v a. C. en Atenas, Grecia (Tucídides, 1989), pero de ese periodo también heredamos fuertes críticas (Aristóteles, 2011). El pensamiento democrático recobró legitimidad plena hasta finales del siglo XIX, a través de su defensa por autores como Tocqueville (2020). Sin embargo, la diversidad de corrientes de pensamiento que le dieron

forma a lo que actualmente llamamos *democracia* es amplia y a veces contradictoria (Held, 2007; Macpherson, 2012, Águila y Vallespín, 2016; Manin, 2017). Su complejidad teórica llevó a que autores como Weber (2014), Schumpeter (2016), Offe (2005), Dahl (2001) o Sartori (2000) optaran por la senda de las dinámicas concretas que se estaban formando en las noveles sociedades democráticas del siglo xx para definirla y caracterizarla. Pero lo que no debe perderse de vista es que la democracia es un modelo caracterizado en la práctica por su juventud, pues su expansión se dio a partir de 1945. En este sentido, siguiendo a Held (2007), vale la pena enfatizar que “si bien hoy en día muchos estados pueden ser democráticos, la historia de sus instituciones políticas revela la fragilidad y vulnerabilidad de los arreglos democráticos” (p. 15).

En el marco de esa debilidad democrática en que nos encontramos actualmente, tampoco ha sido fácil teorizar y caracterizar el proceso que lleva de un régimen democrático hacia uno no democrático. La amplitud de adjetivos que ha recibido la democracia para evidenciar la existencia de ese proceso es sintomática de su complejidad: democracias fatigadas (Alcántara, 2021), regímenes híbridos (Morlino, 2019), democracias iliberales (Zakaria, 2007), autoritarismo competitivo (Levitsky y Way, 2004), democracias de baja intensidad (Forero, 2003) o el clásico término *democracias delegativas* (O’Donnell, 1994). Y si atendiéramos los análisis coyunturales, las columnas de opinión o las frases de los mismos políticos, la variedad de términos aumentaría exponencialmente.

Por supuesto, no pretendo decir la última palabra sobre lo que es la democracia ni cuál es el proceso que, sin lugar a dudas, la convierte en una autocracia. En sintonía con el objetivo de este trabajo, que busca establecer un marco de pensamiento, un mapa de ruta que analice los malestares que la amenazan, quiero exponer las líneas fundamentales de una idea de la democracia entendida como un proceso ascendente para la toma de decisiones colectivas basado en las libertades liberales y los límites al poder.

Los retos planteados anteriormente y la propia polisemia del concepto revelan la necesidad de proponer una concepción de la democracia que sirva de guía para el análisis de sus problemas actuales. Considero que las reflexiones del filósofo italiano Michelangelo Bovero son un buen punto de arranque para esta labor. Su *concepción formal* de la democracia busca delimitar el campo de comprensión de lo que debe entenderse por aquella forma de gobierno. Las diversas aristas que la componen y los problemas que de ella se derivan pueden representar una comprensión, un problema y una solución diferente en cada país. Por ejemplo, la idea de la “representación” tendrá una connotación diferente en una sociedad pluriétnica como Bolivia en comparación con países nórdicos como Finlandia. A partir de este tipo de diferencias, la ventaja de una propuesta en clave de filosofía política —como la de Bovero—, es que intenta

modelar y definir los elementos mínimos que un régimen político debe tener para ser considerado una democracia.

En *Una gramática de la democracia* (Bovero, 2002), con la finalidad de identificar el uso erróneo de sus elementos y evitar así los perjuicios que se derivan para su práctica, el autor emprende la redefinición y el reajuste de “las reglas de un uso inequívoco de las palabras —de los sustantivos, de los adjetivos y de los verbos— que aparecen recurrentemente en los discursos sobre la democracia” (p. 11). Y en una primera definición, es plausible entender por *democracia* el poder que tiene el pueblo de tomar *decisiones vinculantes para todos* mediante la suma de las decisiones libres de cada uno de los que la integran. Las decisiones son legítimas en tanto cada miembro, sin importar sus diferencias económico-sociales, tenga asegurada la igualdad de sus derechos políticos y la libertad para ejercerlos. Esto permite reconocer a cada persona como “sujetos políticos activos, en tanto todos son presupuestos de manera igual (e ideal) como individuos racionales [a partir de lo cual se reconoce] la diferencia específica de la democracia [esto es] la atribución, en muchos casos tardía, del derecho al voto sin distinciones de clase ni de censo” (Bovero, 2002, p. 31). A partir de este fundamento, la democracia es una forma de gobierno en la que el proceso de toma de decisiones inicia en la base de la pirámide donde se encuentran los individuos y *va subiendo* hasta el vértice, donde se encuentran los representantes y los órganos facultados para la toma de las decisiones colectivas finales y su implementación.

A lo largo de su obra y retomando el camino iniciado por Bobbio (1986 y 2010), Bovero reforzará esta *concepción formal* de la democracia, por ejemplo, con los derechos sociales que identificará como las “precondiciones de la democracia” y con un conjunto de reglas de procedimiento que facilitan la más amplia participación de los individuos y que asume como las “condiciones de la democracia”. Pero, para los problemas y retos expuestos, el elemento central es la afirmación de que una sociedad es democrática cuando “las decisiones políticas no caen desde lo alto sobre las cabezas de los ciudadanos, sino más bien [aquellas] son el resultado de un juego en el que participan, y controlan, los mismos ciudadanos” (Bovero, 2016, p. 19). Si las pulsiones autoritarias encuentran terreno fértil entre los latinoamericanos es porque, entre otras cosas, no consideran que la democracia sea el medio para influir en y ejercer el poder que aquella les promete. Para saber en qué parte del proceso se gesta ese desencanto, los elementos que integran esta *concepción formal* podrían ser una buena guía; de momento me limito a su enunciación.

Los sustantivos. Desde la antigua Atenas, una de las características básicas de la democracia es la isonomía, es decir, una forma de igualdad, pero ¿qué tipo de igualdad, entre quiénes y en qué cosa? La idea griega que hemos heredado de la

isonomía remite a la imagen de un “círculo en el cual todos los puntos de la circunferencia (los individuos) son equidistantes del ‘centro’, sitio en donde reside el poder” (Bovero, 2016, p. 19). La dinámica histórica, sin embargo, ha llevado a cuestionar no tanto la imagen pero sí la definición griega de esos “puntos de la circunferencia”. De tal suerte que en la actualidad aquellas preguntas se responden diciendo que, en una democracia moderna, la igualdad se entiende como: a) la atribución a cada cabeza de un voto que b) se justifica a partir del reconocimiento de la igual dignidad de cada persona c) para que las diferencias de clase social no influyen en la capacidad de cada persona de participar en la toma de decisiones, por lo que d) esta igual dignidad se aplica también a la posibilidad de igual elegibilidad para los cargos públicos.

A partir de estas ideas, la democracia se entiende “como el régimen igualitario por excelencia, en tanto que considera irrelevantes las diferencias económico-sociales para la distribución de los derechos políticos entre los miembros de la ciudad” (Bovero, 2002, p. 31). Al hacer aquellas diferencias irrelevantes, la libertad es otro de los sustantivos de la democracia, pues de nada serviría eliminar las diferencias sociales entre las personas si no se les permite participar en el proceso de decisión. Estas libertades son herencia del pensamiento liberal y consisten en la libertad individual, de opinión, reunión y asociación.

Como sustantivos, las libertades liberales y la igualdad política están imbricados. En tanto que se saben poseedoras de una igual dignidad, las personas se verían a sí mismas con el derecho a defender y ejercer sus libertades a través de su participación en el proceso ascendente para la toma de decisiones.

Los adjetivos. Bovero advierte que, cuando se piensa en adjetivos para la democracia vienen a la mente palabras como *presidencial, parlamentaria, mayoritaria, directa, representativa*, entre otras. Pero para él la democracia es “esencialmente formal”, pues sin importar la categoría que le adicionemos, “consiste esencialmente” en normas de procedimiento “que prescriben la distribución más igualitaria posible del poder político, o mejor dicho, del derecho-poder de influir sobre las decisiones colectivas” (Bovero, 2002, p. 45). En este sentido, la creación de aquella *concepción formal* permite entender

que la sustancia de la democracia es su forma [basada en] la aplicación y el respeto de las reglas formales del juego [que] son reconocibles como reglas democráticas precisamente en tanto que instituyen la posibilidad de mutar, periódica y pacíficamente, el contenido de las directrices del gobierno y la sustancia de las decisiones políticas” (Bovero, 2016, p. 23).

Es importante notar que el aspecto formal solo indica *quién* y *cómo* se toman las decisiones políticas. El contenido de estas no está implícito en ella; es decir,

la democracia “asumirá de vez en vez” una dirección liberal, socialista, entre otras. La democracia está integrada por una constelación de valores políticos diversos y divergentes. No son estos los que la definen, sino el apego que tengan a la forma en cómo se determinan el *quién* y el *cómo*. En este sentido, las normas de procedimiento indican qué lineamientos cumplir para que nuestra voz cuente como una exigencia legítima, pero también sirven para indicarles a los gobernantes los canales de acción a través de los cuales deben responder a esas demandas. Un régimen se encontraría en deterioro democrático si, por ejemplo, restringe las posibilidades de participar en el *cómo* para la toma de decisiones o cuando limita o impide el ejercicio de derechos políticos de una parte del *quién*. La “formalidad” de la democracia también es un vehículo para determinar y reforzar los límites al poder del ejecutivo. No se puede consentir un gobierno en cuyas normas de procedimientos se contemple el uso de la ley para debilitar sus instituciones o a la sociedad civil.

Los verbos. Bovero (2018) considera que, al alimentar el descontento y el rechazo por la política, muchas tendencias actuales buscan alejar del “juego democrático” a las personas para concentrar el poder en un líder o en una mayoría. Frente a este peligro piensa que debe insistirse en “el aspecto dinámico de la democracia [...] como el conjunto de las actividades interconectadas en las cuales se manifiesta la ‘vida pública’ de una colectividad” (Bovero, 2002, p. 56). Ese aspecto dinámico está conformado por los verbos: a) el primer escalón son los ciudadanos que, iguales en derechos políticos y libres para participar, *eligen* a sus representantes; b) estos son las personas seleccionadas por los ciudadanos y destinados a integrar los órganos institucionales para *representar* o sustituir a los electores en el proceso de c) *deliberar* sobre las cuestiones públicas que son del interés colectivo a través de un proceso de discusión y confrontación con la finalidad de d) *decidir*, es decir, “determinar de manera conclusiva cuál es la voluntad del colectivo, válida y vinculante para todos” (Bovero, 2002, p. 59).

Estos verbos completan la idea de la democracia como “un proceso decisional ascendente” en el que las iniciativas políticas deben provenir de los ciudadanos (la base de la pirámide) y la labor de los representantes (el vértice de la pirámide) es reflejar la diversidad de las orientaciones políticas de una democracia. Al identificar la democracia como un proceso ascendente para la toma de decisiones vinculantes para todos, Bovero (2002) confía en que pueden diseñarse “buenos instrumentos para medir, al menos en parte, la distancia entre la democracia ideal y la democracia real o, mejor dicho, entre *el* concepto de democracia y *las* realidades que llamamos democráticas” (p. 35).

Recapitulación

Todas las ideas aquí expresadas requieren su respectivo desarrollo y balance crítico, pero la intención de este texto es solamente proponer, a través de algunas preguntas, un mapa de ruta para reflexionar sobre la debilidad y las posibilidades de resiliencia de las democracias contemporáneas. La intención a largo plazo es que esta propuesta se sume a los esfuerzos existentes para el fortalecimiento de la democracia. Dada la variedad de ideas expuestas, conviene cerrar este texto con una síntesis.

Luego de presentar el panorama global y latinoamericano del estado de la democracia, encontramos un diagnóstico de debilidad provocado por las tendencias autoritarias. Al preguntarnos si en nuestra región había signos que pudieran fortalecer aquellas tendencias, encontramos, por un lado, un apoyo bajo hacia la democracia y, por otro lado, la disposición de las personas a ceder su derecho al voto si se les garantiza un nivel de vida digno. Se destacó que esta debilidad suele asociarse con la llegada al poder de partidos populistas y la polarización política que aquellos fomentan. Dada la complejidad y la ambigüedad de la relación entre populismo, polarización y democracia, fue pertinente intentar determinar qué tipo de populismo y qué forma de polarización son perjudiciales para la democracia. En respuesta se esbozó la idea de que el *populismo institucionalizado*, es decir, el que gobierna desde una frontera dicotómica, se vuelve en contra de la democracia porque intenta “desfigurar” su dimensión representativa al sustituir la totalidad de la ciudadanía por *su* pueblo como el único agente legítimo de las decisiones políticas. Para llevar a cabo esta “desfiguración”, el *populismo institucionalizado* practica una forma de *polarización afectiva* con la cual intenta deslegitimar a cualquier interlocutor o adversario a través de descalificaciones morales que lo sitúan fuera del único grupo legitimado para avalar las decisiones del líder populista: *su* pueblo. Ante este panorama, se considera pertinente contar con una idea de la democracia que pueda reforzar la débil pero latente disposición del latinoamericano a hacer valer su voz. La propuesta aquí esbozada entiende la democracia como un *proceso ascendente para la toma de decisiones vinculantes* basada en las libertades liberales y los límites al poder.

La democracia es, al mismo tiempo, una construcción social y conceptual. Si queremos enfrentar los retos por venir y contribuir a su consolidación, entonces es necesario tender un puente entre la teoría y la práctica para ofrecer guías que detengan el avance de aquella erosión lenta y a veces imperceptible que nos rodea, pues, como escribió Hegel (2002), “la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina” (p. 12). No dejemos que ese algo otro que se avecina sea un *populismo institucionalizado* y una *polarización afectiva* que nos lleven al autoritarismo.

Referencias

- Alcántara, M. (2021). La política en América Latina tras la pandemia. En M. Barragán, H. Borsani y M. Villareal (Eds.), *El mundo poscovid-19. ¿Cambio de paradigma?* (pp. 145-150). Montevideo, Uruguay: Latinoamérica 21- Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Águila, R. del y Vallespín, F. (2016). *La democracia en sus textos*. Madrid, España: Alianza.
- Applebaum, A. (2021). *El ocaso de la democracia. La seducción del autoritarismo*. [Edición Kindle]. Barcelona, España: Debate.
- Arditti, B. (2017). *La política en los bordes del liberalismo*. Barcelona, España: Gedisa.
- Aristóteles. (2011). *Política*. Ciudad de México, México: UNAM.
- Bartra, R. (2021). *Regreso a la jaula. El fracaso de López Obrador*. Ciudad de México, México: Debate.
- Bobbio, N. (2010). *Liberalismo y democracia*. Ciudad de México, México: FCE.
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. Ciudad de México, México: FCE.
- Bovero, M. (2018). *Pleonocracia: crítica de la democracia mayoritaria*. Ciudad de México, México: INE.
- Bovero, M. (2016). *Democracia. Alternancia. Elecciones*. Ciudad de México, México: INE.
- Bovero, M. (2002). *Una gramática de la democracia*. Madrid, España: Trotta.
- Campbell, J. E. (2016). *Polarized: making sense of a divided America*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Canovan, M. (2005). *The people*. Cambridge, Reino Unido: Polity Press.
- Canovan, M. (2002). Taking Politics to the people: populism as the ideology of democracy. En Y. Mény y Y. Surel (Eds.), *Democracies and the populist challenge* (pp. 25-44). Hampshire, Reino Unido: Palgrave. doi: 10.1057/9781403920072_2
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2021). *Informe especial covid-19* (número 11). Recuperado de <https://www.cepal.org/es/temas/covid-19>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2021). *Informe covid-19 CEPAL-OPS*. Recuperado de https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/47301/1/S2100594_es.pdf
- Dahl, R. (2001). La poliarquía. En A. Battle (Ed.), *Diez textos básicos de ciencia política* (pp. 77-92). Barcelona, España: Ariel.
- Forero, O. (2003). Democracias de baja intensidad. *Opera*, 3(3), 19-39.
- Hegel, G. F. W. (2002). *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México, México: FCE.
- Held, D. (2007). *Modelos de democracia*. Madrid, España: Alianza.
- International IDEA. (2021a). *Democracia en tiempos de crisis*. Recuperado de <https://www.idea.int/gsod/>

- International IDEA. (2021b). *The global state of democracy 2021. Building resilience in a pandemic era*. Recuperado de <https://www.idea.int/gsod/>
- Kazin, M. (1995). *Populist persuasion*. Nueva York, Estados Unidos: Basic Books.
- Laclau, E. (2006). *La razón populista*. Ciudad de México, México: FCE.
- Lapu, N., Rodríguez, M. y Zechmeister, E. (Eds.). (2021). *Pulse of democracy*. Nashville, Estados Unidos: LAPOP.
- Latinobarómetro. (2021). *Adiós a Macondo*. Recuperado de <https://www.latinobarometro.org/lat.jsp>
- Leal, A. (2021). De la sociedad civil al pueblo: AMLO, la izquierda y los límites de la democracia liberal. En H. Gómez Brurera y B. Heredia (Coords.), *4T, claves para descifrar el rompecabezas* [Edición Kindle]. Ciudad de México, México: Grijalbo.
- Levitsky, S. y Way, L. A. (2004). Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo. *Estudios Políticos*, (24), 159-176.
- Manfredi-Sánchez, J. L., Amado-Suárez, A. y Waisbord, S. (2021). Presidential Twitter in the face of covid-19: between populism and pop politics. *Comunicar*, xxix(66), 79-90. doi:10.3916/C66-2021-07
- Macpherson, C. B. (2012). *The life and times of liberal democracy*. Ontario, Canadá: Oxford University Press.
- Manin, B. (2017). *Los principios del gobierno representativo*. Madrid, España: Alianza.
- McCoy, J., Rahman, T. y Murat, S. (2018). Polarization and the global crisis of democracy: common patterns, dynamics, and pernicious consequences for democratic polities. *American Behavioral Scientist*, 62(1), 16-42. doi: 10.1177/0002764218759576
- Merkel, W. y Lührmann, A. (2021). Resilience of democracies: response to illiberal and authoritarian challenges. *Democratization*, 28(5), 869-884. doi: 10.1080/13510347.2021.1928081
- Moffitt, B. (2016). *The global rise of populism: performance, political style, and representation*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.
- Morlino, L. (2019). *Cambios hacia la democracia*. Ciudad de México, México: Siglo XXI-Universidad Autónoma de Querétaro-Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Querétaro.
- Mouffe, C. (2018). *Por un populismo de izquierdas*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Mudde, C. y Kaltwasser, C. R. (2017). *Populism. A very short introduction*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Müller, J.-W. (2017). *¿Qué es el populismo?* Ciudad de México, México: Grano de Sal.
- Murillo, M. V., Levitsky, S. y Brinks, D. (2021). *La ley y la trampa en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- O'Donnell, G. (1994). Delegative democracy. *Journal of Democracy*, 5(1), 55-69.
- Offe, C. (2005). *Las nuevas democracias*. Madrid, España: Editorial Hacer.

- Pappas, T. S. (2019). *Populism and liberal democracy*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Ruiz Méndez, A. (2021). La polarización en las democracias contemporáneas. Esbozo de un modelo analítico de comunicación política populista. *Sintaxis*, (7), 33-49. doi: 10.36105/stx.2021n7.02
- Sartori, G. (2000). *Teoría de la democracia*. Madrid, España: Alianza.
- Sartori, G. (1976). *Parties and party systems: a framework for analysis*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Schumpeter, J. (2016). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid, España: Pá-gina Indómita.
- The Economist Intelligence Unit. (2021). *Democracy Index 2020: in sickness and in health?* Recuperado de <https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2020/>
- Tocqueville, A. de (2020). *La democracia en América*. Ciudad de México, México: FCE.
- Tucídides. (1989). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid, España: Alianza.
- Urbinati, N. (2020). *Yo, el pueblo. Cómo el populismo transforma la democracia*. Ciudad de México, México: Grano de Sal.
- Urbinati, N. (2014). *Democracy disfigured. Opinion, truth, and the people*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- Urman, A. (2019). Context matters: political polarization on Twitter from a comparative perspective. *Media, Culture & Society*, 42(6), 857-879. doi: 10.1177/0163443719876541
- Valenzuela, S., y Rojas, H. (2019). Taming the digital information tide to promote equality. *Nature Human Behaviour*, (3), 1134-1136. doi:10.1038/s41562-019-0700-9
- Waisbord, S. (2020). ¿Es válido atribuir la polarización política a la comunicación digital? Sobre burbujas, plataformas y polarización afectiva. *SAAP*, 14(2), 249-279. doi: 10.46468/rsaap.14.2.A1
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. Ciudad de México, México: FCE.
- Weyland, K. (2001). Clarifying a contested concept: populism in the study of Latin comparative politics. *American Politics*, (34), 1-22. doi: 10.2307/422412
- Woldenberg, J. (2021). *Contra el autoritarismo* [Edición Kindle]. Ciudad de México, México: Cal y Arena.
- Zakaria, F. (2007). *The future of freedom: illiberal democracy at home and abroad*. Nueva York, Estados Unidos: W. W. Norton & Company.
- Ziblatt, D. y Levitsky, S. (2018). *Cómo mueren las democracias*. Ciudad de México, México: Ariel.

Participación política y emociones

Political participation and emotions

Alejandro Roberto Alba Meraz
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
ORCID: 0000-0001-7441-9697

Resumen

La idea de participación política ha sido planteada en la filosofía y en la teoría política como una forma de acción racional orientada por procesos institucionales y motivada por intereses; sin embargo, para ocupar un lugar como expresión de la voluntad pública necesita de su formalización. Se espera que la participación, aunque motivada por contenidos personales trascienda a convertirse en un producto racional del interés general. Las emociones en este proceso, aunque importantes por ser consideradas disparadores de la participación, al pasar al proceso político tienden a ser suprimidas. Aquí argumentamos que resulta difícil aceptar esa transformación; las emociones, aún con su carácter disruptivo, están presentes en todo el proceso político. Resulta necesario, pues, revalorar el rol de las emociones en el ámbito de la participación política; conocer sus mecanismos de surgimiento, respuesta y adaptación al proceso de racionalización, y su impacto en la constitución de la actividad política.

Abstract

The idea of political participation has been raised in philosophy and political theory as a form of rational action guided by institutional processes and motivated by interests, however, to occupy a place as an expression of public will, it needs to be formalized. Participation, although motivated by personal content, is expected to become a rational product of general interest. Emotions in this process, although relevant since they are considered triggers for participation, are suppressed once the political process is done. Here we contest this transformation as something difficult to come to terms with. Emotions, despite their disruptive nature, are present throughout the political process. It is necessary, therefore, to reassess the role of emotions in the field of political participation, to know their mechanisms of appearance, response and adaptation to the rationalization process and their impact on the constitution of politics.

Palabras clave

Emociones, participación, política, racionalidad, ciudadano

Keywords

Emotions, participation, politics, rationality, citizenship

Fecha de recepción: enero 2022

Fecha de aceptación: abril 2022

El ciudadano, un agente sin emociones

La Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, de 1948, y las tendencias del constitucionalismo democrático elaboradas a lo largo del siglo XX sirvieron para consolidar el ideal del ciudadano. T. H. Marshall (1965) formuló una de las más conocidas caracterizaciones, según la cual el ciudadano es un sujeto poseedor de derechos. Desde su aparición, dicha caracterización propicia que la participación se interprete como un derecho legal y legítimo que le permite a quien lo posee intervenir en los asuntos públicos. Sin embargo, para Janoski y Gran (2002) la participación es interacción con las instituciones a través del ejercicio de derechos económicos, sociales o culturales; sin embargo, la participación política está reservada a los ciudadanos activos, es decir, aquellos que gozan de plenos derechos.

La diferencia entre ciudadano activo y pasivo proviene de que se cumplan algunas condiciones. Al ciudadano activo se le reconoce con plenos derechos, lo cual incluye el derecho a la participación política. El ciudadano pasivo no tiene esa prerrogativa. El ciudadano activo también debe satisfacer la exigencia de competencia cognitiva, es decir, comprender el sistema de leyes, el funcionamiento de las instituciones y los procesos de interacción con el gobierno; además, debe ser moralmente competente o dicho de otra manera, participar en función del bien colectivo (Enslin, 2010; Ferrajoli, 1998).

La idea es que el ciudadano, al participar, no solamente puede hacer uso de su derecho, sino que cuenta con capacidad de agencia para realizarlo. Esto es importante si se tiene en cuenta que la participación política es la forma a través de la cual los ciudadanos ejercen presión hacia las élites de gobierno, buscando competir con ellas para influir en la orientación de los fines públicos (Welzel e Inglehart, 2008).

Dentro de la tradición contemporánea, la participación del ciudadano ha sido considerada como un procedimiento formal para defender libertades y derechos, privilegiando ideales políticos de justicia y pertenencia (Sandel, 2020; Gunsteren, 1998; Rawls, 1985; Rosanvallon, 1999).

En sociedades orientadas al logro de libertades, la idea consiste en lo siguiente: los integrantes de la comunidad política tendrán la motivación para

participar como agentes libres y racionales, capaces de elegir y adoptar decisiones sobre la base de su propio interés, descubriendo sus preferencias y valorando las consecuencias de sus acciones, así como el impacto de sus decisiones en los otros y en ellos mismos (Gunsteren, 1994).

Para cumplir con su objetivo, el ciudadano necesita, además del componente cognitivo, capacidad y medios para posibilitar la universalización de las distintas orientaciones del bienestar general. Para cumplir esas funciones, el poder político, particularmente a lo largo del siglo xx, otorgó tranquilidad a los ciudadanos al facilitar espacios y una temporalidad definida para su realización a través de la intervención de los partidos y los procesos parlamentarios (Lefort, 1988, p. 172).

Emoción y decisión

Históricamente, se considera que, a partir de la Revolución francesa (Rosanvallon, 1999), la fuente generadora de certeza para la participación es el Estado, el cual debe proveer los insumos y condiciones para consumir aquel acto y sus efectos. En las sociedades democráticas contemporáneas, las instituciones están obligadas a proveer reglas abiertas de acceso al poder, y estas se convierten en la motivación para volver al ciudadano un agente activo (Knight y Harnish, 2006). El aprecio por la democracia reside en su capacidad de extender sus formas de procesar los conflictos de intereses más allá del dominio político, aunque sin llegar a confundirlos. En este sentido, el poder siempre en disputa encuentra su cauce en los procedimientos públicos. “Una forma democrática del sistema político de participación requiere igualmente una cultura política coordinada con ella” (Almond y Verba, 1963, p. 172).

Las sociedades democráticas requieren que la actividad política entre en contacto con la actividad coordinada de la sociedad, como acción moldeada, pero no se fusionan. En cambio, las sociedades no democráticas mantienen una continuidad entre el poder y la vida social que no cambia (Kantorowicz, 2012). En este sentido, la participación en una sociedad no democrática es entendida como un privilegio. Por supuesto que una circunstancia como la anterior, en donde el poder está formalizado por procedimientos ajenos al linaje, abierto a todo ciudadano, la participación expresa mayor incertidumbre y volatilidad (Almond, 2001; Almond, Flanagan y Mundt, 1973). Cuando la participación se vuelve un acto orientado al control del destino, el deseo individual de aspiración puede convertirse en un fuerte disruptor del orden (Lechner, 2013).

La acción de participar conjunta el componente cognitivo del sujeto, así como sus deseos, necesidades, creencias, etcétera; el conocimiento de los medios-fines, el qué y el cómo hacer para cumplir su objetivo. Dicho lo anterior,

la participación en democracia necesita quedar sujeta a la dinámica de instrumentalización de la política, convertirse en “una actividad institucionalizada con límites relativamente nítidos” (Lechner, 2013, p. 213) encauzada a la toma de decisiones.

Así, el ciudadano *debe ser* autoconsistente con sus intereses, con capacidad para defender o modificar sus elecciones siguiendo pautas de cálculo; es decir, debe actuar como un agente en dominio de sus afectos y crítico de sus intenciones (Cortina, 2009, 1999). Esta concepción le otorga relevancia al comportamiento político centrado en el comportamiento calculado. El anterior rasgo, pese a tener mayor influencia entre los estudiosos fue duramente criticado a lo largo de las últimas décadas del siglo xx. Distintas aproximaciones han expresado un claro escepticismo a la idea hegemónica de la participación en democracia como el acto de decisión de un sujeto individual racional. En cambio, proponen entender dicha racionalidad más como un proceso de interacción distribuida de voluntades. Al respecto Landemore (2017) sugiere entender que la democracia, más que como un conjunto de procedimientos reglados, funciona como un proceso de interacción colectiva en construcción, en donde el procedimiento no tendría que suprimir los sentimientos de los votantes. Por otro lado, también se plantea la necesidad de modificar la perspectiva procedimental (Sandel, 2020), dándole un lugar de mayor peso al componente emocional que es el que favorece la construcción de los juicios y en particular el del juicio político (Gilbert, 2004; Ben-Ze’ev, 2009, 2000).

Sin embargo, fueron los neurocientíficos Jaak Panksepp (1998) y Antonio Damasio (2010, 2005) quienes a través de estudios sobre los mecanismos neuronales de las emociones encontraron que los sistemas motivacionales que permiten la ejecución de los actos humanos van acompañados de emociones, por lo cual, intentar suprimirlas equivaldría a eliminar nuestra manera de entender cómo elegimos y decidimos. Es posible comprender las aportaciones de estos autores en relación con el tema de la participación al recurrir a la etiología de las emociones y a su relación con las filosofías morales, particularmente las de Spinoza y Hume.

La emoción no parece contar con la mejor publicidad para algunos científicos y filósofos, tampoco suele considerarse candidata óptima para explicar la acción política. Lo más común es depositar el peso de la elección y la decisión en la dimensión racional (Welzel e Inglehart, 2008). Por lo anterior, tanto Panksepp como Damasio han insistido en sus investigaciones en cómo las emociones, antes que ser resabios incómodos de nuestra naturaleza animal, tienen un inmenso potencial explicativo para comprender cómo y por qué actuamos y elegimos (Panksepp, 1998). En este sentido, las emociones merecen la oportunidad de ser tratadas de otra manera; en principio, distinguirlas de los sen-

timientos y estados emocionales (Panksepp, 1998; Damasio, 2005). Para Damasio, las emociones no son simples mecanismos de respuesta arbitraria, actúan como “programas de acción razonablemente complejos [...], detonados por un objeto identificable o un evento, un estímulo emocionalmente competente” (Damasio, 2010, p. 131). Una emoción tiene un rol fundamental en la vida de las personas porque define “la regulación de los procesos vitales básicos” (Damasio, 2005), que entran en comunicación con las áreas de decisión racional. Así pues, puede afirmarse que la emoción es la conexión entre mente y cuerpo.

La activación de una emoción siempre pone en contacto el mundo externo y el mundo interno. Según Damasio —en coincidencia con lo que Hume ya había planteado—, el efecto producido por el contacto con el entorno genera impresiones que activan nuevas ideas que están asociadas a nuestras experiencias, las que, al interactuar con nuevas experiencias, se irán enriqueciendo. En este sentido, dice Hume: “Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas” (1984, p. 87). Los estímulos provenientes del exterior activan los patrones de respuesta que generan, ordenan y asocian entramados de conexión que multiplican nuestras ideas. De aquellas experiencias derivan lo que llamamos sentimientos, que no son sino la conceptualización de nuestras experiencias e impresiones. Por otra parte, nuestras respuestas emocionales entran en contacto con la dotación de referencias culturales provistas por nuestro entorno social. En este contexto, a la expresión *cultura* cabe darle un significado amplio, pues abarca el conjunto de “fuerzas aprendidas” que nos ayudan a responder de ciertas maneras a los distintos estímulos del mundo externo, por ejemplo, huir, defendernos o sentir vergüenza, todo aquello que forma la idiosincrasia de una comunidad. Esto, por supuesto, no se hereda genéticamente, pero sí se transmite a través de patrones o maneras de ser y responder al ambiente (Asma y Gabriel, 2019). Con lo dicho se quiere acentuar la fuerte presencia de las raíces afectivas en la vida de las sociedades. Al respecto, Asma y Gabriel señalan:

Cultural learning alone is able to canalize deep resources, even modifying brain structures in reliable ways. If we think of evolution as a mosaic of development systems, then we see that populations (eg. early humans, but also nonhuman primates) have recurring stable resources, some of which are genetic, some phenotypic, and some environmental. Adaptative behaviors can be drawn from the cultural well too. We do not need commit to the increasingly outmoded dichotomic of genes versus environment (2019, p.92)

Las emociones, bajo esta aproximación, dejan de ser meros episodios fisiológicos que necesitan ser controlados por el látigo de la razón y se convierten

en un complejo sistema de respuesta que interactúa con nuestra capacidad de idear respuestas y traducirlas en razonamiento; aparecen, inicialmente, como una condición de sobrevivencia, con el fin de garantizar el bienestar y establecer un equilibrio homeostático, para luego generar cadenas de representaciones con múltiples variaciones. Considérese aquí el planteamiento tanto de Panksepp como de Damasio. La forma que tienen las impresiones, al entrar en contacto con nuestra mente, es la de imágenes y esquemas que ayudan a crear patrones que inducen nuestras respuestas; pero que, sin embargo, pueden actualizarse e incluso admiten variaciones. De ahí se sigue que tales esquemas, más que marcadores definitorios del comportamiento, se convierten en métodos para guiar a la voluntad, en los que las diferencias entre individuos tienen una participación relevante.

Podemos encontrar un ejemplo de tales patrones en la curiosidad del ser humano en la que se pone en ejercicio la acción reflexiva, necesaria para la elección y la toma de decisiones. La curiosidad se ha enfocado, preferentemente, desde su perspectiva epistémica; una forma de respuesta para enfrentar retos en los que se activa una respuesta instintiva que rápidamente es ocupada por los componentes racionales, dotándola de rasgos cognitivos. Sin embargo, en la curiosidad no actúan solos los elementos racionales, siempre van acompañados de una variante afectiva. El funcionamiento aquí es el siguiente: el patrón inicia con la estimulación de los mecanismos de sensibilización y la activación del sistema de energía anticipatoria, basado en la segregación de dopamina producida por los dispositivos de equilibrio homeostático básicos. De este resultado se obtienen estímulos que requieren de intensas respuestas de sentimientos afectivos que estimulan la atención y llevan a cabo la producción de sinapsis que subyacen al acto de curiosidad.

Ahora bien, a partir del hilo argumental y sin caer en la fascinación del determinismo biológico, podemos hacer un traslado de nuestro esquema explicativo hacia el contexto social. Es posible reconocer estímulos externos que provocan la activación de la emoción hacia un sistema de respuesta que permite variaciones para enriquecer su desarrollo. Por ejemplo, una comunidad de individuos oprimidos por un gobernante tirano experimenta emociones de miedo constantemente, ello hace que responda a la violencia con temor y de ello se derivan conductas de sumisión que posteriormente se convierten en un patrón. Esto se constata en diferentes capítulos de la historia; sin embargo, la repetición de dicha respuesta no se convierte en un condicionamiento determinante. Las comunidades pueden sobreponerse al miedo eligiendo responder con la rebeldía frente al tirano. El conjunto de sistemas biológicos de respuesta del ser humano produce determinadas respuestas a las emociones experimentadas. Sin embargo, estas últimas pueden variar.

Las emociones, como parte integral de la naturaleza humana, permiten lograr ciertos propósitos, como garantizar la existencia del organismo. Sin embargo, para el ser humano mantenerse vivo no es tarea sencilla. Como lo ha descrito Damasio desde las neurociencias, el cuadro es más complejo. Todo inicia con “un organismo que llega a la vida diseñado con mecanismos automáticos de supervivencia, a los que la educación y la aculturación agregan un conjunto de estrategias decisorias deseables y socialmente aceptables, las que a su vez potencian la supervivencia, mejoran notablemente su calidad y sirven de base para la construcción de una persona” (2005, p. 149). El contar con un cerebro dotado de pulsiones, instintos y una capacidad para obtener conocimiento y generar conductas sociales variadas es lo que nos dota de la posibilidad de realizar los actos de elegir, decidir y justificar (Gilbert, 2004).

Por lo señalado arriba y al ubicarse en el plano social, se puede decir que el razonamiento deliberativo, la acción de elegir opciones o demandar mejoras para tener mejor calidad de vida, no es ajeno a los procesos de gestión de las emociones, por tanto, las emociones tienen un lugar importante en la política (Bohman y Regh, 1997). Hay razones para enfatizar que las orientaciones motivacionales que resultan de los sistemas emocionales inconscientes son de la mayor importancia. Sin embargo, cuando el procesamiento de información para explicar las elecciones políticas se encuentra en juego, no basta con la biología. Esa sería una reducción simplista (Narváez, 2008b). Será importante, de aquí en adelante, intentar explicar las diferencias individuales en el funcionamiento decisorio con base en las experiencias emocionales que influyen en la formación de la personalidad y en el establecimiento de redes y procesos sociales complejos, los cuales, a su vez, son inevitables y afectan la forma en que el ciudadano participa.

Sentimientos y estados afectivos en la política

Las acciones que llevan a cabo las personas pueden ocurrir fuera del umbral de las emociones, pero la mayoría de nuestras acciones no es así. Es el caso de las decisiones políticas. En ellas encontramos rasgos de “conocimiento emocional” que es intuitivo. No pasan necesariamente por el proceso artificial del razonamiento lógico (Ben-Ze’ev, 2009; 2000). Ya en la Grecia clásica, Aristóteles (2000) había propuesto una caracterización del discurso humano definido por una expresión tripartita: carácter, emoción y argumento (*ethos*, *pathos* y *logos*). Así, establecía la importancia que tiene cada dimensión en la construcción de la comunicación. Por una parte, está la actividad lógica argumentativa y su imbricada relación con las actividades centradas en la búsqueda de la verdad; por otra parte, la retórica dirigida al convencimiento y la persuasión. En este

punto es relevante destacar que la emoción, desde la perspectiva del estagirita y contraria a la postura platónica, no pretende ser expulsada de la república, sino aprovechada como insumo valioso para alcanzar una buena vida (cfr. Nussbaum, 2004, p. 312 y ss.).

Ya sea porque las decisiones llevan insertas motivaciones o porque las motivaciones provocan actos, es fundamental empezar a entender cómo la emoción es inseparable del acto racional. Damasio (2010) propone, siguiendo en sus fundamentos a Spinoza, que las emociones están basadas en tres componentes: un estímulo exterior, una reacción física interior y un conjunto de ideas que acompañan a la reacción. El sentimiento es el primer resultado derivado de la combinación de tales elementos. Esta descripción reconoce la presencia de dos fases: la primera, en la que la emoción surge en el cuerpo a partir de los estímulos externos, la reacción entra en contacto con las ideas y genera lo que se conoce como *sentimientos*; luego hay una segunda fase, en la que el efecto del sentimiento repercute en la manera de responder a la reacción y convierte ese sentimiento en un afecto que está ligado a los sentimientos, que sucede en la mente y habrá de generar distintos tipos de reacción a los siguientes estímulos del exterior. Es por ello que se responde de manera específica a lo que se desconoce, por ejemplo, miedo; o se siente atracción por lo que produce placer.

Narváez (2008a) dio un paso adelante al intentar una explicación consistente, según la cual existen en el ser humano tres núcleos correlacionados en la toma de decisiones que no son exclusivamente racionales. Narváez sugiere la identificación de un núcleo de decisión intuitiva relacionado con el sistema nervioso simpático, en donde se originan las respuestas inmediatas ante situaciones que alteran el estado de bienestar. Un segundo núcleo está relacionado con lo que se conoce como el cerebro emocional (Damasio, 2005), en el que interviene el sistema límbico, especialmente la amígdala y el hipotálamo. Finalmente, hay un núcleo de la imaginación, relacionado con la neo-corteza y las estructuras del tálamo. Su importancia tiene que ver con el desarrollo de la imaginación en el funcionamiento de la corteza pre-frontal. Los lóbulos frontales intervienen fundamentalmente en situaciones que involucran tomar decisiones en condiciones de ambigüedad o de libre elección, por medio de dos herramientas poderosas: el control de los impulsos (instintos) y las intuiciones automáticas.

