



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

DIVERSIDAD CULTURAL Y OPRESIÓN

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

LIBERTAD ALONDRA ROMERO TRUJILLO

TUTORA

MÓNICA GÓMEZ SALAZAR

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad de México, diciembre 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PROTESTA UNIVERSITARIA DE INTEGRIDAD Y HONESTIDAD ACADÉMICA Y PROFESIONAL (Graduación con trabajo escrito)

De conformidad con lo dispuesto en los artículos 87, fracción V, del Estatuto General, 68, primer párrafo, del Reglamento General de Estudios Universitarios y 26, fracción I y 35 del Reglamento General de Exámenes, me comprometo en todo tiempo a honrar a la institución y a cumplir con los principios establecidos en el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, especialmente con los de integridad y honestidad académica.

De acuerdo con lo anterior, manifiesto que el trabajo escrito, titulado
"Diversidad cultural y opresión"

que presenté para obtener el grado de Maestría en Filosofía, es original, de mi autoría y lo realicé con el rigor metodológico exigido por mi Programa de Posgrado, citando las fuentes de ideas, textos, imágenes, gráficos u otro tipo de obras empleadas para su desarrollo.

En consecuencia, acepto que la falta de cumplimiento de las disposiciones reglamentarias y normativas de la Universidad, en particular las ya referidas en el Código de Ética, llevará a la nulidad de los actos de carácter académico administrativo del proceso de graduación.

Atentamente

Libertad

Libertad Alondra Romero Trujillo 52100218-5

(Nombre, firma y número de cuenta de la persona alumna)

AGRADECIMIENTOS

Soy muy afortunada de contar con la Dra. Mónica Gómez Salazar como mi tutora, quien fue un rayo de sol cuando creí que todo estaba perdido. Agradezco que me haya dejado explorar mis ideas y por realizar sus rigurosas observaciones. Gracias por los libros que me compartió, por las clases y pláticas que me permitieron generar nuevas preguntas, por su entusiasmo por la enseñanza. Agradezco su paciencia, generosidad y su inmensa reserva de cariño.

Un lugar especial en mi formación y en mis agradecimientos a la Dra. Elisabetta Di Castro Stringher, como revisora de tesis, por su atenta lectura y comentarios hacia mi trabajo. La Dra. Elisabetta siempre tuvo la paciencia para realizar críticas amables que me permitieron seguir reflexionando sobre la justicia e injusticia.

Agradezco especialmente a los miembros del sínodo: la Dra. Leticia Flores Farfán, la Dra. Xenia Anaid Rueda Romero y la Dra. Dora Elvira García González.

A mi familia le agradezco su paciencia, cuidado y amor. Este trabajo de investigación no habría visto la luz de no ser por su apoyo. Mamá: gracias por todas tus muestras de cariño. Melissa: gracias por el aliento para enfrentar mis miedos y por ayudarme a recuperar el goce por la filosofía. Catalina: gracias por tu ternura.

Finalmente, mi agradecimiento al Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México y al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) por otorgar la beca que hizo posible la realización de mis estudios de maestría.

ÍNDICE

ÍNDICE	4
INTRODUCCIÓN	6
Capítulo 1. Una fundamentación epistemológica y ontológica de la diversidad cultural	10
1. Conocemos el mundo de diferentes formas	11
2. Realismo interno y la relatividad conceptual	13
2.1. Relatividad conceptual	15
3. Conocimiento del mundo y los marcos conceptuales	18
4. Los significados comunes y las prácticas nos constituyen en quienes somos parcialmente.	20
5. Comunicación entre agentes de mundos distintos	26
6. Interpretación y Aprendizaje	30
7. Pluralismo onto-epistemológico: ventajas sobre el relativismo y el absolutismo.	31
Capítulo 2. La opresión y sus condiciones	35
1. La injusticia como noción política significativa	35
1.1. El institucionalismo trascendental y su relación con la injusticia	39
1.2. Límites del enfoque distributivo de la justicia	43
2. Noción de opresión	50
3. Cinco condiciones de la opresión	54
3.1. Pertenencia a un grupo social	55
3.2. Opresión objetiva	57
3.3. Daño estructural	58
3.3.1. Formas de daño estructural	60
3.4. Dominación: imperialismo cultural	63
3.4.1. El racismo como forma del Imperialismo cultural	64
3.5. Privilegio	67

Capítulo 3. La opresión es un fenómeno estructural no individual	71
1. La opresión es un fenómeno estructural	72
1.1. El sesgo implícito y su relación con las injusticias	73
1.2. La opresión opera a través de las estructuras	76
1.3. ¿Qué tipo de relaciones queremos tener con los demás?	82
2. La libertad como marco para el combate de la opresión	85
2.1. La opresión se combate por personas ordinarias con vicios ordinarios	89
2.2. La opresión se combate colectivamente a través de una responsabilidad política	95
CONCLUSIÓN	99
REFERENCIAS	104

INTRODUCCIÓN

La voz de la injusticia la podemos oír en los distintos movimientos sociales que exigen inclusión y justicia; por otra parte, desde la teoría ha habido esfuerzos para comprender la naturaleza de las diferentes formas de injusticias.¹ Mi trabajo se ubica en esta última línea. Coincidimos con Amartya Sen cuando señala que en lugar de preocuparnos únicamente por la justicia perfecta, puesto que las injusticias coexisten con los esquemas sociales perfectamente justos, deberíamos preocuparnos por lograr un mundo menos injusto. De acuerdo con Judith Shklar hay un modo “normal” de pensar acerca de la justicia. En términos generales, este modelo sostiene que toda sociedad está gobernada por reglas, las cuales tienen como objetivo principal establecer el estatuto y los derechos de los miembros de la sociedad. Las reglas que se proponen son justas si corresponden con las creencias éticas más básicas de la sociedad. La injusticia, en cambio, consiste en un acto que conculca alguna regla legal o ética conocida. El modelo normal de la justicia muestra a la injusticia como una falla o como condición de preludio de la justicia, dicho en otras palabras, la injusticia se reduce a la ausencia de justicia.

Desde el modelo normal de la justicia hay una distinción estable entre lo injusto y lo desafortunado, sin embargo, las injusticias son una elección política y no una simple regla que hay que seguir. El quid es por dónde trazar la línea para incluir la voz del sentido de injusticia y ampliar responsabilidades para que las personas puedan conducir sus vidas de acuerdo con sus creencias e intereses, siempre que sea compatible con idéntico ejercicio de libertad de cualquier otro.

El objetivo principal de esta tesis es explicar que la opresión es una injusticia estructural y, a su vez, presentar unas condiciones para señalar si alguien es víctima de la opresión. La opresión es un daño estructural que experimentan las personas por pertenecer a algún grupo social. Una persona sufre un daño estructural si se restringe el desarrollo y ejercicio de sus capacidades para que pueda conducir su vida de acuerdo con sus creencias e intereses. Quien experimenta la opresión se encuentra atrapado entre fuerzas y barreras, las cuales están sistemáticamente

¹ El feminismo, el multiculturalismo, el cosmopolitismo, las injusticias históricas y la justicia transicional, entre otros, son esfuerzos teóricos para incluir voces de injusticia.

relacionadas de todas las maneras posibles, de modo que cualquier dirección o acción que tome su víctima será restringida.

La opresión opera a través de las estructuras. Entendemos por estructuras una red de relaciones sociales, constituida por nuestras prácticas, las cuales condicionan el desarrollo y ejercicio de nuestras capacidades. Nuestras prácticas nos relacionan entre nosotros y con el mundo material y, a su vez, nos ubican en algún lugar de la estructura. Esta red de relaciones sociales y los procesos sociales estructurales como la división del trabajo, el poder jerárquico de toma de decisiones y los procesos de normalización definen las opciones disponibles para las personas dependiendo del lugar en el que se encuentren en la estructura.

Teniendo en cuenta lo anterior, la opresión es un fenómeno estructural y no individual. Con base en esta explicación sostendremos que el combate de la opresión se debería llevar a cabo por personas sin rasgos notables con vicios ordinarios en lugar de personas extraordinarias. Asimismo, el combate de la opresión no se debería llevar a cabo individualmente sino colectivamente a través de la ampliación de la responsabilidad moral individual hacía una responsabilidad política.

Con estas ideas en mente, el primer capítulo estará dedicado a presentar los fundamentos epistemológicos y ontológicos de la diversidad cultural. La fundamentación de la diversidad cultural es importante porque una de las condiciones para saber si alguien es víctima de la opresión es por su pertenencia a algún grupo cultural. El pluralismo onto-epistemológico que defendemos señala que, así como hay varias formas correctas de conocer el mundo también hay varias formas correctas de vivir en el mundo que están abiertas a la reinterpretación y al cambio.

La diversidad cultural es un hecho que los sujetos de las comunidades construyen cuando se constituyen en quienes son, al menos parcialmente, en relación con los marcos conceptuales, los significados sociales y las prácticas de su comunidad. En el primer apartado indicaremos de qué manera los sujetos construyen, conocen y entienden el mundo de maneras diferentes a través de los

marcos conceptuales² que aplican a la Realidad independiente. Apoyándonos en el realismo interno de Hilary Putnam, explicaremos que no es posible hablar de un mundo real e independiente de nosotros. Hay múltiples mundos reales porque el Mundo se puede conocer de diversas maneras, pero no de cualquier manera.

En el siguiente apartado explicaremos que los significados sociales constituyen parte de lo que somos, pero también son materia de disputa. Cada grupo puede reformarse a sí mismo sin ayuda del exterior. Los miembros de cada comunidad son quienes pueden combatir y transformar sus prácticas injustas porque los significados comunes, de acuerdo con Michael Walzer, son materia de disputa. Por último, explicaremos que la comunicación es posible entre personas con distintos marcos conceptuales, sin embargo, de ahí no se sigue necesariamente un diálogo.

En el segundo capítulo desarrollaremos el concepto de la opresión y sus condiciones para señalar si alguien es su víctima. En el primer apartado de este capítulo indicaremos que las injusticias coexisten con los esquemas sociales perfectamente justos. Para ello nos basaremos en Iris Marion Young y Amartya Sen. La injusticia no debería ser el preludio de la justicia ni la ausencia de la justicia. Las injusticias merecen un análisis más profundo, puesto que restringen las vidas de las personas. En el segundo apartado, apoyándonos en Young, Marilyn Frye y Ann Cudd, explicaremos que la opresión es un daño estructural que experimentan las personas por pertenecer a algún grupo social. El problema de la opresión es que restringe a las personas conducir su vida de acuerdo con sus creencias e intereses, puesto que nuestras capacidades y opciones se ven limitadas. Ocupando la analogía de Frye, la opresión es como una jaula, en el cual la víctima se encuentra atrapada entre fuerzas y barreras, las cuales están sistemáticamente relacionadas de todas las maneras posibles, de modo que cualquier dirección o acción que tome el oprimido será limitada.

Finalmente, en el tercer apartado, proponemos cinco condiciones que se deben satisfacer para señalar que una persona es víctima de la opresión: (a) *la*

² Apoyándonos en León Olivé, entendemos por marco conceptual al conjunto de presupuestos lógicos, metodológicos, epistemológicos, axiológicos y metafísicos que posibilitan a las personas a tener conceptos, creencias, lenguaje, conocimiento y valores necesarios en su relación cognoscitiva con el Mundo.

condición de pertenencia a un grupo social; (b) la condición de la opresión objetiva; (c) la condición de daño estructural; (d) la condición de dominación; y por último (e) la condición de privilegio.

En el tercer capítulo explicaremos que la opresión es un fenómeno estructural y no individual. La opresión opera en las relaciones sociales y su combate debería ser colectivamente. Comenzaremos explicando que las explicaciones individualistas de las injusticias oscurecen la fuente de la opresión: las estructuras. Las estructuras las entendemos como una red de relaciones sociales. Si las relaciones que tenemos con los demás restringen nuestras vidas, entonces no podemos eludir la pregunta acerca de qué tipo de relaciones queremos tener con los demás para que cada persona pueda conducir su vida de acuerdo con sus creencias e intereses, siempre que sea compatible con idéntico ejercicio de libertad de cualquier otro.

En la segunda parte indicaremos que el marco para iniciar nuestro combate contra la opresión es la libertad. La libertad no nos promete hacernos personas virtuosas o justas, pero elimina los obstáculos como el adoctrinamiento o la imposición del poder para su ejercicio. Aunque las personas no tienen rasgos notables y tienen vicios ordinarios, también tienen potencial para desarrollar las virtudes debido a su naturaleza social y política. El combate de la opresión inicia por personas ordinarias en lugar de personas extraordinarias, las cuales deberían ampliar su responsabilidad moral individual hacia una responsabilidad política. No somos responsables de acabar con la opresión, sino, más bien, somos responsables de nuestra, ligera o robusta, contribución a la producción y mantenimiento de la opresión.