En la toma de decisiones intervienen tanto la modulación de la voluntad como la capacidad para insertar la conducta en un contexto particular de vida, mediante las herramientas que proporciona la mente deliberativa, básicamente a través de la activación de las funciones del hemisferio izquierdo del cerebro. Este permite interpretar la conducta propia y la de los demás dentro de un contexto grupal (Narváez, 2008b, pp. 95-119). Bajo este horizonte de

comprensión, entonces, hay que aceptar que no existe suficiente evidencia que mantenga la idea de una postura del sujeto político arraigado a la razón y que pueda confiar su destino únicamente en su razón.

Esto se debe a que no solo el componente emocional transforma el modo de *pensar* el mundo; también transforma la manera de *hacer* en el mundo, lo cual implica que se ve lo que se hace bajo la luz que ofrecen las emociones: muchas veces nos llevan a hacer-nos, es decir, admiten una reflexividad.

La idea que interesa plantear aquí es la siguiente: al contrario del esquema racionalista de la política, que de alguna manera estaría en la base de la idea de los ciudadanos como electores racionales, hay en ellos un ser emocional contenido con fuertes implicaciones, no solamente porque de ellas depende muchas veces la toma de decisiones, sino que —más interesante aún—, de ellas surge un importante caudal de motivaciones que delinea el propio acto político.

Al seguir la línea argumental puede establecerse que hay una relación interna entre los juicios (lógicos, éticos, estéticos, políticos) y la motivación, lo cual pone a debate cualquier postura dicotómica, tanto las que surgen en la ética, como las desprendidas de la filosofía de la mente. Un primer dualismo que debe ser erradicado es el que insiste en separar la conciencia, el *cogito*, de lo corpóreo y, por ende, cualquier otra experiencia. Pero, además, es necesario insistir en un problema intrínseco a la división tradicional que deriva de lo mental: esto es, la idea de que hay dos tipos de actitud lógica interna. Por una parte, aquella conectada con la cognición —creencia paradigmática— que es guiada por el mundo y tiene un “objeto apropiado” que es la verdad apodíctica; mientras del lado opuesto estaría lo connotativo —el deseo paradigmático— que también es guiada por el mundo y tiene su “objeto apropiado” que podría ser algo cercano a la bondad. Esta distinción, según el planteamiento tradicional, ejemplifica la idea de que toda acción está abierta a la formación de un significado, en el que el deseo está dirigido, tiene una cierta meta o extremo del agente, mientras las creencias tienen algunos significados que acercan al final. Sin el deseo y la creencia, no existiría la acción.

Las emociones concebidas por los filósofos como estados que dan lugar a la perturbación en contra de lo que podría llamarse la forma correcta de pensar, llevaron a desarrollar la idea de que tanto el razonamiento práctico, como el razonamiento teórico, deberían y podrían ser desapasionados, de tal forma que las emociones no interfiriesen con el razonamiento correcto. Si se relaciona esto con el tema presente, el proceso de construcción de la participación política, los esfuerzos deberían estar encaminados a depurar el camino mediante el cual se separó la emoción de la razón. Damasio (2005) sugiere que los filósofos y teóricos de la política frecuentemente ignoran el mundo afectivo porque tienen una errónea concepción de este. Suponen que las emociones tienen el

poder de disminuir la capacidad de razonamiento, de tal forma que resulta más sencillo prescindir de ellas.

Enfatizar el valor de la razón sobre las emociones ha significado en la historia moderna del pensamiento político una pérdida antes que una ganancia, en tanto que, como señala Nussbaum (2018), la esfera de la vida pública y los espacios de toma de decisiones necesitan de una cierta generosidad producto de las emociones para no envenenar el deseo de encontrar mejores formas de vivir.

Conjuntar emociones y razón

La discusión actual entre quienes consideran a las emociones peligrosas para la participación política da pauta a una caracterización reduccionista de ella que depende exclusivamente de procedimientos institucionalizados. Esto lleva a plantear lo siguiente, si en las democracias todo depende de un sistema de reglas, ¿cómo construir nuevos ideales de justicia que impidan la exclusión, el apartidismo o la invisibilidad nacida de la diferencia? Una aproximación sería comenzar a plantear formas de integrar las emociones a la política y, en este sentido, vale la pena plantear si la noción de política con la que cuentan las democracias actualmente ayuda a alcanzar una conjunción virtuosa entre emoción y razón. Ciertamente las tendencias globales y tecnocráticas dificultan una nueva comprensión, al menos mientras siga considerándose la política como un quehacer procedimental para reducir los miedos y los riesgos al futuro.

Aunque la explotación calculada del miedo —o, como sucedió en otros momentos, con sentimientos como el amor a la patria— ha sido una de las causas de la mala reputación de las emociones, es importante plantearse nuevamente qué significa hacer política y cómo puede incorporarse la dimensión emocional a esta actividad. Hacer política en las democracias es realizar actividades regladas que encauzan su participación, particularmente hacia los procesos electorales. El valor otorgado a la actividad política en el conjunto de la vida social es marginal. Ciertamente, como Habermas (2000) plantea, la tarea del ciudadano no empieza y termina con la emisión del voto; se constituye a lo largo de los momentos en que ocurre la formación deliberativa de la opinión y la voluntad colectiva. Sin embargo, en estricto sentido, lo que se ha consolidado en las democracias parlamentarias es que el acto consumado del ejercicio político sucede cuando, a través de un proceso institucional, se racionaliza la decisión.

Abrir el mundo de las emociones a la vida pública requiere, desde mi perspectiva, volver a construir el significado de la política, sacarla de los diferentes dominios de privatización en que se le ha encasillado, sea esta la visión ins-

trumental que la constriñe al Estado o a su otra variante, el mercado; visiones en las que, por cierto, las emociones no tienen ninguna relevancia. La política destaca por ser un tipo de actividad marcada por su condición de constituir orden (Lefort, 1988), hacer compatible dicho orden con otros (Cortina, 2009) y favorecer un “nosotros” no restrictivo (Balibar, 2013).

Dadas las mínimas condiciones expresadas antes, el primer acto del ciudadano como sujeto de la política es el de aquel que busca democratizar a la democracia, apunta Balibar. Para que ello ocurra, resulta indispensable comenzar la *“búsqueda de continuidad mediante un orden significativo, pero un orden siempre problemático frente a la discontinuidad de la vida”* (Lechner, 2013, p. 211, énfasis del original).

Realizar dichas tareas, por supuesto, no es sencillo; exige esfuerzos; supone imaginar caminos, encontrar una motivación intrínseca a la idea de reconstruir nuestros ideales de bien, darle forma a nuevas miradas que permitan ampliar la identidad de las comunidades. Como plantea Camps (1990), en principio, incorporar a la idea de orden principios como la felicidad, puede ser inimaginable; pero si esa idea es parte del interés colectivo y si este interés se asume como justicia, puede tener viabilidad. La viabilidad incluye la idea de que vale ampliar los márgenes de las concepciones occidentalizadas de comunidad, identidad y acción política. La resignificación de lo político siempre implicará una tendencia a clausurar el sentido, delimitando qué entra y qué no entra en la vida pública, pero debe evitar indicar de manera definitiva lo que siempre entrará o se evitará (Lechner, 2013; Cortina, 2009; Camps, 1990).

Ahora bien, las propuestas que abogan por darle un mayor peso a las emociones dentro de los procesos de toma de decisiones y deliberación sostienen que eso es necesario porque la propia naturaleza humana está nutrida de esquemas emocionales adaptativos que, antes que ser meras estructuras mecánicas, hacen posible el modelamiento del comportamiento en diversas direcciones. Entonces, ¿qué tiene que ver esto con la idea de la política? Bien, si la estructura biológica humana procesa los estímulos para producir una emoción, que luego ésta se convierte en afecto. Esa misma estructura, llevada al plano colectivo, lo transforma en un estado afectivo. Esto es así porque, como se explicó antes, el ser humano, al socializar, genera variaciones, lo que afecta los patrones básicos de respuesta instintiva. Por ejemplo, ante un escenario de peligro, el individuo expresa alguna de sus opciones básicas —huir o luchar—; sin embargo, el individuo puede alterar la respuesta, al hacer de la huida una estrategia de ataque, como enseñó Sun Tzu. Las variaciones introducidas al sistema de respuestas básicas amplifican las opciones de los individuos y provocan, con ello, nuevas estructuras mentales-sociales que, con el tiempo, pueden estratificarse dentro de un grupo social. Un caso conocido es el de convertir

el sentimiento de humillación en un estado afectivo de violencia, como sucedió durante el siglo xx cuando la organización nacionalista del País Vasco Euskadi Ta Askatasuna (ETA) impuso un estado afectivo de violencia en la sociedad española. La modernidad, por su parte, como señalara Lechner, contribuyó a racionalizar y naturalizar la idea de que las relaciones políticas se encuentran separadas del universo afectivo (2013, p. 300 y ss.).

Los seres humanos tienen la posibilidad de favorecer pautas o fuerzas que se transmiten en el tiempo (Panksepp, 1998) y estas se transmiten a una colectividad a través del condicionamiento, el contagio, la imitación o la simulación. Esas pautas favorecen el procesamiento de las emociones y su posterior traducción en estados afectivos (Asma y Gabriel, 2019). Por supuesto que estos patrones han sido aprovechados para generar masivamente estados de odio hacia personas o colectividades. Entonces, cuando una colectividad desarrolla como respuesta a ciertas experiencias un tipo de sentimientos y afectos específicos, esto puede racionalizarse a tal nivel que dichos sentimientos se convierten en estados afectivos. Sin embargo, como señalan Asma y Gabriel, a pesar de la rigidez que puede causar el cerebro racional, de ninguna manera incapacita al cerebro emocional. En los hechos, solo se necesita una oportunidad para expresarse y cambiar. La posibilidad de modificar los estados afectivos depende de la capacidad de los sujetos de encontrar otros afectos más poderosos que propicien un cambio. Esto ya lo había señalado Spinoza. Una emoción dominante que controla la forma de decidir de una persona solo puede transformarse cuando encuentra una emoción más poderosa. “Una afección solo puede ser reducida o destruida por otra afección contraria y más fuerte que la afección reducida” (Spinoza, 1990, p. 120). Si trasladamos lo expresado por el filósofo a los términos de la neurobiología contemporánea, la posibilidad de que una emoción sustituya a otra depende de que el objetivo al cual estaba orientado se dirija a una nueva función (Asma y Gabriel, 2019).

Luego, si las respuestas emocionales no generan respuestas predeterminadas, en el sentido de causar siempre la misma respuesta, el sistema afectivo puede ser capaz de desacoplarse de su estado dominante, adoptar y adaptar otras funciones o tipos de comportamiento posible que lo sustituyan. En este sentido, a través del quehacer político es posible generar una actividad constante con cambios reconstructivos de estados afectivos que provoquen un orden distinto del que domina hasta ese momento. Es posible generar condiciones que permitan la expresión de emociones que ayuden a romper los afectos existentes que en muchos casos llevan a la parálisis o la indiferencia. En América Latina existen múltiples casos, como el de Chile durante y después del golpe militar de Pinochet o en México, después de los fraudes electorales que enturbiaron el ambiente social a finales del siglo pasado.

La posibilidad de construir orden en condiciones de discontinuidad, como lo plantea Lechner, solo puede ocurrir si favorecemos formas de vinculación entre la emoción y la razón, formas que no nieguen la compasión, el amor o la vergüenza en el dominio público. La recuperación del derecho a sentir ante las disposiciones del régimen político tiene que ver con cambiar el sentido procedimental de la política. Asimismo, con hacer a un lado su fuerte carga de deber formal, obligación y mandato para llevarla al plano de la cooperación a partir de experiencias como el cuidado del otro, lo que no solo sucede cuando alguien tiene una actitud empática. Al respecto de esta reflexión suscribo lo que Jean-Luc Nancy señaló sobre hacer el objetivo de la política la búsqueda de un acuerdo común. Decía el filósofo que lo propio de lo común es “su enigma o su dificultad, su carácter no dado, no disponible y en ese sentido lo menos ‘común’ del mundo” (2016, p. 106).

Para Mellucci (2002), la evasión y el rol de las emociones en la formación de la vida colectiva son síntomas de la anomia de la modernidad tardía que forma parte del escenario eminentemente complejo de las sociedades. En ellas se admite suprimir los afectos para evitar exacerbar los rasgos de violencia de la cultura y se alardea la ignorancia teórica, porque al suprimirse aquel componente emocional del sistema político, más que reducir la complejidad social, se produce un fenómeno de implosión en el que la respuesta a la contención de las emociones es la violencia. Esto genera un efecto endogámico de inseguridad y riesgo que en lugar de beneficiar genera dependencia, frustración, disgusto y parálisis en el individuo. Mellucci también señala que los efectos de la frustración contenida incuban una sociedad pervertida que no solamente deforma el valor de lo político, sino que lo hace acompañar de fenómenos de sociopatía de alta peligrosidad, como la naturalización de discursos que degradan la vida en todas sus expresiones. El reto es reinterpretar la vida política, la interacción política y la razón en un entorno amplio y multifactorial desde otro orden porque “las sociedades contemporáneas llevan su poder de acción sobre sí mismas, hacia fronteras jamás alcanzadas por ninguna cultura del pasado” (Mellucci, 2002, p. 152).

Las experiencias colectivas en las que es posible transformar el estado afectivo de una sociedad surgen de la necesidad de crear formas de coordinación del orden que admite niveles de colaboración entre sociedad civil y el gobierno. En este caso, la intervención del gobierno tiene un nivel moderado o bajo, y la participación ciudadana adquiere altos niveles de involucramiento. En este esquema, la ciudadanía adopta la forma de redes que colaboran con organizaciones locales o regionales, aunque es común la participación de agencias internacionales para crear una agenda pública amplia y nuevos espacios de actividad reconocidos por la normatividad (Santos y Porras, 2012). Es el caso de las orga-

nizaciones de apoyo solidario, que principalmente funcionan en comunidades y tienen el objetivo de fomentar las capacidades de grupos vulnerables. Son estas formas de articulación y recreación del orden las que le otorgan mayor importancia a los afectos en la vida política. Algunas experiencias son los llamados *presupuestos participativos*, los sistemas de planeación organizativa para el desarrollo municipal en México, pero también los hay de manera similar en Argentina, Ecuador y Brasil.

Dicho lo anterior, es importante llegar a una conclusión. La exigencia de construir nuevos enfoques de participación entre la ciudadanía y el Estado, en los que se permita la interacción de los afectos colectivos y la racionalidad política, debe tener al menos tres razones de apoyo: 1) las formas de construcción del orden social exigen el *cuidado*, establecido a partir del objetivo de procurar beneficio social siempre público; 2) la presencia de las emociones es justificable a partir de la defensa de una *philia* pública que afirme la noción de individuo más que suprimirla, pues las actitudes de reconocimiento de las emociones exigen a los individuos hacerse cargo de sus compromisos con la colectividad, y resaltar los logros y los límites que enfrentan, y 3) los estados afectivos favorables para la construcción de una subjetividad cívica y política activas tienen como cometido la búsqueda de coincidencias en la divergencia, sustentando, así, la necesidad de hacer de los valores comunes bienes sociales que tiendan a convertirse en bien público.

Construir nuevas maneras de convivencia exige esfuerzos, pone en acción una importante cantidad de componentes afectivos que impulsan en gran medida los deseos y, en consecuencia, las elecciones. Los sentimientos no solo acompañan a los pensamientos, porque, de hecho, juegan un papel determinante —como ya vimos— en la toma de decisiones. En esta medida, no son un factor subsidiario, se necesita integrarlos con la razón lógica para formular caminos para la decisión exitosa en un sentido colectivo. No se trata de otra cosa más que caminar hacia una dimensión de justicia e igualdad en la sociedad (Cortina, 1986). El rasgo distintivo de una formación para la vida colectiva en democracia debe partir de la formación de ciudadanos que valoren esas disposiciones para aceptar discutir públicamente, sobre todo aquello que preocupa e incumbe.

Por lo tanto, no se puede eludir que la formación del ciudadano, para ser consistente con un enfoque más participativo, incluye la emoción, una ética del compromiso y el bienestar, cada una en su lugar. Las cuestiones éticas son las que conllevan proponer formas de vida que admitan la convivencia entre las diversas formas o maneras concretas de vivir.

Hay, pues, un ámbito de exploración de la vida, constitutivamente ética y política, que no solo está por hacerse, sino que, cualquier proyecto de vida, in-

dividual o colectivo que pretenda abordarlo tendrá que configurarse en torno a ideales integrados. La malla de valores tiene como soporte las motivaciones afectivas. Una vida productiva y satisfactoria exige esfuerzos para conseguir la felicidad. Si esta incluye también a la comunidad, requiere asumir un principio de justicia e igualdad, de mantener acuerdos en cuanto a la necesidad de normas como la de respetar y reconocer la dignidad del otro, la necesidad de negociar con la colectividad ese reconocimiento. Y no puede evadir la deliberación en el espacio público. Asumir un compromiso con la colectividad conlleva, por tanto, cierta virtud. La recuperación de las disposiciones como virtudes cambia el sentido de la ética, hace a un lado su sentido restringido de obligación y mandato descarnado, cambiándolo por hábito querido, objeto del deseo de la voluntad.

Bisquerra (2017) señala que para encontrar nuevas formas de realización colectiva se necesita construir un marco estratégico de cumplimiento de las reglas del juego cívico, que introducen un tipo de obligación cívica, pero no excluyen el carácter contingente de lo político.

Finalmente, será necesario profundizar en una tercera dimensión denominada la integración de lo común con las personas, en la que se revisen las alternativas ante las nuevas formas de socialización de las emociones y sus aproximaciones a una forma de la política inédita.

Referencias

- Almond, G. (2001). *Una disciplina segmentada*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Almond, G., Flanagan, S. y Mundt, R. (Comps.) (1973). *Crisis, choice and change*. Boston, Estados Unidos: Little Brown.
- Almond, G. A. y Verba, S. (1963). *The civic culture*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Aristóteles (2000). *Retórica*. Madrid, España: Gredos.
- Asma, S. y Gabriel, R. (2019). *The emotional mind. The affective roots of culture and cognition*. Cambridge, Londres, Reino Unido: Harvard University Press.
- Balibar, E. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora.
- Ben-Ze'ev, A. (2009). Emotions, responsibility and morality. En T. Van den Beld (Ed.), *Moral responsibility and ontology* (pp. 219-231). Ámsterdam, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers.
- Ben-Ze'ev, A. (2000). *The subtlety of emotions*. Cambridge, Estados Unidos: MIT Press.
- Bisquerra, R. (2017). *Política y emoción*. Madrid, España: Ediciones Pirámide.
- Bohman, J. y Regh, W. (Eds.) (1997). *Deliberative democracy: Essays on reason and politics*. Cambridge, Estados Unidos: MIT Press.

- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid, España: Espasa Calpe.
- Cortina, A. (2009). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Cortina, A. (1999). *Los ciudadanos como protagonistas*. Barcelona, España: Galaxia, Gutenberg.
- Cortina, A. (1986). *Ética mínima*. Madrid, España: Técnos.
- Damasio, A. (2010). *Self comes to mind*. Nueva York, Estados Unidos: Vintage Books.
- Damasio, A. (2005). *Descartes's error*. Nueva York, Estados Unidos: Penguin Books.
- Enslin, P. (2010). Education and democratic citizenship: In defense of cosmopolitanism. En M. Leicester y C. Modgil (Eds.), *Politics, education and citizenship* (pp. 149-156). Nueva York, Estados Unidos: Falmer Press.
- Ferrajoli, L. (1998). Más allá de la soberanía y la ciudadanía: Un constitucionalismo global. *Isonomía*, (9, octubre), 173-184.
- Gilbert, M. (2004). Emotion, argumentation and informal logic. *Informal Logic. Reasoning and Argumentation in Theory and Practice*, 24 (3), 245-264. doi.org/10.22329/il.v24i3.2147.
- Gunsteren, H. (1998). *A theory of citizenship. Organizing plurality in contemporary democracy*. Oxford, Reino Unido: Westview Press.
- Gunsteren, H. (1994). Four conceptions of citizenship. En B. Van Steenberger (Ed.), *The condition of citizenship* (pp. 36-48). Londres, Reino Unido: Sage Publications.
- Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona, España: Paidós.
- Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana, vol. 1*. Buenos Aires, Argentina: Hyspamerica Ediciones Argentina.
- Janoski, T. y Gran, B. (2002). Political citizenship. Foundations of rights. En E. F. Isin y B. F. Turner (Eds.), *Handbook of citizenship studies* (pp. 13-52). Nueva York, Estados Unidos: Sage.
- Kantorowicz, E. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, España: Akal.
- Knight, K. y Harnish, J. (2006). Contemporary discourses of citizenship. *Review of Educational Research*, 76 (4, winter), 653-690. doi.org/10.3102/00346543076004653
- Landemore, H. (2017). *Democratic reason. Politics, collective intelligence, and rule of the many*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Lechner, N. (2013). *¿Qué significa hacer política?*, México, Ciudad de México: FCE-FLACSO.
- Lefort, C. (1988). *Democracy and political theory*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Marshall, T. H. (1965). *Class, citizenship and social development*. Nueva York, Estados Unidos: Anchor.

- Mellucci, A. (2002). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México, Ciudad de México: El Colegio de México.
- Nancy, J.L. (2016). Postfacio. En M. Blanchot, *La comunidad inconfesable* (pp. 97-120). Madrid, España: Arena Libros.
- Narváez, D. (2008a). The social-intuitionist model: Some counter-intuitions. En W. A. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral psychology, vol. 2, The cognitive science of morality: intuition and diversity* (pp. 233-240). Cambridge, Estados Unidos: MIT Press.
- Narváez, D. (2008b). Triune ethics: The neurobiological roots of our multiple moralities. *New Ideas in Psychology, 26*, 95-119. doi:10.1016/j.newideap-sych.2007.07.008
- Nussbaum, M. (2018). *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Ciudad de México, México: FCE.
- Nussbaum, M. (2004). *La fragilidad del bien*. Madrid, España: Antonio Machado Libros.
- Panksepp, J. (1998). *Affective neuroscience: The foundations of human and animal emotions*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1985). Justices as fairness: political not metaphysical. *Philosophy and Public Affairs, 14* (3, otoño), 223-251.
- Rosanvallon, P. (1999). *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*. Ciudad de México, México: Instituto Mora.
- Sandel, M. (2020). *Filosofía pública*. Madrid, España: Debate.
- Santos, J. y Porras, F. (2012). Participación ciudadana y gobernanza local como formas de gobierno en México. En G. Zaremborg (Coord.), *Redes y jerarquías. Participación, representación y gobernanza local en América Latina* (pp. 137-158). Ciudad de México, México: FLACSO-IDRC.
- Sartori, G. (1999). *Política: Lógica y método en las ciencias sociales*. Ciudad de México, México: FCE.
- Spinoza, B. (1990). *Ética*. Ciudad de México, México: Editorial Porrúa.
- Welzel, C. e Inglehart, R. (2008). The role of ordinary people in democratization. *Journal of Democracy, 19* (1, January), 126-140, <https://www.journalof-democracy.org/articles/the-role-of-ordinary-people-in-democratization/>

Justicia en el acceso a la tecnología emergente: la terapia génica desde Latinoamérica

Fair access to emerging technology: gene therapy in Latin America

Sofía Teresa Díaz Torres

Instituto Politécnico Nacional / Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

ORCID: 0000-0003-2300-7662

Resumen

La tecnología en salud avanza rápidamente en la búsqueda por mejorar la condición humana. No obstante, la innovación tecnológica implica cuestiones técnicas, metodológicas, legales, éticas y morales que varían según el contexto sociocultural. Así, reconocemos un problema determinado geográficamente, el acceso justo a la tecnología emergente, que apremia a Latinoamérica. Se toma como ejemplo la terapia génica para reconocer, a partir de una revisión bibliográfica, por qué los investigadores están a favor, en medio o en contra del avance tecnológico en genética y del uso de la terapia génica en seres humanos. Concluimos que la justicia social debe ir más allá de la simple distribución de bienes, materiales y recursos. Por ello, enfatizamos la necesidad de un enfoque transdisciplinario que acompañe el avance tecnológico desde el punto de vista jurídico y filosófico, y proponemos el valor bioético de la solidaridad como pilar para la toma de decisiones futuras.

Abstract

Health technology is advancing rapidly in the pursuit of improving the human condition, but technological innovation involves technical, methodological, legal, ethical, and moral issues that vary depending on the socio-cultural context. Thus, we recognize a geographically determined problem, the fair access to emerging technology pressing in Latin America. Gene therapy is taken as an example to recognize, from a literature review, why academics favor or oppose the technological advance in genetics and the use of gene therapy in human beings. Finally, we conclude that social justice must go beyond the simple distribution of goods, materials, and resources. That is why we emphasize the need for a transdisciplinary approach that accompanies technological progress from the legal and philosophical point of view and propose the bioethical value of solidarity as the basement for future decision-making.

Palabras clave

Justicia, tecnologías emergentes, salud, genética, Latinoamérica.

Keywords

Justice, emerging technologies, health, genetics, Latin America.

Fecha de recepción: diciembre 2021

Fecha de aceptación: marzo 2022

Introducción

La innovación tecnológica es la adición de nuevos enfoques o productos que dan lugar a mejoras significativas en el día a día de las actividades humanas. Incluye la generación, el desarrollo o la aplicación de ideas nuevas o mejoras que producen políticas, productos, estrategias, servicios, procedimientos, modelos u otras soluciones que añaden valor sobre el *statu quo* (MacNeil *et al.*, 2019). Producto de la innovación tecnológica son las tecnologías emergentes como el metaverso, la red 5G, la tecnología *blockchain*, entre otro millón de desarrollos.

Se espera que toda la gama de tecnologías emergentes afecte directamente la condición humana y la forma en que se vive benéficamente. Como señala Mandel (2009), pueden producirse fármacos milagrosos que ataquen y destruyan los tumores cancerosos; la generación de energía que reduzca las emisiones de gases de efecto invernadero; y máquinas moleculares que fabriquen productos de forma barata, limpia y sin residuos. Sin embargo, añade que, en su lado más oscuro, estas tecnologías también podrían producir sustancias tóxicas que causen cáncer, nuevos organismos que alteren los ecosistemas o robots auto-replicantes que causen estragos irreparables en el mundo que habitamos.

En el área de la salud, la tecnología avanza rápidamente en la búsqueda por mejorar la condición humana, pero, como el antecedente histórico ha demostrado, el progreso tecnológico va acompañado de retos importantes. Algunos se encuentran vinculados a las propiedades técnicas; otros, con las perspectivas jurídicas o médicas, así como con la forma en que los seres humanos (y extra-humanos) se adaptan a las tecnologías emergentes.

Como señala Peter (2001) en el artículo “Equidad sanitaria y justicia social”, las desigualdades sociales en salud se traducen en variaciones significativas del desenlace de los pacientes entre los distintos grupos sociales. Desde el marco teórico de los determinantes de la salud, se considera que los determinantes del bienestar de un individuo incluyen un amplio abanico de factores personales, sociales, económicos y ambientales que definen la salud individual y de la población, como el nivel de ingresos, las oportunidades educativas, el empleo, la (in)equidad basada en el género o la raza, la seguridad alimentaria, la vivienda, las experiencias y el desarrollo de la primera infancia, el estado de los hogares y el apoyo social, entre otros muchos factores propuestos (Papageorghiou, 2020).

Dependiendo de la ubicación geográfica, es posible plantearse distintos dilemas éticos y morales. En algunos países del Norte Global, la ética se preocupa por todo lo que puede hacerse con la tecnología emergente, donde el reto es saber cómo aprovechar al mismo tiempo una tecnología prometedora y protegerse de sus posibles riesgos, sobre todo cuando los riesgos potenciales de la tecnología no pueden entenderse adecuadamente hasta que esta se desarrolle más (Mandel, 2009).

Mientras tanto, en Latinoamérica, un tema que merece atención transdisciplinar es el de la justicia en el acceso a las tecnologías emergentes y la búsqueda de estrategias para que estas lleguen a aquellos que la necesitan.

En el contexto de la atención sanitaria, la innovación en salud es aquella que “genera valor en términos de calidad y seguridad de la atención, eficiencia administrativa, experiencia y resultados del paciente” (Naylor *et al.*, 2015), por ello, las tecnologías emergentes incluyen los esfuerzos de la ingeniería genética, de la biología sintética, etcétera.

Tabla 1. Ejemplos de tecnologías emergentes en salud

Área del conocimiento	Aplicación en la salud
Ingeniería genética	Edición del genoma para corrección de enfermedades de origen genético, como la anemia de células falciformes o algunos cánceres.
Biónica	Prótesis mecánicas para sustituir o mejorar órganos o partes del cuerpo humano, como brazos u oídos.
Biología sintética	Fármacos diseñados para la idiosincrasia del metabolismo del paciente, vectores para las terapias génicas, o reparación y regeneración de tejidos.
Inteligencia artificial	Apoyo en el diagnóstico médico de patologías y reconocimiento de patrones en tejidos.
Nanotecnología molecular	Evaluación de la calidad nutricional de alimentos. Se encuentran en desarrollo aplicaciones para la monitorización continua de la salud.

Fuente: elaboración propia.

La innovación tecnológica como móvil de la inequidad

El artículo 4° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos¹ señala: “Toda persona tiene derecho a la protección de la salud”, y en el artículo

¹ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Última reforma: 28 de mayo del 2021, *Diario Oficial de la Federación*. Recuperado de <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

1ºbis de la Ley General de Salud² se determina que la salud es “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”.

Si bien en México hay instituciones trabajando en investigación médica y biomédica, también hay sectores de la población que no cuentan con acceso al derecho a la salud. Ante ello, hay personas cuestionando qué más puede hacerse con la tecnología para otorgar salud, y otras más preguntándose cómo hacer llegar agua potable a las infancias.

“En 2004 un total de 35.25 millones de mexicanos vivían en regiones administrativas que estaban clasificadas, desde el punto de vista de la disponibilidad, con una escasez crítica y extrema, con problemas gravísimos para satisfacer sus necesidades hídricas”, señalaban Breña y Breña (2007, p. 71), y predecían que, en 2020, con el aumento poblacional y la perpetuación de los esquemas de consumo y de desperdicio, la disponibilidad de agua sería un problema social para México.

Es decir, mientras en nuestro país hay quienes invierten en técnicas de reproducción asistida para concebir un bebé —como tratamiento genético para la infertilidad—, hay quienes no tienen siquiera acceso a agua potable y se enfrentan por ello a enfermedades infectocontagiosas que pueden tener un desenlace fatal.

Según Rawls (2020), la salud no es uno de los bienes primarios que deban “distribuirse equitativamente”, son los recursos que permiten el acceso a este derecho los que merecen una distribución justa, como el tratamiento oncológico o la prótesis que necesita el paciente. En este sentido, las tecnologías emergentes deben distribuirse de manera justa y equitativa.

Mientras tanto, Sen (1999), a través del enfoque de las capacidades, da valor a lo que cada persona elige valorar, es decir, las capacidades son la adición de la elección individual con el potencial que posee. En su libro *Desarrollo y libertad*, Sen describe que “las oportunidades económicas, las libertades políticas, los poderes sociales, las condiciones de salud, la educación básica y el fomento de la iniciativa influyen en lo que las personas pueden conseguir” (Sen, 1999, p. 5); por ello, es tan importante el contexto individual como el social. Así, podría determinarse que la tecnología que cada persona debe recibir en el tratamiento de su salud es aquella que le permita desarrollar su potencial en cuanto el mismo determine.

Esta problemática puede ir de lo tangible, como el acceso a la vacunación contra el covid-19 —los países de ingresos altos tienen el 16% de la población

² Ley General de Salud. Última reforma: 16 de marzo de 2022, *Diario Oficial de la Federación*. Recuperado de <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGS.pdf>

mundial, pero en 2020 contaban con el 60% de las dosis de vacunas que se habían vendido (BBC News, 2021)—, a lo que parece idílico y desconocido, como la ingeniería genética.

Revisión de los estudios

Se toma como ejemplo la terapia génica por ser una tecnología emergente que cambia los paradigmas y tiene alta relevancia en las ciencias médicas; además, cuenta con vasta visibilidad tanto en los medios de comunicación como en la cultura popular. La modificación genética y sus implicaciones en la justicia se han teorizado en la academia, en la televisión y en el cine. Por ello, el objetivo es reconocer, desde una revisión de las investigaciones actuales, los motivos por los que los investigadores se colocan en un punto a favor, medio o en contra para el avance tecnológico en materia de genética y el uso de la terapia génica en seres humanos.

De esta forma, se desarrolló una búsqueda sistemática de estudios de acuerdo con las recomendaciones de las declaraciones de los elementos de información preferidos para revisiones sistemáticas y metaanálisis (PRISMA-P) (Page *et al.*, 2021). Las bases de datos fueron PubMed, Scielo, Web of Science, Scopus, Bireme y ProQuest; y los motores de búsqueda fueron: “gene therapy”, “crispr/cas9”, “bioethics or practical ethics”; estos fueron seleccionados con la estrategia PIO.

Se obtuvieron 309 resultados de todas las bases de datos, que se redujeron a 287 textos al eliminar los resultados repetidos. Se descartaron aquellos resultados que no contaban con autor o con resumen, lo que dejó 268 textos por revisar. En este punto, se revisaron todos los títulos y resúmenes y se identificaron 41 textos potencialmente relevantes. De estos resultados, 7 no tenían acceso completo, por lo que, finalmente, se seleccionaron 34 textos para el análisis cualitativo de contenido. Con la herramienta Atlas.ti, se realizó el análisis cualitativo de cada publicación según el método expuesto por Cáceres (2008), donde se categorizaron los argumentos a favor, puntos medios y en contra del uso de terapia génica en humanos; como subcategoría se colocó “justicia”.

Asimismo, se identificaron otros valores y principios bioéticos presentes en los argumentos a favor, puntos medios y en contra (véase Figura 1). A la par de la justicia, se reconoce la importancia de la seguridad de la tecnología y de la libertad para decidir si se quiere utilizar o no. Pero también se otorga el reconocimiento como valor a la estructura familiar o a los antecedentes históricos, pues son considerados como motivos que determinan la elección de una postura u otra.

De esta forma, se obtuvieron 31 citas en total que incluían la justicia como justificación central y, al eliminar las citas que en esencia coincidían con otras, se obtuvieron 11 citas parafraseadas en la Tabla 2.

Tabla 2. Resultado de la revisión

	Argumento	Autor/es (año)
A favor	Análisis costo-beneficio favorable.	Baumann (2016)
	El genoma humano es parte del patrimonio de la humanidad; la información relacionada y sus productos pueden conducir a una vida más sana y feliz.	Mulvihill <i>et al.</i> (2017)
	Los errores genéticos desaparecen del individuo y de las generaciones futuras.	Rubeis y Steger (2018)
Punto medio	La financiación pública debería apoyar, pero ¿es realmente posible cubrir el coste de la prevención?	Ishii (2017)
En contra	Creación de una “superraza” genéticamente con características heredables.	Napoletano <i>et al.</i> (2021)
	Otras enfermedades más comunes requieren menos dinero para su tratamiento.	Baumann (2016)
	Esta tecnología puede transformar la sociedad en términos de valores sociales, su estatus económico, la individualidad, las injusticias y la accesibilidad.	Cribbs y Perera (2017)
	Es probable que sea costosa y el acceso limitado geográficamente, este podría no ser cubierto por todos los pagadores y sistemas de salud.	Ormond <i>et al.</i> (2017)
	Desconfianza, subrepresentación y acceso desigual a los beneficios en la investigación.	Hildebrandt y Marron (2018)
	Mercantilización de los niños, daña la estructura de la familia, exacerba las desigualdades sociales y altera la trayectoria evolutiva.	Munsie y Gyn-gell (2018)
	Tiene graves riesgos técnicos, viola el derecho a la autodeterminación, provoca nuevas desigualdades y daña la “integridad del genoma” y la “integridad étnica”.	Zhou <i>et al.</i> (2020)

Las citas incluían posturas tanto a favor como en contra y puntos medios. Algunas, radicalmente en contra de la modificación genética, consideran que con la aparición y el uso de esta tecnología emergente se dará lugar a nuevas situaciones para la inequidad, que serían prevenibles con una veda o moratoria a su uso, como se señala en la siguiente cita:

La modificación genética traspasa la insuperable “línea roja” ética. Debería estar “absolutamente prohibida”, ya que reescribe la forma de evolucionar de los humanos con graves riesgos técnicos, viola el derecho a la autodeterminación, provoca nuevas desigualdades y daña la “integridad del genoma” y la “integridad étnica” (Zhou, 2020, p. 7).³

Bostrom (2020) propone imaginar un escenario donde, gracias a la ingeniería genética, se añadan ventajas genéticas a las ventajas ambientales que ya benefician a unos cuantos, de tal forma que, al mejorarse a sí mismos y a su descendencia, la especie humana se divida en dos o más especies con poco en común, salvo una historia evolutiva compartida. En este escenario, llevado a la pantalla por Andrew Niccol, con el filme *Gattaca* (Niccol, 1997), se imposibilita la movilidad entre clases sociales (o especies humanas) y se perpetúa la condición social. Dentro de lo distópico, la inequidad es llevada al extremo.

En la revisión se identificó esta preocupación sobre los posibles usos eugenésicos de la modificación genética que invariablemente conducirían a racismo y otras formas de discriminación y violencia. Se cuestionan Brokowski y Adli (2018): ¿es moralmente permisible utilizar CRISPR para mejorar características humanas como la altura, la masa muscular, la visión o factores cognitivos como la aptitud para el aprendizaje y la memoria?⁴

Sin embargo, Bostrom (2020) considera que desaconsejar el desarrollo tecnológico por el miedo al escenario distópico previamente enunciado es perder de vista que lo primero que ocurrirá será que la suerte de los desfavorecidos por la lotería genética mejore radicalmente, al modificar genes deletéreos; esto, en esencia, tendría un efecto nivelador en las desigualdades biológicas respecto de los parámetros más fundamentales de la vida.

Es así como asumir que la modificación genética es innecesaria y únicamente una herramienta eugenésica implica no reconocer sus alcances y, sobre

³ Traducción de la autora.

⁴ Las características cuestionadas por Brokowski y Adli (2018) son consecuencia tanto de la herencia multifactorial como de la epigenética, por lo que no pueden ser modificadas con ingeniería genética según el paradigma científico actual ni próximo.

todo, olvidar los vínculos preexistentes entre el contexto sociocultural y la presencia o ausencia de enfermedad.

Por otro lado, la cita de Ormond *et al.* (2017) señala que es probable que la edición del genoma humano sea costosa, y el acceso, si alguna vez se hace realidad, sea limitado geográficamente y podría no ser cubierto por todos los pagadores y sistemas de salud. Añade que el acceso desigual y las diferencias culturales que afectan a la aceptación podrían crear grandes diferencias en la incidencia relativa de una determinada condición por región, grupo étnico o estatus socioeconómico.

Así, la presencia de enfermedades genéticas podría convertirse en un artefacto de clase, ubicación geográfica y cultura y, su vez, la reducción de la incidencia y del sentido de riesgo compartido podría afectar los recursos disponibles destinados para la atención médica de las personas (Ormond, 2017).

En el mismo sentido, surge la preocupación sobre la financiación pública: ¿es realmente posible cubrir el coste de la prevención de tantos trastornos mediante la edición del genoma? (Ishii, 2017). Ante ello, Baumann (2016) propone realizar un análisis de costo-beneficio y ejemplifica que la hemofilia B o deficiencia de factor IX —enfermedad genética— podría tratarse mediante terapia génica o por infusión de proteínas. Al tener ventajas en términos de eficiencia y producción, las terapias basadas en CRISPR/Cas9 pueden ser más baratas que las terapias genéticas basadas en otras tecnologías de modificación del genoma y la terapia de proteínas. Lo anterior alienta su uso.