Capítulo 1. Una fundamentación epistemológica y ontológica de la diversidad cultural

En este capítulo sostendremos que la diversidad cultural es un hecho que los sujetos de las comunidades construyen cuando se constituyen en quienes son, al menos parcialmente, en relación con los marcos conceptuales, los significados sociales y las prácticas de su comunidad. Cabe aclarar que cuando mencionamos comunidad no sólo nos referimos a las comunidades culturales, sino también a cualquier tipo de comunidad: epistémica, científica, religiosa, cultural, política. Para mostrarlo, comenzaremos explicando que los sujetos construyen, conocen y entienden el mundo de maneras diferentes a través de los marcos conceptuales³ que aplican a la Realidad independiente. No nos referimos a diferentes alternativas conceptuales para un único mundo, sino que nos referimos a múltiples mundos reales. Rechazamos la noción de un mundo desde una postura metafísica, es decir, la idea de una representación completa del mundo compuesto por objetos y hechos que existen independientemente de que nosotros los conozcamos o no. A continuación, nos centraremos en el realismo interno de Hilary Putnam para señalar que conocemos el mundo a partir de nuestros marcos conceptuales. No es posible hablar de un mundo real e independiente de nosotros. El realismo interno y su consecuente relatividad conceptual brindan argumentos que fundamentan la construcción de múltiples mundos reales. De modo que hay múltiples mundos reales porque el Mundo se puede conocer de diversas maneras, pero no de cualquier manera.

Basándonos en la idea de cultura de Parekh y de Olivé acerca de los marcos conceptuales como construcciones sociales e históricas que se transforman por medio de las prácticas de la comunidad, y con ayuda de Michael Walzer sobre la noción de significados comunes⁴ que otorgan sentido a las prácticas, defendemos que los significados comunes y las prácticas nos constituyen en quienes somos parcialmente.

³ Si bien más adelante desarrollaremos la noción de marco conceptual apoyándonos en León Olivé, conviene aclarar que los marcos conceptuales son un conjunto de presupuestos lógicos, metodológicos, epistemológicos, axiológicos y metafísicos que posibilitan a las personas a tener conceptos, creencias, lenguaje, conocimiento y valores necesarios en su relación cognoscitiva con el Mundo. Vid. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, p. 142.

⁴ Aunque más adelante explicaré dicha noción, cabe aclarar que Walzer propone la noción de significados comunes como un principio crítico para explicar el particularismo de las prácticas sociales sin caer en un fundamentalismo. Vid. Walzer, *Las esferas de la justicia*, VI.

Finalmente, tomando como base la noción de inconmensurabilidad local defendida por Thomas Kuhn, explicamos que entre los lenguajes de dos marcos conceptuales hay conceptos que son usados de manera similar en los distintos lenguajes y brindan la base conmensurable para la comunicación; sin embargo, de ahí no se sigue que la comunicación y el diálogo entre personas con distintos marcos conceptuales se lleve a cabo. Ahora bien, la pregunta que debemos responder es por qué deberíamos construir puentes de comunicación con personas con marcos conceptuales distintos.

1. Conocemos el mundo de diferentes formas

En este trabajo consideramos que no es posible hablar de un mundo real, independiente de nosotros al margen de nuestros marcos conceptuales. Este mundo no debe entenderse desde una postura metafísica, la cual, de acuerdo con Miguel Ángel Quintanilla,⁵ puede resumirse en las siguientes tesis:

- 1) El Mundo existe independientemente de nuestros conceptos y representaciones.
- 2) El Mundo objetivo e independiente tiene una estructura determinada; está compuesto de cosas, propiedades, y de hechos que existen independientemente de que nosotros los conozcamos o no.
- 3) Una representación verdadera o correcta del Mundo es aquella que se refiere a objetos realmente existentes en él, y describe las propiedades que los objetos realmente tienen.
- 4) Existe (aunque no la conozcamos todavía) una representación completa del Mundo tal como es en sí mismo.

La primera tesis es admitida por cualquier postura realista. Esta tesis reconoce la existencia del Mundo como real con independencia de todo marco conceptual y no como una creación humana. Las tesis restantes (tesis 2, tesis 3 y tesis 4), sin embargo, no las aceptamos por las razones siguientes.

La tesis 2 señala que el mundo está compuesto de hechos y objetos que existen independientemente de que nosotros los conozcamos o no, pero niega

⁵ Vid. Quintanilla, Introducción en Putnam, *Las mil caras del realismo*, p, 22.

nuestra capacidad sensorial e intelectual para organizar nuestra experiencia en categorías. La tesis 3 indica que una representación verdadera del Mundo será aquella que tenga una correspondencia entre los objetos y hechos que existen en él, no obstante, no toma en cuenta nuestra contribución conceptual como agentes, puesto que concibe el mundo conformado por objetos que son independientes del agente, pero, al mismo tiempo, estos objetos se autoidentifican. Sin embargo, esto no es así porque, de acuerdo con Putnam, para Kant nuestra contribución conceptual no puede ser aislada y lo “que-hace-la-verdad” y lo “que hace la verificación” de nuestras creencias está *dentro* y no *fuera* de nuestro sistema conceptual.⁶

La tesis 4 sostiene que sólo hay una manera correcta de describir ese Mundo en cada uno de sus aspectos. Esta tesis fomenta la dominación y por ende la asimilación cultural, puesto que sostiene que cualquier miembro de cualquier comunidad cultural en algún momento podrá acceder a la única representación completa y verdadera del Mundo. No obstante, consideramos que la construcción y comprensión del Mundo se da desde distintos marcos conceptuales.

El realismo metafísico promueve la idea de la representación completa y verdadera de un Mundo único, pero no hablamos de diferentes alternativas conceptuales para un único mundo, sino que hablamos de múltiples mundos reales que surgen cuando sus miembros estructuran la realidad independiente desde marcos conceptuales distintos. Goodman se ubica en una línea similar, “(...) no hablamos ahora de múltiples alternativas posibles a un único mundo real, sino, por el contrario, de múltiples mundos reales”.⁷

Como hemos visto el realismo metafísico no toma en cuenta el punto de vista del agente al hacer filosofía. El realismo metafísico se coloca por encima del agente, Putnam lo denomina el punto de vista del Ojo Dios. Sin embargo, coincidimos con Goodman cuando dice que “en la medida en que seamos proclives a la idea de que existe una pluralidad de versiones correctas [de mundos], que son irreducibles a una sola y que entran en un mutuo contraste, no deberíamos buscar su unidad tanto en un algo, ambivalente o neutral”,⁸ sino más bien admitir que, como bien dice Rorty,

⁶ Putnam, *Las mil caras del realismo*, p. 96.

⁷ Goodman, *Maneras de hacer mundos*, p.19.

⁸ Ibid., pp. 22-23.

los esfuerzos para ubicarnos por encima de los marcos conceptuales son estériles y por tal razón “no deberíamos buscar anclajes celestiales, sino sólo un asidero”.⁹ La fundamentación del pluralismo que buscamos defender se encuentra en ese asidero y no en un punto de vista del ojo de Dios.

Hilary Putnam menciona que Kant marca un punto de inflexión. Puesto que Kant es el primer filósofo moderno que da cuenta de que el conocimiento objetivo es inevitablemente subjetivo. De acuerdo con Putnam, Kant en *La crítica a la razón pura* rechaza la noción de un dato de los sentidos, esto es, de un objeto cuya “esencia sea ser percibido” y en cuya constitución el sistema conceptual no juegue ningún papel.¹⁰ Con otras palabras, somos nosotros como sujetos cognoscentes quienes organizamos nuestra experiencia mediante categorías, desde las cuales nos hacen comprensible la realidad. Puesto que de la Realidad independiente no podemos decir nada sin nuestros conceptos y representaciones.

Una vez rechazado parte del realismo metafísico. La postura filosófica que defendemos es la de un pluralismo onto-epistemológico. Éste se compone por una tesis constructivista, más adelante la desarrollaremos, y por la primera tesis del realismo metafísico acerca de que existe una Realidad estructurada con independencia de todo marco conceptual y de toda práctica, pero el realismo que defendemos rescata el realismo del sentido común. A este realismo Putnam lo ha llamado realismo interno o realismo pragmático.

2. Realismo interno y la relatividad conceptual

Putnam tiene razón cuando dice que el problema principal acerca del conocimiento del mundo se encuentra en la noción de una propiedad “intrínseca”, una propiedad que algo tiene “en sí mismo”, al margen de cualquier contribución hecha por el lenguaje o la mente.¹¹ Putnam rescata el papel del agente para hacer filosofía “sólo existen diversos puntos de vista de personas reales, que reflejan aquellos propósitos e intereses a los que se subordinan sus descripciones o teorías”,¹² por lo tanto, la particularidad de los agentes para conocer el Mundo juega un papel importante.

⁹ Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 32.

¹⁰ Putnam, *Las mil caras del realismo*, p. 96.

¹¹ Ibid., p.49.

¹² Putnam, *Razón, verdad e historia*, p 59.

El realismo interno de Putnam tiene dos objetivos, el primero, rescatar el realismo del sentido común: el mundo que nos rodea de sillas, mesas y cubitos de hielo es real; el segundo, evitar las antinomias del realismo metafísico con todas sus variedades; dicho con otras palabras, dejar de mantener la ilusión de que se puede hablar de un mundo independiente de nuestra experiencia al margen de las categorías con los que representamos esos objetos. El realismo interno es un realismo pragmático de nuestra experiencia cotidiana, el cual toma en serio el papel del agente al hacer filosofía, puesto que toma nuestro esquema del sentido familiar, como también nuestros esquemas científicos, artísticos y otros, sin ayudarse de la cosa “en sí misma”.¹³

Siguiendo a León Olivé, llamaremos realidad o mundo (con minúsculas) a la realidad o mundo que existe en relación con los marcos conceptuales. Mientras que la Realidad o el Mundo (con mayúsculas) se refiere a la Realidad que existe con independencia de los agentes. Como hemos visto de esta Realidad independiente no podemos decir nada.¹⁴

El realismo interno nos parece la postura más adecuada porque acepta la existencia de una Realidad independiente de nuestros marcos conceptuales y de las prácticas, pero, al mismo tiempo, acepta que el mundo (con minúsculas) no existe al margen de nuestros marcos conceptuales. En el realismo interno de Putnam la mente no copia simplemente un mundo que sólo admita la descripción de “la teoría verdadera”, sino que ocupando un lenguaje metafórico “la mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo”.¹⁵

A partir del realismo interno de Putnam admitimos que los objetos no existen independiente de los esquemas conceptuales.¹⁶ Los marcos conceptuales contribuyen a la construcción de los objetos y hechos. El viejo problema del realismo, de acuerdo con Olivé, entendido como el problema de si las representaciones lo son de objetos que existen independientemente de los agentes, tiene que reformularse de la siguiente manera: lo que realmente existe es un sistema que incluye un colectivo de agentes, que viven y actúan dentro de un

¹³ Putnam, *Las mil caras del realismo*, p. 61.

¹⁴ Olivé, *Razón y sociedad*, p. 186.

¹⁵ Putnam, *Razón, verdad e historia*, p.13.

¹⁶ Ibid., p. 61,

medio, y que para poderse movilizar y actuar requieren de representaciones, de creencias, de emociones, de intereses, de fines y propósitos, de planes y proyectos. Entonces, no tiene sentido hablar de “objetos en sí mismos”. Los objetos son necesariamente objetos en un medio y para una clase de agentes.¹⁷

Los intereses y fines de los agentes en un medio cultural, social y físico contribuyen en la conformación de los hechos y objetos. En palabras de Putnam, “no hay objetos sin agentes, sus representaciones y acciones, pero tampoco hay agentes sin objetos y las representaciones de ellos. Agentes, objetos, representaciones y medio, todos forman parte de un sistema”.¹⁸

2.1. Relatividad conceptual

Aceptar el realismo del sentido común y la pretensión de que sólo podemos hablar del Mundo real a través de nuestros esquemas conceptuales, es decir, desde un lugar situado nos conduce a un cierto relativismo conceptual; sin embargo, no es un relativismo que afirma que todo vale. Aunque se abre la puerta a la pluralidad de significados no tiene ninguna de las implicaciones del relativismo radical: no existe ninguna verdad que descubrir. De modo que “se puede ser *al mismo tiempo* un realista y un relativista conceptual”.¹⁹

Ahora bien, qué es la relatividad conceptual. Putnam nos brinda un ejemplo²⁰ que ilustra la relatividad conceptual. Consideremos un mundo con tres individuos: individuo 1, individuo 2, individuo 3, ¿cuántos *objetos* hay en ese mundo? La respuesta dependerá de cómo se entiende el concepto de *objeto*. Si nosotros entendemos por *objeto* lo mismo que individuos entonces habrá tres objetos.

Pero también podemos considerar la lógica mereológica en donde por *objeto* se considera cada uno de los individuos y las sumas que pueden hacerse de ellos. Un mundo con tres individuos aplicando la lógica mereológica quedaría de la siguiente manera: el objeto A está constituido por el individuo 1, el objeto B por el individuo 2, el objeto C por el individuo 3, el objeto D por la suma del individuo 1 más el individuo 2, el objeto E por la suma del individuo 1 más el individuo 3, el

¹⁷ Olivé, “Normas y valores en la ciencia bajo un enfoque naturalizado” en *Revista de filosofía* 29 (2), 2004. p. 53.