Si la equidad sanitaria se midiera por la mejora de la salud de los socialmente desfavorecidos y por cómo una distribución de recursos basada en las necesidades mejora su salud, señala Creary (2021), alguien podría pensar que lo que se necesita es una simple distribución de bienes, materiales y recursos para abordar la equidad. Sin embargo, como se discute en los resultados de la revisión sistemática, el problema es mucho más profundo, ya que hay muchas más variables involucradas.

En la presente investigación, nos centramos en la justicia, pero en el análisis también se presentan cuestiones en torno de la seguridad o a cómo las tecnologías emergentes afectan la estructura familiar y las afiliaciones, que deben ser consideradas en las políticas e intervenciones asociadas a las tecnologías emergentes.

Respecto de las preocupaciones sobre la eugenesia, las personas, en el ejercicio de su autonomía y libertad, deben decidir usar o no la tecnología emergente, pues la búsqueda de la libertad implica la elección individual, ya que reconoce que los seres humanos difieren mucho en sus concepciones de lo que sería mejor. Así, las personas deberían tener derecho a elegir qué tecnologías —si es que quieren utilizar alguna— quieren.

Pero en los casos en los que las elecciones individuales tengan un impacto sustancial en otras personas, puede ser necesario restringir este principio general. No obstante, el mero hecho de que alguien pueda sentirse disgustado o moralmente afrentado por el uso de la tecnología para modificarse a sí mismo no sería normalmente un motivo legítimo para la interferencia coercitiva.

Además, los antecedentes históricos relacionados con crear personas mejores (por ejemplo, el movimiento eugenésico y el totalitarismo soviético) muestran la necesaria cautela en la toma de decisiones colectivas en el campo de la modificación humana.

Conclusión

Aunque la salud en sí misma no es tangible, no es un estado que se alcanza y en el que se permanece, es un privilegio porque está determinada por el acceso a los servicios de salud. Así, la intención inicial de la presente investigación es reconocer un problema determinado geográficamente, el acceso justo a la tecnología emergente, pues el avance tecnológico podría aumentar la brecha de desigualdad, sobre todo en Latinoamérica, y el cuestionamiento subyacente ha sido cómo prevenirlo.

Podría asumirse que México cuenta con las instalaciones, los expertos en tecnología y los conocimientos necesarios para ampliar la capacidad del país para tratar los problemas relacionados con la inequidad en el acceso a las tecnologías emergentes. La estrategia sería aumentar el número de unidades dedicadas a terapias experimentales y en desarrollo, y ampliar la gratuidad o el acceso a bajo costo mediante asociaciones público-privadas.

Sin embargo, al reconocer que las políticas e intervenciones a menudo no reconocen cómo los beneficiarios han encarnado históricamente los efectos acumulados de la marginación, lo que socava la eficacia de la justicia pretendida (Creary, 2021), se identifica la necesidad de un enfoque transdisciplinar para el abordaje y la proposición de soluciones, donde el análisis ético precautorio es fundamental.

Además, “la innovación y las tecnologías sanitarias pueden mejorar los resultados de los pacientes, pero las políticas y normativas establecidas para proteger el interés público pueden convertirse en obstáculos para la mejora de la prestación de la asistencia sanitaria” (MacNeil *et al.*, 2019, p. 203). Por ello, el avance tecnológico necesita acompañarse de la transdisciplina, con avance en materia jurídica apoyada de análisis ético y filosófico.

Para garantizar resultados equitativos, el diseño y la aplicación de la tecnología deben respetar los principios éticos y los valores locales (Fong y Harris, 2015). Es decir, los desarrolladores de tecnología, los aplicadores de ella,

los legisladores, entre muchos otros, requieren que cursos de humanidades, como bioética o teoría política, se establezcan desde una fase temprana de su formación, donde se enseñe más que principialismo y se aborde también cómo establecer estrategias políticas adecuadas y cómo llevar a cabo la toma de decisiones por consenso.

Asimismo, es fundamental el diálogo entre disciplinas en distintos foros y entornos con la consideración de las posturas de diferentes elementos de la sociedad. Ha de ser así debido a que las tecnologías emergentes son a menudo criticadas por la promesa de vidas largas y libres de sufrimiento o enfermedad que se acompañan de un futuro distópico con división radical o con amenazas a las que la humanidad no puede responder. Pero no debemos perder de vista lo tangible y real de las tecnologías emergentes, reconocer sus alcances y limitaciones para entablar un diálogo entre mentes abiertas, utilizando un lenguaje compartido en un diálogo que se desprenda (sin olvidarse) de las fantasías de los antecedentes históricos y las teorías o ideologías morales.

Finalmente, proponemos la solidaridad como el principio bioético que podría ser el pilar para garantizar la justicia en el acceso a la tecnología emergente, pues al ser este acceso asumido por los individuos y las instituciones como compromiso, fomenta la participación y genera relaciones de confianza.

La solidaridad significa asumir “prácticas compartidas que reflejan un compromiso de asumir ‘costes’ (financieros, sociales, emocionales o de otro tipo) para ayudar a los demás”, según Prainsack y Buyx (2012). Este concepto surge en el ecofeminismo, la filosofía social y política, y la teoría social crítica (Kolers, 2020); sirve a otros valores, ya teorizados. Por ejemplo, la solidaridad permite alcanzar la beneficencia, porque cuando es atacada por malicia, paternalismo o negligencia, la solidaridad conduce a la toma de decisiones en favor del desprotegido. En el caso de las tecnologías emergentes:

La solidaridad proporciona el marco para trabajar juntos —investigadores, participantes en el estudio y patrocinadores— para ofrecer y compartir experiencias y resultados. Reafirma las razones para soportar los costes y las cargas de los demás, pero con reconocimiento o compensación de forma recíproca. Exige una visión común a la hora de establecer objetivos y desafiar las condiciones, como la comercialización, que los intereses privados podrían crear y que entran en conflicto con la infraestructura pública (Mulvihill *et al.*, 2017).

Además, la definición de Prainsack y Buyx (2012) considera que, en la medida en que se convierte en normativa, puede solidificarse en acuerdos contractuales y legales tanto informales como formales. De esta forma, las tecnologías emergentes, guiadas por la solidaridad, podrían (y deberían) transformarse en un bien público con impacto benéfico para todos.

Referencias

- Baumann, M. (2016). CRISPR/Cas9 genome editing-new and old ethical issues arising from a revolutionary technology. *NanoEthics*. Recuperado de <https://link.springer.com/article/10.1007/s11569-016-0259-0>
- BBC News (2021, 4 de febrero). La distribución desigual de vacunas entre países ricos y pobres significará que el virus continuará propagándose y mutando. BBC News. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-55911364>
- Bostrom, N. (2020). Human genetic enhancements: a transhumanist perspective. En *The ethics of sports technologies and human enhancement* (pp. 339-352). Oxford, Reino Unido: Routledge.
- Breña, A. y Breña, J. (2007) Disponibilidad de agua en el futuro de México. *Revista de la Academia Mexicana de Ciencias*, 58(3), 64-71. Recuperado de <https://www.revistaciencia.amc.edu.mx/index.php/ediciones-antteriores/77-vol-58-num-3-julio-septiembre-2007/agua/123-disponibilidad-de-agua-en-el-futuro-de-mexico>
- Brokowski, C. y Adli, M. (2018). AC Yale School of Medicine US CR. *Journal of Molecular Biology*. doi.org/10.1016/j.jmb.2018.05.044
- Cáceres, P. (2008). Análisis cualitativo de contenido: una alternativa metodológica alcanzable. *Psicoperspectivas. Individuo y sociedad*, 2(1), 53-82.
- Creary, M. S. (2021). Bounded justice and the limits of health equity. *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, 49(2), 241-256. doi.org/10.1017/jme.2021.34
- Cribbs, A. P., y Perera, S. M. W. (2017). Focus: genome editing: science and bioethics of CRISPR-Cas9 gene editing: an analysis towards separating facts and fiction. *The Yale Journal of Biology and Medicine*. Recuperado de <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5733851/>
- Fong, H. y Harris, E. (2015). Technology, innovation, and health equity. *Bulletin of the World Health Organization*, 93(7), 438-438A. doi.org/10.2471/BLT.15.155952
- Hildebrandt, C. y Marron, J. (2018). State of the art and science: peer-reviewed article Justice in CRISPR/Cas9 Research and Clinical Applications Clara. *AMA Journal of Ethics*, 20(12), 1171-1181.
- Ishii, T. (2017). The ethics of creating genetically modified children using genome editing. *Current Opinion in Endocrinology, Diabetes*. Recuperado de https://journals.lww.com/co-endocrinology/Fulltext/2017/12000/The_ethics_of_creating_genetically_modified.7.aspx
- Kolers, A. (2020). What does solidarity do for bioethics? *Journal of Medical Ethics*, 47(2). doi:10.1136/medethics-2019-106040

- MacNeil, M., Koch, M., Kuspinar, A., Juzwishin, D., Lehoux, P. y Stolee, P. (2019). Enabling health technology innovation in Canada: Barriers and facilitators in policy and regulatory processes. *Health Policy*, 123(2), 203-214. doi.org/10.1016/j.healthpol.2018.09.018
- Mandel, G. N. (2009). Regulating emerging technologies. *Law, Innovation and Technology*, 1(1), 75-92. doi:10.1080/17579961.2009.11428365
- Mulvihill, J. J., Capps, B., Joly, Y., Lysaght, T., Zwart, H. A. E., y Chadwick, R. (2017). Ethical issues of CRISPR technology and gene editing through the lens of solidarity. *British Medical Bulletin*, 122(1), 17-29. doi.org/10.1093/bmb/ldx002
- Munsie, M., y Gyngell, C. (2018). *Ethical issues in genetic modification and why application matters*. *Current Opinion in Genetics & Development*. Recuperado de <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0959437X18300212>
- Napoletano, S., Piersanti, V., y Rallo, G. (2021). CRISPR-Cas9: A groundbreaking new technique which ushers in new prospects and just as many doubts. *Clinica Terapeutica*, 172(1), 52-54. doi.org/10.7417/CT.2021.2281
- Naylor, D., Girard, F., Mintz, J. M., Fraser, N., Jenkins, T., y Power, C. (2015). *Unleashing innovation: excellent healthcare for Canada: report of the advisory panel on healthcare innovation*. Ottawa, Canadá: Health Canada.
- Niccol, A. (Director). (1997). *Gattaca* [Película]. Columbia Pictures.
- Ormond, K. E., Mortlock, D. P., Scholes, D. T., Bombard, Y., Brody, L. C., Faucett, W. A., Young, C. E. (2017). Human Germline Genome Editing. *American Journal of Human Genetics*, 101(2), 167-176. doi.org/10.1016/j.ajhg.2017.06.012
- Page, M., McKenzie, J., Bossuyt, P., Boutron, I., Hoffmann, T., Mulrow, C. et al. (2021). The PRISMA 2020 statement: an updated guideline for reporting systematic reviews. *BMJ*, 71. doi.org/10.1136/bmj.n71
- Papageorghiou A. (2020). Insights into determinants of health. *BJOG: An International Journal of Obstetrics & Gynaecology*, 127(4), 431-432.
- Peter, F. (2001). Health equity and social justice. *Journal of Applied Philosophy*, 18(2), 159-170. <http://www.jstor.org/stable/24354092>
- Prainsack, B. y Buyx, A. (2012). Solidarity in contemporary bioethics. Towards a new approach. *Bioethics*, 26(7), 343-350. Doi:10.1111/J.1467-8519.2012.01987.X
- Rawls, J. (2020). *A theory of justice*. Cambridge, Reino Unido: Harvard University Press.
- Rubeis, G., y Steger, F. (2018). Risks and benefits of human germline genome editing: An ethical analysis. *Asian Bioethics Review*. Recuperado de <https://link.springer.com/article/10.1007/s41649-018-0056-x>
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Nueva York, Estados Unidos: Alfred A. Knopf.

Zhou, Q., Zhang, Y., Zou, Y., Yin, T. y Yang, J. (2020). Human embryo gene editing: God's scalpel or Pandora's box? *Briefings in Functional Genomics*. Recuperado de <https://academic.oup.com/bfg/article-abstract/19/3/154/5758060>

Ordenamientos legales

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Ley General de Salud.

Dos rostros del velo de la igualdad: silenciamiento y políticas de acción afirmativa

The two faces of the veil of equality: silencing and affirmative action policies

Julia Muñoz Velasco
Universidad La Salle Ciudad de México / FFYL, UNAM
ORCID: 0000-0002-6853-029X

Mónica Ruiz Esquivel
Universidad La Salle Ciudad de México
ORCID: 0000-0001-9632-148X

Resumen

Marcela Lagarde denunció la existencia de un *velo de la igualdad* como una ilusión que promueve una lectura falsa e inadecuada de la presencia de las mujeres en espacios que antes les estaban negados. Este velo oculta la verdadera desigualdad estructural, favoreciendo una interpretación superficial de los avances logrados en pos de la igualdad de género. En este artículo, nos interesa señalar cómo ese velo de la igualdad se expresa en las instituciones de educación superior (IES) desde la formalidad de dos medidas institucionales, a saber: las políticas de acción afirmativa y los protocolos de atención para prevenir y tratar los casos de violencia de género. Como mostraremos, el carácter formal de ambas medidas puede llegar a contribuir al velo de la igualdad en lugar de combatirlo, además de crear una nueva forma de silenciamiento para las comunidades universitarias.

Abstract

Marcela Lagarde warned us about the existence of a *veil of equality* understood as an illusion that promotes an inadequate and false reading of the presence of women in public spaces. This veil hides the true structural inequality and favors a superficial interpretation of the advances in gender equality. In this paper, our aim is to show how this veil of equality is present in higher-education institutions in the design of two strategies against gender inequality, namely: affirmative action policies and the protocols for preventing and tackling gender-based violence. As we will argue, the problematic formal character of both strategies can reinforce the veil of equality instead of acting against it, and it gives way to new problems such as a new form of silencing.

Palabras clave

Instituciones de educación superior (IES), igualdad formal, igualdad sustantiva, acción afirmativa, silenciamiento, ideología de la igualdad.

Keywords

Higher-education institutions (HEI), formal equality, substantive equality, affirmative action, silencing, ideology of equality.

Fecha de recepción: enero 2022

Fecha de aceptación: abril 2022

Introducción

El objetivo del presente trabajo es advertir cómo aquello que Marcela Lagarde (2003) identificó como un *velo de la igualdad* se encuentra presente en las instituciones de educación superior (IES). Este concepto puede entenderse como una ilusión de igualdad de género que se construye a partir de la interpretación sesgada de ciertos hechos. Aquí nos interesan particularmente dos de ellos, por un lado, el número de mujeres en puestos de poder y la implementación de protocolos para atender los casos de violencia de género.

Para mostrar lo anterior, el texto está dividido de la siguiente manera. Primero, comenzaremos explicando en qué consiste el velo de la igualdad y por qué está basado en una ideología de la igualdad. En un segundo momento, hablaremos sobre cómo las políticas de acción afirmativa pueden contribuir y reforzar dicho velo cuando son planteadas desde la igualdad formal, sin considerarse como medidas que contribuyan a la igualdad sustantiva. En un tercer momento, advertiremos que el carácter formal de los protocolos para atender la violencia de género produce un silenciamiento que reafirma el velo de la igualdad, constituyéndose en un nuevo peligro para la comunidad universitaria.

El *velo de la igualdad*

En su ponencia “El feminismo y la mirada entre mujeres”, Marcela Lagarde (2003) denuncia la existencia de una “ideología de la igualdad” que enseña a las mujeres que “somos iguales a los hombres” (p. 2). Esta ideología está apoyada en dos principios. Por un lado, el principio naturalista sostiene que la heterosexualidad es algo natural, y que hay una igualdad entre hombres y mujeres a partir de su supuesta complementariedad. Por otro, el principio presencial sostiene que en nuestra experiencia cotidiana confundimos la presencia de mujeres en ciertos espacios (educativos, laborales, públicos) con la igualdad

de género. Así, si la mitad de las personas que ingresan en un programa de ingeniería son mujeres, ¿podríamos realmente seguir hablando de desigualdad? ¿No bastaría este dato para concluir que hemos logrado erradicar la brecha de género en las disciplinas de ciencia, tecnología, ingeniería y matemáticas (CTIM)?

Esta ideología de género es la fuente de lo que Lagarde denomina como un *velo de la igualdad*,¹ esto es, un obstáculo para la “conciencia de las mujeres” que les impide “ver más allá de las presencias y descubrir la desigualdad de género que prevalece aún” (Lagarde, 2003, p. 2). Lagarde explica cómo es que las mujeres pueden “creer” que están en una situación de igualdad con los hombres al momento de habitar ciertos espacios, cuando no es así. Por ejemplo, pensemos en el ámbito educativo, que es lo que propiamente interesa a este trabajo. Al respecto, Lagarde afirma:

La competencia entre mujeres y hombres es doblemente injusta porque suponemos que ocurre en igualdad. El imaginario está poblado de fantasías ideológicas: “...las mujeres de ahora ya no viven esas cosas”, “antes era otra cosa”, “en la universidad no hay machismo”, o “la prueba de que no hay discriminación son las mujeres que ocupan poderes institucionales”. Hasta se afirma que el número de mujeres en carreras feminizadas es prueba de mayoriteo femenino. Se considera que es tan grande el avance de las mujeres que hasta en el último movimiento estudiantil y en el CGH participó un gran número de mujeres. Se espera que muy pronto habrá una rectora (así nomás, por progreso) y eso sí será una prueba evidente del avance, no sólo de la rectora, sino de todas las universitarias. Desde esta perspectiva ideológica, las evidencias puntuales se generalizan para mostrar que no hay desigualdad. En sentido contrario a los afanes democratizadores, se pone de ejemplo a la universidad para mostrar que quien quiere, puede (Lagarde, 2015, pp. 38-39).

Lo más importante aquí es el argumento que ofrece Lagarde para prevenirnos sobre la interpretación de la presencia de las mujeres bajo el velo de la igualdad. ¿Por qué no podemos apelar a la participación de las mujeres en espacios académicos como evidencia suficiente de que hemos dejado atrás el problema de la desigualdad de género? ¿Por qué la constatable presencia de

¹ Con este concepto, Lagarde está aludiendo al concepto rawlsiano del *velo de la ignorancia*. Este último permite colocarnos en la “posición originaria”, esto es, imaginarnos “en una situación en la que todos estén desprovistos de esta clase de información. Se excluye el conocimiento de aquellas contingencias que enfrentan a los hombres y les permiten dejarse guiar por prejuicios” (Rawls, 2006, p. 31). En otras palabras, se trata de un velo que nos permite ignorar ciertas condiciones, de tal forma que sea posible pensar en los principios de justicia. Por el contrario, para Lagarde, el velo de la igualdad nos coloca en una posición en la que ignoramos o somos incapaces de percibir la persistente desigualdad entre hombres y mujeres.

cada vez más mujeres no es un síntoma inequívoco del avance en temas de género en el interior de las IES y espacios afines?

Lagarde advierte que la ideología de la igualdad, por medio del velo de la igualdad, fomenta una lectura equivocada de la presencia de las mujeres. Para aclarar esto, conviene recordar cómo Villoro (1985) señala que la ideología puede identificarse como “conciencia falsa” (p. 15) o “una forma de falsedad” (p. 18) que permite promover (y ocultar) los intereses de un grupo en el poder. Por un lado, “los enunciados ideológicos se presentan como si expresaran un conocimiento, cuando son, en realidad, una forma de error” (p. 18). Este error consiste en afirmar una cualidad subjetiva como una cualidad objetiva. Villoro (1985) aclara que esto puede formularse de varias formas, pero nos interesa destacar aquellos “enunciados de valor (de preferencia personal) que se presentan como enunciados de hechos” (p. 17). El enunciado: “La desigualdad de género ha disminuido significativamente al interior de las IES” es claramente una valoración que se presenta como si fuera un hecho, apelando para ello a ciertos datos, por ejemplo, a la presencia de mujeres en distintos ámbitos como las disciplinas CTIM, en manifestaciones estudiantiles o en puestos de poder en el interior de las universidades.

Por otro lado, el enunciado: “La desigualdad de género ha disminuido significativamente en el interior de las IES” también permite proteger (y mantener) el poder de ciertos grupos pues, aceptar esta conclusión oculta la necesidad de realizar reformas estructurales que modifiquen las condiciones de vulnerabilidad. Como advertía la cita de Lagarde referida anteriormente, creer que el problema de la desigualdad de género ha disminuido permite desviar la mirada de las instituciones hacia las mujeres que “no se esfuerzan” o que si no tienen éxito “no lo desean lo suficiente”.

De una manera similar a Lagarde, García Prince (2006) propone el concepto de *espejismo de la igualdad* (p. 24) que consiste en un conjunto de sesgos que llevan a adoptar equivocadamente la creencia de que la igualdad de género es una meta alcanzada. García Prince sostiene que “parece existir un fuerte rezago de conciencia que nos conduce a no percibir concientemente [sic] la distancia entre la igualdad que creemos tener [...] y la desigualdad real. Es una miopía a la desigualdad” (p. 26).

Con todos estos elementos, podemos concluir que el *velo de la igualdad* se define como un obstáculo para reconocer la persistente desigualdad de género. Este obstáculo está basado en una ideología de la igualdad que promueve una lectura sesgada de ciertos datos (como la presencia de las mujeres en distintos espacios) para favorecer los intereses de los grupos de poder. Se trata, pues, de “un mecanismo ideológico que oculta o impide ver, en este caso, la realidad desigual” (García Prince, 2006, p. 25).

Por su parte, también resulta importante esclarecer que, cuando hablamos de igualdad, podemos ubicarla desde dos esferas, aspecto relevante no solo para comprender el velo de la igualdad, sino para enunciar con mayor claridad el tipo de avances o retrocesos que surgen a la hora de medir la igualdad entre hombres y mujeres. En este sentido, la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), señala que los Estados no solo están obligados a sentar las bases legales para que exista una igualdad de tipo “formal” entre mujeres y hombres; sino que, además, es necesario asegurar que haya una igualdad “sustantiva”, es decir, se establece el concepto de *igualdad formal o ante la ley*, la cual refiere a la adopción de leyes y políticas que tratan de manera igual a hombres y mujeres, y el de *igualdad sustantiva* o “de hechos y resultados” entre mujeres y hombres para señalar la necesidad de que el logro de la igualdad formal en la jurisprudencia de un Estado parte se acompañe de resultados medibles, que pueden ser constatados y que progresan en el transcurso del tiempo. De esta manera, no solo se asegura un cambio en los marcos jurídicos, sino que dicho cambio legal sea aplicable y mejore la calidad de vida de las mujeres.

Desafortunadamente, aunque la igualdad formal es parte de los avances para enfrentar el velo de la igualdad, no es suficiente si no se logran progresos significativos en el terreno de la igualdad sustantiva. Por tal motivo, en el siguiente apartado analizaremos dos de las manifestaciones del velo de la igualdad, a saber, las políticas de acción afirmativa y el carácter formal de los protocolos para la atención de casos de violencia de género, con el fin de comprender cómo lo formal y lo sustantivo en el terreno de la igualdad requieren análisis profundos que permitan desvelar el verdadero estado de los logros en materia de género en las IES.

Primera manifestación: políticas de acción afirmativa

La meritocracia y el espejismo de la igualdad

Algunas de las formas en las que el patriarcado se reproduce es transformando la visión de las personas oprimidas en artífices de su propia opresión. Muchas veces encontrás mujeres que han llegado a ser académicas o investigadoras que dicen “yo jamás padecí una discriminación por ser mujer”. Y cuando las invitás a mirar alrededor, cuando les decís: pero vos llegaste y cuántas otras no... Sólo a través de un proceso de reflexión construimos la mirada de género, que es la mirada crítica de las relaciones de poder (Morgade, 2019).

Morgade advierte, en el párrafo anterior, sobre algunos de los mecanismos mediante los cuales el patriarcado ha logrado mantenerse en el tiempo al invi-

sibilizar la discriminación que padecen las propias oprimidas por el sistema. Si bien no se desconoce que muchas mujeres han alcanzado puestos de dirección en diversas instituciones tanto públicas como privadas en el último siglo, y si bien no debemos olvidar lo que ello representa dentro de las estructuras de poder patriarcales —que aún hoy en día son estructuras mayoritarias en países como México—, sí resulta importante comprender la magnitud de estos logros con referencia a la meta última, que implica no solo una igualdad formal (ante la ley), sino también una igualdad sustantiva (de hechos y resultados) entre hombres y mujeres.

La educación no es un campo lejano para indagar cómo las mujeres se han hecho escuchar en las últimas décadas, alcanzando puestos directivos importantes en las IES. No obstante, una de las preguntas que nos interesa señalar es si estos avances logrados permiten afirmar que la igualdad de género se ha alcanzado en las IES. Esto conlleva la suposición de que, cuando hablamos de que la igualdad de género se ha alcanzado en las IES, no solo nos referimos a una igualdad de género ante la ley o a algo distinto, que se extiende a un ámbito más complejo que el de la jurisprudencia.

Desafortunadamente, los datos referentes a los logros en torno de la igualdad de género distan de ser continuos y significativos, más aún, queremos mostrar que, de hecho, es posible que este aparente avance constante constituya un “velo” o “espejismo” de la igualdad que impida resolver de raíz los problemas de violencia de género en las universidades:

Muchas veces quienes llegan piensan que llegaron por sus propios méritos, que la que quiere puede. Tal vez haya excepciones, pero las mujeres excepcionales no son el patrón de la historia. El patrón de la historia son las mujeres como grupo. Y cuando miras a las mujeres como grupo, todavía en las universidades y en la actividad científica tecnológica hay procesos de sexismo (Morgade, 2019).

Sin duda, este espejismo de la meritocracia conduce a lo que en la literatura contemporánea sobre feminismo y perspectiva de género se denomina el *techo de cristal*. El techo de cristal implica a todos aquellos mecanismos que impulsan a suponer un avance sin aparentes obstáculos para alcanzar una igualdad de género que se vislumbra cercana e inevitable, pero que se ve obstaculizada constantemente sin que, por fuerza, nos demos cuenta de ello. Pero ¿cuáles son las causas del techo de cristal? Podemos ubicar dos creencias fundamentales que, a su vez, se encuentran subordinadas una a la otra:

- 1) “Naturalmente” las mujeres tienen más y mejores capacidades para el cuidado de los hijos y del hogar.

- 2) Los hombres se implican más o tienen mayores capacidades directivas para ubicarse en los puestos de poder que las mujeres.

Interesante, aunque demasiado extenso, sería tratar de explicar cómo se correlacionan ambas creencias, pero el punto que aquí interesa resaltar es el supuesto que las origina, a saber, que el cuidado de los hijos y del hogar son de menor importancia para la familia o más sencillos de llevarse a cabo que el trabajo remunerado que suelen realizar los hombres fuera de casa.

Algunas de las consecuencias de este supuesto ayudan a comprender la importancia de sostener roles de género tradicionales como parte del *statu quo* que perpetúa el sistema patriarcal basado en estas creencias. Por ejemplo, los roles de género tradicionalmente atribuidos a las mujeres, como el cuidado de los hijos y del hogar, posibilitan y fundamentan una cultura empresarial predominantemente masculinizada pues, detrás de las creencias de que el hombre se encuentra más capacitado para el trabajo fuera de casa y que la mujer desempeña mejor la labor de cuidado dentro del hogar —sea porque tiene una “tendencia natural” a hacerlo o porque está menos capacitada para el trabajo directivo y la toma de decisiones fuera del ámbito hogareño— se consolidó una realidad difícil de desmontar, esto es, que históricamente las mujeres no formaban parte de la industria, del mundo empresarial y, en general, de puestos directivos en cualquier ámbito fuera del hogar.

Fue hasta la segunda mitad del siglo xx que observamos un auge de su participación en este sector, pero los siglos de desventaja no son fácilmente reversibles y se requieren medidas que en muchas ocasiones resultan controversiales o mal comprendidas. Tal es el caso de las acciones afirmativas, cuyo fin último es el de dirimir las desventajas de grupos vulnerables frente a una injusta desigualdad social, sea por razones de género u otras. Analicemos estas acciones y su impacto para comprender el espejismo de la igualdad en las IES.

Acciones afirmativas: un debate entre la igualdad formal y la igualdad sustantiva

La igualdad formal, como mencionamos anteriormente, obliga a sentar las bases legales para que exista una igualdad formal entre mujeres y hombres (igualdad ante la ley), mientras que la igualdad sustantiva refiere a la necesidad de comprobar con hechos y resultados los avances en torno de esta igualdad.² En este sentido, si bien la igualdad formal es necesaria, no resulta suficiente para tal logro, es decir, adoptar leyes y corregir marcos jurídicos carentes de

² Véase CEDAW (2016). Pueden consultarse las recomendaciones de la CEDAW de manera específica en ONU (s. f.).

perspectiva de género es un paso fundamental para cualquier institución, pero no elimina *de facto* y de manera definitiva las desventajas históricas de que las mujeres no alcancen aún en nuestros días una paridad y acceso a puestos de poder dominados por hombres. La igualdad sustantiva implica hechos y resultados medibles cuantitativa y cualitativamente. No basta con pensar la igualdad ante la ley, sino con qué mecanismos legitimamos y hacemos valer esa igualdad para producir consecuencias palpables y generar una realidad distinta. En este sentido, ¿dónde se sitúan las llamadas *acciones afirmativas*?, ¿en la mera igualdad formal o realmente son parte de una estrategia eficaz para el logro de la igualdad de género sustantiva?

La Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres, en su artículo 5°, fracción I, define las acciones afirmativas (AA) como “el conjunto de medidas de carácter temporal correctivo, compensatorio y/o de promoción, encaminadas a acelerar la igualdad sustantiva entre mujeres y hombres”.

Este tipo de acciones son recomendadas para grupos sociales en desventaja. En el caso de las mujeres son obligatorias ya que su condición de género es un factor que limita su acceso a los recursos económicos, culturales y políticos importantes para su desarrollo; su aplicación a favor de las mujeres no constituye discriminación para los hombres ya que para éstos el género no representa una limitante para el ejercicio de sus derechos.

El carácter temporal de las acciones afirmativas está sujeto al resultado que se espera alcanzar; por lo tanto, se suspenderán sólo si el problema fue resuelto y los resultados son sostenibles (Inmujeres, s. f.).

Como observamos, es relevante hacer énfasis en el carácter temporal correctivo, compensatorio y de promoción de las acciones afirmativas, que además se encuentra sujeto al resultado que se espera alcanzar, pues no se trata de medidas atemporales pensadas para un uso indefinido o ilimitado, como suele asumirse. El aspecto de la temporalidad tiene especial importancia porque algunos de los conflictos asociados a la credibilidad de las acciones afirmativas se relacionan con la idea de que privilegian y aventajan a un sector social de manera indefinida, sin importar que se tengan pruebas de que esta ya ha cumplido su objetivo.

La realidad de las acciones afirmativas es que su carácter temporal no determina ni explícita cuánto tiempo durará su aplicación, o en qué momento puede hacerse alguna actualización, pues la falta de seguimiento o una mala estructuración de las AA puede tergiversar su objetivo u ofrecer una imagen negativa de la misma ante la mirada pública, sobre todo ante aquellos que, en apariencia, se ven afectados por la aplicación de dicha acción. Por ejemplo, si

dentro de una IES se lleva a cabo una acción afirmativa encaminada a ofrecer el mayor número de becas disponibles a mujeres de escasos recursos económicos, los hombres con una condición similar podrían sentir que con esta acción se les afecta directamente, cuando el objetivo de dicha AA no es restar ventajas a los hombres de escasos recursos, sino nivelar las condiciones para que las mujeres alcancen un nivel educativo que, históricamente, por razón de género y pobreza, se les ha negado.

Por ejemplo, en un artículo, Morón Cárdenas (2013) estudia el nivel de deserción en poblaciones estudiantiles vulnerables que cuentan con políticas de inclusión y AA, situadas en universidades públicas de la región Caribe entre 2005 y 2010. Entre sus hallazgos se encuentran los siguientes:

- 1) Los resultados (de las políticas de inclusión y por lo menos una AA en cada universidad) predicen que es más probable que deserte un hombre que una mujer.
- 2) Mientras mayor edad tenga el estudiante, la probabilidad de ser desertor es menor; de igual manera las condiciones sociales (ingreso y vivienda) disminuyen notoriamente la probabilidad de que un estudiante se retire de una universidad de la región Caribe.
- 3) Manteniendo constantes las condiciones sociales y económicas de los estudiantes, se encontró que el apoyo académico es el único que disminuye la probabilidad de desertar en un 40%. Por el contrario, recibir apoyo financiero mostró el signo contrario al esperado y es estadísticamente significativo.
- 4) La mayor vulnerabilidad económica y académica se ve reflejada en las mayores tasas de deserción en las siete universidades públicas de la región durante el 2010, comparado con el 2005. Los nuevos estudiantes provienen de hogares con ingresos bajos, con madres de menor nivel educativo y, a su vez, presentan menores puntajes en las pruebas de Estado.
- 5) En cuanto a la población vulnerable, se ve un mayor grado de apoyo a poblaciones indígenas y afrodescendientes en cinco de las siete instituciones universitarias de la región.

Si observamos los datos, es relevante notar que las AA sí consiguen dirimir desventajas estructurales de manera general en grupos vulnerables. No obstante, la implementación mal dirigida de las AA se vuelve relevante según los resultados señalados. Por ejemplo, la mayor tasa de deserción se observa en varones, frente al aprovechamiento de mujeres con características similares; también se observa que las condiciones de estabilidad económica en el hogar y el mayor nivel educativo de las madres incrementan las posibilidades

de que el o la estudiante concluya su carrera universitaria. De igual manera, un dato importante implica que no necesariamente los incentivos o apoyos económicos sin una mediación de los demás factores mencionados produce resultados favorables para evitar la deserción. En esta línea, se vuelve más significativo el apoyo académico y el seguimiento a las condiciones familiares y socioeconómicas de los jóvenes para alcanzar la meta de no deserción. Esto significa, por lo menos de manera preliminar, que las AA deben implementarse con un conocimiento de los factores, contexto y necesidades del grupo al que se apoyará de manera integral y con una visión de largo plazo. Debe evitarse su implementación aislada, sin conocimiento de las necesidades regionales y poblacionales, pues, de no atenderse en este sentido, se corre el riesgo de invertir recursos que no proliferarán y que, en el peor escenario, descalificarán las AA sin la comprensión de que no es la AA en sí como proyecto político, sino una mala implementación de esta.

Otro aspecto para resaltar es que las AA se suspenderán solo si el problema que buscaban corregir o compensar fue resuelto y los resultados son sostenibles. Esto significa que la acción afirmativa solo puede considerarse efectiva si puede demostrarse que sirvió para dirimir no solo la desventaja ante la ley o las normativas institucionales vigentes, sino que ha servido para dicha desventaja no se repita, pues se ha alcanzado una igualdad sustantiva, cuando menos en el rubro que se buscaba dirimir.

Si se atiende al panorama de la región latinoamericana, los objetivos de desarrollo sostenible (ODS) han servido como objetivos deseables que, dentro de su marco de aplicación, privilegian e incentivan acciones afirmativas en las IES con los siguientes fines:

- a) Aumentar las oportunidades de educación para estudiantes pertenecientes a grupos vulnerables, con ampliación de becas desde educación básica hasta nivel superior.³

³ Siguiendo los ODS, en la Ley General de Educación podemos encontrar de manera explícita el compromiso del gobierno mexicano para que este ordenamiento jurídico cumpla a cabalidad con normativas encaminadas a la inclusión y la búsqueda de equidad e igualdad:

Artículo 8. El Estado está obligado a prestar servicios educativos con equidad y excelencia. Las medidas que adopte para tal efecto estarán dirigidas, de manera prioritaria, a quienes pertenezcan a grupos y regiones con mayor rezago educativo, dispersos o que enfrentan situaciones de vulnerabilidad por circunstancias específicas de carácter socioeconómico, físico, mental, de identidad cultural, origen étnico o nacional, situación migratoria o bien, relacionadas con aspectos de género, preferencia sexual o prácticas culturales.

Artículo 9. Las autoridades educativas, en el ámbito de sus respectivas competencias y con la finalidad de establecer condiciones que permitan el ejercicio pleno del derecho a la educación de cada persona, con equidad y excelencia, realizarán, entre otras, las siguientes acciones: I. Establecer políticas incluyentes, transversales y con perspectiva de género, para otorgar becas y

- b) Promover la formación de comités con perspectiva de género y protocolos para dar respuesta a los casos de violencia contra las mujeres.
- c) Implementar programas para aumentar la participación de las mujeres en las universidades
- d) Ayudar a las y los estudiantes a tomar decisiones informadas, libres de prejuicios y estereotipos de género que apunten a aumentar la participación femenina en carreras tradicionalmente dominadas por los hombres.

Como ya hemos señalado, consideramos las acciones afirmativas solo como un punto de partida circunscrito a los mecanismos de la igualdad formal, pero con miras hacia una igualdad sustantiva. Más aún, consideramos que no todas las acciones afirmativas se sitúan solo como un mecanismo de la igualdad formal. Por ejemplo, tomando en cuenta los objetivos de estas acciones marcados por los ODS, podemos observar que (b) y (d) no se agotan en acciones que promueven la igualdad ante la ley, sino que incentivan una serie de mecanismos de acompañamiento y seguimiento para las víctimas o grupos vulnerados por razón de género.

Por su parte, la promoción de protocolos con perspectiva de género no solo va más allá de una agenda de igualdad jurídica, sino que se encamina a la incorporación en la cultura institucional universitaria de un enfoque de género en todas las acciones y programas. De igual manera, el apoyar e incentivar la toma de decisiones informadas y libres de prejuicios y estereotipos por razón de género, son nuevas formas de reestructurar y modificar el pensamiento dominante, con miras a empoderar a las mujeres sobre su propia vida, y con herramientas que les permitan enfrentarse de manera exitosa a los prejuicios culturales dominantes.

Pérez Portilla (2010) señala que las AA operan como una “promesa de consistencia” con respecto a la igualdad de género ante la ley, pues de entrada ya presuponen la existencia de la desventaja entre hombres y mujeres en diversos campos académicos, laborales, etcétera. Pero no basta con reconocer la importancia de la desventaja si no se busca fomentar mecanismos que incentiven cambios de paradigmas sociales regidos por relaciones de dominación:

La desventaja es, ante todo, una “relación de dominación”. Esto significa que ser mujer, por ejemplo, no representa en sí mismo una desventaja, sino que son las relaciones —de dominación— las cuales cargan a las mujeres de estereotipos y malos

demás apoyos económicos que prioricen a los educandos que enfrenten condiciones socioeconómicas que les impidan ejercer su derecho a la educación. Ley General de Educación. Nueva ley publicada en el Diario Oficial de la Federación el 30 de septiembre de 2019, disponible en <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGE.pdf>.

tratos. La palabra “dominación” es un término común para referirse a estos patrones de desventaja. Sin embargo, hablar de dominación va más allá de una mera localización de desigualdades existentes y desventajas sociales. Hablar de dominación es poner estas desventajas en contexto e identificar la realidad social que las ha creado (Pérez Portilla, 2010, p. 657).

En el caso de las IES, combatir la desventaja significa reconocer e intentar eliminar con programas específicos y protocolos claros las relaciones de poder que han dado como resultado la discriminación de las mujeres en estas instituciones (sean públicas o privadas), pues se comprende que esta desventaja es estructural, y que con ella han surgido maneras específicas de exclusión que determinan los modos de vida del cuerpo estudiantil y del tipo de decisiones que se toman en los puestos directivos.