¹⁸ Ibid., pp. 47-48.

¹⁹ Putnam, *Las mil caras del realismo*, p. 61.

²⁰ Ibid., p. 62.

objeto F por la suma del individuo 2 más el individuo 3 y, por último, el objeto G está constituido por la suma del individuo 1 más el individuo 2 más el individuo 3.

La diferencia se encuentra en cómo se entiende la noción de *objeto*. La respuesta a la pregunta ¿Cuántos objetos hay? En la primera versión, en el mundo donde la noción de *objeto* es la misma que individuos hay tres objetos reales. En la segunda versión, sin embargo, en el mundo de las sumas mereológicas, hay siete objetos reales que se constituyen por los tres individuos y por las sumas que se pueden hacer de los tres individuos. Así, el ejemplo anterior de la relatividad conceptual nos muestra que “las nociones de objeto y existencia, tienen una multitud diferente de usos más que un significado absoluto”.²¹ El realismo interno subraya que si sólo tiene sentido hablar del Mundo real a partir de nuestros esquemas conceptuales, entonces sólo desde dentro de una teoría o esquema conceptual tiene sentido formular la pregunta ¿de qué objetos consta el mundo?

Los hechos y objetos son reales porque se construyen a partir de la Realidad independiente, puesto que “algunos hechos están allí para ser descubiertos y no para ser legislados por nosotros”.²² Pero también los hechos y objetos son construcciones que nosotros como agentes hacemos en relación con los marcos conceptuales, “hablar de los “hechos” sin especificar el lenguaje que va a utilizarse no es hablar de nada; la palabra “hecho” no tiene fijado su uso por la realidad misma más de lo que lo tiene la palabra “existe” o la palabra “objeto””²³

En suma, como afirma Putnam “los propios objetos son tanto contruidos como descubiertos, son tanto producto de nuestra invención conceptual como del factor objetivo de la experiencia, el factor independiente de nuestra voluntad”.²⁴ Cabe aclarar que la noción de objetivo no se refiere a la noción objetivo del realismo metafísico, la del punto de vista del Ojo de Dios; sino que se refiere a objetividad para nosotros, objetividad y racionalidad humana es lo que tenemos; y tener esto es mejor que no tener nada.²⁵

²¹ Ibid., p. 63.

²² Ibid., p. 87.

²³ Idem.

²⁴ Putnam, *Razón, verdad e historia*, p. 63.

²⁵ Ibid., p. 64.

Por otra parte, la relatividad conceptual que acoge el realismo interno de Putnam no conduce a conclusiones escépticas radicales. “Nuestros conceptos pueden ser relativos a una cultura, pero de aquí no se sigue que la verdad o la falsedad de cualquier cosa que digamos usando esos conceptos sea simplemente decidida por la cultura.”²⁶ Aunque los hechos sean relativos a los esquemas conceptuales que utilizamos para describirlos, “nuestro esquema conceptual restringe el “espacio” de descripciones que tenemos a nuestra disposición, pero no predetermina las respuestas a nuestras preguntas”;²⁷ de manera que es posible distinguir, dentro de un determinado esquema conceptual, entre hechos reales y no reales y también entre enunciados verdaderos o falsos acerca de los hechos. Incluso es posible discutir sobre el valor de diferentes esquemas conceptuales en relación con determinados criterios (de carácter metodológico, moral, etc.). En este caso consideramos que los afectados deben participar en la formulación de los criterios para evaluar los marcos conceptuales.

En conclusión, el realismo interno y su consecuente relatividad conceptual nos brindan argumentos que explican la existencia de múltiples mundos reales. El primer argumento es que el mundo se puede conocer de diferentes maneras. Puesto que conocemos el mundo a partir de algún esquema conceptual, esto es, desde algún lugar. Aunque la Realidad impone un constreñimiento, ella no determina la única forma correcta de representarla. El Mundo o la Realidad se deja conocer de muy diversas maneras, pero no de cualquier manera,²⁸ ya que los constreñimientos que la Realidad impone son los mismos para todos los mundos.

El segundo, la relatividad conceptual del realismo interno nos muestra que no hay un único esquema conceptual que represente al mundo tal como es en sí mismo, sino que hay una pluralidad de esquemas conceptuales y, a su vez, múltiples mundos reales; en palabras de Olivé “la diversidad conceptual, la diversidad de concepciones del mundo, implica una diversidad de mundos”.²⁹

²⁶ Putnam, *Las mil caras del realismo*, p. 64.

²⁷ Ibid., p. 90.

²⁸ Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, p. 105.

²⁹ Ibid., p. 98.

3. Conocimiento del mundo y los marcos conceptuales

Recapitulando la fundamentación epistemológica de la pluralidad de mundos se conforma por la tesis 1 del realismo: el Mundo existe independientemente de nuestros conceptos y representaciones. Ahora bien, pasaremos a explicar la tesis constructivista: nuestro conocimiento del mundo está condicionado por los marcos conceptuales, los cuales se conforman por las prácticas de la comunidad cultural.³⁰ Por lo tanto, la tesis pluralista onto-epistemológica que sostenemos queda de la siguiente manera: la diversidad cultural es un hecho que los sujetos de las comunidades construyen cuando se constituyen en quienes son, al menos parcialmente, en relación con los marcos conceptuales, los significados sociales y las prácticas de su comunidad

Hemos mencionado que los agentes de mundos distintos se relacionan con el Mundo a partir de *algún* marco conceptual. También llamados esquema conceptual, cosmovisiones, paradigmas y figura de mundo. Un marco conceptual, de acuerdo con León Olivé,³¹ es un conjunto de presupuestos lógicos, metodológicos, epistemológicos, axiológicos y metafísicos que requieren los agentes para tener creencias, conocimiento, conceptos y valores. Los marcos conceptuales no se refieren a las creencias, sino que se refieren al conjunto de condiciones de posibilidad para tener creencias.³² En otras palabras, los marcos conceptuales son indispensables para nuestra relación cognoscitiva con el Mundo.

Aunque los marcos conceptuales se conforman por elementos que funcionan *a priori* como los presupuestos lógicos o metafísicos, no son algo dado por una teoría trascendente; sino que son un conjunto de categorías, conceptos, normas, valores y reglas *presupuestos* por una teoría determinada. En los marcos conceptuales se encuentra el lenguaje, creencias, saberes, normas metodológicas y valores que requerimos para interpretar e interactuar con la realidad. Asimismo, los marcos conceptuales incluyen elementos (*presupuestos*) que se requieren para hacer evaluaciones: aceptar o rechazar creencias, juzgar acciones como correctas o incorrectas, calificar algo como bello o feo, etc.

³⁰ Ibid., p. 100.

³¹ Ibid., p. 121.

³² Ibid., p. 117.

Cabe mencionar que los marcos conceptuales son construcciones sociales e históricas,³³ los cuales se construyen, sostienen y transforman mediante las prácticas sociales y cognitivas de las personas de cada comunidad: epistémica, cultural, religiosa, política, etc. Los agentes participan activamente en la construcción de los marcos conceptuales mediante las prácticas e interacciones con otros agentes y con el mundo en el que viven. De manera que los presupuestos que han sido seleccionados se debe a que han facilitado las prácticas cognitivas, y la elección de creencias suficientes para la supervivencia de las comunidades.³⁴

Pero también nuestras creencias pueden ir cambiando a lo largo de nuestra vida, es decir, en cierto momento de nuestra vida podemos ponerlas en duda: aceptarlas nuevamente, o rechazarlas a la luz de nuevas justificaciones en relación con nuestros marcos conceptuales transformados.

Una vez planteado lo anterior, podemos decir que el único mundo que nosotros conocemos es *desde* algún punto de vista. El conocimiento que se genera a partir de ese punto de vista es genuino³⁵ y depende de los recursos conceptuales y las prácticas de cada comunidad: científica, religiosa, cultural, política, etc.

Como ya hemos visto, no existe un mundo “ya hecho” constituido por objetos independientes de las acciones y prácticas de los sujetos epistémicos. Los sujetos epistémicos son agentes que forman parte del mundo, evolucionan con él, y también lo transforman. Los objetos son siempre objetos conceptualmente constituidos, a partir de procesos de categorización, representación y la posibilidad de acción. Además, hay que recordar que los mundos no son sólo producto de las interacciones sociales de los sujetos, sino que también hay constreñimientos que impone la Realidad independiente. De manera que la conformación de nuestro conocimiento del Mundo se da a partir de la Realidad independiente junto con las prácticas de los sujetos como agentes.

³³ Ibid., p. 118.

³⁴ Ibid., p. 138.

³⁵ Cfr. Ibid., pp. 140-141.

4. Los significados comunes y las prácticas nos constituyen en quienes somos parcialmente.

En esta sección explicaremos que los significados comunes y las prácticas nos constituyen, parcialmente, en quienes somos. Es ampliamente aceptado que la cultura conforma la identidad de los agentes, sin embargo, en este trabajo no intentamos argumentar a favor o en contra de la importancia de la cultura en la constitución del agente para justificar la protección de la cultura. Puesto que las culturas no son piezas de museo que hay que proteger en vitrinas. La cultura es dinámica. El pluralismo onto-epistemológico que defendemos señala que así como hay varias formas correctas de conocer el mundo también hay varias formas correctas de vivir en el mundo que están abiertas a la reinterpretación y al cambio. Además, el pluralismo onto-epistemológico nos recuerda que no se puede reducir la diversidad cultural sin que haya dominación de por medio.

Si bien no nos detendremos mucho en el concepto de cultura. Conviene aclarar algunos puntos, de acuerdo con Bhikhu Parekh,³⁶ cuando usamos cultura en forma de sustantivo abarca más o menos la totalidad de la vida humana, pero cuando la usamos como adjetivo, hacemos referencia a un área de la vida, por ejemplo: la cultura política, la cultura sexual, etc. La cultura de una comunidad se articula en distintos niveles. En el nivel básico se refleja en el lenguaje que tienen los agentes para estructurar su mundo. En otro nivel, la cultura se expresa en los proverbios, máximas, mitos, rituales, símbolos, memorias colectivas, chistes, lenguaje corporal, formas de comunicación no lingüística, costumbres, tradiciones, instituciones y formas de saludo. En un nivel distinto, la cultura se encuentra en el arte, la música, la literatura oral y escrita, la vida moral. Igualmente, la cultura se articula en reglas y normas que gobiernan las relaciones sociales, es decir, reglas que guían cómo debe tratarse a los padres, los hijos, la esposa, los vecinos y los extraños. Teniendo en cuenta lo anterior, la cultura también abarca los valores que tiene cada comunidad.

Apoyándonos en Parekh entenderemos a la cultura como un sistema de sentido y significado creado históricamente, en otras palabras, un sistema de creencias y prácticas en torno a las cuales un grupo de personas comprende, regula

³⁶ Parekh, *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*, pp. 218-219.

y estructura sus vidas individual y colectivamente.³⁷ La cultura no tiene esencia. Las culturas son construcciones humanas únicas y cada una cuenta con voces distintas. Así, a partir de la creatividad humana, las condiciones geográficas, las experiencias históricas es que los grupos desarrollan diversos sistemas de significado, formas de ver el mundo, formas de vida social y moral.

A nuestro entender, la cultura se ocupa del sentido y del significado de las creencias y prácticas sociales de una comunidad. La cultura se expresa en las prácticas de cada comunidad. Y en tanto los significados no son cerrados las prácticas pueden transformarse y, en consecuencia, la cultura puede cambiar.

Teniendo en cuenta lo anterior, cómo es posible que los significados y las prácticas cambien. Como ya habíamos señalado, siguiendo a Olivé, los marcos conceptuales son construcciones sociales e históricas, de modo que éstos no son ni absolutos ni cerrados; al contrario, los sujetos los mantienen, los usan y los transforman a partir de las prácticas de manera colectiva. Puesto que los sujetos cognoscentes no son sujetos cognoscentes pasivos, sino que tales sujetos son agentes que forman parte del medio que a su vez transforman. De acuerdo con Olivé, Kuhn sostiene que las prácticas no están en un determinado medio previamente existente y previamente constituido, sino que las prácticas forman parte de ese medio, al cual lo transforman y lo constituyen.³⁸

De acuerdo con Michael Walzer la comunidad política es lo que más se acerca a un mundo de significados comunes porque es ahí donde se unen el lenguaje, la historia y la cultura para producir una conciencia colectiva.³⁹ Sin embargo, estos significados comunes no son nociones cerradas, al contrario, “las nociones comunes, (...) siempre son materia de disputa”.⁴⁰ Puesto que en una comunidad política pueden coexistir varios tipos de comunidades: científicas, culturales o religiosas. El hecho de que los significados comunes sean materia de disputa en parte se explica porque los sujetos no son sujetos cognoscentes pasivos. De modo que al resistir y disputar los significados comunes las prácticas se transforman.

³⁷ Ibid., p. 218.

³⁸ Olivé, “Normas y valores en la ciencia bajo un enfoque naturalizado” en *Revista de filosofía* 29 (2), 2004, p. 45.