Estas decisiones propias de los puestos directivos en las IES son clave para comprender cómo se relacionan y reproducen ciertos patrones sociales. Por ejemplo, la imposibilidad o poca probabilidad de que una mujer alcance puestos de rectoría en algunas IES del país influye en que también se privilegie la discriminación de mujeres en altos puestos. Esto, a su vez, crea un ambiente que perpetúa la creencia de que los hombres, en general, son mejores y más capacitados para los puestos directivos dado que “se comprometen más en el trabajo que implican estos puestos” o que “las mujeres no desempeñan sus máximas capacidades en este tipo de puestos directivos”, cuando sí lo hacen en tareas dedicadas al hogar, en tanto que “el rol de cuidado les es dado de manera natural”.

Las creencias basadas en prejuicios sobre los roles supuestamente naturales de las mujeres y de los hombres han desvirtuado en muchas ocasiones las AA que se llevan a cabo en favor de una igualdad de género sustantiva. Han colocado como enemigos a ambos sexos con respecto a las ventajas o desventajas en las que el mismo sistema los coloca, desconociendo a géneros no binarios y situándolos, a su vez, en otras situaciones de desventaja estructural.

En este sentido, decir que la desventaja es estructural refiere a todas estas relaciones de dominación que fundamentan el sistema patriarcal. Es así que una AA, como la de crear incentivos para que más mujeres alcancen puestos de rectoras en las IES, puede generar cambios estructurales favorables para alcanzar la igualdad sustantiva de género.

Segunda manifestación: el problema del silenciamiento

El velo de la igualdad es un obstáculo que impide ver la desigualdad persistente en temas de género. En esta sección, nos interesa mostrar cómo este velo

puede expresarse con el enunciado: “Los problemas de violencia de género han sido atendidos en las IES pues ya se cuenta con los protocolos necesarios para enfrentar el problema”. Como mostraremos a continuación, el establecimiento de dichos protocolos está lejos de ser una medida suficiente para prevenir y combatir los problemas de violencia de género y, más aún, nos interesa señalar cómo una concepción meramente formal de estos protocolos puede contribuir a una nueva forma de violencia a la que identificaremos como *silenciamiento*.

Los protocolos como un mecanismo formal y reactivo ante la violencia de género

Para comenzar, es importante revisar la noción de *violencia de género*. La definición de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) señala:

La violencia de género se refiere a los actos dañinos dirigidos contra una persona o un grupo de personas en razón de su género. Tiene su origen en la desigualdad de género, el abuso de poder y la existencia de normas dañinas (ONU Mujeres, s. f.).

Como puede verse, esta definición está redactada de tal manera que incluya a cualquier persona que sea sujeta a este tipo de violencia, con independencia de su identidad de género. Sin embargo, es difícil señalar los rasgos centrales de la violencia de género sin equipararla o relacionarla con la violencia contra las mujeres. Esto se debe a que la violencia de género no puede entenderse únicamente como actos dañinos de una persona hacia otra por motivos de género, como si estos ocurrieran al margen de las estructuras sociales que influyen en el comportamiento y en la configuración de las relaciones de poder entre los sujetos.

Por el contrario, una adecuada comprensión de este tipo de violencia debe considerar dichas condiciones estructurales, que suelen dejar en una mayor vulnerabilidad a las mujeres y a las niñas. Por estas razones, ambos términos han sido pensados como conceptos afines:

La violencia de género se desata desde la concepción de las relaciones entre las personas a partir de dicha condición de género y parte del principio de la dominación masculina (aunque puede afectar tanto a mujeres como a hombres que están en situaciones de vulnerabilidad) (Varela Guinot, 2019, p. 54).

Ahora bien, la violencia de género y la violencia contra las mujeres abarcan distintos ámbitos. De ahí que, por ejemplo, la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia ofrezca, en el artículo 5, fracción 4, la siguiente definición: “Cualquier acción u omisión, basada en su género, que les

cause daño o sufrimiento psicológico, físico, patrimonial, económico, sexual o la muerte tanto en el ámbito privado como en el público”.⁴ Lo anterior es de gran importancia para comprender la ubicuidad de la violencia de género en las sociedades contemporáneas. El problema no es solo que los casos de violencia de género tengan un alto porcentaje de incidencia, sino que estos pueden realizarse de distintas formas y generar una diversidad de daños. De esta manera, uno de los desafíos principales al enfrentar este problema es el de diseñar herramientas que permitan señalar los casos de violencia de género en sus distintas manifestaciones, así como reconocer sus respectivos daños, sin subestimar o dar prioridad a unos sobre otros.

Frente a este reto, las IES han comenzado a trabajar en la construcción de sus respectivas herramientas, entre las que cabe destacar los protocolos de atención a los casos de violencia de género. Un protocolo puede definirse como un mecanismo formal que busca atender los casos de violencia de género en el interior de las IES:

Un instrumento, en donde se establece claramente el marco conceptual, principios de procedimiento, ámbitos de aplicación, el alcance (plazos para presentar las quejas y personas legitimadas para hacerlo), las instancias responsables (órganos competentes para atender las denuncias) y la ruta crítica para realizar la denuncia (Varela Guinot 2019, p. 58).

En el caso de las IES, no podemos pensar en el diseño e implementación de estos mecanismos sin considerar la presión que los movimientos feministas estudiantiles han puesto sobre sus instituciones, particularmente a partir de movimientos como #AquíTambiénPasa (Barragán, 2018). Esta consideración es relevante en la medida en que permite apreciar estos mecanismos como medidas *reactivas* que las instituciones han creado para enfrentar el gran número de casos de violencia de género y, sobre todo, la presión social que, por medio de las redes sociales, exigía el reconocimiento de su complicidad en la gran mayoría de los casos denunciados. Para ilustrar este punto, podemos recordar el minucioso análisis que hace Varela Guinot (2019), donde identifica qué IES contaban con un protocolo de atención para casos de violencia de género en otoño de 2018. Desde entonces, varias de las universidades que no contaban con un protocolo en ese momento han incorporado medidas como un “protoco-

⁴ Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. Publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 1 de febrero de 2007. Última reforma: 17 de diciembre de 2015. Disponible en https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/209278/Ley_General_de_Acceso_de_las_Mujeres_a_una_Vida_Libre_de_Violencia.pdf

lo para la atención a situaciones sensibles” (Universidad Panamericana, s. f.) o “protocolo de atención para situaciones en contra de la dignidad de la persona” (Universidad Anáhuac, s. f.), que, si bien no se agotan en los casos de violencia de género, sí los consideran.

Aquí enfatizamos el carácter reactivo con el cual han surgido estos instrumentos dentro de las IES, pues consideramos que este rasgo permite comprender mejor el problema que nos interesa señalar, a saber, que los protocolos son una medida necesaria, pero insuficiente, para ofrecer una respuesta satisfactoria al problema que busca atender. Esta insuficiencia se debe a una diversidad de razones, entre las cuales cabría destacar que las personas de primeros contactos son figuras de autoridad que pueden estar en complicidad con las partes denunciadas,⁵ que exista poca claridad y transparencia sobre el proceso por seguir, así como la continua revictimización que puede experimentar la persona que decide realizar su denuncia por los medios institucionales. A pesar de que todos estos escenarios ameritan su propio análisis, aquí queremos detenernos únicamente en el problema del silenciamiento como uno de los mayores desafíos a los que deben enfrentarse las IES si es que sus protocolos han de ser más que mecanismos formales y reactivos ante las demandas legítimas del estudiantado.

La formalidad de los protocolos como origen del silenciamiento

Para entender el problema del silenciamiento es importante analizar qué implica el carácter formal de los protocolos. Antes señalamos que estos mecanismos han surgido como una respuesta institucional ante la creciente demanda legítima de los grupos estudiantiles, pero es precisamente este carácter reactivo el que ha primado por encima de los esfuerzos de reformar las condiciones estructurales que alimentan el problema de la violencia de género tanto en la sociedad como en las universidades:

El tema de la violencia de género es eludido y sólo abordado cuando la presión social o mediática no deja más escapatoria. Los casos que se presentan son vistos como “casos aislados”, que responden a situaciones específicas de determinadas personas

⁵ Para ilustrar este punto, puede considerarse lo señalado por Eduardo Betancourt, presidente del Tribunal Universitario de la UNAM: “El presidente del Tribunal Universitario agrega que el hecho de que los profesores señalados de agredir sexualmente al alumnado no sean cesados de su cargo o reciban alguna otra sanción, se debe a un contubernio entre las autoridades y los acusados [...] “Los directivos de las escuelas llegan a estos arreglos porque tienen complicidades con los maestros acosadores y prefieren guardarlos, a mí me lo han dicho: ‘la ropa sucia se lava en casa’. Se ignora que esta problemática se intensifica y al final de cuentas no avanzamos’, comenta” (Sánchez y Buendía, 2020).

(un estudiante con problemas personales, un profesor que recién se divorció, etc.), de tal manera que no se ve necesario actuar más que sobre la situación particular (Varela Guinot, 2019, p. 63).

Esto se debe a que es difícil admitir —aunque no debería serlo— que las universidades no son un espacio libre de violencia, es decir, que no son un oasis al margen de las problemáticas sociales:

En muchas investigaciones se ha demostrado que las IES no pueden mantenerse apartadas de los problemas sociales o, como dicen Allan y Madden (2006: 685) “las aulas reflejan las fortalezas, debilidades y sesgos de la sociedad en las que están situadas”. Por lo tanto, reproducen formas de discriminación y violencia contra las mujeres que son todavía hoy problemas crónicos en todos los países del mundo (Buquet, Cooper, Mingo y Moreno, 2013, p. 46).

De tal forma que cuando decimos que los protocolos son un mecanismo (meramente) formal, nos referimos precisamente a que son medidas que no buscan cambios estructurales, sino que se presentan como una respuesta paliativa ante un problema urgente. De ahí que esta formalidad pueda tornarse problemática en tanto que contribuye y reafirma el velo de la igualdad. Podríamos decir que “cada vez más universidades cuentan con los protocolos necesarios para atender los casos de violencia de género del estudiantado”, y que este hecho constatable es un signo indisputable de mejora.

Sin embargo, como hemos señalado, esto está lejos de ser suficiente para abordar el problema de la violencia de género de manera satisfactoria. En su lugar, la promoción que se hace de estos protocolos suele estar sustentada en la ideología de la igualdad. Esto produce discursos institucionales “políticamente correctos”, pero que son incapaces de atender el problema original y que, a su vez, generan nuevos problemas:

El tema de la equidad de género se integra en el discurso “políticamente correcto” de las instituciones en un proceso superficial, sin que se lleven a la práctica las reformas estructurales que la equidad implica, y se producen solamente efectos perversos, entre los cuales está el de despojar de espíritu crítico los planteamientos del feminismo académico (Buquet, Cooper, Mingo y Moreno, 2013, p. 21).

Uno de los nuevos problemas que pueden surgir por esta mera “formalidad” de los protocolos es el del silenciamiento, sobre el cual nos detendremos a continuación.

El problema del silenciamiento

Aunque el silenciamiento no es un problema exclusivo de las IES, es relevante señalar cómo “la propia estructura universitaria, jerárquica y masculinizada, contribuye al silenciamiento del problema por parte de las víctimas que no disponen de herramientas necesarias para enfrentarse mediante la denuncia a toda la estructura del poder” (Mendoza, citado en Buquet, Cooper, Mingo y Moreno, 2013, p. 53). Ahora bien, en esta sección nos interesa proponer la distinción entre un silenciamiento literal y un silenciamiento ilocucionario. Comenzaremos explicando el primero.

La forma más común de entender el problema del silenciamiento literal es identificándolo como un síntoma de aquellas estructuras de poder en las que *las personas prefieren no hablar* por amenazas o por miedo a las represalias, ya sea que estas provengan de personas con una posición superior o de sus propios pares. Es posible ilustrar este primer tipo de silenciamiento con dos escenarios. Primero, este silenciamiento ocurre cuando las mismas autoridades le piden a las estudiantes no denunciar:

En FES Aragón, Preparatoria 1 y 6, las jóvenes afirman que al momento de sufrir la agresión y querer denunciar en el área jurídica, como lo exige la UNAM, se encontraron que les pedían pruebas de la agresión tales como fotos y videos, intentaban convencerlas de no denunciar bajo el argumento de que iban a perder clases e incluso buscaban confrontación entre el supuesto agresor y las víctimas (Sánchez y Buendía, 2020).

Un segundo escenario que ilustra este silenciamiento literal es cuando las estudiantes, sin todavía recibir amenazas o peticiones de no denunciar, prefieren no hacerlo por miedo a las represalias:

A pesar de que la mayor parte de los casos se involucran a los alumnos [*sic*], en la UNAM también hay un gran número en los profesores y los trabajadores que son responsables del acoso, pero oficialmente la cifra de éstos es menor porque muchas veces las personas prefieren no denunciar por el cargo o grado que ocupan y los procedimientos administrativos que se deben de seguir para denunciar los hechos (Aquino y Reveles, 2018).

En ambos casos, se trata de escenarios en los que las personas prefieren callar y no verbalizar su denuncia. Las personas pueden preferir el silencio a pasar por un tortuoso proceso de denuncia, más cuando este no implica un espacio seguro para las víctimas. Sin embargo, en este texto, no nos interesa

abordar tanto el silenciamiento entendido literalmente (como el dejar de expresar algo), sino como aquel que surge por el carácter formal de los protocolos de las IES. Para comprender la segunda forma de silenciamiento, conviene recordar el mito de Casandra. Como nos dice Virgilio (*La Eneida*, Libro II), la peculiaridad de la figura de Casandra es que, aunque tiene el don de la profecía, está condenada a que nadie le crea. Ella intenta advertir sobre peligros futuros a personas que no le creerán. Este es el tipo de silenciamiento que nos interesa profundizar en este trabajo. No es que Casandra deje de expresar sus profecías por temor a que no le crean. Por el contrario, el problema es que, aunque diga lo que piensa en voz alta, no logra el objetivo que se propone. Esto es algo más complejo que el simple hecho de guardar silencio por miedo a las represalias o de no ser escuchada, pues se trata de un caso en el que una persona no puede realizar ciertas acciones por medio de sus palabras.

En su libro *Cómo hacer cosas con palabras*, el filósofo J. L. Austin (1971) señala que hay ciertas acciones que solo podemos realizar por medio de la expresión de ciertas palabras en los contextos adecuados. Por ejemplo, cuando es el cumpleaños de un ser querido, le *felicítamos* al expresar palabras como “¡muchas felicidades!” o “¡feliz cumpleaños!”. La única forma de realizar esta acción es por medio de la expresión (oral o escrita) de palabras. De igual forma, podemos pensar en quienes dicen “sí, acepto” como la acción de *contraer* matrimonio, quien quiere *preguntar* una duda en clase y expresa en voz alta su duda, quien nos dice “te *prometo* que esta vez sí llego temprano” o cuando alguien *inaugura* un evento al decir “declaro inauguradas estas jornadas académicas”, por mencionar algunos ejemplos. Austin identificó estas acciones como actos ilocucionarios, definidos como el “llevar a cabo un acto *al* decir algo, como cosa diferente de realizar el acto *de* decir algo” (Austin, 1971, p. 144).

La acción que Casandra deseaba realizar, *advertir* sobre un peligro, es también un acto ilocucionario. Esta forma de silenciamiento puede entenderse como el impedimento de ciertos actos ilocucionarios de tal forma que, aunque las palabras son dichas, no se logra llevar a cabo una acción por medio de ellas. Ahora bien, para el tema que nos interesa, es importante identificar el acto de *denunciar* como un acto ilocucionario. El peligro por analizar es cómo el carácter formal de los protocolos puede anular los actos ilocucionarios de las personas que buscan denunciar la violencia de género que han padecido. Esto no se debe a que las víctimas prefieran guardar silencio por miedo a las represalias (silenciamiento literal), sino porque, aunque narren su experiencia y esta quede asentada en actas, el acto mismo de *denunciar* se torna imposible (silenciamiento ilocucionario). Para ilustrar este segundo tipo de silenciamiento, conviene considerar el siguiente caso:

La mañana de este viernes 10 de julio, se colocó un tendero de denuncias frente al Edificio Central de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP) para exigir el despido del profesor José Francisco “N”, tras ser acreditada la conducta penal relativa a los delitos de abuso sexual, hostigamiento sexual y violencia docente, durante la administración del ex rector Manuel Fermín [...] La alumna agredida rindió testimonio el 5 de marzo y hasta el 28 de marzo, el departamento de Fortalecimiento Humano emitió un oficio dirigido al entonces abogado general de la UASLP, Juan Manuel Reynoso Sandoval, donde se daba luz verde para la recesión laboral del profesor agresor, debido a que se encontró evidencia que acreditaba las conductas por las cuales fue denunciado. Debido a la contingencia sanitaria por Covid-19, sumado al cambio de rectoría, fue hasta el 15 de junio que el abogado general Martín Joel González de Anda, propuesto por el nuevo rector Alejandro Zermeño Guerra, emitió una respuesta donde señalaba que los casos habían prescrito, “que los casos no tenían relación entre sí”. Con esta resolución se desechó la evidencia del comportamiento delictivo del profesor Francisco “N”, presentada por la comisión investigadora y la petición del departamento de Fortalecimiento Humano, por lo cual su despido se volvió improcedente (Juárez y Marín, 2020).

Este tipo de silenciamiento ilocucionario se origina por la formalidad de los protocolos, puesto que, como ya señalábamos, estos no suponen cambios estructurales en el interior de las IES, sino que, como puede apreciarse en el ejemplo anterior, los protocolos suponen y reafirman una estructura jerárquica en la que las víctimas suelen tener una mayor vulnerabilidad. En los casos del silenciamiento ilocucionario como el anterior, las estudiantes no optan por el silencio literal (no prefieren callar ante la posibilidad de amenazas o represalias). En su lugar, deciden emplear los protocolos y medios institucionales. El problema es que, aunque las estudiantes enuncian lo ocurrido, la misma formalidad del protocolo impide que realicen el acto ilocucionario de denuncia.

Para seguir comprendiendo el silenciamiento ilocucionario, la filósofa Rae Langton (2013) presenta el siguiente ejemplo: un amo puede darle una orden a un esclavo por medio de las palabras “prepara la cena”, pero un esclavo no puede *ordenar* al amo a hacer lo mismo incluso si profiere las mismas palabras en voz alta. La cantidad de “jugadas en el juego del lenguaje” que podamos realizar depende del lugar que ocupemos en ciertas relaciones de poder (Langton, 2013, p. 186). Langton explica la relación entre una estructura de poder y la capacidad para realizar actos ilocucionarios de la siguiente forma:

La habilidad de realizar actos de habla de ciertos tipos puede ser una marca de poder político. Para decirlo crudamente: la gente poderosa generalmente puede hacer más, decir más, y hacer que su habla [*speech*] cuente más que la gente con menos poder.

Si eres alguien poderoso, hay más cosas que puedes hacer con tus palabras [...]. Esto implica una cuestión sobre el silencio. Si eres poderoso, a veces tienes la habilidad de silenciar el habla de las personas menos poderosas. Una forma [de hacer esto] podría ser impidiendo que esas personas hablen. Amordazándolas, amenazándolas, condenándolas a un confinamiento solitario. Pero hay otra forma, menos dramática pero igual de efectiva. Déjalas hablar. Déjalas decir lo que quieran a quien quieran, pero impide que su habla cuente como una acción. Más precisamente, impide que su habla cuente como la acción que querían realizar (Langton, 2013, pp. 30-31).⁶

En la cita anterior podemos observar los dos tipos de silenciamiento que hemos explicado anteriormente. Puede impedirse que alguien exprese sus experiencias por medio de amenazas o represalias, de tal forma que el miedo a hablar sea suficiente para callar. Sin embargo, también puede silenciarse a las personas cuando inhabilitamos la posibilidad de realizar ciertas acciones por medio de sus palabras como protestar, denunciar o exigir. En este sentido, una de las prioridades de las IES debería ser la revisión de que sus protocolos no silencien a las personas que ocuparán estos medios. Pensemos, por ejemplo, en una persona que sigue todos los pasos institucionales para denunciar su experiencia de violencia de género pero que en el proceso será revictimizada,⁷ que la persona que cometió la agresión será protegida por la institución, o que no habrá transparencia suficiente al momento de informar sobre por qué procede o no su denuncia. En este escenario, la existencia de un protocolo no solo no es un sinónimo de progreso para atender estos escenarios, sino que contribuye a reforzar el problema inicial. Aunque la víctima intente denunciar por los medios institucionales, la formalidad de estos podrá anular el acto ilocucionario y así contribuir con el velo de la igualdad.

Conclusiones

En las líneas anteriores hemos procurado esbozar un diagnóstico que nos parece urgente, a saber: que algunas medidas institucionales de las IES para combatir la desigualdad y la violencia de género son y seguirán siendo insuficientes, mientras se mantengan como medidas meramente formales. Si las IES no están

⁶ Traducción de las autoras.

⁷ Como ejemplo del tipo de revictimización que pueden experimentar las personas al momento de denunciar por los canales institucionales conviene recordar que “la colectiva Los Ojos de Medusa, conformada por feministas del Tec campus Monterrey, realizó un análisis detallado sobre el Protocolo de Género y encontró que el 68% de las personas que habían denunciado, no se sintieron apoyadas ni escuchadas por el Comité encargado de llevar a cabo el proceso en la institución” (López Puerta, 2020).

comprometidas con una revisión crítica de su estructura organizacional y de sus condiciones de poder, todas las herramientas que adopten para lograr el propósito de la igualdad de género serán paliativas. Esto impedirá, a su vez, lograr cambios sustanciales a largo plazo, que es precisamente lo que se requiere y espera de ellas.

La primera manifestación del velo de la igualdad que analizamos fue el correspondiente a las políticas de acción afirmativa. Como mostramos, estas AA son tan solo una de las estrategias de la igualdad formal que, de ser bien aplicadas, pueden allanar el camino para el logro de una igualdad sustantiva. No obstante, el comprenderlas como un tipo de discriminación, aunque suele llamarse “positiva”, tergiversa su significado y el fin que persiguen alcanzar. Existe un espejismo de igualdad cuando consideramos que la ley ya ha realizado los cambios necesarios para lograr una igualdad que se vea verificada en los hechos, no obstante, creemos que las AA se encuentran encaminadas a subsanar una desventaja histórica de grupos vulnerados, lo cual posibilita defender su aplicación para el logro paulatino de una igualdad susceptible de ser comprobada con datos medibles.

La segunda manifestación del velo de la igualdad en las IES que analizamos aquí fue la del carácter formal de los protocolos de atención para los casos de violencia de género. En esta sección, mostramos por qué no podemos concluir que se ha hecho un progreso significativo en esta área tan solo por el hecho de que cada vez más instituciones cuenten con estos mecanismos de atención. Esto se debe a que han sido herramientas que surgieron de una manera reactiva ante las demandas del estudiantado y de la sociedad civil, pero que no pretenden revisar ni reformar las condiciones estructurales que facilitan y perpetúan la violencia de género en el interior de las IES. Lo anterior permite pensar en los protocolos como una medida paliativa que, en lugar de resolver el problema de violencia, podría generar nuevos peligros como el del silenciamiento. Como lo señalamos, este silenciamiento no debe entenderse solo como el dejar de expresarse por miedo a represalias, sino como la imposibilidad de realizar el acto ilocucionario de denunciar, precisamente por el mal diseño del proceso institucional contemplado en los protocolos.

Con todo esto en mente, tan solo nos queda señalar algunas líneas que han quedado pendientes y que convendría tener a la vista para investigaciones futuras. Por un lado, en relación con la meta de alcanzar una igualdad sustantiva dentro de las IES, podemos decir que las políticas de AA deben ser aplicadas bajo protocolo y seguimientos específicos, y no deben ser rechazadas por considerarse como un tipo de discriminación. Es tarea presente y futura encontrar mecanismos eficaces de seguimiento a las AA, y aunque en ocasiones hayan sido mal implementadas, ello no significa un rechazo de su incorporación en

las políticas de las IES, en tanto que forman parte de las condiciones de posibilidad para la igualdad sustantiva. Dichas condiciones surgen de la necesidad de rendición de cuentas, es decir, no basta con la formalidad de la implementación en las IES, sino que el seguimiento resulta indispensable para medir sus resultados. A su vez, este favorece la intervención en estos resultados para la mejora de nuevas AA que diriman las desigualdades que responden a cambios sociopolíticos y contextuales de la región y su población.

En lo correspondiente a los protocolos de atención para la violencia de género, es importante seguir analizando cómo la constitución de grupos de poder en las IES puede favorecer u obstaculizar el reconocimiento de ciertos testimonios en los procesos de denuncia, y contribuyen así a la vulnerabilidad epistémica de ciertas personas.

Aunque con estas tareas pendientes, por ahora esperamos haber mostrado la necesidad de reconocer cómo el velo de la igualdad en las IES constituye un peligro, en tanto que nos conduce a creer en un “avance considerable” en pos de la igualdad de género cuando, en realidad, solo contamos con medidas paliativas y temporales que no logran responder a sus respectivos problemas de manera satisfactoria.

Referencias

- Aquino, E. y Reveles, C. (2018, 14 de noviembre). Alumnas de El Colmex denuncian casos de acoso sexual; institución trabaja en protocolo para atender los casos. *Animal Político*. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/2018/11/colmex-alumnas-denuncian-acoso-sexual/>
- Austin, J. L. (1971). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, España: Paidós.
- Barragán, A. (2018, 16 noviembre). #AquíTambiénPasa: la llamada de auxilio de las universitarias contra el acoso sexual en México. *El País*. Recuperado de https://verne.elpais.com/verne/2018/11/16/mexico/1542336241_631947.html
- Buquet, A., Cooper, J. A., Mingo, A. y Moreno, H. (2013). *Intrusas en la universidad*. Ciudad de México, México: IISUE/PUEG, UNAM.
- Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) (2016). La CEDAW, Convención sobre los derechos de las mujeres. Recuperado de <https://www.refworld.org/es/pdfid/5bf2fcda4.pdf>
- García Prince, E. (2006). El espejismo de la igualdad: el peso de las mujeres y de lo femenino en las iniciativas de cambio institucional. *Otras Miradas*, 6(1), 24-30. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18360103>
- Juárez, F. y Marín, S. (2020, 10 de julio). Alumnas denuncian ineficacia del protocolo contra acoso de UASLP. *El Universal*. San Luis Potosí. Recupera-

- do de <https://sanluis.eluniversal.com.mx/sociedad/10-07-2020/alumnas-denuncian-ineficacia-del-protocolo-contra-acoso-de-uaslp>
- Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres) (s. f.). Glosario para la igualdad. Recuperado de https://campusgenero.inmujeres.gob.mx/glosario/storage/terminos_pdf/acciones-afirmativas.pdf
- Lagarde, M. (2015). La cultura feminista hace la diferencia: claves de género para una gran alternativa. *Senderos de Obsidiana*. Recuperado de <https://repositorio.iberopuebla.mx/bitstream/handle/20.500.11777/764/Letras%20de%20Obsidiana%201%20%284%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Lagarde, M. (2003, abril). El feminismo y la mirada entre mujeres. Ponencia dictada en el Seminario Internacional sobre Liderazgo y Dirección para Mujeres “Poder y empoderamiento de las mujeres”, Valencia, España. Recuperado de https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/marcela_lagarde/mirada.pdf
- Langton, R. (2013). *Sexual solipsism philosophical essays on pornography and objectification*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- López Puerta, R. (2020, 17 de septiembre). Alumnas del Tec de Monterrey protestan en zoom contra el acoso; protocolo de denuncias no sirve, denuncian. *Animal Político*. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/2020/09/alumnas-tec-monterrey-protestan-zoom-acoso-protocolo-denuncias/>
- Morgade, G. (2019, 17 de julio). Las universidades como territorio del patriarcado / Entrevistada por Constanza Bonsignore. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/206500-las-universidades-como-territorio-del-patriarcado>
- Morón Cárdenas, J. A. (2013). Acciones afirmativas y deserción, el caso de la región Caribe. *Económicas CUC*, 34(2), 35-49.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (s. f.). General recommendations. Committee on the Elimination of Discrimination against Women. Recuperado de <https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/CEDAW/Pages/Recommendations.aspx>
- Organización de las Naciones Unidas Mujeres (ONU Mujeres). (s. f.). Preguntas frecuentes: tipos de violencia contra las mujeres y las niñas. Recuperado de <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/faqs/types-of-violence>
- Pérez Portilla, K. (2010). Más allá de la igualdad formal: dignidad humana y combate a la desventaja. Recuperado de <http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/bitstream/handle/123456789/30929/mas-alla-de-la-igualdad-formal-dignidad-humana-y-combate-a-la-desventaja.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México, México: FCE.

Sánchez, M. y Buendía, E. (2020, 26 de marzo). Acoso en la UNAM, laberinto sin salida. *Reporte Índigo*. Recuperado de <https://www.reporteindigo.com/reportes/acoso-en-la-unam-laberinto-sin-salida-medidas-insuficientes-violencia-genero/>

Universidad Anáhuac (s. f.). Protocolos de atención. Recuperado de <https://www.anahuac.mx/defensoria-anahuac/protocolos-de-atencion>

Universidad Panamericana (s. f.). Atención a Situaciones Sensibles - GLASS. Recuperado de <https://www.up.edu.mx/es/glass>

Varela Guinot, H. (2019). Las universidades frente a la violencia de género. El alcance limitado de los mecanismos formales. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 65(238), 49-80. doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.238.68301

Villoro, L. (1985). *El concepto de ideología*. Ciudad de México, México: FCE.

Ordenamientos legales

Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia

Ley General de Educación

Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres

Las políticas de resistencia y el acompañamiento otro frente a la violencia contra las mujeres

Policies of resistance and *an other accompaniment* in the face of violence against women

María Centeocihuatl Virto Martínez
IHCS de la UAEM, Centro EICH
ORCID: 0000-0002-5256-6300

Manuel Reynoso de la Paz
FCH e IHCS de la UAEM, Centro EICH
ORCID: 0000-0002-8591-7701

Resumen

En este trabajo se revisa la violencia contra las mujeres y el feminicidio en México y un tipo de política concebida a partir de este tipo de violencia. En primer lugar, se presentan las herramientas de análisis que se usarán en este trabajo y se delinea qué es la violencia contra las mujeres y la forma más extrema de esta: el feminicidio. En segundo lugar, se presenta una idea de política que permite desarrollar una crítica a los distintos tipos de violencia y a la sevicia con la que son tratados los cuerpos feminizados. Finalmente se presenta *el acompañamiento otro* como un tipo de política de resistencia que permite a las mujeres y a las niñas hacer frente a estos tipos de violencias contra ellas. En esta última parte se incorporarán las voces o los testimonios de algunas mujeres que se han organizado (o no) para acompañar a otras mujeres.

Abstract

This paper reviews violence against women and femicide in Mexico, and a type of policy that is conceived from this type of violence. Firstly, we present the analysis tools that will be used in this work and we outline what violence against women is, and its most extreme form, femicide. Secondly, an idea of politics is presented that allows developing a critique of the different types of violence and the cruelty with which feminized bodies are treated and finally *an other accompaniment* is presented as a type of resistance politics that allows women and girls to face these types of violence against them. In the last part, the voices or testimonies of some women who have organized (or not) to accompany other women will be incorporated.

Palabras clave

Violencia, mujeres, políticas, resistencia, acompañamiento.

Keywords

Violence, women, politics, resistance, accompaniment.

Fecha de recepción: enero 2022

Fecha de aceptación: abril 2022

Introducción

Parece difícil pensar la consolidación de la democracia en nuestro país cuando pensamos en las violencias que viven niñas, adolescentes y mujeres en sus vidas cotidianas, porque ¿qué sociedad democrática permite, justifica y normaliza las violencias contra las mujeres? Las violencias contra los cuerpos de ellas y el feminicidio son temas importantes para pensar y reflexionar desde las academias y en otros espacios posibles. Se requiere lo anterior para comprender qué son estas violencias contra ellas y por qué, sin importar ni los tiempos ni los contextos que se vivan, la violencia letal contra las niñas y las mujeres se sigue dando. Por ello, se analiza la propuesta desde las políticas de la resistencia, un tipo particular de políticas que no son las del Estado y dentro de las cuales revisaremos lo que llamamos *acompañamiento otro*.

El texto se estructura en varios momentos. Se inicia con la explicación de las violencias que padecen las mujeres en sus vidas cotidianas y que pueden llevar a su asesinato. Se revisan las ideas de género, violencia y feminicidio, esta última como la violencia extrema que padecen mujeres, adolescentes y niñas. Después, se presenta lo que llamamos *políticas de la resistencia*, estas políticas y prácticas de grupos de mujeres que se organizan y buscan la procuración de justicia (entre otras acciones) a las violencias que padecen. Finalmente, revisaremos lo que llamamos el *acompañamiento otro*, una práctica de los grupos de mujeres y colectivas feministas. Este *acompañamiento otro* se analiza o rastrea a partir de las experiencias presentadas en los documentales *La vocera* y *Volvete a ver*.

El *acompañamiento otro* nos permite rastrear un vocabulario de política de la resistencia desde los testimonios de las rastreadoras, las colectivas feministas y los grupos de mujeres. El rastreo del vocabulario permite visibilizar los desplazamientos semánticos que se producen en estas experiencias y sensibilidades, y que generan nuevas prácticas sociales. Los testimonios que se presentan en los documentales anteriormente mencionados permiten reflexionar

las políticas de resistencia, esas otras prácticas que surgen de estos grupos para cuestionar o transformar la democracia que se gesta en el país, que se analiza en las academias o que se enuncia en la política nacional, lo cual plantea los retos para seguir pensando y practicando la democracia.

Las violencias que padecen mujeres, adolescentes y niñas a diario en todo espacio se les inscriben en el cuerpo. Dan muestra de ello los testimonios que se presentan en los documentales que se estudiarán. En estos se narran esas experiencias que se producen en los cuerpos. El cuerpo o los cuerpos son el espacio marcado por la violencia.

El análisis de la violencia cotidiana en niñas, adolescentes y mujeres desde las políticas de la resistencia no implica dejar de exigir al Estado el cumplimiento de su tarea en garantizar la seguridad a las mujeres en todos los espacios públicos y privados, así como el acceso a los mecanismos de justicia jurídicos e iniciar las denuncias y seguimiento de estas hasta llegar a las sentencias de los feminicidas. Por ello, también se exige el respeto a los derechos de las víctimas que han padecido la violencia feminicida y a sus familias, así como el cumplimiento, seguimiento y aplicación de las leyes y los protocolos que buscan erradicar las violencias que a diario padecen niñas, adolescentes y mujeres.

Violencias feminicidas

Violencia es un concepto complicado, porque al definirlo puede darse la impresión de que se encuentra plenamente delimitado y que corresponde a la experiencia de quienes la viven. Por eso, conviene recordar que, en los hechos, distintas violencias se presentan de forma simultánea, entrelazada, en las vidas cotidianas de niñas, adolescentes y mujeres. Las violencias a las que hacemos referencia en este texto se dan sobre un cierto grupo, el de mujeres, y se presentan en cualquier momento, etapa y contexto de sus vidas. Estas violencias se dan por su pertenencia a este grupo históricamente excluido a partir de esta división de género. Ana María Martínez de la Escalera y Erika Lindig (2013) se refieren al *género* como

Una serie concertada, pero a la vez heterogénea de operaciones que distinguen, asimétricamente y jerárquicamente los actos de los cuerpos humanos. Estas operaciones son históricas y sociales y los individuos resultantes están sujetos a ellas, es decir subyugados, convencidos, persuadidos e ideologizados en tanto efectos de esas operaciones (p. 2).

Recuperamos esta noción de género porque nos permite rastrear formas de acción específicas a diversos actores sociales y que excluyen a otros grupos o

individuos de espacios, prácticas y saberes privilegiados, como menciona Martínez de la Escalera (2015). Puede rastrearse la asignación del espacio público a los hombres y el espacio privado a las mujeres como una forma de exclusión. Lo vemos, por ejemplo, en el cuidado de los niños o de las personas enfermas. Este corresponde comúnmente a las mujeres, sin importar que estas tengan dobles o triples jornadas laborales. Podemos revisar estas operaciones asimétricas en hechos como la desaparición forzada, los desplazamientos y los feminicidios.

Asociamos la noción de *género* a la de *violencia* al revisar cómo esta división entre lo masculino y lo femenino normaliza ciertas prácticas cotidianas violentas y permite que estas se presenten en todos los espacios, que se desplieguen en cualquier momento, de diversas maneras y que vayan escalando, como ejemplo, en acoso, violencia obstétrica, violencia política de género, en espacios digitales, etcétera, hasta llegar a la violencia física extrema o el feminicidio. La violencia letal es el ejercicio de una fuerza mortal que destruye. Esta es la última de las violencias. Son las mujeres asesinadas por el hecho de ser mujeres.

Políticas de resistencia

Frente a las distintas formas de violencia que sufren las mujeres, surgen acciones que buscan resistir a un Estado que no escucha sus demandas, que no las protege, que no les procura justicia, que no garantiza vivir una vida libre de violencias, etcétera. Estas acciones son llamadas *políticas de resistencia*, y han sido definidas por Martínez de la Escalera y Lindig (2013) como

las acciones colectivas que producen transformaciones sociales en las prácticas, en las maneras de organización, en las instituciones y en los modos de subjetividad. Así, la política como actividad no estaría ligada a la consecución de la administración de las fuerzas [estatales y las instituciones a que dan lugar]” (p. 188).

Las acciones colectivas que realizan los grupos de mujeres, las colectivas feministas o las rastreadoras de desaparecidos y desaparecidas producen transformaciones en sus prácticas y organización; sus experiencias no solo las cambian a ellas sino también a las instituciones. Se produce un vocabulario diferente que puede tener los mismos significantes o palabras, pero su significado es distinto, se hace referencia a contenidos diversos, a otras referencias. Las políticas de la resistencia que hacen los grupos de mujeres son diversas. Estas van desde enunciar las violencias que padecen hasta estudiarlas, mostrarlas y hacerlas visibles. Estas maneras de hacer visible lo que resisten las podemos ver en los grupos de mujeres buscadoras o rastreadoras. Las acciones de estos grupos transforman y trastocan también la idea de democracia en nuestras

sociedades y academias. Estos grupos que se han organizado para buscar a sus familiares desaparecidos se sostienen por la fuerza de solidaridad entre quienes los conforman.

Esa fuerza se establece a partir del dolor que reúne a estas colectivas. Y esta también sería una característica de estas políticas. Algunas de las políticas de resistencia que podemos enunciar como ejemplo de lo que estos grupos realizan son el activismo, que se vive como una experiencia más justa; la solidaridad entre las mujeres y los grupos de búsqueda; las narrativas o testimonios que se convierten en saberes colectivos; aparece un microvocabulario político distinto al establecido y relacionado con la resistencia; modalidades de resistencia contra estas tecnologías de muerte, entre otras políticas.

La experiencia de los grupos de mujeres, colectivas feministas y rastreadoras demanda un vocabulario que permita enunciar dichas experiencias para que no sean subsumidas o absorbidas por conceptos ya establecidos por la política. Los contextos históricos propician que esos conceptos no visibilicen las experiencias, las faltas de justicia ni los duelos vividos a diario por los cuerpos de niñas, adolescentes y mujeres.

Judith Butler (2020) dice sobre el duelo, la justicia y la violencia desde las luchas de las mujeres:

El dolor da carta de naturaleza a la pérdida, es un reconocimiento del valor de la vida que se ha perdido, pero reconoce también que esa vida era en efecto una vida, que estaba viva; que su pérdida es una pérdida, la pérdida de una vida futura, de la futuridad que define una vida vivible. [...] El despliegue de un duelo público se alía con una oposición militante frente a la injusticia. Y del mismo modo que nos oponemos a la violencia por medio de nuestro dolor y de nuestra rabia, estamos practicando la no violencia cuando nos dolemos y militamos en contra de la continuación de la violencia y la destrucción” (p. 42).