³⁹ Walzer, *Las esferas de la justicia*, p. 41.

⁴⁰ Ibid., p. 193.

En ese sentido, el punto que queremos explicar es de qué manera la noción de mundo de significados comunes le otorgan sentido a las prácticas de las distintas comunidades y nos constituyen en quienes somos, al menos en algún grado.

Una práctica es un sistema dinámico y complejo de acciones humanas orientadas por representaciones: creencias y modelos que tienen una estructura axiológica.⁴¹ Esto significa que las prácticas cobran sentido y valor en el contexto particular donde se desarrollan. Sentido y significado, de acuerdo con Parekh, están vinculados estrechamente. Preguntar por el significado de algo supone pensar en su valor, en el tipo y grado de importancia que cabe asignarle y en el lugar que ocupa en el ámbito de la existencia social en general.⁴² El valor que se le asigne a *algo* (máximas, costumbres, tradiciones, rituales, símbolos, historia, mitos, formas de comunicación no lingüística, etc.) dependerá de los miembros de la comunidad.

Por ejemplo, las prácticas científicas se manifiestan en una serie de acciones que consisten en investigar, observar, medir, enunciar, inferir, probar, demostrar, experimentar, publicar, discutir, exponer, enseñar, escribir, premiar, criticar e incluso desairar y atacar.⁴³ Los valores de la ciencia como el de precisión o rigor tienen valor dentro de las prácticas científicas porque los miembros de esas prácticas le otorgan tal valor. Los valores de las prácticas están condicionados por el contexto y por los intereses donde se desarrollan.

Para entender de qué manera los significados comunes nos constituyen, al menos parcialmente en quienes somos. Primero habría que explicar la teoría de los bienes que propone Walzer. Aunque Walzer propone esta teoría para presentar su igualdad compleja como criterio de distribución en el marco de una justicia distributiva, ésta nos ayuda a mostrar que los significados comunes de la comunidad conforman a los sujetos en quienes son; pero, a su vez, son susceptibles de diversas interpretaciones por los miembros de los grupos. Difícilmente se pueden conseguir sentidos y significados absolutos, puesto que la homogeneidad es rara. De ahí que las identidades sean dinámicas. Cualquier intento de homogeneización del valor de *algo* y de la imposición de una identidad singular y simplificada debe ser objeto de sospecha.

⁴¹ Olivé, *Ética, política y epistemología*, p. 176.

⁴² Parekh, *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*, p. 217.

⁴³ Olivé, *Ética, política y epistemología*, p. 176.

La teoría de los bienes se resume en seis proposiciones y su objetivo es que la significación social sea un principio crítico. La primera, todos los bienes que la justicia distributiva considera son bienes sociales. “Los bienes en el mundo tienen significados compartidos porque la concepción y la creación son procesos sociales.”⁴⁴ Los procesos sociales de la concepción y la creación del bien son prácticas (económicas, agrícolas, religiosas, cognitivas, educativas, recreativas) que comparten un significado en cierta comunidad política, pero no son iguales en todas las sociedades, por ello los bienes sociales tienen distintas significaciones en diferentes sociedades.

La segunda proposición, los sujetos asumen identidades concretas por la manera en que conciben y crean —y luego poseen y emplean— los bienes sociales.⁴⁵ Los hombres y mujeres de determinada comunidad mantienen una relación con un conjunto de bienes que conciben en su mente y, a su vez, estos dan forma al mundo material y moral en el que viven. Sin una historia tal, las personas serían incapaces de dar, asignar e intercambiar los bienes. Las experiencias históricas, las condiciones geográficas donde se desarrollan los bienes sociales que, al mismo tiempo, son prácticas los constituyen en cierta medida.

La tercera proposición indica que no existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebibles para todos los mundos morales y materiales. Las necesidades de cada comunidad son distintas si tomamos en cuenta las de carácter físico y las de carácter moral. Las jerarquizaciones que resultan de cada comunidad son muy diversas. Por ejemplo: la comida es un bien necesario en todas las comunidades y, sin embargo, conlleva significados diversos en cada comunidad. “El pan es el sostén de la vida, el cuerpo de Cristo, el símbolo del Sabat, el medio de la hospitalidad, etc.”⁴⁶ Ahora bien, qué pasaría si los dioses exigiesen que el pan fuera preparado y quemado, pero no comido. El empleo religioso del pan entraría en conflicto con su uso nutricional y ya no estaría claro qué empleo sería primero. De modo que dependiendo del significado que cada sujeto elija, ya sea nutricional, hospitalidad o religioso, constituirá parcialmente la identidad de los sujetos y sus respectivas comunidades de diferente manera.

⁴⁴ Walzer, *Las esferas de la justicia*, p. 21.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Ibid., p. 22.

La cuarta proposición señala que es la significación de los bienes lo que determina su movimiento. Los criterios distributivos son intrínsecos con respecto al bien social. Sólo en la medida en que comprendemos qué es y qué significa para quienes lo consideran un bien, podremos comprender cómo, por quién y en virtud de cuáles razones debería de ser distribuido. De manera que toda distribución es justa o injusta si corresponde con el significado social del bien de que se trate. Esta proposición es radicalmente particularista, pero también es tanto un principio de legitimación como un principio crítico.⁴⁷ El significado del bien debe guiar las prácticas de cada comunidad para ser justo.

La quinta proposición indica que los significados sociales poseen carácter histórico, al igual que las distribuciones. Éstas, justas e injustas, cambian a través del tiempo.⁴⁸ De ahí que los significados sociales son abiertos, dinámicos y sensibles a las diversas concepciones que tengan los miembros de cada grupo.

Por último, la sexta proposición señala que cuando los significados son distintos, las distribuciones deben ser autónomas. Para Walzer todo bien social o conjunto de bienes sociales constituye una esfera distributiva dentro de la cual los criterios de distribución serán apropiados siempre que reflejen el significado común del bien. Dado que hay diversos bienes sociales habrá diversas esferas de distribución. Estas esferas están entrelazadas unas con otras. Lo que ocurra en una esfera distributiva afecta lo que ocurra en otras, por ello es importante buscar una autonomía relativa. “Pero como la significación social, la autonomía relativa es un principio crítico.”⁴⁹ Este principio se vuelve radical porque está sujeto a las diversas interpretaciones que se tenga de significado y utilidad del bien. Los miembros de las comunidades disputarán continuamente su significado y utilidad.