Experiencias que enuncian estos duelos, estas denuncias de injusticia y violencia son o están presentes con las rastreadoras de desaparecidos y desaparecidas, visibilizan su duelo público y lo lloran en los cerros, en las barrancas, en las plazas públicas, en las universidades, en las cámaras de diputados y senadores, en las fosas y en sus casas. Estas experiencias las leemos, pensamos y vivimos como políticas de la resistencia.

Acompañamiento otro

El *acompañamiento otro* es una práctica y una experiencia que se encuentran en los testimonios de grupos de mujeres y colectivas feministas, y que forman parte

del vocabulario de las políticas de resistencia. Estudiamos el *acompañamiento otro* desde la filósofa Martínez de la Escalera (2018), quien ve que este tipo de acompañamiento permite a unas mujeres solidarizarse con otras que están en riesgo a través de ciertas prácticas y trabajos, sin mediación del Estado. Se considera como un acompañamiento no comercial o que tiene un sentido de interés, por ello Martínez de la Escalera argumenta que el *acompañamiento otro* enfatiza una condición de diferente, se acompaña a otras, a mujeres producto de procesos de exclusión, esta experiencia produce la invención colectiva de nuevos saberes y quehaceres. Estos saberes permiten redefinir la amistad, la solidaridad, el aprendizaje colectivo, las estrategias y experiencias que producen un espacio público alternativo, diferente.

Butler (2020), en su libro *Sin miedo*, donde entiende las asambleas no solo como sesiones parlamentarias formales, sino también aquellas formas espontáneas e informales de reuniones con posibilidad o potencial democrático, retoma el concepto que Foucault de *parresía*:

Para que una modalidad de discurso cuente como *parresía*, tiene que existir una correspondencia entre la creencia en lo que se dice y la verdad de lo que se dice. En otras palabras, no es una expresión irónica, sino que quien habla cree sinceramente en lo que dice. [...] se cumplen tres condiciones: quien habla expresa lo que considera verídico, quien habla cree estar diciendo la verdad, y quien habla asume un riesgo por el mero acto de hablar (p. 12).

Las tres condiciones están presentes en los testimonios que se estudian en el presente trabajo. Estas mujeres enuncian la verdad de las desapariciones y violencias que viven a diario, dicen la verdad de los procesos de exclusión que viven de los espacios democráticos y de justicia, y asumen el riesgo de enunciar, enumerar, impugnar, protestar, estudiar, manifestar, denunciar, hacer visibles, etcétera, las violencias que sufren diariamente en todo espacio. A continuación, presentamos los testimonios de esas prácticas que realizan las mujeres como prácticas de la resistencia.

La vocera, voz comunitaria (comunal)

La vocera es un documental de Luciana Kaplan de 2020. Sigue el recorrido que María de Jesús Patricio Martínez, Marichuy, realiza como precandidata a la presidencia de México en 2018. El recorrido por las comunidades indígenas del país lo realiza en compañía del Congreso Nacional Indígena (CNI). Marichuy es la vocera de 71 concejales, hombres y mujeres, y estos son voceros de los pueblos indígenas que conforman el CNI. La representación se realiza por parejas; de cada pueblo se elige a un hombre y a una mujer.

La propuesta muestra el trabajo colectivo que realizan los pueblos indígenas para luchar por sus territorios y por sus vidas. Ante un sistema patriarcal, la participación de las mujeres se toma como una de las alternativas frente a las violencias del despojo, los desplazamientos forzados y demás procesos de exclusión que viven las comunidades indígenas. Su lucha y organización es por la tierra y el territorio. Su pensar colectivo lanza las preguntas: “¿El progreso es para quién?, ¿el desarrollo, para quién?”. Si ese progreso implica el despojo y el desplazamiento de comunidades, la desaparición y el asesinato de las personas que se organizan para defender su territorio y la vida, ¿de qué progreso se habla?, ¿qué sociedad democrática permite esas exclusiones y violencias?

El documental muestra cosmovisiones diferentes, modos distintos de vivir o relacionarse con las demás personas y con otros seres vivientes, lo que implica reflexionar sobre las palabras usadas, sus referentes y las prácticas que producen. Marichuy dice que se organizan por la “defensa de la vida, y la vida incluye la tierra, el territorio, el agua, los árboles y se los están acabando”. Por lo regular, en las sociedades capitalistas, al hablar de la vida, se alude a la posesión individual de un cuerpo viviente con signos vitales, no se extiende esta a la tierra, el territorio y los árboles. Se escucha a las empresas y a las compañías mineras asumirse como respetuosos de las vidas y los derechos de las personas, pero, si recuperamos la noción de *vida* de los pueblos indígenas, se infiere que no es así.

La cosmovisión de las comunidades queda manifiesta en la voz de Marichuy cuando dice:

Hay que organizarnos porque el territorio es sagrado, la tierra es sagrada, y la tierra que van a heredar a los que vienen atrás, a los niños que son los que se van a encarregar el día de mañana de cuidar ese territorio, la tierra que es sagrada, la tierra que nos da vida, la tierra que nos cobija cuando morimos (Kaplan, 2020).

La defensa de la vida no solo implica la defensa de las garantías individuales. Es defender el territorio donde se habita, donde se vive y hay que respetar y bendecir, algo diferente para una cosmovisión utilitarista y mercantilista. Otro ejemplo del uso de las palabras es cuando Marichuy se presenta en el Instituto Nacional Electoral (INE) para presentar su candidatura, ahí pronuncia lo siguiente:

Vamos a caminar al estilo de los pueblos indígenas, con apoyo de la gente, con apoyo de nuestras comunidades, así como se hacen las fiestas en las comunidades, que quede claro que no vamos a recibir ni un peso del Instituto Nacional Electoral, nuestra propuesta es diferente, es una propuesta colectiva. Que no es como ellos lo tienen diseñado, que es una persona la que se elige, que es una persona la que decide, y se hace lo que la persona dice. Aquí no. Somos el colectivo (Kaplan, 2020).

Los pueblos indígenas se presentaron en las elecciones presidenciales para invitar al pueblo mexicano y a todos los pueblos a organizarse, a tomar en sus manos su organización colectiva, política, social y cultural. Pensaron la posibilidad de compartir, tener un espacio de encuentro para reflexionar juntos cómo hacerse fuertes. “Ese espacio es el Congreso Nacional Indígena” (*La vocera*, 2020). El CNI es para ellos un lugar de encuentro para hablar, escucharse y acompañarse. Ese evento democrático es diferente al que realizaron los demás candidatos y partidos políticos, desde el uso de recursos económicos, los cuales no recibieron. Es una organización otra. El proceso democrático del 2018 les mostró a los pueblos indígenas y a todo ciudadano mexicano que es permisible hacer trampa y alterar documentos como lo hicieron Jaime Rodríguez Calderón, el Bronco, y Margarita Zavala. Marichuy y el CNI muestran otra visión de lo que implica participar en lo público, en lo social, en la construcción del bien común. Dice Marichuy:

Falta lo que falta, nos dimos cuenta y se hizo descaradamente visible que para aparecer en la boleta electoral se necesita garantizar que somos igual o peor que ellos, si acordamos algo serio debe ser con los políticos corruptos, con las empresas extractivas, con los banqueros, con los cárteles de la droga, pero nunca jamás con el pueblo de México. Nuestra respuesta será la resistencia organizada y la rebeldía para sanar al país. Hermanos y hermanas del pueblo de México y del mundo sigamos juntos, pues falta lo que falta (*La vocera*, 2020).

El cargo de vocera, dice Marichuy:

Yo lo tomé. Sí me preocupó pues porque yo no tengo experiencia en eso, va a haber todo un equipo, pues eso me dio fuerza, como ha sido, pues en el Congreso Nacional Indígena cuando estamos juntos somos asamblea y cuando estamos separados pues una red (Kaplan, 2020).

La experiencia de Marichuy es narrada de forma colectiva, lo singular está entrelazado con lo colectivo. Cuando cuenta las violencias que ha sufrido, expresa: “Si esto me hicieron a mí, seguro se lo hacen a mucha gente. [...] Fui buscando si había más gente con problemas iguales para sumar” (Kaplan, 2020). En una de las entrevistas que le hacen, le preguntan: “¿Un día despertó con las ganas de ser presidenta?”. A lo que ella contestó: “No, es el trabajo de 20 años”, un trabajo comunitario de una vida comunitaria. La participación en lo público es vivida desde otro lugar, lejos de la ganancia económica, del tener un sueldo por ser un funcionario público como lo hacen las personas que laboran en los partidos políticos y en el INE, pero el nuevo cargo que aceptó fue porque la asamblea la convenció. Dijo:

Vamos a juntarnos todos para aprender juntos. [...] Fue difícil, nadie tenía experiencia, la señal, la luz, nunca llegó la notificación para levantar firmas, cooperación para comprar un celular de alta gama. [...] Íbamos diciendo en este recorrido no va a haber de otra que hacernos fuertes al interior de nuestros pueblos y una forma es volver a retomar el espíritu comunitario que se tiene desde antes (Kaplan, 2020).

La vocera muestra y permite escuchar la experiencia de mujeres que, aunque decían no saber y no tenían experiencia en esa organización, se arriesgaron y produjeron nuevas prácticas de acompañamiento, de aprender juntas. Se juntaron para hablar, escucharse, enumerar las violencias que padecían y reflexionar en soluciones para seguir viviendo. Nos dicen: “Por mi voz habla la voz de los 71 concejales”; “hemos luchado para seguir viviendo, se nos ha maltratado porque nos levantamos”; “la imposición, creo, es lo duro, eso es lo fuerte y está muy chido que pudiéramos seguir dialogando así, y por eso este espacio es para eso, que lo que nos va a hacer caminar en la vida son las preguntas y no las respuestas”; “hay que dar la palabra, es la propuesta”; “en este caminar, el llamado era *participen*”; “va uno aprendiendo en el camino”; “vivan las mujeres que luchan”; “lo hemos analizado, que puede ser por mi mamá, porque mi mamá empezó esta lucha, y mi mamá es la que convenció a toda la gente de no aceptar este megaproyecto, mi mamá y las mujeres”; “por los despojos tenemos que aprender a cómo cuidarla a cómo protegerla, a cómo no venderla [la tierra]”; “vamos identificándonos y reconociéndonos”; “no podemos quedarnos callados”. Todo lo anterior permite pensar en otro vocabulario del *acompañamiento otro*.

Volverte a ver

Volverte a ver es un documental de Carolina Corral Paredes del 2020. El documental muestra a familiares de personas desaparecidas que participan en la exhumación de más de 200 cuerpos en la fosa clandestina en el municipio de Jojutla, en el estado de Morelos. Dicha fosa es producto de las prácticas estatales, que llevan a cabo una segunda desaparición, tras la primera perpetrada por los grupos criminales. Vemos a Tranquilina Hernández (Lina), Angélica Rodríguez (Angy) y Edith Hernández convertirse en peritos forenses para dar seguimiento al proceso de exhumar los cuerpos en las fosas de Tetelcingo, y en el caso del documental, la de Jojutla.

Las violencias sistemáticas que padecen los familiares de las personas desaparecidas por el Estado han ocasionado que las familias se organicen, busquen e implementen estrategias diferentes para encontrar a sus desaparecidos. Los familiares han tenido que aprender procedimientos jurídicos, legislaciones, antropología forense, procedimientos de rastreo y búsqueda en tierra y agua, me-

canismos de seguridad, entre otros, desde cero. Sus situaciones los han transformado en activistas y defensores de derechos humanos y procedimientos de implementación de justicia. *Volverte a ver* muestra esa transformación. Ahí vemos la experiencia de Lina, Angy y Edith en antropología forense, activismo y en un *acompañamiento otro*.

Las buscadoras hablan de “una doble desaparición. Por primera vez te desaparecen. No sé quién se los lleve, la delincuencia. Los secuestran, se las llevan para trata, no lo sé, pero desapareces, y la fiscalía y el gobierno los vuelve a desaparecer por segunda ocasión” (Corral, 2020). Las experiencias que viven los colectivos de buscadores les han permitido identificar esta doble desaparición. Ante ello se han organizado y producido nuevas prácticas de búsqueda, de exigencias y seguimiento de justicia. El documental muestra el momento cuando una diputada visita el panteón de Jojutla y a los colectivos. Es señalada como una de las síndicas que tiempo atrás autorizó que se hiciera esa fosa y se dejaran ahí los más de 200 cuerpos. Una de las activistas le dice:

Perdón, si me permite, yo quería encontrarla a usted con lo que nos ponemos allá adentro con un *type* y darle un abrazo, no fraterno, para transmitirle el olor, no el dolor de las víctimas, el olor de lo que está pasando allá adentro, si, es algo de verdad, bestial, no lo puedo describir de otra manera responsable o con decoro lo que está pasando allá adentro, el ver la manera en que fueron tratados esos seres humanos, no se trata de lo que usted está diciendo, de hacer reformas, se trata de responsabilidad. ¿Cómo es posible que le hayan enviado a usted una solicitud para inhumar 38 cuerpos el día 12 de mayo? El día 14 de mayo se somete a cabildo, en un cabildo en el que estuve revisando actas de cabildo hay debate, hay análisis, y en ese punto nadie objetó absolutamente nada, nadie preguntó por qué no se iban a cumplir con los protocolos, ¿qué explicación le dieron a usted para querer inhumar esos cuerpos acá? Porque lo que la Dra. Blanca nos dijo fue que le dijo a usted que no se estaban cumpliendo los protocolos de inhumación en Tetelcingo y por eso ella no se iba a mezclar en esa situación. Y si eso fue, entonces la que cometió la falta también fue usted, porque aparte de la responsabilidad ética y profesional está la moral, y usted permitió, entonces, que se hiciera esta situación, que a un niño, un menor a un bebé estuviera envuelto, no envuelto, enterrado en la tierra como si fuera basura. Por eso digo que no nos podemos sentar con gente que no sea responsable, que no asuma su responsabilidad. Nos sentimos muy defraudados de que entre funcionarios nada más dicen sí, firme, no firme, me toca, no me toca. Ahí están esas personas diciéndonos que todos ustedes, los que tuvieron conocimiento, los olvidaron, los desaparecieron y tienen en alguna medida responsabilidad. En este momento mi responsabilidad moral es estar allá adentro, tomando los tatuajes, tomando todo lo que se pueda, algún sentido que indique algún familiar que ahí está su víctima. Sin

embargo, pido perdón a todo eso y la acompaño en estos momentos a que usted vaya y declare, si de verdad quiere y vino a dar el apoyo, hágalo de esa manera, y usted si tiene la investidura jurídica, usted tiene el poder, cosa que nosotros no tenemos. Como víctimas nos tenemos que convertir casi en licenciados, en investigadores, en peritos, en lo que sea. Nosotros estamos un poco ya vacunados con la manera protocolaria que usan los funcionarios, los diputados, los senadores. No nos ofenda con esos discursos. Sería un símbolo importante que aun sabiendo que hay una situación tensa y de reclamo contra usted en este momento se pusiera el traje. Entre una hora. Todo esto que le decimos, necesitan las personas vivirlo para entenderlo, necesitan estar ahí, probar a las personas, las personas que se sacan de una fosa no huelen, saben, se lleva uno su sabor en el paladar (Corral, 2020).

La injusticia o la justicia son vividas y experimentadas por las víctimas y los familiares en el cuerpo. Su cuerpo se cansa, sufre, padece, recoge los olores y los sabores de los cuerpos que encuentran en las fosas, en los recorridos que hacen para encontrar a sus desaparecidos. Les cambia todo, su forma de vivir, de convivir con el proceso y con los demás buscadores. Los procesos de injusticia se experimentan a partir de los sentidos, y los de justicia a partir de la búsqueda constante. En el documental podemos ver a Lina, Angy y Edith nadando en la alberca, llorando juntas, abrazándose o dándose un masaje después de un día de arduo trabajo. Al hacer el registro de los cuerpos en la fosa, les invaden ideas de lo que pueden estar pasando sus hijas. Lina y Angy comentan:

Ay, cómo me acuerdo de esta. ¿Te acuerdas que todavía el cráneo traía cabello?, fue cuando me salí, que ya no pude escribir más, porque también traía un paliacate, traía brasier rojo, calzón rojo, tejido blando macerado, tenía cabello oscuro, estaba bien negro su cabello, tenía aproximadamente nueve centímetros de largo, y tenía una herida con objeto punzocortante del lado derecho del tórax y sin querer cuando van describiendo todo esto, este, es imposible que no te imagines cómo murió o cómo la mataron. Es una mujer y la tenían sentada y atada. ¿Te acuerdas que seguía atada de pies y manos? Y le enterraron algo para matarla, y entonces es imposible que no pienses que eso le puede pasar a..., que eso mismo le pueden hacer a tu hija, y entonces ya no pude, me salí porque me sentí mareada, sentí que las piernas se me doblaban (Corral, 2020).

En estos acompañamientos se estudian nuevos conocimientos, saberes, procedimientos. Las experiencias se producen a partir de nuevas sensibilidades, de acompañamientos que se dan en la búsqueda y en la convicción de no renunciar hasta encontrar a sus familiares: “Las mamás tienen la misión de ir por sus hijos, entonces agarran lo que sea, porque nadie más lo va hacer por

nosotras, nadie más” (Corral, 2020). Las madres tienen claro que “la ausencia te duele más cuando tú no haces nada”, entonces se organizan y lanzan las consignas: “¿Dónde están?, nuestros hijos ¿dónde están?, ¿dónde están?, nuestras hijas, ¿dónde están?”. Sus sensibilidades las hacen plantarse ante un Estado que las violenta para exigir justicia y monitorear los procesos ministeriales y de justicia. Su *acompañamiento otro* les hace decir: “Claro que esto es, como lo decimos nosotras, es un camino de resistencia, nada más están viendo quién se cansa, lo que no saben es que nosotras no nos vamos a cansar”.

A manera de conclusiones

El *acompañamiento otro* que podemos observar en los dos documentales permite recuperar el testimonio como una fuente de las prácticas producidas en las experiencias de las buscadoras, de los grupos de mujeres y de colectivas feministas. También se evidencia el microvocabulario presente en los testimonios de los grupos de familias y comunidades indígenas que se organizan ante las violencias del Estado, de las compañías mineras y los grupos del narcotráfico. Este permite identificar cuestionamientos a las sociedades democráticas respecto de la idea de justicia, de participación y distribución de los espacios públicos y de impartición de justicia, de organización y representatividad. Por ejemplo, la forma de representación de CNI. Ahí se elige a parejas formadas por mujeres y hombres, quienes no cobran y ponen por delante el bien de la comunidad y los derechos colectivos.

El *acompañamiento otro* pone en cuestión los derechos del individualismo posesivo, de un individualismo radical donde lo colectivo no importa o poco. Esa individualidad radical es una experiencia opuesta a las experiencias colectivas y comunitarias de las buscadoras, los grupos de mujeres y de los pueblos indígenas. Ese *acompañamiento otro*, como ya se mencionó, no está mediado por intereses mercantiles, de utilidad o de ganancia.

El *acompañamiento otro* implica una organización distinta, una solidaridad que se teje porque se vive una situación similar, parecida o se entabla una empatía donde se decide ponerse en ese lugar, en el lugar donde se inscriben las violencias de desaparición forzada, despojo, desplazamiento y feminicidio. En el documental *Volvete a ver*, Judith narra que encontró a su hermano en la fosa de Tetelcingo, pero sigue en el colectivo, con sus amigas, su nueva familia, acompañándolas porque es la forma de agradecer el acompañamiento que ella tuvo para encontrar a su hermano. Sabe lo que es buscar a un ser querido desaparecido, y ayudar a encontrar a los que faltan se vuelve la fuerza para seguir la búsqueda. El duelo, la procuración de justicia y la búsqueda son mejores en compañía solidaria.

El *acompañamiento otro* es una resistencia ante las injusticias del Estado, compañías mineras o grupos del narcotráfico, incluso ante la sociedad indolente ante las violencias que sufren las mujeres, las adolescentes y las niñas. Es una resistencia a la negativa del gobierno a realizar las búsquedas, a cumplir con los protocolos para recabar las evidencias en la escena, para recuperar los cuerpos de las personas para su reconocimiento y entregarlos a las familias. Las familias nombran diferente a sus seres queridos o a las personas que encuentran, los llaman por su nombre o les dicen *personas*, no *cadáveres* o *restos humanos*, como lo hace el gobierno o los impartidores de justicia. Es una resistencia ante las amenazas de los grupos de narcotráfico que los intimidan y asesinan. Es una resistencia que permite enunciar, enumerar, impugnar, protestar, estudiar, manifestar, denunciar, hacer visibles las violencias que sufren a diario y en todo espacio niñas, adolescentes y mujeres, o miembros de sus familias, como se ve en las experiencias presentadas en los dos documentales.

Pensar si la democracia se consolida o no en nuestro país, nos invita a revisar esas prácticas en el *acompañamiento otro* para transformar las prácticas democráticas de las sociedades que permiten o ignoran las violencias sufridas constantemente por varios grupos de personas, quienes experimentan la desaparición forzada, el asesinato, el desplazamiento, el feminicidio y a quienes se les niegan los procesos de justicia, e incluso se les persigue o culpa por lo que padecen. Esas democracias, tanto en nuestro país como en América Latina, deben transformarse. Ha de pensarse si es suficiente con hablar de representatividad y votos para creer que las sociedades son democráticas, y en que todos tenemos garantizados los derechos que nos permitan vivir una vida libre de violencia.

Referencias

- Butler, J. (2020). *Sin miedo*. Ciudad de México, México: Taurus.
- Corral, C. (Directora). (2020). *Volverte a ver* [Documental]. Amate Films.
- Kaplan, L. (Directora). (2020). *La vocera* [Documental]. México: Carolina Coppel, Mónica Lozano, Eamon O’Farrill.
- Martínez de la Escalera, A. M. (2018). El acompañamiento otro y la experiencia feminista. *Animal político*. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/diversidades-fluidas/el-acompanamiento-otro-invencion-de-experiencias-feministas/>
- Martínez de la Escalera, A. M. (2015). Notas sobre la violencia. Jacques Derrida, el psicoanálisis y la filosofía. En *Topografías de la violencia* (pp. 17-28). Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Martínez, A. M. y Lindig, E. (coords). (2013). *Alteridad y exclusiones: Vocabulario para el debate social y político*. Ciudad de México, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM-Juan Pablos Editor.

**El “feminismo incorrecto”. El 8M del 2020 en el discurso de
Andrés Manuel López Obrador**

**The “incorrect feminism”. March 8, 2020, in the discourse of
Andrés Manuel López Obrador**

Yurisan Berenice Bolaños Ruiz
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
ORCID: 0000-0003-0742-954X

Chpír Etétzi Sánchez García
Universidad Nacional Autónoma de México
ORCID: 0000-0002-0765-3739

Resumen

El presente documento analiza las estrategias discursivas utilizadas por Andrés Manuel López Obrador, presidente de México, para referirse a las movilizaciones feministas del 8M de 2020. Encontramos que, en contraste con la potencia política de las protestas del 8M, los discursos de la presidencia sugieren la imagen de un “feminismo incorrecto”, asociado al conservadurismo y estructurado alrededor de la idea de una supuesta incapacidad de las mujeres para articular un posicionamiento político autónomo. Se identifica la presencia de resabios de una democracia patriarcal en los discursos presidenciales, centrada en una noción de ciudadanía “masculina y excluyente”. Analizar estos discursos es un acto de imperiosa urgencia para la vida democrática del país, en tanto que devela la existencia de imaginarios sobre los feminismos que contribuyen a invisibilizar las demandas de justicia, libertad y derecho a una vida digna de las mujeres mexicanas.

Abstract

This document analyzes Mexico’s president, Andrés Manuel López Obrador’s discursive strategies, to refer to the feminist mobilizations of March 8th, 2020 (8M). We find that, by comparison to the political immanent power of the 8M protests, the presidency’s discourses suggest the image of an “incorrect feminism”, associated with political conservatism and supported by the idea of an alleged inability of women to articulate an autonomous political position. We also identified the presence of holdovers of a patriarchal democracy in presidential speeches, centered in a notion of citizenship which turns to be “masculine and exclusive”. Analyzing these discourses is an act of imperative urgency for the democratic life of the country, as it reveals the existence of imaginaries about feminisms that contribute to rendering invisible the demands for justice, freedom and the right to a life worthy for Mexican women.

Palabras clave

Movilizaciones feministas, feminismo incorrecto, democracia patriarcal, demandas de justicia, derechos de las mujeres

Keywords

Feminist mobilizations, incorrect feminism, patriarchal democracy, demands for justice, rights of womens

Fecha de entrega: enero 2022

Fecha de aceptación: abril 2022

Por supuesto, no todas las cuestiones podían entenderse mediante el mero análisis de las palabras. Al contrario, la mayoría de los tópicos sociales e intelectuales, incluidos tanto los desarrollos graduales como las controversias y conflictos más explícitos, persistían en y más allá del análisis lingüístico. No obstante, comprobé que, en realidad, sobre muchas de las cuestiones no podía reflexionarse exhaustivamente, y algunas de ellas, creo, ni siquiera pueden abordarse a menos que seamos conscientes de las palabras como elementos de los problemas.

Raymond Williams

Introducción

Históricamente, las movilizaciones feministas han encontrado múltiples resistencias por parte de los actores políticos para ser reconocidas e incorporadas al debate público como formas legítimas de organización social. En México, las condiciones de violencia extrema, de exclusión y de pobreza, se intersecan para conformar un contexto particularmente difícil para las mujeres y sus luchas. La irrupción de manifestaciones, mítines y protestas llevadas a cabo el 8 de marzo (8M) del 2020 dieron cuenta de la necesidad no solo de reconocer la existencia de diversos feminismos, sino la importancia de estos para comprender el malestar de la sociedad civil. Es decir, el 8M mostró la profunda inconformidad de las mujeres y su renuencia a continuar participando de un orden que sistemáticamente las violenta. Mostró también cómo dicha inconformidad expresa la existencia de una inercia política que las mantiene simbólicamente distanciadas de la vida pública.

La violencia hacia las mujeres, cuya expresión más terrible son los diez feminicidios diarios que se cometen en el país (Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, 2019), se entiende a partir del análisis de cómo se produce y se reproduce culturalmente esta suerte de hegemonía

patriarcal. Para realizar tal análisis, es necesario poner la mirada sobre las instituciones que ordenan y regulan los intercambios sociales. En este sentido, el presidente de la república reviste una importancia mayor en nuestra labor de comprender las maneras en que “los agentes sociales constituyen la realidad social por medio del lenguaje, del gesto y de todo tipo de signos sociales simbólicos” (Butler, 1998, p. 296). A lo largo de estas páginas, estudiaremos la forma en que Andrés Manuel López Obrador, presidente en turno de México, elabora un tejido discursivo alrededor de los movimientos feministas del 8M. Para ello, utiliza diversas estrategias tales como referir la existencia de un “feminismo incorrecto”, cuyos rasgos principales serían la identificación con el conservadurismo, su articulación ingenua con los opositores a su gobierno y la continua aseveración de la incapacidad femenina para asumir autonomía política. Lo peligroso de esta narrativa es que se encarna en prácticas sociales concretas de exclusión, discriminación y violencia hacia las mujeres. Las consideraciones anteriores nos han llevado a proponer un examen sobre los mecanismos discursivos del poder para, una vez comprendidos, comenzar a desarticularlos; el presente trabajo se inserta en esa doble pretensión, teórica por un lado y política por el otro, pues partimos de asumir que implementar una mirada feminista para analizar el discurso conlleva de entrada un posicionamiento político. Nuestro interés no termina en la comprensión del problema, sino en la apropiación de herramientas conceptuales que nos ayuden a desestabilizar las estructuras de la sociedad patriarcal.

Algunas consideraciones metodológicas

En una conferencia dictada en Nueva York, Audre Lorde (2003) plantea, en referencia a los debates dentro de la teoría feminista, que las herramientas del amo nunca podrán desmontar la casa del amo. La feminista negra y lesbiana cuestiona el ámbito académico que, arrogante, acuña conceptos, sostiene debates, elabora categorías analíticas que poco o nada tienen que ver con las experiencias vitales de las mujeres y sus diferencias. La directa conexión entre “la mujer” como un nodo que interseca dispositivos y discursos científicos, culturales, ideológicos, etcétera, y “las mujeres” como portadoras de sentidos individuales ha sido, históricamente, una cuestión central para los feminismos. Lo que Lorde pretende discutir es la maltrecha relación entre la academia y los contextos sociales concretos; y más aún, la tensión entre las teorías originadas dentro de una matriz simbólico-cultural masculina y su uso por parte del feminismo para analizar las arbitrarias y desiguales relaciones de poder que entraña el sistema patriarcal. En este sentido, el planteamiento hecho por Lorde —hace más de cuarenta años— muestra su continua actualidad, pues

exhorta a todas las que nos posicionamos dentro de las teorías feministas a revisar una vez más la pertinencia del uso de ciertas metodologías, conceptos y códigos, cuya intención inicial no es cuestionar las construcciones sexuales y de género ni los vínculos que dichas construcciones alimentan. Admitimos que “las prácticas del feminismo académico (ya sea de lectura, escritura, crítica o textual) están inscritas en las relaciones de poder, relaciones a las que se enfrentan, resisten o, quizás, incluso respaldan implícitamente. No existe, por supuesto, la academia apolítica” (Mohanty, 2008, p. 115).

Para asumir esta carga política debemos, en nuestro caso, partir de delimitar los obstáculos epistemológicos que conlleva para nuestra investigación el uso de algunas herramientas provistas por el análisis crítico del discurso (ACD), metodología que tiene su origen en la intención de analizar críticamente las relaciones de poder, pero en cuyos fines no estaba plantear que dichas relaciones fueran, de entrada, asimétricas por cuestiones de género. Los estudios enmarcados en el ACD no escapan a la pretensión universalizadora que persigue estandarizar la experiencia masculina, haciéndola representativa de toda experiencia humana. Para hacer frente a este inconveniente, los feminismos que incorporan el análisis del discurso a sus categorías lo hacen desde una resignificación que pretende dotar a la diferencia sexual y de género de una centralidad argumentativa que le fue negada en sus inicios. Los abordajes feministas afrontan el reto de examinar cuidadosamente y reposicionar la cuestión del género —y la desigualdad que de él surge— en estos marcos epistémicos para, a partir de ahí, sostener un análisis verdaderamente crítico de las estructuras de poder que los actos discursivos mantienen y reproducen.

El reto, para nosotras, consiste en ir más allá de develar el sexismo presente en el lenguaje y la cultura patriarcal. Se trataría de analizar la manera en que los dispositivos discursivos construyen un mundo sexualmente normado y jerarquizado. Específicamente, nos interesa estudiar el feminismo como una categoría compleja, que se nutre de diferentes posturas y actores, cuyas visiones entran constantemente en tensión. Para el caso que nos ocupa, tomaremos como hilo de análisis los significados discursivos institucionales argüidos desde la presidencia de la república. Si, siguiendo a Judith Butler (1998), “son básicamente intereses políticos los que crean el fenómeno social del propio género” (p. 311), podemos entonces plantear la hipótesis de que esos mismos intereses se han aplicado a la conformación de una narrativa en torno del feminismo, discurso que busca definir y contrarrestar la potencia transgresora del movimiento feminista. Así como se implementan —mediante mecanismos discursivos de género— políticas que regulan y controlan los cuerpos y su fluidez performativa, se pretende vigilar y reglamentar las teorías y luchas que critican el carácter sistémico de la opresión hacia las mujeres y las disidencias

sexuales. Cuando, desde las instancias gubernamentales se pretende dictar lo que el feminismo “es” o “debe ser”, se conforma una narrativa que permea en el imaginario colectivo,¹ produciendo, desde ahí, flujos de poder que refuerzan y naturalizan al género y sus jerarquías. Analizar con perspectiva feminista dicho proceso de significación a partir de las herramientas de los análisis críticos del discurso, permitirá observar el lenguaje como un espacio constitutivo de la realidad social, espacio en el que se despliegan dispositivos de dominación y opresión en función del binomio sexo-género:

Poner de manifiesto el papel clave desempeñado por los discursos en los procesos a través de los cuales se ejerce la exclusión y la dominación [en nuestro caso por razón de género], así como la resistencia que los sujetos oponen frente a ambas. Es más, los investigadores en ACD no sólo conciben el discurso como una práctica social, sino que consideran que su propia tarea —desvelar cómo actúa el discurso en estos procesos— constituye una forma de oposición y de acción social (Martín Rojo y Whittaker, 1998, p. 10).

Para dar un ejemplo, el 29 de octubre de 2021, en la habitual conferencia de prensa que el presidente Andrés Manuel López Obrador lleva a cabo cada mañana, expresó que los “nuevos derechos”, como el feminismo, el ecologismo, la defensa de los derechos humanos y la protección de los animales, fueron diseñados por el neoliberalismo para que se dejara de hablar de saqueo, corrupción, opresión, explotación, clasismo y racismo. El mandatario expuso que quienes diseñaron para su beneficio la política neoliberal promovieron en el mundo los llamados nuevos derechos para “poder saquear a sus anchas”:

Se alentó mucho, incluso por ellos mismos, el feminismo, el ecologismo, la defensa de los derechos humanos, la protección de los animales, muy nobles todas estas causas, muy nobles, pero el propósito era crear o impulsar, desarrollar, todas estas nuevas causas para que no reparáramos, para que no volteáramos a ver que estaban saqueando al mundo.

¹ Se entiende por *imaginario* aquella matriz simbólica, usual, mas no exclusivamente discursiva, sobre la que reposan la dinámica y la cohesión social. Es un marco interpretativo común que proporciona los esquemas necesarios para leer, comprender, percibir y participar en la vida social. Los imaginarios funcionan como marcos de referencia que conectan las distintas percepciones de la realidad alrededor de una intencionalidad colectiva. Son “un cemento colectivo que propicia la transformación de la multiplicidad en unidad, un vínculo de unión colectivo que periódicamente es reavivado. En general, los significados otorgados no son contingentes, pues además de estar bajo la influencia de unos sentidos oficialmente establecidos y legitimados, encuentran una ‘resonancia’ somática en las mayorías, permitiendo que sean percibidos como propios y comprendidos” (Randazzo Eisemann, 2012, p. 84).

Esto está mal por la corrupción y si acabamos con la corrupción vamos a lograr que haya igualdad, y si hay igualdad vamos a proteger los derechos humanos y vamos a proteger la naturaleza, y si se acaba con la corrupción vamos a acabar con la violencia, pero hay que cambiar al régimen corrupto (López Obrador, 2021).

En este sentido, es de nuestro interés analizar las condiciones de significación que ligán los movimientos sociales con determinadas ideologías políticas, al tiempo que se apunta a la búsqueda de la especificidad de los movimientos feministas en México. Al retomar los análisis de Chandra Talpade Mohanty (2008) sobre la configuración de la “mujer del tercer mundo”, podemos esbozar algunos elementos subyacentes al discurso que constituyen desafíos metodológicos para ser considerados en el desarrollo de la investigación.

En primer lugar, está la idea de “las mujeres” como un grupo ya constituido y coherente, con intereses y deseos idénticos sin importar la clase social, ubicación y raza, entre otros, así como el supuesto de una noción de patriarcado que puede aplicarse de forma universal a todo contexto. Aunada a esa idea, está la de las mujeres como un grupo sin poder, explotado, víctima (de la violencia masculina, del proceso colonial, de sistema familiar, del modelo de desarrollo económico, de la religión, etcétera). Pensamos que sirve a cierta ideología presentarnos como mujeres políticamente inmaduras que necesitamos ser educadas y formadas para corresponder a los proyectos emancipatorios feministas de otras latitudes, ideológicamente hegemónicas.

En segundo lugar, la asunción de una noción homogénea de la opresión de las mujeres como grupo plantea también algunos desafíos: la caracterización de la vida de las mujeres esencialmente truncada por nuestra pertenencia al género femenino y al tercer mundo (ignorante, pobre, sin educación, limitado por las tradiciones, doméstico, restringido a la familia, víctima); así como el contraste de esta idea con la forma de autorrepresentación de la mujer occidental: educada, moderna, en control de su cuerpo y su sexualidad, libre para tomar sus decisiones.

En ambos presupuestos subyace la idea de la inserción de las prácticas de resistencia feministas mexicanas dentro de un movimiento referencial global que orienta y regula las formas y los objetivos de las luchas. El problema aquí es el imaginario que presenta a las mujeres como fuera de las relaciones sociales y no como constituidas a través de ellas.

En suma, consideramos que es importante el rango complejo e histórico de diferencias de poder, de elementos comunes y de resistencias existentes entre las mujeres, rango que nos construye como “sujetos” de nuestra propia política en resistencia constante a ciertas construcciones discursivas. Ello implica

poner especial atención en evitar el paradigma de privarnos a las mujeres de la autopresencia de nuestras elecciones. Es decir, focalizar la atención en nosotras las mujeres no como simples víctimas de un proceso de producción subjetiva, sino como agentes que resistimos, desafiamos y subvertimos los procesos en varios niveles.

El 8 de marzo de 2020 en los discursos presidenciales

Según cifras oficiales, más de 80 mil mujeres se reunieron el 8 de marzo de 2020 en el Monumento a la Revolución de la Ciudad de México para sumarse a un movimiento mundial que, en el marco del Día Internacional de la Mujer, exige la erradicación de todas las formas de violencia y exclusión hacia las mujeres, así como el reconocimiento y la garantía real de sus derechos (*Sin Embargo*, 2020). La magnitud de la movilización y la urgencia de las demandas de justicia en un país donde se cometen diez feminicidios diarios constituyeron un momento de inflexión que aglutinó a diferentes sectores del feminismo y de la sociedad civil en un evento sin precedentes en la historia del México moderno. Las manifestaciones se replicaron en todo el país, conformando una serie de acontecimientos de evidente potencia política que visibilizaron las problemáticas enfrentadas por las mujeres mexicanas, sistemáticamente ignoradas durante décadas por las políticas e instituciones estatales.

Por su parte, el discurso pronunciado por el gobierno mexicano en el acto conmemorativo del Día Internacional de las Mujeres se volvió significativo en contraste con las preocupaciones políticas expuestas en las manifestaciones feministas del mismo día. Resulta sintomática la diferencia entre el discurso que se ofreció en el acto oficial del 8 de marzo en Fresnillo, Zacatecas, y las respuestas de la presidencia en la conferencia matutina del 9 de marzo, donde, especialmente periodistas mujeres, buscaron su posicionamiento frente a las manifestaciones realizadas el día anterior.

En primer lugar, en el discurso del acto conmemorativo del 8M, el presidente realizó un recorrido histórico del papel de las mujeres en momentos clave correspondientes a las transformaciones que, en su opinión, se habían llevado a cabo en el país: la Independencia de México, el movimiento de Reforma y la Revolución mexicana. Tras enumerar mujeres relevantes de cada momento histórico, reconoció en cada una su importante rol de “compañeras” de los luchadores sociales: “(...) podría hablar de más mujeres, infinidad de heroínas anónimas, maestras, obreras y compañeras, esposas de dirigentes sociales, porque ¿qué hace un dirigente social sin su compañera? Nada” (López Obrador, 2020b). A continuación, enlistó a mujeres destacadas en el arte, la ciencia y la cultura, y siguió con el tema del logro de su gobierno en relación con la paridad

de género dentro de las instituciones gubernamentales. Después se declaró en favor de las causas de las mujeres, pero también de todos los seres humanos, y finalizó su discurso apelando a que el combate a la violencia debía realizarse desde lo que considera “sus causas y efectos”:

En el gobierno de la Cuarta Transformación estamos ocupados todos los días en combatir la violencia, combatir la violencia atacando sus causas y sus efectos. Por nuestra convicción, somos partidarios de la democracia, de las libertades, de la no violencia y creemos firmemente que la paz y la tranquilidad son frutos de la justicia.

Por eso, la estrategia del gobierno para enfrentar los problemas de inseguridad y de violencia no tiene como fundamento, como era antes, el uso de la fuerza, sino la atención a los graves problemas de desigualdad, de pobreza, al grave problema de la desintegración familiar y lo que ha venido sucediendo, la pérdida de valores, culturales, morales, espirituales. (López Obrador, 2020b).

Es de resaltar que, en esta pérdida de valores morales que se refleja en las violencias, concede a la familia un rol central para el fortalecimiento de los lazos sociales:²

Creo firmemente que la estrategia de atender a las familias, la familia es la institución de seguridad social más importante en el país, nuestras familias. No es el Seguro Social, no es el issste, no es el gobierno, la institución más importante de seguridad social es la familia, sobre todo la familia mexicana.

Por eso tenemos que fortalecer los lazos familiares, mantener integradas a las familias, fortalecer los valores morales, espirituales, hablar mucho que la felicidad no es tener bienes materiales, dinero, alhajas, títulos, no, la verdadera felicidad es estar bien con uno mismo, estar bien con nuestra conciencia y estar bien con el prójimo, esa es la verdadera felicidad. (López Obrador, 2020b).

Paralelamente a este acto conmemorativo, en todo el país se realizaban movilizaciones masivas feministas sin precedentes en la historia del país.³ El momento exigía un pronunciamiento por parte del Estado mexicano, en especial

² Queda para una investigación posterior analizar con profundidad las continuas referencias a la familia en los discursos presidenciales, así como los atributos distintivos de género que, al aludir a la familia en su sentido más tradicional, se refuerzan. La alusión a la familia muestra una serie de esquemas socialmente contruidos donde la mujer es más o menos valorada por su función en el interior del núcleo familiar, dispositivo cultural que perpetúa, codifica, reproduce y naturaliza relaciones de poder asimétricas.

³ Véase *Animal Político* (2020) y Stettin, Rivera, Anguiano *et al.* (2020). Esta última es una crónica relativamente completa de lo sucedido, hora a hora, en la nota de *Milenio*, una publicación conocida, sin embargo, por su línea de corte conservador.

de la presidencia de la república. La conferencia de prensa matutina del 9 de marzo de 2020 abrió con explicaciones sobre los temas de los precios de la gasolina y los avances en los dos grandes proyectos representativos de su gobierno: la refinera de Dos Bocas y el nuevo aeropuerto internacional. La tercera parte de su conferencia la destinó a explicar su postura frente a las protestas del día anterior. Las feministas que se manifestaron en el 8M podrían, en palabras del presidente, clasificarse en dos grandes bloques: uno conformado por aquellas que portaban demandas legítimas y otras que, instigadas por los conservadores, solo tenían como propósito desestabilizar al gobierno.

Este movimiento tiene varias aristas. Es un movimiento de mujeres que legítimamente luchan por sus derechos y en contra de la violencia, en contra de los feminicidios. Pero hay otra vertiente de quienes están en contra nuestra y lo que quieren es que fracase el gobierno y, sobre todo, que no pueda consumarse la cuarta transformación de la vida pública del país. Es el conservadurismo disfrazado de feminismo o de lo que resulte. Me llamó mucho la atención ayer, porque nosotros venimos de la lucha social, de la oposición, hemos hecho infinidad de marchas y hemos llevado a cabo muchas concentraciones. Yo creo que, en los últimos años, hemos estado como unas treinta, cuarenta veces en el zócalo, y hemos marchado y nunca (este) tuvimos cobertura de los medios como ayer: Televisa en vivo, Milenio en vivo, todos (este) muy atentos informando, bueno, no todos, también, un número considerable de medios. Afortunadamente, repito, se garantizaron las libertades. No hubo represión, hechos aislados, no pudieron los conservadores articularse, siguen sin poder agruparse para formar todo lo que conocemos como reacción. Siempre que hay un movimiento de transformación, hay como respuesta un movimiento reaccionario. Así fue en la Independencia. Así fue en la Reforma. Así fue en la Revolución. Ahora están moralmente y políticamente derrotados. Como decía el presidente Juárez: el triunfo de la reacción es moralmente imposible (López Obrador, 2020a).

Nos interesa resaltar dos argumentos aquí, pues, entendemos, son nodulares en la construcción de un discurso que orienta en gran parte las declaraciones a lo largo de todo su periodo de gobierno. Uno es aquel que sanciona al movimiento feminista, en tanto lo supone una careta que sus rivales políticos han adoptado para socavar el proyecto de nación que él encabeza, es decir, habría, dentro del movimiento, una facción que, alineada con el conservadurismo, carecería de legitimidad. Otro argumento es el que supone que las mujeres son fácilmente manipulables por los hombres, y que la marcha del 8M hizo visible la existencia de un bloque de reaccionarios que utilizan a las mujeres y las movilizan en favor de sus propios intereses.

Convendría recordar ahora que, desde las primeras luchas en México por reivindicar el ejercicio político de las mujeres, se hizo evidente que estas habrían de enfrentar un prejuicio fuertemente arraigado en el imaginario popular que advertía el riesgo de que las mujeres ejercieran libremente sus derechos políticos: tal prejuicio afirmaba la existencia de una inclinación femenina para convenir con intereses conservadores. Cuando el movimiento sufragista propuso la participación cívica de las mujeres, los principales argumentos en contra insistían en que “estas eran más susceptibles que los hombres de caer bajo la influencia de la Iglesia católica y votar por intereses clericales” (Cano, 2014, p. 42), es decir, mostraban una propensión al conservadurismo. Pero ¿qué quiere decir que una mujer pueda caer fácilmente bajo los influjos de la ideología conservadora? ¿Qué idea de mujer y de ciudadana subyace a tales aseveraciones? Cuando se afirmaba que el voto femenino favorecería a los partidos conservadores, más que denunciar una legítima toma de posición política por parte de las mujeres, se insinuaba su incapacidad para emitir un voto razonado. Ante tal incapacidad, las votantes terminarían optando por aquello que les era más cercano, es decir, por aquellos candidatos que enarbolaban los valores más tradicionales. Las mujeres representaban así una amenaza para la vida democrática del México posrevolucionario.

Cuando Andrés Manuel López Obrador afirma que detrás de una facción de las feministas que salieron a la calle el 8M hay un grupo de conservadores buscando hacer grupo y atacar a su gobierno, está reproduciendo ese viejo imaginario que, hace un siglo, denunciaban ya las mujeres en los primeros congresos feministas realizados en este país, a saber, la supuesta imposibilidad de las mujeres para asumir madurez política y ejercer —de manera autónoma, sin influencias ni naturales “inclinaciones”— sus derechos cívicos. La inmadurez política de las mujeres justificó que, durante siglos, permanecieran bajo la tutela masculina. “Los varones privilegiados dominarán la esfera pública, dominarán la política y dominarán a sus mujeres (...). Los varones menos privilegiados por lo menos dominarán a sus mujeres y tendrán a su vez su pequeña cota de poder” (Miyares, 2020, p. 250). El voto femenino, por ejemplo, sería emitido por la mujer, pero determinado por el hombre más cercano, quien, en pleno uso de sus facultades racionales, jurídicas y civiles, sabría conducir a la mujer en tan esencial deber.

Encontramos que ambos argumentos, tanto el de la vinculación de las protestas feministas a un sector conservador que se opone a su proyecto de gobierno, como el derivado de este, que considera imposible pensar un escenario en el que las mujeres determinemos nuestras propias decisiones políticas, son parte de lo que Daniela Cerva (2020), acertadamente, ha caracterizado dentro de los movimientos feministas como una “doble indignación”. En sus palabras:

(...) frente a un acontecimiento de violencia —feminicidio, violencia sexual, desapariciones de mujeres—, la protesta emerge no sólo por el hecho en sí mismo, que en lo sustantivo se constituye en el primer agravio [primera indignación]. El reclamo se extiende y profundiza a partir de un segundo momento de malestar colectivo que se produce por la forma en que las autoridades responden al primer agravio [segunda indignación] (p. 182).

Así, el cambio de tono en el discurso del acto conmemorativo del 8 marzo se hizo patente al ofrecer su opinión el 9 de marzo sobre las manifestaciones. Podríamos hablar de la distinción entre un feminismo “correcto” del primer discurso y un feminismo “incorrecto” del segundo discurso; un feminismo que acompaña a los luchadores sociales en sus programas políticos fortaleciendo la base social en la moralidad que sostiene el bienestar de la familia, y un feminismo que oculta sus intereses de deslegitimación de su gobierno reaccionando con violencia:

Interlocutor: [...] Ayer una encapuchada le dijo a Carmen Aristegui en entrevista que buscan tumbarlo y sacarlo del poder. ¿Me puede dar su opinión, presidente?

Presidente Andrés Manuel López Obrador: [...] ¿Qué cosa le comentaría yo a esta joven y a quienes participan y coinciden con este propósito y quienes están también detrás de todo esto?, ¿qué les diría? Que, sin violencia, por decisión nuestra, se reformó la Constitución y va a haber revocación del mandato, se va a aplicar el ejercicio de revocación de mandato, me voy a someter a la revocación del mandato en el primer trimestre del 2022. No falta mucho, tienen tiempo para hacer campaña sin violencia y de esa manera puedo renunciar. El pueblo pone y el pueblo quita y yo no voy a estar como presidente si no cuento con el apoyo de los mexicanos.

Entonces, yo entiendo que hay un grupo, un sector de la población que no está de acuerdo con lo que estamos haciendo, no quieren la transformación, pero así ha sucedido siempre, por eso hablo de conservadores. Repito, la palabra conservador es mantener el *statu quo*, mantener las cosas como estaban, mantener los privilegios, mantener el régimen de corrupción; entonces, no hay por qué caer en la violencia (López Obrador, 2020a).

Por otro lado, pero en el mismo sentido, en esta conferencia se preguntó al presidente sobre las acciones concretas que había llevado a cabo su gobierno para la persecución de los feminicidios y de todas las formas de violencia hacia las mujeres. La respuesta está en el tenor de lo dicho en el discurso del 8 de marzo:

Interlocutor: [...] ¿Específicamente, presidente, qué medidas tomaría su gobierno en lo que le corresponde para que disminuya todo este clima de violencia hacia las mujeres?

Presidente Andrés Manuel López Obrador: Pues estamos trabajando todos los días. Yo sostengo que lo principal es garantizar el bienestar de la gente, combatir la desigualdad económica y social, combatir la pobreza, combatir la desintegración de las familias y eso es lo que estamos haciendo (López Obrador, 2020a).

Así, estaríamos frente a una primera indignación generada por el motor de las protestas, esto es, la violencia generalizada contra las mujeres, y una segunda indignación resultado de la reacción institucional frente a lo demandado. Dentro de esta reacción institucional encontramos la desacreditación de la elección de la protesta como forma de demanda, al equipararla a la violencia que se denuncia, por un lado, y la invisibilización de la problemática de la violencia contra la mujer al subsumirla en un problema de desigualdad económica, por otro lado. Y, por último, en el mismo tenor, la idea de que el objeto de demanda se deslegitima al presentar la indignación como una forma no racional de solución de conflictos.

Un ejemplo de esta doble indignación podemos encontrarlo en lo acontecido en torno de las manifestaciones afuera de Palacio Nacional días antes de la convocatoria a la marcha. Históricamente, el 8 de marzo conmemora la lucha por la reivindicación de derechos de las mujeres trabajadoras; sin embargo, las demandas realizadas en las pintas y pancartas durante las movilizaciones en esta fecha conciernen a todo tipo de violencia contra las mujeres.⁴ En particular, en el debate público de febrero de 2020, se encontraba la reacción gubernamental ante los recientes feminicidios de Fátima Aldrighett e Ingrid Escamilla. El tema principal era la indignación por las circunstancias del asesinato de la niña de siete años y el rechazo social ante la falta de sensibilidad de los medios

⁴ Sobre esto dicen Alfaro-Beracochea, Contreras, Hernández, Macías-Esparza, Ruvalcaba-Romero (2021): "Las movilizaciones de mujeres, algunas de las cuales son promovidas por colectivos feministas, tienen una larga historia en México, sin embargo, hasta hace algunos años transcurrían con una participación modesta de mujeres dedicadas principalmente al activismo y las protestas no gozaban de la simpatía del grueso de la población. A partir del 2014, este panorama empezó a cambiar. Durante este año se organizaron a nivel mundial las manifestaciones del 8M convocadas de forma *on-line* por colectivos y grupos feministas que culminaron en marchas simultáneas principalmente en países europeos y latinoamericanos. El movimiento se fortaleció y se le sumaron otras reivindicaciones para finalmente proponer en 2017 el llamado Paro Internacional de Mujeres, que busca denunciar y hacer conciencia del trabajo doméstico no remunerado. En México, además del 8M, y siguiendo la lógica del paro o huelga, se convocó a 'un día sin nosotras'". Una galería fotográfica de las pancartas y pintas en la movilización del 8M de 2020, donde prevalece el tema de la violencia generalizada contra las mujeres y los feminicidios, puede consultarse en la galería de fotos publicada por Guerrero y González (2020).

de comunicación en la difusión de la noticia de Ingrid y el uso de su imagen filtrada a los medios por las autoridades. Esto desembocó en una manifestación y la quema de la puerta de Palacio Nacional el 14 de febrero⁵ como respuesta a lo que se leía como desinterés gubernamental.

El mismo tono de indignación frente a las políticas públicas en torno de la violencia de género puede leerse, al anunciarse la polémica destitución de Candelaria Ochoa (Cerva, 2019) como titular de la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres (Conavim), en el comunicado del 30 de junio de ese año por parte del Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio (2020):

México tiene diversos retos, pendientes y compromisos para garantizar plenamente los derechos de las mujeres, particularmente nuestro derecho a una vida libre de violencia. [...] En reiteradas ocasiones se solicitó a la Conavim la garantía de la participación de las organizaciones civiles peticionarias en el Grupo Interinstitucional y Multidisciplinario (GIM), con el objetivo de garantizar la implementación efectiva de las medidas de la AVGM [Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres], encontrando una oposición por parte de la Conavim, la cual siempre antepuso el Reglamento de la LGAMVLV excluyendo a las organizaciones en el proceso, a pesar de que se tienen experiencias de una importante participación en la implementación del mecanismo.

Hasta la fecha con 21 AVGM, hay un abandono total del seguimiento y evaluación del mecanismo, la Conavim no ha realizado la evaluación de las declaratorias de AVGM en el país, no existen indicadores de cumplimiento para verificar el avance de la implementación de las medidas declaradas a cada estado, ni tampoco sobre los obstáculos que se presentan para su adecuada implementación y que de corregirse pueden fortalecer la implementación de dicha política pública.

El descontento frente a las políticas públicas gubernamentales en torno de la violencia contra las mujeres, en particular en relación con los feminicidios en México, se hizo evidente en la toma de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) el 4 de septiembre de 2020 (Arteta, 2020).

En suma, identificaríamos aquí lo que Daniela Cerva (2020) define como violencia institucional:

En este sentido, la construcción oficial de los hechos se concentra en los efectos de la protesta, en los destrozos que se producen en las manifestaciones y no en la génesis

⁵ Dos notas periodísticas sobre las manifestaciones de ese día y su contexto pueden revisarse en Mota y Morán (2020) y Lima (2020).

de su actuar. De esta manera, no es necesario que salga la policía a reprimir a las manifestantes cuando el discurso del gobernante es lo suficientemente fuerte para deslegitimar y penalizar la protesta. A esto lo denomino *violencia institucional*, es decir, cuando la autoridad construye un contexto explicativo que, si bien no niega la violencia machista, redirige la atención con el sentido de minimizarla (p. 192).

La violencia institucional se practica a través de discursos que reproducen la violencia denunciada, al mismo tiempo que justifican la toma de distancia de la responsabilidad que se tiene frente a ella. De nuevo, las prácticas discursivas son actos performativos que constituyen el género y la violencia que se produce desde él, de la manera en que Butler (1998) lo propone: como una “serie de actos que son renovados, revisados y consolidados en el tiempo, que ofrecen una apariencia de sustancialidad e identidad constituida” (p. 302). Por ello, consideramos importante seguir analizando estos discursos que colonizan la heterogeneidad material e histórica de las vidas de las mujeres y que construyen, por tanto, un imaginario de lo que estas son y deben ser. En el mismo sentido, es necesario distinguir la figura de la “mujer” como un compuesto cultural e ideológico del “otro”, de la “otra”, a través de diversos discursos de representación, distinta de las “mujeres” como sujetos reales, materiales de sus propias formas colectivas.

En resumen, pensar en la imagen de las mujeres mexicanas que se configura desde los discursos gubernamentales es una manera de devolver la atención a lo que se quiere ocultar detrás de esas representaciones discursivas: las resistencias y las luchas de los feminismos en México. Suponemos que en el entramado social subyace una histórica dominación masculina, una serie de relaciones afianzadas sobre la naturalización del orden sexual que establece un sistema profundamente desigual e injusto, entre cuyas formas de reproducción está el discurso. Afrontar esa realidad es, ya de por sí, transgresor, pues supone que al ser el género una construcción social y no un orden natural invariable, puede entonces ser modificado. Analizar las estrategias discursivas que lo sostienen puede ser un paso importante para que tal transformación se lleve a cabo.

Conclusión

El relato construido alrededor de los derechos políticos de las mujeres, el derecho a la protesta, por ejemplo, parece que, en palabras de López Obrador, no se ha desvinculado de aquella añeja idea que presenta a las mujeres como sujetos políticos precoces que necesitan de los varones —cuya fortaleza cívica y legitimidad política estaría dada por hecho— para organizarse. Peor aún, siguiendo el hilo discursivo del presidente, cierto bloque de mujeres que salió a manifestar-

se el 8M no portaba demandas propias, sino que utilizaba la coyuntura del momento para esconder las verdaderas intenciones de los opositores políticos que estarían detrás de estos grupos. Frente a esta narrativa, podríamos citar a Femenías (2020), quien se pregunta si estas actitudes no son el reflejo de aquel “prejuicio que asimila a los viejos, los pobres, los enfermos, las mujeres, a un niño cuyo entendimiento no goza aún de suficiente madurez?” (p. 192). Femenías se pregunta si, en pleno siglo XXI, las mujeres seguimos siendo vistas como inferiores, inmaduras o ignorantes. Quizá haya una distancia entre los debates teóricos que en el siglo XVIII destinaban a las mujeres a un estatuto precívico —al atribuirles una personalidad subordinada y acrítica— y las referencias a los movimientos feministas hechas por López Obrador en el 2020. Sin embargo, algo persiste, una lógica que sigue asociando a las mujeres, sus organizaciones y luchas con la inmadurez política. Nadie podría, en un país democrático como México, afirmar que no existe un principio de igualdad jurídica entre hombres y mujeres que norma las políticas estatales; sin embargo, los pronunciamientos del presidente dejan ver cómo ese principio no ha terminado de modificar por completo las relaciones sociales, sino que continúa reproduciendo la subordinación de la mujer al hombre-ciudadano. La persistencia de esta subordinación en los discursos políticos revela que aún permanecen los resabios de la democracia patriarcal, cuya noción de ciudadanía sería, en palabras de Amelia Valcárcel (1997, p. 78), “masculina y excluyente”. Se asume la existencia de una igualdad entre los varones a costa del sistemático y constante rebajamiento discursivo del colectivo de las mujeres.

Reconocer la existencia y la importancia del feminismo y sus diversas expresiones es un acto de implicaciones simbólicas sobresalientes, no solo para las mujeres sino para la vida pública del país. Conlleva, primero, asumir que el discurso, en voz de quien ostenta el poder, establece un horizonte de sentido que marca el paso de lo que es relevante socialmente; implica también la urgente necesidad de considerar la capacidad de construir estrategias y objetivos propios de colectivos anteriormente menospreciados por los actores e instituciones políticas, y concederles la posibilidad de ejercicios y relaciones autónomas; y con ellas, la facultad de incidir en la vida política y social de México. El feminismo es “uno de los núcleos más activos dentro de la tradición democrática” (Valcárcel, 1997, p. 80), una fuerza capaz, no solo, de movilizar a las mujeres en torno de una serie de legítimas demandas, sino con la potencia necesaria para dinamizar las estructuras políticas en su totalidad. Constituye una tradición de denuncia y crítica a un orden que limita la posibilidad de la institución de un Estado verdaderamente democrático donde la libertad, la justicia y la igualdad sean más que distintivos jurídicos y se traduzcan en atributos fácticos.

Referencias

- Alfaro-Beracoechea, L. N., Contreras Tinoco, K. A. Hernández González, E., Macías-Esparza, L. K., Ruvalcaba-Romero, N. A. (2021). ¿Qué motivó a las mujeres a marchar en el 8m? Análisis desde la teoría de marcos de acción colectiva. *Revista de Estudios de Género. La ventana*. Recuperado de <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/7330/6678#info>
- Animal Político* (2020, 8 de marzo). #8M: Como nunca antes, una potente marcha de mujeres lanza grito contra el machismo y violencia feminicida. *Animal Político*. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/2020/03/mujeres-marcha-8m-cdmx-protesta-machismo/>
- Arteta, I. (2020, 8 de septiembre). Quiénes tienen tomada la CNDH y cómo empezó la protesta. *Animal Político*. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/2020/09/quienes-tomada-cndh-como-empezo-protesta/>
- Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate feminista*, (18), 296-314.
- Cano, G. (2014). Sufragio femenino en el México posrevolucionario. En P. Galeana et al. *La Revolución de las mujeres en México* (pp. 33-46). Ciudad de México, México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Cerva, D. (2020). La protesta feminista en México. La misoginia en el discurso institucional y en las redes sociodigitales. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (240), 177-205.
- Cerva, D. (2019). El juego político detrás del nombramiento de la titular del Inmujeres en la inaugurada administración de AMLO: Análisis desde el feminismo institucional. *Buen Gobierno*, (27), 1-23. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/5696/569660565007/html/>
- Femenías, M. L. (2020). El feminismo postcolonial y sus límites. En C. Amorós y A. de Miguel, *Teoría feminista 3. De los debates sobre el género al multiculturalismo* (pp. 153-213). Madrid, España: Minerva Ediciones.
- Guerrero, H. y González, M. (2020, 8 de marzo). Fotos: la manifestación en México por el Día Internacional de la Mujer, en imágenes. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/elpais/2020/03/08/album/1583706015_252082.html#foto_gal_1
- Lima, L. (2020, 16 de febrero). Femicidio de Ingrid Escamilla: por qué el asesinato de la joven ha provocado protestas en México. *BBC News Mundo*. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-51518716>
- López Obrador, A. M. (2021, 29 de octubre). Feminismo y ecologismo fueron creados por el neoliberalismo “para poder saquear a sus anchas”: AMLO. *Pro-*

- ceso*. Recuperado de <https://www.proceso.com.mx/nacional/2021/10/29/feminismo-ecologismo-fueron-creados-por-el-neoliberalismo-para-poder-saquear-sus-anchas-amlo-274915.html>
- López Obrador, A. M. (2020a, 9 de marzo). 09.03.20 Versión estenográfica de la conferencia de prensa matutina. Recuperado de <https://www.gob.mx/presidencia/articulos/version-estenografica-de-la-conferencia-de-prensa-matutina-lunes-9-de-marzo-de-2020?idiom=es>
- López Obrador, A. M. (2020b, 8 de marzo). 08.03.20 Versión estenográfica. Día Internacional de las Mujeres. Recuperado de <https://presidente.gob.mx/08-03-20-version-estenografica-dia-internacional-de-las-mujeres>
- Lorde, A. (2003). Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo. En *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias* (pp. 115-120). Madrid, España: Horas y horas.
- Martín Rojo, L., y Whittaker, R. (1998). *Poder decir o el poder de los discursos*. Madrid, España: Arrecife.
- Miyares, A. (2020). El sufragismo. En C. Amorós y A. de Miguel, *Teoría feminista 1. De la ilustración al segundo sexo* (pp. 245-293). Madrid, España: Minerva Ediciones.
- Mohanty, Ch. T. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. En *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, (pp. 112-161). Madrid, España: Cátedra.
- Mota, J. y Morán, C. (2020, 14 de febrero). Las feministas llevan su ira por la violencia machista a las puertas del Palacio Nacional de México. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/sociedad/2020/02/14/actualidad/1581695494_824804.html
- Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio. (2020, 30 de junio). Comunicado. Cambios en Conavim oportunidad para saldar deuda histórica con las mujeres: OCNF. Recuperado de <https://www.observatoriofemicidiomexico.org/post/comunicado-cambios-en-conavim-oportunidad-para-saldar-deuda-hist%C3%B3rica-con-las-mujeres-ocnf>
- Randazzo Eisemann, F. (2012). Los imaginarios sociales como herramienta. *Imagonautas: Revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales* 2(2), pp. 77-96.
- Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública. (2019). Información sobre violencia contra las mujeres. Recuperado de https://secretariadoejecutivo.gob.mx/docs/pdfs/nueva-metodologia/Info_violencia_contra_mujeres_FEB2019.pdf
- Sin Embargo* (2020, 8 de marzo). La marcha del 8M en la CdMx en números. 80 mil asistentes, 6 detenidos, 52 atenciones médicas, 7 heridos... *Sin Embargo*. Recuperado de <https://www.sinembargo.mx/08-03-2020/3744633>

Stettin, C., Rivera, C., Anguiano, A., Palacios, K., Meneses, N., Padilla, L., Tula, M., Medina, S., López, F., Hernández, N., Barbosa, G. y Campos, I. (2020, 9 de marzo). "Nos quitaron todo, hasta el miedo": así fue la marcha del 8 de marzo en la CdMx. *Milenio*. Recuperado de <https://www.milenio.com/politica/comunidad/marcha-8-marzo-2020-cdmx-vivo-marcha-feminista>

Valcárcel, A. (1997). *La política de las mujeres*. Madrid, España: Cátedra.

Condiciones y límites de la cualidad de persona

Conditions and limits of the quality of person

Rafael Cervera Castellano
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
ORCID: 0000-0002-2944-4778

Resumen

El estudio del concepto de *persona* presenta serios problemas debido a la falta de consenso para su caracterización entre los teóricos que abordan su discusión desde la filosofía y la bioética. Típicamente se alega que un ser humano es una persona cuando posee ciertas capacidades cognitivas que se suponen necesarias y suficientes para recibir este calificativo. Sobre las condiciones que deberían cumplirse para ser una persona existen tres límites metafísicos que podrían tomarse como base, a partir de los cuales se caracterizaría este concepto. Estos son la posesión de una persistencia mental a través del tiempo y el espacio, tener una conciencia autoconsciente y poseer un autoconcepto extendido en esta dimensión espaciotemporal. La presente investigación defiende la existencia de un concepto extendido de uno mismo para caracterizar al concepto de *persona*.

Abstract

The study of the concept of *person* presents serious problems due to the lack of consensus on its characterization among the different theorists who approach its discussion from the perspective of philosophy and bioethics. Typically, a human being is claimed to be a person when he or she possesses certain cognitive abilities that are assumed to be necessary and sufficient to qualify as such. Within the dissonant voices in this discussion about the conditions that should be fulfilled to be a person, there are three metaphysical limits for its interpretation that could establish the common denominator from which this concept would be characterized. These would be the possession of a mental persistence through time and space, having an autoconscient consciousness, and an extended self-concept in this spatial and temporal dimension. This research backs up the existence of an extended concept of oneself to characterize the concept of *person*.

Palabras clave

Bioética, personas, humanos, persistencia mental, consciencia autooética, autoconsciencia, autoconcepto.

Keywords

Bioethics, persons, humans, mental persistence, autooetic consciousness, self- consciousness, self- concept.

Introducción

La discusión sobre cuáles podrían ser las condiciones bajo las que un humano u otro ser vivo podría ser llamado *persona* ha sido recurrente en filosofía desde el siglo XVII, principalmente por las aportaciones de John Locke (1690/1999) e Immanuel Kant (1785/1998).¹ En la actualidad, el debate recibe cierta fama en razón de los problemas que surgen dentro del campo de la ciencia aplicada, como la medicina o la ingeniería genética, donde resulta relevante distinguir si un humano es una *persona* o no en casos en los que hay que tomar decisiones de vida o muerte. Concretamente, la cuestión sobre la *personidad*² está íntimamente ligada con el estatus moral y el derecho a la vida de ciertas clases de humanos, quienes por causas naturales o accidentales se encuentran en los mismos márgenes de la vida. Estas situaciones se refieren a casos de aborto o infanticidio (Bermúdez, 1996), o al padecimiento de enfermedades neurodegenerativas (McMahan, 2002, 2007, 2013).

La importancia de este concepto parte de la presuposición de que, para que un humano sea susceptible de ser una persona, debe poseer una serie de características que se suponen necesarias y suficientes para el caso (Dennett, 1989; DeGrazia, 1997, 2006). Entre ellas se encuentran la posesión de un lenguaje hablado (Dennett, 1988, 1989, 1992; Schechtman, 1997, 2011, 2014, 2015; Varner, 2012), racionalidad o autoconsciencia (Singer, 1993, 1994; Locke, 1690/1999), ser un sistema intencional (Dennett, 1989), tener libre albedrío (Frankfurt, 1971) o agencia moral (Sapontzis, 1987; DeGrazia, 1997; Warren, 1997).

¹ John Locke (1690/1999), en su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano*, definía a las personas como un tipo de seres dotados de razón y reflexión, que no solo son conscientes desde un punto de vista fenoménico sobre los estímulos de su cuerpo y del entorno, sino que poseen un nivel de consciencia superior (i. e., autoconsciencia), por el que reflexionan sobre sus propios estados mentales. Esto último define a las personas desde un punto de vista metafísico o psicológico. Por otro lado, Immanuel Kant (1785/1998) distinguió a las personas desde una faceta moral o normativa, al considerarlas como seres racionales cuya existencia puede ser comprendida como un fin en sí mismo y no un medio para otros propósitos. Desde este punto de vista, se concibe a las personas desde una perspectiva utilitarista, una interpretación que no solo concierne a los seres humanos, sino también a los animales no humanos (Singer, 1993; Regan, 2003; Varner, 2012).

² Se usa el término *personidad* para referirse al concepto en inglés *personhood*.

La posesión de estas características, en mayor o menor grado, es lo que hace que un humano pueda ser una persona y tenga así cierto estatus moral (Singer, 1993; DeGrazia, 1996, 2006; Warren, 1997). Según esta interpretación, se define a las personas desde una variante *metafísica* o psicológica, en la medida en que se requiere la existencia de unas capacidades cognitivas medianamente sofisticadas. Mientras tanto, una segunda interpretación concibe a las personas desde un punto de vista moral o *normativo* por el que se les reconocen derechos y se les atribuyen responsabilidades (Feinberg, 1980; DeGrazia, 1996, 1997). Al respecto, se alega que el concepto de *persona* resulta ser primitivo (Strawson, 1959), incoherente y obsoleto (Dennett, 1989), vago e impreciso (Beauchamp, 2001; DeGrazia, 1997, 2006), o incapaz de ser definido por las ciencias cognitivas (Beauchamp, 2001). No obstante, entre las distintas caracterizaciones que se han ofrecido sobre el término puede encontrarse una coincidencia alrededor de tres límites interpretativos sobre qué son y cómo puede comprenderse *metafísicamente* a las personas.

El primero de estos límites concibe a las personas como seres que poseen una continuidad mental a través del tiempo (Parfit, 1984; Noonan, 2003). El segundo comprende que esta clase de seres posee un tipo de consciencia que les permite no solo representar mentalmente,³ sino ser conscientes de que sus vidas se desarrollan desde el pasado hasta el presente y hacia el futuro (Wheeler, Stuss y Tulving, 1997). El tercero comprende que, para ser una persona, debe poseerse un concepto de uno mismo *extendido* en el tiempo y el espacio (Tooley, 1972, 2009; Singer, 1993, 1994; McMahan, 2002).⁴

Estas tres interpretaciones resultarían ser el común denominador a partir del cual un ser humano podría considerarse como una persona. Todas ellas ofrecen razones suficientes para considerar que, entre el conjunto de condiciones que los teóricos ofrecen, existe una serie de cualidades cognitivas que no pueden excluirse cuando se intenta determinar si un ser vivo es una persona o no. Como se verá, este problema no solo impregna a los miembros pertenecientes a la especie *Homo sapiens*, sino que se extiende hacia otras criaturas, como los animales no humanos (Midgley, 1985; Rowlands, 2019).

³ Según la teoría representacional de la mente, las personas humanas tenemos la capacidad de generar una representación o imagen mental de ciertos hechos, creencias, deseos o intenciones que tengamos sobre nosotros mismos o el mundo. Es así como creamos conceptos sobre la realidad y otros individuos que nos permiten aprender de la experiencia y nos sitúan en cierta ventaja evolutiva frente a otro tipo de criaturas (Bloom, 2000).

⁴ Mediante el uso de la palabra *concepto* me refiero a una representación mental o un conjunto de representaciones mentales sobre distintos objetos del mundo. Desde esta perspectiva, comprendo que la posesión de un *autoconcepto*, o un concepto de uno mismo, designa la representación que creamos de nosotros mismos como seres vivos con un conjunto de cualidades mentales (Bloom, 2000; Murphy, 2002, 2010).

Al mismo tiempo, es de especial importancia remarcar que, a pesar de que el debate gira en torno de una concepción psicológica o metafísica del concepto de *persona*, sus implicaciones son enteramente prácticas y morales. La determinación de las facultades mentales de un humano (o un animal no humano) condicionan el modo como nos relacionamos con este ser desde un punto de vista normativo, qué derechos somos capaces de otorgarle o si podemos reconocer ciertas responsabilidades para con él mismo o para los demás (Singer, 1993, 1994; Wise, 2000, 2004; Varner, 2012; Rowlands, 2019).

Con tal de ofrecer algo de luz sobre esta discusión, no exenta de sus problemas y dificultades, se procederá a caracterizar este concepto a partir de la obra de John Locke (1690/1999), la cual ha impregnado profundamente el modo en que se comprende el término *persona* en la actualidad, así como su marco de uso y su aplicación en debates sobre bioética. En este punto será de especial importancia remarcar que no es lo mismo hablar de seres que son puramente *sintientes* (con un nivel de consciencia fenoménico) que de organismos que sí califican para ser personas (seres autoconscientes). Ambos conceptos refieren a entidades diferentes con distintos grados de desarrollo psicológico, así como de estatus moral.

Enseguida, se mostrarán las distintas opiniones ofrecidas en la actualidad al establecer una definición coherente sobre el concepto, y se mencionarán las condiciones que algunos teóricos consideran que son tanto necesarias como suficientes para que un humano califique como persona. En este punto se hará ver que, más que arrojar luz sobre el problema, se generaron más argumentos y opiniones contrapuestas, tanto para su definición como para su caracterización. La falta de un consenso teórico dificulta, en algunas ocasiones, su correcta aplicación en ámbitos prácticos de la vida real, como el aborto, el infanticidio o el modo como comprendemos a ciertas especies de animales no humanos.

Con el objetivo de contribuir positivamente a la resolución de este problema, se hará ver que, entre el común de condiciones que se ofrecen para la *personidad*, la posesión de una persistencia psicológica, una consciencia *autonoética* o un concepto *extendido* de uno mismo resultan ser las condiciones con más constancia dentro del debate; por tal razón, puede decirse que ambas cualidades cognitivas son las que determinan si cierto individuo⁵ humano es una *persona* o no desde esta perspectiva *metafísico-psicológica*.

⁵ La filósofa Marya Schechtman (1997) define a los *individuos* como seres *sintientes*, sin una persistencia en el tiempo y el espacio de sus estados mentales (p. 94). Esta definición la retomará Gary E. Varner (2012) en su obra *Personhood, ethics and animal cognition*, donde explica que por *sintiencia* se refiere a la capacidad para el “disfrute o sufrimiento fenoménicamente consciente” (Varner, 2012, p. 108). Por el contrario, las personas son definidas por ambos autores como unas criaturas que poseen un concepto de sí mismos o una representación mental como seres cuyas vidas no se reducen a la existencia en un tiempo y un espacio presentes, sino que pueden extenderse hacia el pasado y el futuro. Esto permite que sean conscientes del marco espaciotemporal en el que viven, así como de su persistencia psicológica.

¿Por qué es importante ser una persona?

Una de las aportaciones más significativas en torno de la discusión sobre la caracterización del concepto *persona* es la que realizó John Locke (1690/1999) en su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En ella abordó este concepto en relación con la idea de *identidad personal*, por la que se considera la supervivencia de las personas a partir de la persistencia de sus estados mentales a través del tiempo y del espacio (Parfit, 1984; Noonan, 2003).

Concretamente, Locke (1690/1999) describía a una *persona* como “un ser pensante inteligente dotado de razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como él mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares” (p. 318). Esto implica, en primer lugar, que las personas son un tipo de seres vivos cuyas capacidades cognitivas les permiten tener como objeto de reflexión sus propios estados mentales. En segundo lugar, dicha autoconsciencia les capacita para comprender que su existencia no se limita al momento presente, sino que se *extiende* hacia el pasado y el futuro. Esta última idea es realmente importante dentro del debate sobre la *personidad* en el ámbito de la bioética, ya que, desde esta concepción, las *personas* serían seres con una autoconsciencia y un concepto de sí mismos *extendido* en el espacio y el tiempo.⁶

Desde este punto de vista, el autoconcepto que tendría una persona sería otorgado por este nivel de consciencia superior.⁷ Locke (1690/1999) describe a este *yo* que persiste a través del tiempo de la siguiente forma:

Esta cosa pensante y consciente (sin que importe de qué substancia esté formada, ya sea espiritual, material, simple o compuesta) que es sensible o consciente del placer o del dolor, que es capaz de felicidad o desgracia, y que, por lo tanto, está preocupada de sí misma, hasta los límites a que alcanza ese su tener consciencia (p. 331).

Aquí puede notarse que el filósofo inglés introduce un paralelismo entre el concepto de *persona* y el de *yo*, volviéndolos intercambiables y equivalentes.⁸

⁶ Distintos autores en la actualidad han remarcado la importancia de este hecho para que un humano califique como *persona* desde una perspectiva neolockeana (Shoemaker, 2008; Schechtman, 2014). Entre ellos se encuentran Michael Tooley (1972), Peter Singer (1993) y Jeff McMahan (2002).

⁷ Por consciencia superior o autoconsciencia me refiero a un tipo de consciencia cuyo objeto de pensamiento son sus propios estados mentales (creencias, deseos, intenciones, etcétera).

⁸ Esta interpretación por la que el *yo* (*self*) y la *persona* se vuelven equivalentes en términos semánticos responde a una primera lectura sobre la obra de Locke, en la que por ambos conceptos se designa a un agente racional y moral (Cavaleri, 2001). Luego surge una segunda lectura desde la cual se interpreta el *yo* desde un punto de vista *mínimo* o anterior al concepto de *persona* (Zahavi, 2005). Esta última interpretación, que surgió como respuesta a las teorías de la identidad narrativa, comprendía que, para que exista tal cosa como un *yo*, no es necesaria la existencia de capacidades cognitivas sofisticadas o cierta conectividad psicológica en el tiempo que pueda expresarse mediante una narración (Schechtman, 2011, 2015).

A través de esta interpretación, el *yo* designa al sujeto consciente de experiencias (*i. e.*, la *persona*), que no solo percibe desde el punto de vista fenoménico su existencia presente, sino que comprende que dicha consciencia se extiende a través del tiempo y el espacio (Varner, 2012; Schechtman, 2015). Esta unificación entre el concepto de *yo* y el de *persona*, en la obra de Locke, solamente es posible en aquellos seres vivos que gozan de un nivel de consciencia que les permite esta proyección de sus estados mentales más allá de su momento presente. Es por este medio que la *persona* identifica sus experiencias en “diferentes momentos de consciencia como pertenecientes a un sólo sujeto” (Schechtman, 2015, p. 36).

De este modo, las *personas* se configuran como seres enteramente conscientes del marco espacio temporal en el que viven, y son de igual modo conscientes de los actos que perpetran a lo largo de sus vidas, así como de su capacidad para recordarlos y traerlos a la actualidad. Esto implica que las *personas* no se configuran solamente como unos seres con ciertas capacidades mentales, sino que su existencia posee, de igual modo, una dimensión moral o *normativa*. Locke no deja de lado esta cuestión y se permite anotar las implicaciones morales que tendría la posesión de un nivel de consciencia de este tipo y un concepto de uno mismo extendido en el tiempo.⁹

En este sentido, una persona se configura como un agente moral cuyos actos pueden ser imputables por el orden social y político en el que vive.¹⁰ Esto implica que el concepto de *persona*, además de poseer una interpretación metafísica o psicológica “es un término forense que imputa las acciones y su mérito;

⁹ Cabe remarcar que la expresión “orden superior” no es usada por Locke (1690/1999), sino que es tomada del trabajo de Rosenthal (1986, 2002, 2005, 2006) para hacer referencia al tipo de consciencia que el filósofo inglés intenta describir en su obra (*Ensayo sobre el entendimiento humano*) en relación con las cualidades mentales de las personas humanas. Locke tampoco menciona explícitamente que el *yo* sea algo extendido en el tiempo y el espacio. Dicha interpretación se extrae del significado que otorga al concepto de *persona*, que es equivalente al de *yo* en la obra de Locke (1690/1999).

¹⁰ Un *agente moral* define a un ser humano o no humano cuyas capacidades cognitivas superiores le permiten “reflexionar moralmente sobre cómo actuar y cuyo comportamiento puede, en consecuencia, ser objeto de evaluación moral” (Cavalieri, 2001, p. 28). De aquí se deduce que un *agente moral* es responsable sobre sus acciones por las que puede ser juzgado y reprochado si su proceder no corresponde con el gobierno o las leyes de su comunidad (Locke, 1690/1999). Gracias a sus capacidades mentales este tipo de seres serían capaces de “pensar en lo que está bien y lo que está mal y ajustar su comportamiento en consecuencia” (Varner, 2012, p. 6). Por otro lado, por *paciente moral* se comprendería a un tipo de ser “cuyo tratamiento [por parte de las personas o los agentes morales] puede estar sujeto a evaluación moral” (Cavalieri, 2001, p. 29). En este caso, los *pacientes morales* serían todos aquellos seres *sintientes* a quienes, por su condición mental, no sería posible atribuirles responsabilidades morales. Más bien, estas responsabilidades recaerían sobre las personas que, como agentes morales, pueden influir negativamente en las vidas de los pacientes morales.

pertenece, pues, tan sólo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados” (Locke, 1690/1999, p. 331). A partir de este argumento, se entiende que las personas, gracias a que pueden comprender su vida extendida en el tiempo y el espacio, son capaces de recordar sus acciones pasadas, por las que serían directamente responsables.

Todo este trabajo metafísico y normativo tuvo serias implicaciones en el debate sobre el estatus moral de distintas clases de seres humanos, cuyo estado mental no permite calificarlos más como *personas* (Nelson, 1988; McMahan, 2002; Pluhar, 1995). De igual modo, esta discusión también influyó en nuestra consideración moral hacia distintas especies de animales no humanos, como los primates superiores (chimpancés, orangutanes, bonobos, etcétera), algunos cetáceos (ballenas, delfines) u otros mamíferos como los elefantes (Midgley, 1985; Singer, 1993; DeGrazia, 1996, 1997, 2006; Rowlands, 2019).

En el caso de los humanos, el debate giró en torno al estatus moral, por el que se garantiza el derecho a la vida, de los individuos en situaciones marginales. En estos casos se describe el estado mental de algunos humanos, por el que su condición es equiparable al de otras entidades con capacidades mentales inferiores. Concretamente, Nelson (1988) define estos casos como el conjunto de seres humanos “cuyas capacidades psicológicas son rivalizadas o excedidas por algunos animales no-humanos” (p. 191). Esta es una tesis igualmente compartida por Frey (1983), quien alega que muchos seres humanos que se encuentran en coma “llevan vidas de una calidad radicalmente inferior a la de las vidas humanas corrientes” (p. 96), y también inferior a la de muchos animales no humanos. Estos argumentos son también compartidos por teóricos como Pluhar (1995), McMahan (2002), DiSilvestro (2010) o Varner (2012), cuyas opiniones coinciden con las de Nelson (1988).

Lo que se pretende mostrar a través del análisis de estos casos marginales es que existe una distinción entre los niveles de consciencia, que hacen posible categorizar a los individuos con niveles de consciencia mínimos, quienes solo son capaces de percibir su existencia desde el momento presente, sin una extensión de sus consciencias hacia el pasado o el futuro. Estos son catalogados como seres meramente *sintientes*¹¹ (niños prelingüísticos, humanos con

¹¹ Un ser *sintiente* es aquel capaz de “(i) evaluar las acciones de otros en relación con él mismo y con terceros; (ii) recordar algunas de sus propias acciones y sus consecuencias; (iii) evaluar riesgos y beneficios; (iv) tener algunos sentimientos; y (v) tener algún grado de conciencia” (Broom, 2014, p. 5). Del mismo modo, puede sentir felicidad, alegría, tristeza, experimentar algún tipo de sufrimiento, dolor, etcétera; es por ello que merece cierto tipo de consideración especial (Singer, 1993). Por otro lado, los seres *sintientes* se caracterizan por tener un tipo de consciencia fenoménica por la que son capaces de percibir de un modo consciente los distintos fenómenos o estímulos provenientes del medioambiente o de su propio cuerpo (Griffin, 1992, 1998; Allen y Bekoff, 2007).

enfermedades mentales o algunos animales no humanos). Por otro lado, y de manera opuesta, se encontrarían las personas que, además de ser sintientes, poseen un nivel de consciencia superior por el que no solo comprenden su existencia desde el momento presente, sino que son conscientes de que su vida se extiende de igual modo hacia el pasado y el futuro.

Teóricos importantes de este debate —como Singer (1994), Warren (1997), Regan (2003), Varner (2012) o Broom (2014)— establecen una distinción entre los seres que son *sintientes* (*i. e.*, son conscientes fenoméricamente de sí mismos y de su entorno) y los que son *personas* (*i. e.*, son autoconscientes). Todos ellos coinciden en designar a la *sintiencia* como la capacidad por la que un ser vivo en concreto es capaz de percibir su entorno desde un punto de vista fenomérico (siente placer, dolor, frustración, miedo, alegría, etcétera). Al mismo tiempo, anotan que esta clase de seres se caracteriza por no poseer un lenguaje natural (hablado o por señas) como el de los humanos (Dennett, 1988, 1989; Varner, 2012) o un concepto de sí mismos *extendido* en el tiempo (Schechtman, 1997; Cosentino, 2011; Cosentino y Ferreti, 2014).

Por el contrario, la *personidad* es una cualidad del “individuo” (Schechtman, 1997, p. 94) o de un ser *sintiente*, por la que se le reconocen unas capacidades cognitivas superiores: autoconsciencia, uso del lenguaje, tener un concepto de sí mismo o la capacidad para hacer planes a futuro (Singer, 1994; McMahan, 2002; Tooley, 1972, 2009; Schechtman, 1997; Varner, 2012). Desde una perspectiva metafísica, por persona nos estaríamos refiriendo a un tipo de entidad viviente cuyo nivel de consciencia le permite comprender que su vida se desarrolla a través del tiempo y el espacio. Al mismo tiempo, es capaz de recordar eventos del pasado y de hacer planes hacia el futuro, con lo que logra construir un concepto de sí mismo extendido más allá del momento presente hacia varios estadios temporales de su existencia (Tooley, 1972; Singer 1994; McMahan, 2002; Schechtman, 1997; Varner, 2012).

Condiciones y límites de la cualidad de *persona*

Como se habrá podido observar en la argumentación desarrollada hasta ahora, el concepto de *persona* resulta ser un tanto complejo de analizar debido a la multitud de opiniones divergentes que se han ofrecido para su significación y caracterización. Kant (1785/1998) definió a las personas como seres racionales que, al mismo tiempo, podían configurarse como agentes morales. Sin embargo, la noción de Locke (1690/1999) es más vasta, pues definió a las personas en un marco de desarrollo espaciotemporal en el que sus altos niveles de consciencia les permitían construir un concepto de sí mismas, a través del que podían reconocer sus estados mentales como pertenecientes a su propia consciencia.

Entrado el siglo xx, Strawson (1959) estableció que una *persona* era un compuesto de dos tipos de sujetos: “un sujeto de experiencias (una conciencia pura, un ego)” y un “sujeto de atributos corporales” (p. 102). Por otro lado, Frankfurt (1971) puso una diferencia entre las personas y otros seres, como los animales no humanos. Los primeros tendrían cierta voluntad o determinación en sus vidas, las cuales serían movidas por una conciencia de orden superior; mientras que la vida y las conciencias de los animales no serían tan complejas, por tener un nivel de conciencia puramente fenoménico (Allen y Bekoff, 2007).

Dennett (1989) añadió complejidad al concepto, al argumentar que las personas, además de ser “seres racionales”, son seres “a los que se les atribuye estados de conciencia o a los que se les atribuye *enunciados de intencionalidad*, o psicológicos o mentales” (p. 9). Además, el hecho de que un humano o cualquier otra entidad sea una persona depende mayormente de la “actitud que se adopta hacia ella” (p. 9). Otra de las cualidades de las personas, según Dennett, es que se trata de entidades que “son conscientes de una manera particular” (p. 11), es decir, son autoconscientes; una tesis que es igualmente mantenida por multitud de teóricos sobre esta área (DeGrazia, 1997, 2006; Varner, 2012; Rowlands, 2019). Por último, Dennett (1988, 1989, 1992) añade un requisito un tanto restrictivo, ya que concibe que solo aquellos seres capaces de una comunicación verbal califican para ser personas. Él mismo reconoce que los animales no humanos quedarían excluidos de esta cualidad.¹²

Esta última tesis es consistente con las opiniones de otros autores más recientes, como las de Schechtman (1997) o Varner (2012), quienes defienden que, para que un ser vivo califique como *persona*, no solo debe ser autoconsciente, sino que debe poseer un lenguaje a través del cual describa sus vivencias personales o planes a futuro. Tanto uno como otro autor defienden la distinción entre los seres que son personas y los que son solo “individuos” (Schechtman, 1997, p. 94). Los primeros son capaces de comprenderse a sí mismos como seres cuya conciencia persiste a través del tiempo y del espacio, y que además pueden narrar sus experiencias a través del lenguaje hablado. Los segundos son solo seres *sintientes* (*i. e.*, con una conciencia fenoménica), cuyas capacidades mentales se limitan a la percepción de los estímulos somatosensoriales en su momento presente.¹³

¹² Esta idea es igualmente compartida por Leahy (1991), quien argumentó en su obra *Against liberation* que, sin un lenguaje, los animales no humanos no pueden tener una actitud intencional dirigida hacia el mundo.

¹³ En la actualidad, existe un debate sobre si los animales no humanos más evolucionados (primates, y cetáceos, por ejemplo) pueden proyectar su conciencia en el tiempo y el espacio a través de cierta capacidad mental denominada “viaje mental en el tiempo” (Tulving, 2005, p. 15).

Del mismo modo, otros autores, como Singer (1993, 1994), Beauchamp (2001) o DeGrazia (1996, 1997), establecieron un conjunto de condiciones suficientes y necesarias entre las que se consideraban ciertos tipos de autoconciencia,¹⁴ además de la posesión de “autonomía”, “agencia moral”, “sociabilidad”, entre otras (DeGrazia, 1997, p. 304); o cierta capacidad atencional (Ganeri, 2017). Desde este punto de vista, el concepto adopta una perspectiva multidimensional que no solo engloba una capacidad mental en específico, sino que reúne un conjunto de cualidades que deberían poseerse en mayor o menor grado para ser una persona. Podría alegarse que, del mismo modo que existen distintos niveles o grados de autoconciencia, también existirían grados de personabilidad o de agencia moral (Sapontzis, 1987; DeGrazia, 1996, 1997).

Esto ha llevado a multitud de críticas hacia este concepto debido, principalmente, a la existencia de una amalgama de condiciones que se presuponen necesarias y suficientes para que un humano o un animal no humano puedan ser una persona, y así poseer un estatus moral por el cual sus vidas podrían ser protegidas desde una interpretación normativa.

El filósofo y teórico en bioética David DeGrazia (1997) hace una de las críticas más exhaustivas. Alega, en primer lugar, que este concepto no es en absoluto analizable; “no admite un análisis clásico” (p. 316); es “vago” (p. 316); es “descriptivamente redundante” por reunir un conjunto de propiedades que no llegan a especificarse (p. 316); y no significa lo mismo que “miembro de la especie humana” (p. 316). Asimismo, señala que las propiedades que una persona podría tener no solo difieren en grado sino en “tipo” (p. 316); tales propiedades no siempre son compartidas en la naturaleza porque “hay criaturas que tienen algunas, pero no todas ellas” (p. 316); la tenencia de estas propiedades no ofrece un apoyo sustancial en la determinación del estatus moral de personas “límitrofes”, como primates, delfines o humanos (p. 316); y que existen seres entre las *personas* y los seres *sintientes* con grados de estatus moral.

Toda esta argumentación muestra que el análisis de este concepto es, cuando menos, problemático. Los autores mencionados hasta el momento dan su propia opinión sobre cómo deberían ser definidas y caracterizadas las personas, ofreciendo un conjunto de propiedades que, en mayor o menor grado, deberían poseer para ser llamadas de este modo. Esto es lo que ha llevado a considerarlo como un *cluster concept* (DeGrazia, 1997, 2006; Tooley, 2009).

Algunos teóricos en esta discusión opinan que los animales no pueden proyectar sus consciencias más allá del momento presente (Suddendorf y Corballis, 1997), mientras que otros opinan lo contrario (Osvath y Osvath, 2008; Osvath, 2009, 2010; Osvath y Karvonen, 2012).

¹⁴ Para una explicación detallada sobre la autoconciencia corporal, social e introspectiva, véase DeGrazia (1997).

No obstante, entre el conjunto de condiciones y opiniones sobre qué son realmente las personas, principalmente en sentido metafísico o psicológico, existen tres límites interpretativos alrededor de su comprensión que podrían ayudar a determinar con mayor claridad su significado y su posible caracterización a través de la posesión de un conjunto de propiedades.

La primera de las interpretaciones resulta ser bastante llamativa, ya que su concepción proviene de la obra de John Locke (1690/1999), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en la cual describe a las personas como una clase de seres racionales e inteligentes que son capaces de recordar los eventos perpetrados en su pasado, así como de imaginar otros eventos futuros. Del mismo modo, el filósofo inglés opina que lo que garantizaría que las personas fueran ellas mismas a través del tiempo (*i. e.*, que mantuvieran su identidad personal en términos psicológicos) estaría garantizado por la existencia continuada de sus consciencias desde el pasado hasta el presente y hacia el futuro.

Este argumento pervivió hasta la actualidad de la mano de varios autores. Entre ellos destaca notablemente el trabajo de Peter Singer (1993, 1994), quien expone que las personas se caracterizan por ser seres autoconscientes, que pueden percatarse de que son entidades diferentes del resto a su alrededor, y que poseen un pasado y un futuro. Esta última frase es bastante importante tanto en la argumentación de Locke (1690/1999) como en la de Singer (1993), ya que el hecho de que un ser vivo comprenda que su vida posee una extensión espaciotemporal es lo que la caracteriza como persona, y no un ser meramente sintiente. Este hecho, a su vez, permite que esta entidad tenga un concepto de sí mismo elaborado a través de esta percepción consciente de su vida en distintos estadios temporales.¹⁵

De este argumento, puede extraerse que las personas son un tipo de seres que comprenden que sus vidas se desarrollan a través del tiempo y son plenamente conscientes de esta existencia continuada más allá de un momento presente. Esto lleva a considerar la segunda interpretación sobre el concepto, según la cual las personas son unos seres caracterizados por una consciencia *autonoética*.¹⁶ Esta última fue definida inicialmente por Tulving (1985) como el

¹⁵ Esta aseveración tiene igualmente serias implicaciones morales, ya que Singer (1993) argumenta que los seres configurados bajo esta caracterización tendrían un derecho a la vida. Por derecho a la vida, Singer define “el derecho a continuar existiendo como una entidad distinta [...]”. Pero sólo un ser que sea capaz de concebirse a sí mismo como una entidad distinta que existe en el tiempo, es decir, sólo una persona, podría tener este deseo” (p. 97). En última instancia una persona tendría un interés en que su vida continuase porque tiene “el concepto de un yo que continúa” (p. 98).

¹⁶ Tulving (1985) distinguió tres tipos distintos de consciencia: la consciencia *anoética*, la *noética* y *autonoética*. La primera permite a distintos seres vivos “registrar perceptivamente, representar internamente y responder conductualmente a aspectos del entorno presente, tanto externos

tipo de consciencia que “confiere el sabor fenoménico especial al recuerdo de hechos pasados, el sabor que distingue el recuerdo de otros tipos de consciencia, como las que caracterizan [el] percibir, pensar, imaginar o soñar” (p. 4). Posteriormente fue definida como “la capacidad que permite a los humanos adultos representar mentalmente y tomar consciencia de su existencia prolongada a través del tiempo subjetivo” (Wheeler, Stuss y Tulving, 1997, p. 335).

Es a través de este tipo de consciencia que un ser vivo es consciente del marco espaciotemporal en el que vive y es capaz de representar mentalmente los distintos tipos de experiencias que va teniendo a través del tiempo en lugares diferentes y conforma así una historia o narrativa (Schechtman, 1997; Varner, 2012). Es por esta razón que la consciencia auto-noética ofrecería a las personas “la posibilidad de aprehender sus experiencias subjetivas a lo largo del tiempo y percibir el momento presente como una continuación de su pasado y como un prelude de su futuro” (Wheeler, Stuss y Tulving, 1997, p. 335). En cierto sentido esto confiere una ventaja evolutiva a cualquier ser vivo que disponga de esta capacidad, ya que al ser capaz de ser consciente de su existencia en el tiempo y el espacio también le permite realizar planes hacia el futuro con tal de anticiparse a ciertos eventos que podrían llegar a suceder.

La tercera y última interpretación sobre el concepto aduce que los individuos (*i. e.*, seres sintientes) se configuran como personas si —y solo si— estos poseen un concepto de sí mismos (*i. e.* una representación mental) mediante el cual pueden identificarse como unos seres cuyas vidas no se limitan a la existencia y percepción presentes, sino que dichas experiencias pueden extenderse en el tiempo y el espacio.

Cabe remarcar que el concepto que un ser vivo tiene de sí mismo puede presentarse en varias modalidades. Como se ha venido anotando hasta ahora, existe una concepción extendida, que comprende el conjunto de memorias sobre nuestro pasado y los deseos, creencias o planes que tengamos para el futuro (Neisser, 1988; Cosentino, 2011). Por otro lado, antes de este *yo extendido*, existe una concepción *mínima* (un *yo mínimo*) que no demanda la presencia de capacidades mentales demasiado sofisticadas para su emergencia en distintos seres vivos (Gallagher, 2000). Este *yo mínimo* puede existir perfectamente en seres con una consciencia fenoménica tales como niños prelingüísticos, o en animales no humanos (DiSilvestro, 2010; Thomas, 2016). Al respecto, Zahavi (2005) defiende una segunda lectura de la obra de Locke (1690/1999), desde la cual se comprendería la existencia del concepto de uno mismo desde esta interpreta-

como internos” (p. 4). La segunda “permite que un organismo sea consciente y opere cognitivamente sobre objetos y eventos, y las relaciones entre objetos y eventos, en ausencia de estos objetos y eventos” (p. 4). Mientras que la consciencia *auto-noética* ofrece el aspecto fenomenológico y subjetivo a la remembranza de hechos pasados, así como de hechos que están por suceder.

ción reducida, que no es dependiente de la existencia de un lenguaje natural para su existencia ni tampoco de una autoconsciencia.¹⁷

Argumentos a favor de esta idea vienen de la mano de Tooley (1972, 2009), quien establece una unión entre el sentido normativo y el metafísico del concepto alrededor de esta interpretación. Concretamente, el autor expone que “un organismo posee un derecho serio a la vida solo si posee el concepto de sí mismo como un sujeto continuo de experiencias y otros estados mentales, y cree que es en sí mismo tal entidad que continúa” (Tooley, 1972, p. 44). A través de esta cita el autor comunica que la consideración de carácter normativo que tendríamos hacia un ser vivo en concreto viene determinado por esta condición metafísica suficiente.

En términos generales, el hecho de que respetemos la vida de un ser sintiente con un nivel de consciencia fenoménico estaría determinado por la capacidad que tendría este mismo ser de crear un concepto de sí mismo más robusto mediante un nivel de consciencia superior (*i. e.*, autoconsciencia). Esto es lo que permitiría la conversión de un ser sintiente hacia una persona desde una vertiente metafísica.

Esta argumentación sería igualmente consistente con las opiniones de Parfit (1984) o McMahan (2002), quienes hacen referencia a la existencia de un nivel de consciencia suficiente por el que las personas pudieran ser conscientes “de su identidad y de su continuidad en el tiempo” (Parfit, 1984, p. 202). Este presupuesto proporcionaría las bases cognitivas desde las que sería posible identificar un autoconcepto no solo en humanos, sino también en una multitud de especies de animales.¹⁸

Una sola condición suficiente

Mediante esta exposición se ha intentado mostrar las condiciones bajo las cuales se suele considerar que un individuo califica para ser una persona desde la perspectiva metafísica del concepto. Se ha conseguido anotar que entre la amalgama de opiniones que se ofrecen al respecto existen tres elementos en común que figuran de manera recurrente a lo largo de la discusión sobre la personeidad de distintas clases de seres vivos. Las condiciones más recurrentes son las siguientes:

¹⁷ En estudios actuales realizados sobre humanos se ha conseguido demostrar que uno puede tener un concepto de sí mismo (mínimo o extendido) con independencia del uso de un lenguaje hablado o de signos. La existencia de este concepto o representación mental de uno mismo vendría dada por la capacidad que tendrían algunas personas humanas de reconocerse en un espejo o de realizar planes hacia el futuro (Cosentino, 2011; Cosentino y Ferreti, 2014).

¹⁸ Para más información sobre la existencia de un autoconcepto de primates y otros animales, véase Gallup (1968, 1970, 1975), Reiss y Marino (2001) y Povinelli (1989).

- (i) Una persistencia de la consciencia o los estados mentales a través del tiempo y el espacio.
- (ii) La tenencia de un tipo de consciencia *autonoética*.
- (iii) La posesión de un concepto *extendido* de uno mismo o *yo extendido*.

Estos tres elementos, que fueron heredados directamente de la obra de John Locke (1690/1999) y mantenidos hasta la actualidad podrían incluso reducirse a la posesión suficiente de tan solo uno de ellos. Concretamente, podría alegarse que, para que alguien en concreto pueda ser llamado *persona* (con sus consecuencias morales), sería suficiente con la posesión no de un concepto mínimo de uno mismo, sino de un yo extendido, que no solo abarca el tiempo presente, sino también el pasado y el posible futuro de ese mismo ser. Las razones detrás de la elección de este único requerimiento para establecer la suficiencia de la personidad responden a dos razones diferentes.

La primera de ellas responde a una lectura exhaustiva de la interpretación lockeana sobre los conceptos de *yo* y de *persona*. En su obra, aduce claramente que las personas son un tipo de seres capaces de considerarse a sí mismos como la misma cosa en diferentes tiempos y lugares, mientras que el yo define a este mismo ser pensante que se preocupa por su misma existencia y es, por tanto, consciente de su extensión hacia el pasado y el futuro. Ambos conceptos son diferentes en términos sintácticos, no obstante, guardan una semejanza semántica, y lo que quiere decirse por uno se dice con el otro y viceversa.

De aquí puede extraerse que lo que define verdaderamente a una persona (en términos metafísicos) es la existencia de una representación mental de uno mismo (*i. e.*, un autoconcepto) que no solo abarca las vivencias que podrían llegar a tenerse en el momento presente, sino que se extiende más allá de esta dimensión temporal y espacial.

La segunda razón por la que elegir esta condición suficiente está directamente relacionada con lo dicho líneas atrás. El hecho de que un humano posea un yo extendido implica necesariamente que es autoconsciente, en primer lugar, y que posee una persistencia de sus estados mentales, en segundo lugar. Podría llegar a alegarse que solamente es necesario ser autoconsciente del marco temporal y espacial de uno mismo para ser considerado como una persona, en lugar de tener un concepto extendido de sí mismo. No obstante, podría igualmente presentarse como objeción a esta última tesis el caso de algunos individuos que a causa de alguna lesión cerebral no pueden recordar distintos eventos de su pasado o imaginar posibles futuros.

Este es el caso del paciente K. C., quien sufrió de una amnesia episódica ocasionada por un accidente de motocicleta que lo incapacitó de por vida para traer al presente recuerdos del pasado e imaginar otros sucesos futuros. Aquí

se reportó que esta persona carecía completamente de una consciencia auto-noética, por la que sería consciente de su existencia pasada, presente y futura. Al mismo tiempo se concluiría de este caso que K. C. no posee tampoco una persistencia en sus estados mentales debido claramente a este último hecho (Rosenbaum *et al.*, 2005).

Este contraejemplo muestra claramente que, a pesar de que este individuo es consciente de su existencia en su momento presente, no posee una continuidad en sus estados mentales ni tampoco puede rememorar su existencia en el pasado o hacer planes hacia el futuro. El caso de esta persona en específico ofrece razones para sostener la tesis de que no es suficiente con poseer una consciencia auto-noética o una persistencia mental en el tiempo para ser una persona; es suficiente con que posea un concepto de sí mismo que reúna su existencia a lo largo de los distintos marcos espaciotemporales a través de los cuales desarrolló su vida.

Consideraciones finales

Con lo dicho hasta ahora se espera haber ofrecido un bosquejo en torno de la problemática de la personabilidad, especialmente en humanos, y cómo esta cuestión ha permeado el debate en filosofía y bioética desde finales del siglo xx.

En primer lugar, se mostró que existen dos definiciones diferentes del concepto de *persona*: una es moral y *normativa*, y la otra psicológico-cognitiva o *metafísica*. La primera suele discutirse en relación con el problema de los casos marginales donde se debate la vida o la muerte de ciertos individuos humanos que todavía no han nacido (Feinberg, 1980; McMahan, 2002, 2007, 2013), sufren de alguna enfermedad neurodegenerativa (Singer, 1993, 1994) o están en coma (DiSilvestro, 2010; Cervera, en prensa). Mientras que la segunda definición también está relacionada con la anterior, salvo que su objetivo principal radica en el estudio de las propiedades mentales de la persona. En este sentido, un ser sintiente puede ser definido como persona mediante una interpretación psicológica.

Seguidamente se mostró que multitud de autores han tenido bastantes reticencias en abordar la significación y la caracterización de este concepto de un modo unánime, lo cual llevó a dificultades en su aplicación no solo a distintas clases de humanos, sino también a animales no humanos (Warren, 1997; Rowlands, 2019). Este hecho ha llevado a que exista una multitud de caracterizaciones metafísicas diferentes según la época o la vertiente filosófica desde la que se discute este concepto. Por esta razón suele aducirse que las personas se caracterizan por tener un lenguaje natural con el que transmiten sus experiencias, una actitud intencional, cierto nivel de consciencia, una teoría de la mente, la capacidad para hacer planes a futuro, etcétera.

En este trabajo se argumenta que todas estas propiedades pueden explicarse por la existencia de tres cualidades mentales diferentes: una persistencia psicológica, una consciencia autonóetica y un autoconcepto (un yo) extendido en el tiempo y el espacio. La existencia de estas tres cualidades *metafísicas* sería el común denominador en torno del cual caracterizar a una persona, en apego a la argumentación ofrecida por John Locke (1690/1999) sobre este debate. No obstante, se alega que, para ofrecer todavía más claridad a este problema y reducir al máximo su marco de comprensión metafísica y aplicación normativa, estas tres cualidades de las personas podrían reducirse a la tenencia suficiente de tan solo una de ellas, a saber, la posesión de un yo extendido.

La razón detrás de la elección de esta única condición está justificada por la existencia documentada de algunas personas (como el paciente K. C.), que a pesar de ser autoconscientes o tener cierta persistencia psicológica a través del tiempo, son incapaces de recordar eventos del pasado, así como de imaginar otros acontecimientos futuros. Estas personas podrían ser indistinguibles de las demás salvo por este último hecho. Además, no serían capaces de crear un concepto de sí mismos que englobase sus vidas pasadas o los planes que tendrían hacia el futuro, por lo que su existencia estaría limitada a la experiencia autoconsciente del momento presente.

Este ejemplo muestra que no es suficiente con que el individuo humano tenga una persistencia de sus estados mentales o un nivel de consciencia superior; este debe ser capaz de crear una representación mental de sí mismo como un ser cuya vida se desarrolla a través el tiempo y del espacio. En último término, se sostiene que esta es la condición *sine qua non* para considerar a un ser humano como una persona desde una vertiente metafísica.

Referencias

- Allen, C. y Bekoff, M. (2007). Animal consciousness. En M. Velmans y S. Schneider (Eds.), *The Blackwell Companion to consciousness* (pp. 58-71). Oxford, Reino Unido: Blackwell Publishing Ltd.
- Beauchamp, T. L. (2001). The failure of theories of personhood. *Personhood and Health Care*, 7, 59-69. doi: 10.1007/978-94-017-2572-9
- Bermúdez, J. L. (1996). The moral significance of birth. *Ethics*, 106(2), 378-403.
- Bloom, P. (2000). *How children learn the meanings of words*. Cambridge, Estados Unidos: MIT Press.
- Broom, M. D. (2014). *Sentience and animal welfare*. Nueva York, Estados Unidos: Cabi.
- Cavalieri, P. (2001). *The animal question. Why nonhuman animals deserve human rights*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.

- Cervera, R. (en prensa). Personidad y coma: una propuesta reversible. *Revista de Medicina y Ética*.
- Cosentino, E. (2011). Self in time and language. *Consciousness and Cognition: An International Journal*, 20(3), 777-783. doi:10.1016/j.concog.2010.12.006
- Cosentino, E. y Ferreti, F. (2014). Communication as navigation: a new role for consciousness in language. *Topoi*, 33, 263-274. doi: 10.1007/s11245-013-9166-y
- DeGrazia, D. (2006). On the question of personhood beyond *Homo sapiens*. En P. Singer (Ed.), *In defense of animals: the second wave* (pp. 40-53). Malden, Estados Unidos: Blackwell Publishing.
- DeGrazia, D. (1997). Great apes, dolphins and the concept of personhood. *The Southern Journal of Philosophy*, 35(3), 301-320. doi: 10.1111/j.2041-6962.1997.tb00839.x
- DeGrazia, D. (1996). *Taking animals seriously: mental life and moral status*. Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Dennett, D. (1992). The self as a center of narrative gravity. En F. Kessel, P. Cole y D. Johnson (Eds.), *Self and consciousness: multiple perspectives* (pp. 103-114). Hillsdale, Estados Unidos: Erlbaum.
- Dennett, D. (1989). Condiciones de la cualidad de persona. En *Cuadernos de Crítica* 45 (pp. 5-36). Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dennett, D. (1988, septiembre 18-22). Why everyone is a novelist. *The Times Literary Supplement*, 4459. Recuperado de <https://dl.tufts.edu/pdfviewer/3x817034z/rx9141776>
- DiSilvestro, R. (2010). Human capacities and moral status. *Philosophy and Medicine*, 108. Nueva York, Estados Unidos: Springer.
- Feinberg, J. (1980). Abortion. En T. Reagan (Ed.), *Matters of life and death* (pp. 183-217). Filadelfia, Estados Unidos: Temple University Press.
- Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5-20. doi: 10.2307/2024717
- Frey, R. G. (1983). Vivisection, morals, and medicine. *Journal of Medical Ethics*, 9(2), 94-97.
- Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 14-21.
- Gallup, G. G. (1975). Toward an operational definition of self-awareness. En R. Tuttle (Ed.), *Socio-ecology and psychology of primates* (pp. 309-342). Nueva York, Estados Unidos: De Gruyter Mouton.
- Gallup, G. G. (1970). Chimpanzees: self-recognition. *Science*, 167, 86-87.
- Gallup, G. G. (1968). Mirror-image stimulation. *Psychological Bulletin*, 70, 782-793.
- Ganeri, J. (2017). *Attention, not self*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press. Recuperado de <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/oso/9780198757405.001.0001/oso-9780198757405>

- Griffin, D. R. (1998). From cognition to consciousness. *Animal Cognition*, 1, 3-16.
- Griffin, D. R. (1992). *Animal minds: beyond cognition to consciousness*. Nueva York, Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Kant, I. (1785/1998). *Groundwork of the metaphysics of morals (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*. Mary J. Gregor (Trad.). Cambridge, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Leahy, M. (1991). *Against liberation: putting animals in perspective*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Locke, J. (1690/1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- McMahan, J. (2013). Infanticide and moral consistency. *Medical Ethics*, 39, 273-280. doi:10.1136/medethics-2012-100988
- McMahan, J. (2007). Infanticide. *Utilitas*, 19(2), 131-159. doi: 10.1017/S0953820807002440
- McMahan, J. (2002). *The ethics of killing*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Midgley, M. (1985). Persons and non-persons. En P. Singer (Ed.), *In defense of animals* (pp. 52-62). Nueva York, Estados Unidos: Basil Blackwell.
- Murphy, G. L. (2010). What are categories and concepts? En D. Mareschal, P. C. Quinn y S. Lea (Eds.), *The making of human concepts* (pp. 11-28). Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Murphy, G. L. (2002). *The big book of concepts*. Cambridge, Estados Unidos: MIT Press.
- Neisser, U. (1988). Five kinds of self-knowledge. *Philosophical Psychology*, 1(1), 35-59. doi: 10.1080/09515088808572924
- Nelson, J. L. (1988). Animals, handicapped children and the tragedy of marginal cases. *Journal of Medical Ethics*, 14, 191-193.
- Noonan, H. W. (2003). *Personal identity*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Osvath, M. (2010). Great ape foresight is looking great. *Animal Cognition*, 13, 777-781. doi: 10.1007/s10071-010-0336-7
- Osvath, M. (2009). Spontaneous planning for future stone throwing by a male chimpanzee. *Current Biology*, 19(5), 190-191. doi.org/10.1016/j.cub.2009.01.010
- Osvath, M. y Karvonen, E. (2012). Spontaneous innovation for future deception in a male chimpanzee. *PLoS ONE*, 7(5). doi:10.1371/journal.pone.0036782
- Osvath, M. y Osvath, H. (2008). Chimpanzee (*Pan troglodytes*) and orangutan (*Pongo abelii*) forethought: self-control and pre-experience in the face of future tool use. *Animal Cognition*, 11(4), 661-674. doi: 10.1007/s10071-008-0157-0
- Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.

- Pluhar, E. (1995). *Beyond prejudice: the moral significance of human and nonhuman animals*. Durham, Reino Unido: Duke University Press.
- Povinelli, D. J. (1989). Failure to find self-recognition in Asian elephants (*Elephas maximus*) in contrast to their use of mirror clues to discover hidden food. *Journal of Comparative Psychology*, 103, 122-131.
- Regan, T. (2003). *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Nueva York, Estados Unidos: Rowman & Littlefield Publishers.
- Reiss, D. y Marino, L. (2001). Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin: a case of cognitive convergence. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 98, 5937-5942. doi: 10.1073/pnas.101086398
- Rosenbaum, R. S., Köhler, S., Schacter, D. L., Moscovitch, M., Westmacott, R., Black, S. E., Gao, F. y Tulving, E. (2005). The case of K. C.: contributions of a memory-impaired person to memory theory. *Neuropsychologia*, 43(7), 989-1021. doi: 10.1016/j.neuropsychologia.2004.10.007
- Rosenthal, D. (2006). Consciousness and higher-order thought. En L. Nadel (Ed.) *Encyclopedia of Cognitive Science*. doi.org/10.1002/0470018860.s00149
- Rosenthal, D. (2005). *Consciousness and mind*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Rosenthal, D. (2002). Explaining consciousness. En D. J. Chalmers (Ed.), *Philosophy of mind: classical and contemporary readings* (pp. 109-131). Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Rosenthal, D. (1986). Two concepts of consciousness. *Philosophical Studies*, 49, 329-359.
- Rowlands, M. (2019). *Can animals be persons?* Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Sapontzis, S. F. (1987). *Morals, reason, and animals*. Philadelphia, Estados Unidos: Temple University Press.
- Schechtman, M. (2015). The size of the self: minimalist selves and narrative self-constitution. En A. Seight (Ed.), *Narrative, psychology and life*. Ed. Allen Speight. Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life, 2, 33-47. Boston, Estados Unidos: Springer.
- Schechtman, M. (2014). *Staying alive. Personal identity, practical concerns, and the unity of a life*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Schechtman, M. (2011). The narrative self. En S. Gallagher (Ed.), *The Oxford handbook of the self* (pp. 394-419). Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Schechtman, M. (1997). *The constitution of selves*. Nueva York, Estados Unidos: Cornell University Press.
- Shoemaker, S. (2008). Persons, animals, and identity. *Synthese*, 162, 313-324; doi: 10.1007/s11229-007-9253-y

- Singer, P. (1994). *Rethinking life & death*. Nueva York, Estados Unidos: St. Martin's Press.
- Singer, P. (1993). *Practical ethics*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Strawson, P. F. (1959). *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Suddendorf, T. y Corballis, M. C. (1997). Mental time travel and the evolution of the human mind. *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, 123(2), 133-167.
- Thomas, N. (2016). *Animal ethics and the autonomous animal self*. Londres, Reino Unido: Palgrave Macmillan.
- Tooley, M. (2009). Personhood. En H. Kuhse y P. Singer (Eds.), *A companion to bioethics* (pp. 129-140). Oxford, Reino Unido: Blackwell Publishing.
- Tooley, M. (1972). Abortion and infanticide. *Philosophy and Public Affairs*, 2(1), 37-65.
- Tulving, E. (2005). Episodic memory and autoevidence: uniquely human? En H. Terrace y J. Metcalfe (Eds.), *The missing link in cognition* (pp. 3-56). Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Tulving, E. (1985). Memory and consciousness. *Canadian Psychology/Psychologie canadienne*, 26(1), 1-12.
- Varner, G. (2012). *Personhood, ethics, and animal cognition*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Wheeler, M. A., Stuss, D. T. y Tulving, E. (1997). Toward a theory of episodic memory: the frontal lobes and autoevidence consciousness. *Psychological Bulletin*, 121(3), 331-354.
- Warren, M. A. (1997). *Moral status. Obligations to persons and other living things*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Wise, S. M. (2004). Animals rights. One step at a time. En C. R. Sunstein y M. C. Nussbaum (Eds.), *Animal rights. Current debates and new directions* (pp. 19-50). Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Wise, S. M. (2000). *Rattling the cage: toward legal rights for animals*. Cambridge, Estados Unidos: Perseus Pub.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and selfhood. Investigating the first-person perspective*. Nueva York, Estados Unidos: The MIT Press.

La rebelión de las máquinas en la trama del capitalismo algorítmico: la democracia acechada

The rebellion of the machines in the context of algorithmic capitalism: democracy under threat

Abraham González Montaña
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
ORCID: 0000-0003-3215-0030

Resumen

El concepto de *capitalismo algorítmico* describe la manera en la que las sociedades del siglo XXI funcionan a través de una modulación estructural de la existencia del ser humano a partir de datos-algoritmos, que impactan de manera directa en los ideales democráticos, como la deliberación, el desacuerdo y el consenso. En esta lógica, el capitalismo algorítmico retrata un proceso de cambio radical expresado no solamente en los ámbitos político, económico o cultural de las sociedades actuales, sino, sobre todo, en los espacios íntimos de los seres humanos, como los sentimientos, anhelos, quehaceres, emociones, formas de elegir y hasta de soñar. Su propósito es incidir sobre estos espacios para modificarlos y conducirlos a horizontes siempre capitalizables.

Abstract

The concept of *algorithmic capitalism* describes the way 21st century societies work through a structural modulation of the existence of human beings based on data-algorithms, having a direct impact on democratic ideals, such as deliberation, disagreement and consensus. In this logic, algorithmic capitalism portrays a process of radical change expressed not only in the political, economic or cultural spheres of current societies, but in the intimate spaces of human beings such as feelings, desires, chores, emotions, ways of choosing and even ways of dreaming. Its purpose is to influence into these spaces to modify and lead them to horizons that can always be capitalized.

Palabras clave

Capitalismo algorítmico, democracia, rebelión de las máquinas, desacuerdo, deliberación.

Keywords

Algorithmic capitalism, democracy, machines rebellion, disagreement, deliberation.

Fecha de recepción: diciembre 2021

Fecha de aceptación: marzo 2022

La rebelión ha comenzado: la matrix de nuestro tiempo

La trilogía de películas de *Matrix*, compuesta por *The Matrix* (Wachowski y Wachowski, 1999), *The Matrix Reloaded* (Wachowski y Wachowski, 2003a) y *The Matrix Revolutions* (Wachowski y Wachowski, 2003b), parte de una pregunta sugerente que tiene como sustento el pensamiento de Baudrillard (2012), principalmente su libro *Cultura y simulacro*: ¿qué pasaría si eso que conocemos como realidad no es más que una procesión de simulaciones que tratan de producir una serie de sentidos a la vida dentro de entornos virtuales construidos por máquinas?

Bajo ese cuestionamiento, se despliegan dos premisas que constituyen el universo de la matrix: por un lado, una multitud de personas que, al no estar conformes con su vida, se dan cuenta de que la matrix es una simulación, que pueden salir de esta y entablar una resistencia en contra de las máquinas que los cultivan y mantienen presos en cápsulas para extraerles energía; por otro, que esa resistencia tiene sentido por un elegido que guía a la humanidad en su resistencia en contra del control de las máquinas.

A raíz de este cuestionamiento, el argumento principal de esta trilogía de películas recae en la premisa de que la realidad es una simulación —llamada *matrix*— creada por máquinas para mantener a los humanos cautivos en entornos sintéticos donde prospera la paz, la estabilidad y el orden, con el único fin de extraer, de manera extensiva y controlada, energía para su conservación. En este sentido, si dicha realidad pacífica es cuestionada por los seres humanos que perciben la simulación, se les da la posibilidad de rebelarse, sin embargo, dicha revuelta se desarrolla dentro de lo previsto y es conducida de nuevo por “algoritmos cibernéticos comandados por inteligencia artificial” (Ávalos y Minor, 2021, p. 87) que no dan pie al más mínimo desacuerdo, cambio de ruta o siquiera mínima deliberación para la conducción colectiva de la existencia humana, porque eso pondría en peligro la vida de las mismas máquinas.

De esta manera, en la matrix no es posible el desarrollo de ninguna acción democrática como la elección, la representación, la deliberación o la decisión (Bovero, 2001), porque *de facto* se clausura el horizonte de libertad del sujeto, junto con su capacidad para estar en desacuerdo, contrastar ideas, llegar a consensos sobre los asuntos públicos o siquiera decidir si quiere o no estar dentro de esos entornos simulados. En suma, dentro de la matrix, no hay posibilidad para la democracia.

Ahora bien, si se quitan los efectos especiales, el mundo de la matrix y la actualidad del universo digital tienen un hilo conductor que de manera sugerente

los hermanas: la rebelión de las máquinas. En el universo de la matrix, la rebelión es explícita con máquinas por doquier que controlan los cuerpos y las mentes humanas con pleno sometimiento, pero en el mundo del siglo XXI esa rebelión es casi invisible, soportable y, muchas de las veces, deseada.

En la realidad actual no se encuentran máquinas con tentáculos que deüellan y controlan el planeta, sino plataformas digitales como Facebook, Google o Amazon que modulan, gestionan, inducen y provocan deseos, conductas, formas de ser, de sentirse, hasta de pensar y votar en las urnas por medio de algoritmos que llegan a aprender también de los usuarios, que terminan por saber mejor que ellos lo que les gusta, lo que harán, consumirán y desearán en el instante o en el futuro próximo. Si la matrix resulta aterradora, el capitalismo algorítmico podría ser incluso más terrorífico, porque, sin coerción ni sometimiento alguno, hace lo mismo que la inteligencia artificial de la matrix: modular la existencia de los sujetos en totalidad.

La emergencia del capitalismo algorítmico

El surgimiento del internet ha significado un cambio vertiginoso en las últimas décadas para la humanidad y el capitalismo, donde cinco elementos permitieron su florecimiento y configuración hasta la fecha:

1. La generación de las computadoras personales y su ingreso en el hogar y en las empresas en la década de los ochenta. Dos compañías impulsaron este proceso de manera constante: Microsoft y Apple. La primera tuvo como ventaja competitiva su software, que le permitía al usuario realizar tareas concretas en el momento por medio de comandos específicos, mientras que la segunda se enfocó en el hardware, con el fin de brindarle al usuario experiencias intuitivas e inmersivas en el ordenador para favorecer y consolidar una relación sincrética entre las máquinas y los usuarios (Sadin, 2017).
2. La configuración del lenguaje HTML, creado por Tim Berners-Lee en 1989, el cual dio forma al primer servidor web y con ello al nacimiento masivo del internet tal y como la conocemos (un espacio con páginas web y sitios que, por medio de este lenguaje, se operativizan colectivamente para presentar contenido); transformó a los sujetos en usuarios que podían expresar, crear o consumir lo que la red les ofrecía y lo que estos tenían por ofrecerle (Zuazo, 2015).
3. El nacimiento de los algoritmos como máquinas abstractas o, como dice Finn (2018), *máquinas culturales*, significó la entrada del operador más exitoso del mundo digital, dado que estructuró y sigue estructurando el campo de lo sensible de los usuarios conforme a una estrategia de

modulación de prácticas, conductas, formas de ser y existir tanto en el mundo virtual como en el material. Ejemplo de ello es Google y el primer algoritmo del mundo digital constituido en 1999, denominado PageRank, que tiene un solo objetivo, según la visión de sus creadores Larry Page y Sergey Brin: organizar toda la información del mundo y así presentarla de manera dirigida y perfilada a los deseos, clics y, por ende, gustos de cada usuario del buscador (Zuazo, 2018).

4. La configuración de internet como el espacio propicio y único para el despliegue de las plataformas virtuales, que “son infraestructuras digitales que permiten que dos o más grupos interactúen. De esta manera, se posicionan como intermediarias que reúnen a diferentes usuarios: clientes, anunciantes, proveedores de servicios, productores, distribuidores e incluso objetos físicos” (Srnicek, 2018, p. 45). Los ejemplos más emblemáticos de plataformas digitales son las redes sociales como Facebook o el supermercado virtual más grande de la época, Amazon.
5. A la par del desarrollo de las plataformas digitales, se inventan y comercializan masivamente los teléfonos inteligentes, junto con sus servicios de aplicaciones móviles, lo que implica la expansión masiva, por doquier y en todo lugar de internet, y su conexión, que se da de manera inalámbrica y a toda hora. Si con la computadora la premisa del espacio abierto y el tiempo 24/7 para los usuarios comenzaba a ser una gran posibilidad, para el mundo de los *smartphones* es un hecho; el ser se ha quedado sin tiempo y sin la necesidad de un espacio concreto, como dice Manuel Cruz (2016), porque hay una conexión total y en todo momento. Aún más, la entrada de los teléfonos inteligentes es el momento en que el mundo digital se consolida en un “cuerpo-interfaz” (Sadin, 2017, p. 56) que amalgama no solo los cuerpos con los objetos técnico-digitales, sino que instaura una relación abierta de las emociones, las conductas, las prácticas, los pensamientos y los sentires con el mundo de las pantallas virtuales.

Ahora bien, a partir de estos cinco elementos contextuales que devinieron en las últimas tres décadas, se dio pie a una serie de cambios vertiginosos en la vida común y corriente de las personas. Tan acelerado fue el cambio, que empezó a ser nombrado de múltiples maneras. Por ejemplo, Gilles Deleuze (2014), al inicio de la década de los 90, comenzó a ver esta serie de cambios que señaló como elementos que componían un nuevo tipo de sociedad, las sociedades de control, que eran una nueva formación histórica que suplía a las sociedades disciplinarias descritas por su amigo Michel Foucault (2009), dado que, más allá de establecer procesos de domesticación masivos a través de ciertas espa-

cialidades y temporalidades (fábricas, escuelas, milicia, hospitales, centros psiquiátricos, cárceles) sobre los cuerpos para que estos estuvieran optimizados para la producción industrial, el naciente control visto por Deleuze procede de forma *soft*, más delicada y cuidadosa. En esta forma, de lo que se trata es de estructurar ya no simplemente la corporalidad de los sujetos, sino modular sus prácticas, emociones, deseos, gustos, formas de ser y existir en el mundo. El control no reprime, el control induce, motiva, forma, por eso “el control se ejerce a corto plazo mediante una rotación rápida e ilimitada” (Deleuze, 2014, p. 284) y en momentos, imperceptible por medio de un lenguaje numérico-digital que deviene, por supuesto, en territorios algorítmicos que insertan la vida a sus cadenas binarias.

Ya en el siglo XXI, Lipovetsky (2013) engloba estos cambios disruptivos bajo el título de “hipercapitalismo”. En él, la sociedad entra en un estado de ligereza absoluta a raíz de las nuevas prácticas tecnodigitales que transforman de manera radical las relaciones intersubjetivas de los seres humanos hacia la otredad, la *physis* y los objetos. De esta forma, configuran espacios donde “la vida de los individuos está caracterizada por la inestabilidad, entregada como está al cambio perpetuo, a lo efímero, al nomadismo” (Lipovetsky, 2016, p. 11). Es así, dado que la única constante es el hiperconsumo del sujeto contemporáneo por medio de plataformas electrónicas que, a la distancia de un clic, permiten comprar tan rápido como se tarda en desechar eso que consume. En definitiva, el hipercapitalismo describe una sociedad que produce una estética peculiar del derroche, del consumo exhaustivo de experiencias y objetos con un único fin: satisfacer hasta los deseos que jamás se creyó desear (Lipovetsky y Serroy, 2019).

En esta misma tónica de Lipovetsky, se inscriben tanto Bauman (2013) como Ulrich Beck (2000). El primero entiende y describe la época como un estadio donde toda relación se convierte en “líquida”, dado que lo anquilosado de la sociedad industrial (la homogeneidad, los Estados-nación, las fronteras, los grandes deberes o los roles definidos para las masas) entra en una crisis generalizada para dar paso a disrupciones peculiares de la vida en levedad, la cual no tiene ni un deber impuesto y mucho menos una obligación que deba cumplir el individuo contemporáneo. Por su lado, Ulrich Beck (2000) describe estos cambios con el nombre de “la sociedad del riesgo global”. Explica que estos nuevos cambios que abre la sociedad en red no solo implican una mayor integración mundial de las personas a raíz de la globalización en internet, sino también enfrenta mayores riesgos como el cambio climático por esta tendencia hiperconsumista y el papel que juegan las nuevas tecnologías en la devastación del planeta.

Por último, ya entrada la segunda década del siglo XXI, hay un cambio radical en la existencia de los sujetos por el efecto virulento de las grandes empresas digitales a través de las redes sociales, la compra masiva de teléfonos

inteligentes, buscadores virtuales o aplicaciones para el consumo de servicios o mercancías en línea. Se llega así a la noción de “capitalismo de plataformas”, propuesta por Nick Srnicek (2018) y “capitalismo de vigilancia”, propuesta por Shoshana Zuboff (2020).

En lo que refiere al capitalismo de plataformas, Srnicek (2018) lo define como aquella estructura en la que las empresas prototipo para la generación y reproducción de capital en el siglo XXI son las plataformas digitales que, a partir de la extracción y el procesamiento de datos por medio de algoritmos, logran configurar un escenario para ofertar servicios, mercancías o publicidad y producir, a su vez, todo tipo de herramientas u objetos tecnológicos que favorezcan la inmersión cada más vez más constante de los usuarios en dichos espacios cibernéticos. Ante ello, Srnicek (2018) menciona que el capitalismo de plataformas es estructurado por cinco prototipos de estas:

Las plataformas publicitarias (como Google o Facebook), que extraen información de los usuarios, llevan a cabo un trabajo de análisis y luego usan los productos de ese proceso para vender espacio publicitario [...] *las plataformas de la nube* (como Amazon Web Services-AWS- o Salesforce), que son propietarias del hardware y del software de negocios que dependen de lo digital y que los rentan de acuerdo con necesidades [...] *las plataformas industriales* (como Rolls Royce o Spotify), que generan ganancias mediante el uso de otras plataformas para transformar un bien tradicional en un servicio y cobrar por ellos un alquiler o una tasa de suscripción [...] *las plataformas austeras* (como Uber o Airbnb), que intentan reducir a un mínimo los activos de los que son propietarias y obtener ganancias mediante la mayor reducción de costos posible (p. 50).

En cuanto a la definición de capitalismo de vigilancia, Shoshana Zuboff (2020) comenta que este tiene una singularidad estructural: totaliza la experiencia humana explotándola con el fin de extraer constantemente datos a través de las plataformas digitales y así fabricar “productos predictivos que prevén lo que cualquiera de ustedes hará ahora, en breve y más adelante” (p. 21), mediante algoritmos sofisticados para venderlos al mejor postor y para los fines que este desee, ya sean comerciales, políticos o simbólico-culturales.

De esta forma, el capitalismo de vigilancia no solamente extrae datos, sino que construye modelos que incitan, persuaden y estimulan a los usuarios a comportarse e interactuar de cierta manera para que así produzcan, sin saberlo, resultados esperados en cuanto sujetos intervenidos. Por ello, no es de extrañarse que “los procesos automatizados llevados a cabo por máquinas no solo conocen nuestra conducta, sino que también moldean nuestros comportamientos en igual medida” (Zuboff, 2020, p. 21).

Ahora bien, esta serie de concepciones problematizan una multiplicidad de cuestiones que la sociedad contemporánea experimenta en su habitar común a raíz de la gran transformación tecnodigital de las últimas tres décadas, a partir de los elementos dichos. Sin embargo, hay una que resulta fundamental para el proceder estructural y en conjunto del mundo digital: los datos/algoritmos.

En este sentido, así como en la era industrial el capital se reproducía bajo la producción masiva de mercancías, en la era digital, el capital se reproduce a través de la dupla datos/algoritmos. De esta manera, y partiendo de la premisa de Marx (1989), de que el núcleo básico en cuanto punto de partida y de llegada de toda sociedad capitalista clásica es el capital a través y por medio de la producción industrial, puede decirse que el punto de partida y de llegada de la sociedad tecnodigital es también el capital, pero ahora con una producción extensiva de datos y algoritmos, ya no necesariamente de solo producción industrial. Por ello, he aquí la emergencia del capitalismo en su versión algorítmica o, como se propone llamarlo, el nacimiento del capitalismo algorítmico.

Capitalismo algorítmico

Deleuze y Guattari (2013), en su texto *¿Qué es la filosofía?*, con sustento en Nietzsche, mencionan que la principal tarea de los filósofos no es limitarse a retomar y lustrar los conceptos heredados del pasado que servían para analizar, generalmente, un contexto en particular, sino la de crear conceptos, inventarlos, proponerlos para pensar los problemas que aquejan a la actualidad, al siempre renovado presente; para ello, primero tendrá que verse la composición de los rasgos distintivos que le dan forma a todo concepto.

En este sentido, antes de proponer una definición del capitalismo algorítmico, es medular conocer los rasgos constitutivos que lo definen y las problemáticas que lo componen con dos grandes premisas en mente. La primera es que el capitalismo algorítmico es un aparato de captura que, a través de plataformas digitales, extrae de forma extensiva datos de los usuarios que ellos mismos, sin coerción alguna, comparten deliberadamente en sus actividades cotidianas (desde manejar con Google Maps, pedir comida por Uber Eats, comprar en Amazon, navegar por Google, interactuar en Facebook, ver imágenes, en Instagram, videos en YouTube o escribir en 180 caracteres en Twitter). Mientras esto sucede, las empresas digitales se postran como un campo de inscripción deliberado y seductor para dichos fines con un objetivo: acaparar la atención de los usuarios para que estos no dejen de interactuar en sus plataformas y así no se deje de producir la huella rastreable de los datos que se producen.

De esta manera, si el capitalismo industrial se jacta de tener una explotación sobre los seres humanos a través de su fuerza de trabajo, el capitalismo

algorítmico hace aparecer una nueva explotación extensiva, ya no solo de los cuerpos, sino de la existencia misma de los seres humanos que comparten voluntariamente su vida, sus gustos, deseos, anhelos, preferencias sexuales, políticas, económicas y culturales. Tal información compartida deja huella y no desaparece de los campos de inscripción de Google, Facebook o cualquier otra plataforma digital.

En segunda, toda extracción y recopilación de datos, como mencionan Antoinette Rouvroy y Thomas Berns (2018), requiere un tratamiento singular para generar más datos que resulten significativos para los fines que busquen las plataformas cibernéticas. Aquí es donde entran los algoritmos, dado que estos “constituyen la pieza clave de la gestión de los datos en el mundo digital” (Fernández-Vicente, 2020, p. 5).

Los algoritmos, en primera instancia, son “recetas, fórmulas y series finitas de pasos encaminadas a obtener un resultado: una especie de automatización del pensamiento” (Fernández-Vicente, 2020, p. 5). En segunda instancia, dentro de la era digital desarrollada que se da a partir de la segunda década del siglo XXI, los algoritmos son ese medio de procesamiento de grandes cantidades de datos (proceso conocido como *data mining*) para encontrar patrones conductuales de los usuarios. Estos permiten prever una serie de posibilidades para anticipar escenarios, conductas y hasta sensaciones y, a su vez, tratar de modular algunas de esas posibilidades con el fin de orientar y, sobre todo, sugerir al usuario qué puede hacer e influenciarlo sobre cómo puede actuar, desear o pensar sobre algún fenómeno capitalizable dentro de las plataformas virtuales. Llegan al extremo de saber aún mejor que el usuario qué película le gustará más en Netflix, cuál lista de música disfrutará más con Spotify o qué mercancía deseará aun sin haberla deseado; lo logran mediante la publicidad dirigida de Facebook o Google que conducen a sitios como Amazon o Mercado Libre para poder comprarla.

Por ello, en los márgenes del capitalismo algorítmico, es imposible, como lo afirma también Sadin (2018), que haya una gubernamentalidad en clave foucaultiana (Foucault, 2010a) tal y como lo sugieren Antoinette Rouvroy y Thomas Berns (2018), dado que la actividad que realiza el capitalismo algorítmico no trata de moldear el campo de acción de los otros junto con sus cuerpos (como lo hacían las disciplinas descritas ampliamente por Foucault), sino de modular la existencia de manera constante y performativa. Como dicen Isai González y Jimena Lee (2020), la actividad de la modulación “supone un acto no solo incesante y formante/deformante, sino multivectorial, fluctuante hasta el agotamiento” (p. 192), por lo que, el capitalismo algorítmico produce “una organización específica de la información en vistas de ejercer un poder de influencia sobre nuestros usos (duración de las consultas, emisiones de *posteos*,

actos de compra...), que, en última instancia, son incumbencia de cada cual” (Sadin, 2018, p. 132). Yo agregaría que son un poder de influencia también sobre las prácticas de los usuarios, que entreteje la cotidianeidad de la vida con los objetos inteligentes que la acompañan, como lo es el difundido *smartphone*, los relojes o los hogares inteligentes.

De igual forma, a los algoritmos, para alcanzar una eficiencia constante en su triple accionar descrito (organizar, procesar/prever y modular), se les implanta, por lo menos en los últimos años, un proceder peculiar para aprender por sí mismos y sin la necesidad de una programación previa, con la finalidad de realizar tareas de forma autónoma, siguiendo el mismo proceso de identificación y ordenación de datos. A dicho proceso se le conoce como *machine learning*. Este aprendizaje de las máquinas a través de los algoritmos, según Sadin (2020), se desarrolla de tres maneras distintas: por aprendizaje supervisado (aprendizaje previo de una serie de datos definidos y que al momento de realizar tareas encomendadas y recurrentes profundizan el conocimiento del sistema), por aprendizaje no supervisado (los algoritmos no cuentan con datos previos, sino que, a través del caos desorganizado de bases de datos, estos encuentran patrones para organizarlos y darle sentido a la información para poder capitalizarla), y por aprendizaje por refuerzo (los algoritmos aprenden a partir de su propia experiencia, de su propio devenir).

Con la finalidad de esclarecer este proceder, Cathy O’Neil (2017) pone un ejemplo de lo que hace el *machine learning*:

Un programa de publicidad puede empezar con los habituales datos demográficos y geográficos, pero al cabo de varias semanas y meses, empieza a aprender los patrones de las personas que está seleccionando y a hacer predicciones sobre su siguiente movimiento. Con el tiempo, acaba conociéndolas. Y si se trata de un programa depredador, evalúa sus debilidades y vulnerabilidades y opta por la mejor vía para explotarlas (p. 97).

Los algoritmos, en su proceder autorreferenciado y con el autoaprendizaje, configuran el último eslabón para el capitalismo algorítmico, que es la posibilidad infinita para no parar de conocer al usuario y llegar a saber mejor que este qué es lo que le conviene más hacer con su existencia, al tener una única finalidad: el “hacer que cada uno sea verdaderamente uno mismo” (Rouvroy y Berns, 2018, p. 129).

Una vez configuradas las dos premisas constitutivas del capitalismo algorítmico, puede definirse este como aquella estructura tecnoeconómica que produce entornos político-culturales —conocidos como *plataformas digitales*— que funcionan como espacios de inscripción. Por ello, son propicios para la extrac-

ción masiva de datos y su procesamiento algorítmico para construir horizontes de sentido posibles y probables, y así proceder a modular la existencia de los sujetos de manera constante e ininterrumpida por medio de máquinas inteligentes (*machine learning*) que tienen un objetivo: colonizar todo sentimiento, pensamiento probable, deseo posible o actuar capitalizable.

De esta manera, el capitalismo algorítmico es el producto mejor armado para consolidar el gran sueño del capital: ser una sustancia epidérmica que no solo se exprese en la producción y la explotación del trabajo, sino en las partes más ínfimas de la vida, como los deseos, las afecciones, las emociones y los sentimientos. Si el capitalismo industrial estaba en la captura y el pleno dominio de la *physis* (naturaleza), el capitalismo algorítmico lleva a horizontes insospechados el control y ahora trata de totalizar el campo de la existencia humana junto con su imprevisibilidad, serendipia, error y contingencia. El capitalismo algorítmico pone en riesgo la humanidad del ser en cuanto a su versatilidad performática y da el último impulso para el fin del mundo, llegando a cumplir la sentencia que ya formulaba Walter Benjamin (1973):

La humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna (p. 57).

La rebelión de las máquinas y el oscurecimiento de la democracia

En 2016, durante un concurso literario en Japón llamado Nikkei Hoshi Shinichi, quedó como finalista una novela que llevaba un sugerente título: *El día que un ordenador escribe una novela*, que describía a la perfección a su autor: una máquina. Dicho proceso tuvo un acompañamiento por personas, sin embargo, el texto en gran parte proviene de la inteligencia artificial de los ordenadores a través del despliegue algorítmico (Blanco, 2016). De manera similar y en el mismo año, se presentó una pintura denominada *The next Rembrandt (El próximo Rembrandt)*, una obra de arte que recrea a la perfección, por medio de algoritmos, a Rembrandt, tanto sus trazos como sus facetas (Esteban, 2020).

Los dos ejemplos anteriores pueden llegar a parecer algo inofensivo que muestra los grandes avances a los que ha llegado el ser humano en el siglo XXI, sin embargo, merecen su debida atención, dado que, en primer lugar, muestran no solo las nuevas capacidades mejoradas a cada instante por parte de las máquinas y sus algoritmos, sino que dan cuenta cada vez más de una autonomía

que, si bien no está en contra del ser humano, sí trae la semilla para suplir sus imperfecciones o, en definitiva, modular las imprecisiones que comete este dentro de la contingencia de la existencia misma. En segundo lugar, se pone de relieve la tentativa suprema del capitalismo algorítmico, como se ha comentado con antelación: “Lanzarse al asalto de la vida, de toda la vida” (Sadin, 2018, p. 147). La rebelión, como puede apreciarse, ha comenzado.

Este asalto de la vida por parte del capitalismo algorítmico no solo incursiona en las esferas estéticas y literarias de la existencia del ser humano, sino también en el terreno político y, con ello, en la estructuración del sentido de la vida colectiva de los ciudadanos en cuanto a sus relaciones, interacciones e interdependencias. Por ello, la rebelión de las máquinas deviene extensivamente en el momento en que el capitalismo algorítmico quiere colonizar todo aspecto de la existencia mundana del ser, desde lo que siente, lo emociona, lo inspira, hasta cómo debe este participar públicamente, qué debe pensar, de qué forma debe votar, qué expresión política debe compartir y defender o cómo debe comportarse con respecto a tal o cual asunto público. El capitalismo algorítmico entraña una rebelión profunda de las máquinas en contra de toda la existencia del ser humano con el fin de suplir el posible error, el probable desvío, la constante imprecisión.

En este sentido, a raíz de la gestión y la modulación total de la vida por cadenas interminables de algoritmos es como se da pie a un ocaso sin igual de la democracia. Antes de la difusión masiva del internet y el surgimiento de las plataformas virtuales, el sueño que inspiraban estos espacios era el de cumplimentar una idea de libertad olvidada que se desarrollase a partir de una transparencia cuasitotal y una apertura irrestricta de los espacios digitales que dieran pie a un impulso democratizador en la forma de vida de los usuarios, al favorecer la comunicación y la discusión sin intermediario alguno; sin embargo, a la fecha, no se ha visto del todo eso, tal y como lo sostiene Daniel Innerarity (2012). Como dijese el Comité Invisible (2015), “cada época sueña con la siguiente, aun cuando el sueño de una puede convertirse en la pesadilla cotidiana de otra” (p. 44).

Asimismo, y ya con el desarrollo de la red y las plataformas digitales, lo que terminó por suceder en gran medida fue un fenómeno singular a raíz del ordenamiento algorítmico de las principales redes sociales (Facebook, YouTube y Google) que aglomeran a más de la mitad de la población mundial (We Are Social, 2021): la conformación de una máquina-espejo, donde lo único que se refleja es al usuario mismo junto con sus intereses, deseos, gustos y aspiraciones expresadas en sus motores de búsqueda (Google), su círculo de amigos (Facebook) y hasta en los videos que le gustarán sin siquiera haberlos visto (YouTube). A este proceder también se la ha llamado *el filtro burbuja*, propuesta teórica de Eli Pariser (2017).

Ahora bien, ¿cuál es el problema de que las plataformas digitales se conformen como máquinas-espejo que reflejan al individuo a cabalidad a través de lo que puede ver o no en las pantallas y, en consecuencia, también fuera de ellas? Que, al solo reflejar inversamente al usuario, las plataformas digitales del capitalismo algorítmico hacen desaparecer por entero la otredad y al desaparecer esta lo que se diluye es la posibilidad para el desarrollo de prácticas democráticas que solo son posibles con la figura del otro.

En este hilo conductor, la desaparición de la otredad se da por un proceso cuasi imperceptible a través del *perflaje algorítmico* (Rouvroy y Berns, 2018, p. 128), dado que las plataformas digitales, al alimentarse constantemente de los datos particulares de cada usuario, construyen modelos personalizados que presentan lo que a este más podría gustarle, interesarle o desear. De esta manera funciona el motor de búsqueda de Google, que ordena la información que presenta de forma particularizada a cada usuario según los datos que este le ha dado a través de sus búsquedas, jerarquiza información y hace visible lo que más se acopla a su personalidad e intereses. Este proceder también funciona en Facebook, que construye esferas de “amigos” que comparten intereses, visiones del mundo, opiniones políticas, gustos de música, eventos, etcétera. Lo anterior se traduce en una producción incesante de feudos digitales que funcionan como una caja de resonancia de la mismitud, de lo siempre igual, lo cual asegura una desaparición de lo otro como diferencia, alteridad y afección; de esta forma, se diluye toda posibilidad de interpelación del sujeto digital por medio de prácticas democráticas, como puede ser el desacuerdo para visibilizar el reparto de lo sensible en pro de la igualdad (Rancière, 1996); el disenso, un ejercicio agónico entre el pluralismo político y la contienda política por los espacios contingentes de la representación popular de manera pacífica y abierta (Arditi, 2012); y el consenso, como horizonte de sentido para la comunión entre plurales en los espacios públicos en favor de la colectividad (Mori, 2014).

Aún más, esta desaparición de la otredad se conjuga con la modulación estructural del capitalismo algorítmico. En ella, no se trata simplemente de alejar lo discordante de la contraposición de maneras de pensar, ver, percibir y sentir el mundo para así evitar el diálogo, los debates y los cambios de puntos de vista, sino, a la par, de generar máquinas algorítmicas que sirvan para entablar servidumbres voluntarias que definan elecciones en el mundo. Ejemplo de ello es el tan ahora conocido caso de Cambridge Analytica, empresa que, a partir de análisis de datos, desarrolló algoritmos para cambiar preferencias y comportamientos de públicos hacia escenarios políticos favorables a un contendiente (Trump) en la campaña de 2016 en los Estados Unidos de América. Dicha estrategia no solo elaboró publicidad personalizada a los usuarios de Facebook, sino que desarrolló *fake news* (noticias falsas) que perfilaban a estos

a formarse opiniones y prácticas para favorecer de manera particular a este candidato presidencial. La estrategia funcionó, Trump llegó a la Casa Blanca en parte por la maquinaria algorítmica de la vida digital.

En definitiva, el capitalismo algorítmico pone en jaque a la democracia y su espíritu, como lo nombra Jean-Luc Nancy (2009), dado que cancela *de facto* sus dos fundamentos creadores: por un lado, suprime el compromiso que entabla la democracia hacia el ser humano, al negar tanto la incertidumbre —riesgo, cambio, movimiento— que lo envuelve, como su capacidad creadora donde el hombre “supera infinitamente al hombre” (p. 32); y, por otro, rechaza los medios y el motor de la democracia por mantener espacios abiertos y propicios para la interacción de la diferencia, lo diverso, lo heterogéneo y lo plural como mecanismos de entendimiento y creación de sentido político.

La democracia quiere decir que ni la muerte ni la vida valen por sí mismas, y que sólo vale la existencia compartida en cuanto allí se expone a su ausencia de sentido último como a su verdadero —e infinito— sentido de ser (p. 54).

Mientras lo anterior ocurre, el capitalismo algorítmico totaliza los espacios digitales, que sumergen al ser en entornos solipsistas. Estos deshacen toda experiencia compartida y lo introducen a una servidumbre tecnodigital donde al único que ve siempre reflejado es a sí mismo.

Conclusiones

Al inicio del siglo XXI, la esperanza por la era del internet y el desarrollo del mundo digital llegó a significar el cumplimiento de una esperanza añeja heredada de la Ilustración: la libertad. Sin embargo, ese cumplimiento pasaba no por el ser humano, sino por el asombro de todo lo que las máquinas podían hacer y ayudar a cumplir. Dos décadas después, el horizonte se ha tornado en todo menos que libre.

El capitalismo algorítmico ha emprendido una encrucijada y su apuesta es máxima: no solo quiere seguir reclamando el dominio de la naturaleza hasta su aniquilación, sino que ahora reclama en su totalidad el universo de la vida a través de una estrategia simple: modular toda existencia posible del ser humano, hasta que este vea su propia aniquilación con un placer estético sin igual, recordando, una vez más, a Walter Benjamin (1973). Tan avanzado está ese proceso, que el capitalismo algorítmico ha logrado que tanto oponerse a él como defenderlo a ultranza sean actos igualmente capitalistas.

Habrà que tener presentes dos cosas fundamentales que plantea la vida en los entornos del capitalismo algorítmico. La primera es el recordatorio que

hace Michel Foucault (2010b) sobre este sueño o esperanza de tener máquinas liberadoras, porque la libertad jamás podrá encontrarse allí.

Por definición no hay máquinas de libertad. Garantizar la libertad no es algo que corresponda a la estructura de las cosas. La libertad es una práctica. Nada es funcionalmente liberador. La libertad es lo que debe ejercitarse, la garantía de la libertad es la libertad (pp. 57-58).

La segunda es que la vida y su defensa están siempre fuera del ordenador.

Referencias

- Arditi, B. (2012). Sobre lo político: Schmitt contra Schmitt. *Revista de El Colegio de San Luis, Nueva Época*, 3(3), 11-41.
- Ávalos, G. y Minor, J. (2021). La ciberpolítica, el *pathos* postmoderno y el eclipse de la razón. En D. Lizarazo Arias, M. Andión Gamboa y E. Andión Gamboa (Coords.), *Horizontes digitales. Rupturas e interrogaciones en la reconfiguración sociodigital contemporánea*. Ciudad de México, México: Universidad Autónoma Metropolitana y Gedisa.
- Baudrillard, J. (2012). *Cultura y simulacro*. Barcelona, España: Kairós.
- Bauman, Z. (2013). *Vida líquida*. Ciudad de México, México: Paidós.
- Beck, U. (2000). *La sociedad del riesgo global*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Benjamin, W. (1973). *Discursos interrumpidos I*. Madrid, España: Taurus.
- Blanco, J. M. (2016, 22 de abril). Este libro lo han escrito mano a mano una persona y un robot. *El Diario*. Recuperado de https://www.eldiario.es/hojaderouter/tecnologia/software/narrativa-novela-algoritmo-robots-inteligencia-artificial_1_4037614.html
- Bovero, M. (2001). Gramática de la democracia. Principios y desarrollos. En *Teoría de la democracia. Dos perspectivas comparadas* (pp. 33-53). Ciudad de México, México: Instituto Federal Electoral.
- Cruz, M. (2016). *Ser sin tiempo*. Barcelona, España: Herder.
- Comité Invisible (2015). Fuck off Google. En *La hipótesis cibernética* (pp. 29-59). Madrid, España: Acuarela Libros y Machado Grupo de Distribución.
- Deleuze, G. (2014). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En *Conversaciones*. Valencia, España: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2013). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, España: Anagrama.
- Esteban, P. (2020, 2 de febrero). Cuando el robot pinta como Rembrandt. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/economia/2020/01/31/actualidad/1580472914_468275.html
- Fernández-Vicente, A. (2020). Hacia una teoría crítica de la razón algorítmica. *Palabra Clave*, 23(2). http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0122-82852020000200002

- Finn, E. (2018). *La búsqueda del algoritmo: imaginación en la era de la informática*. Barcelona, España: Alpha Decay.
- Foucault, M. (2010a). La gubernamentalidad. *En Obras esenciales. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, España: Paidós.
- Foucault, M. (2010b). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- González, I. y Lee, J. (2020). Sociedades de control y agenciamiento de desarrollo. *Controle Social e Desenvolvimento Territorial*, 6(9), pp. 182-207.
- Innerarity, D. (2012). Desenredar una ilusión: notas para una teoría crítica de la democracia digital. En S. Champeau y D. Innerarity (Coords.), *Internet y el futuro de la democracia* (pp. 37-43). Barcelona, España: Paidós.
- Lipovetsky, G. (2016). *De la ligereza. Hacia una civilización de lo ligero*, Barcelona, España: Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2013). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona, España: Anagrama.
- Lipovetsky, G. y Serroy, J. (2019). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Barcelona, España: Anagrama.
- Marx, K. (1989). *Introducción general a la crítica de la economía política*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Mori, L. (2014). El consenso como concepto filosófico-político: contribución a la historia y a la recomposición de un rompecabezas teórico. *Eidos*, 21, 12-41.
- Nancy, J. L. (2009). *La verdad de la democracia*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- O'Neil, C. (2017). *Armas de destrucción matemática: Cómo el Big Data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia*. Madrid, España: Capitán Swing.
- Pariser, E. (2017). *El filtro burbuja. Cómo la red decide lo que leemos y lo que pensamos*. Ciudad de México, México: Taurus.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Rouvroy, A. y Berns, T. (2018). Gobernabilidad algorítmica y perspectivas de emancipación: ¿lo dispar como condición de individuación mediante la relación? *Revista Ecuador Debate*, 104, 124-147.
- Sadin, É. (2020). *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un anti-humanismo digital*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- Sadin, É. (2018). *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- Sadin, É. (2017). *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.

- Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- Wachowski, L. y Wachowski, L. (Directoras) (2003a). *Matrix Reloaded* (película). Warner Brothers.
- Wachowski, L. y Wachowski, L. (Directoras) (2003b). *The Matrix Revolutions* (película). Warner Brothers.
- Wachowski, L. y Wachowski, L. (Directoras) (1999). *The Matrix* (película). Warner Brothers.
- We Are Social (2021, 27 de enero). *Digital report 2021: el informe sobre las tendencias digitales, redes sociales y mobile*. Recuperado de <https://wearesocial.com/es/blog/2021/01/digital-report-2021-el-informe-sobre-las-tendencias-digitales-redes-sociales-y-mobile/>
- Zuazo, N. (2018). *Los dueños de internet*. Buenos Aires, Argentina: Debate.
- Zuazo, N. (2015). *Guerras de internet*. Buenos Aires, Argentina: Debate.
- Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Barcelona, España: Paidós.

Normas del Comité editorial

1. *Logos* solo recibe materiales inéditos y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word o algún otro procesador de textos.
3. Los textos deberán presentarse con el siguiente formato: letra Times New Roman número 12, a 1.5 de interlínea, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., e izquierdo y derecho de 3 cm.
4. En caso de presentar ilustraciones o gráficas deberán estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
5. La redacción acusará recibido de los originales y deberá avisar en un plazo no mayor a 20 días la situación del texto recibido.
6. El Comité editorial someterá a un proceso de revisión y evaluación por pares doble ciego los artículos recibidos. La decisión del Comité será inapelable.
7. Las secciones de la revista “Artículos”, “Traducciones” y “Reseñas” estarán permanentemente abiertas. Los textos que se consideren publicables se enlistarán en orden de anterioridad y se le avisará al autor oportunamente el número en el que será publicado.
8. Los textos destinados a la sección de artículos deberán tener un mínimo de 10 cuartillas y un máximo de 25. Asimismo, deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés, no mayores a diez líneas. Así como un listado de cinco palabras clave en español y en inglés.
9. Las reseñas no podrán exceder las 5 cuartillas y deberán centrarse en nuevas ediciones, traducciones o libros que hayan sido publicados en los últimos tres años y que aporten elementos para los debates actuales.
10. En el inicio del texto deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece, así como su identificador ORCID.
11. En las propuestas de traducción deberá indicarse el nombre del autor del texto y del traductor. También deberá incluirse una carta de autorización por parte del autor del texto o de la editorial que lo publicó originalmente.

12. Cuando una cita es mayor a cinco renglones estará fuera del texto en letra Times New Roman 11 a 1.0 de interlínea. Si es menor, quedará dentro del texto entre comillas.
13. Las notas consultivas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
14. En todos los casos, se utilizará el sistema notas-bibliografía Chicago que el autor puede consultar en la siguiente liga: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html
15. Los textos clásicos podrán citarse según los estándares académicos definidos para cada caso (p. ej. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18 o *República* VII, 514a-541b).
16. Las referencias bibliográficas deberán incluirse al final de los artículos y deberán estar ordenadas alfabéticamente. Si se considera más de una obra de un mismo autor deberá colocarse del año más reciente al más antiguo.
17. El autor deberá incluir su identificación ORCID, que podrán tramitar en la siguiente liga: <https://orcid.org/signin>

Consulte este y números anteriores en la sección

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

del portal:



www.editorialparmenia.com.mx