En conclusión, los significados comunes y las prácticas que constituyen parcialmente a las personas están en disputa permanente porque son susceptibles de diversas interpretaciones por los propios miembros de las comunidades. Las nociones comunes conforman parte de quienes somos ya sea cuando las re-interpretamos o cuando estamos conformes con ellas. Sin embargo, los

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Ibid., p. 23.

⁴⁹ Idem.

significados comunes son desafiados y puestos en discusión por los miembros inconformes con su situación.

Parekh⁵⁰ nos brinda dos ejemplos que reflejan lo anterior. El primero, los hindúes ortodoxos defienden el sistema de castas partiendo de la base de que es un sistema sancionado por sus escrituras sagradas. Por otro lado, sus críticos apelan a un principio superior: el de la unidad de la vida y la unicidad de todos los seres vivos, estos principios están en el espíritu de muchas de sus escrituras. De modo que sus críticos afirman que el sistema de castas es incompatible con las escrituras sagradas. Aquí podemos observar cómo es que, aunque ambos grupos apelan a sus escrituras sagradas cada grupo llega a conclusiones diferentes para reinterpretar quienes son.

Veamos otra forma de desafiar los significados comunes e intentar re-interpretarlos. El segundo ejemplo es acerca de las mujeres musulmanas. Estas mujeres señalan que en algunos de los hadices el profeta dijo que las mujeres merecían igual respeto. Asimismo, mencionan que las esposas del profeta eran mujeres poderosas con sus propias carreras; que su primera esposa tenía un negocio floreciente y que su esposa más joven, la favorita Ayesha, tenía sus propios puntos de vista sobre las cosas, e incluso se mostraba en desacuerdo con él. Así es cómo dentro de los grupos de musulmanes, algunas mujeres están apelando a la larga historia del islam para encontrar ejemplos de mujeres poderosas en el gobierno y el ejército y resignificar su identidad positivamente. De modo que, vale la pena subrayarlo, los significados comunes están siempre en disputa.

Los significados comunes brindan sentido a las prácticas (económicas, agrícolas, religiosas, educativas, cognitivas, recreativas, etc.). Veamos otro ejemplo: los miembros de la comunidad purhépecha conciben el mundo de una manera diferente a como lo conciben los hispanohablantes de la sociedad mexicana. Como hemos visto, las personas nos relacionamos con el Mundo a partir de algún marco conceptual. La comunidad purhépecha se encuentra ubicada principalmente en la Sierra Madre Occidental. Los purhépechas conocen y estructuran el mundo desde su marco conceptual, el cual se conforma por sus prácticas sociales y cognitivas que se llevan a cabo en un territorio con ciertas características. Su territorio se

⁵⁰ Parekh, *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*, pp. 262-263.

conforma principalmente por montañas, laderas y valles. El 53% de la superficie regional está cubierta de bosques templados y poblados por especies de pinos, encinos entre otras; en consecuencia, el significado común que le han otorgado a la madera ha sido y es parte de la historia de su vida.⁵¹

La madera es la piedra angular sobre la que se constituyen sus prácticas culturales y económicas de los purhépechas. Desarrollan habilidades en relación con la madera tanto para uso personal, esto es: herramientas agrícolas, cocinas, trojes,⁵² leña, postes para cercados; como también para obtener beneficios económicos que sirven estrictamente para la subsistencia de la unidad familiar, por ejemplo: artesanías y la elaboración de muebles. Han desarrollado un conocimiento que les permite distinguir árboles adecuados para talar y así evitar la deforestación. En consecuencia, entienden el mundo de manera genuinamente diferente al de los hispanohablantes de la sociedad mexicana. De ahí que vivimos en mundos distintos, pero también podemos usar varios marcos conceptuales. Alguien de la comunidad purépecha puede ser una persona religiosa y otra puede coincidir con un marco conceptual científico.

En suma, los marcos conceptuales constituyen parte de lo que somos, pero también tenemos la capacidad intelectual y sensorial de aprender a ver la realidad desde un marco conceptual diferente al nuestro.⁵³ En el mundo actual nadie posee una única identidad, los sujetos tienen identificaciones grupales múltiples. Las identidades son dinámicas porque los significados comunes que brindan sentido a las prácticas están en disputa constante.

5. Comunicación entre agentes de mundos distintos

Ahora bien, la pregunta que debemos hacernos es por qué deberíamos construir puentes de comunicación con personas con marcos conceptuales distintos. El hecho de que vivamos en mundos diferentes no imposibilita la comunicación, puesto que la inconmensurabilidad rara vez es absoluta, de acuerdo con la noción de *inconmensurabilidad local* de Thomas Kuhn. Sin embargo, de ahí no se sigue

⁵¹ Vid. Navia, Mora, y Felipe, *Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social*, pp. 66-94.

⁵² La “troje” es la casa purhépecha, K’atákata en su lengua originaria. Es una habitación construida con grandes tableros de madera. Vid. Ibid., p. 84)

⁵³ En el siguiente apartado mostraremos de qué forma es posible la comunicación y el aprendizaje entre sujetos con marcos conceptuales distintos.

que la comunicación y el diálogo entre personas con distintos marcos conceptuales se lleve a cabo.

Aunque en la vida cotidiana abundan ejemplos acerca de diálogos fallidos entre comunidades distintas, ya sea por desconfianza, falta de interés, falta de voluntad, etc. En este trabajo, no obstante, sostenemos que deberíamos construir puentes de comunicación entre personas con distintos marcos conceptuales porque nuestras prácticas pueden contribuir a la opresión tanto de sujetos de nuestra comunidad como de otras comunidades.

Las comunidades culturales, científicas, religiosas, políticas no siempre están aisladas de las demás comunidades. La interacción entre miembros de diversas comunidades es algo habitual ya sea porque comparten un espacio territorial o porque tienen un interés común. Sin embargo, la manera como se constituyen las relaciones interculturales entre estos grupos, la mayoría de las veces, es de dominación de unas sobre otras.

Si bien hay varias formas de injusticia, en este proyecto de investigación queremos comprender el fenómeno de la opresión como injusticia estructural que experimentan los sujetos por pertenecer a determinadas comunidades o grupos sociales. Quien experimenta la opresión no puede conducir su vida de acuerdo con sus intereses y creencias porque el desarrollo y ejercicio de sus capacidades se encuentra restringido. Por tal razón en esta sección explicaremos de qué forma es posible la comunicación entre agentes que viven en mundos distintos. Comenzaremos explicando que la inconmensurabilidad no es absoluta, tomaremos como base la inconmensurabilidad local que propone Kuhn. La comunicación y el diálogo entre personas con distintos marcos conceptuales es posible a través de procesos de interpretación y el aprendizaje del lenguaje.

Olivé recupera el estudio de los tojolabales de Carlos Lenkersdorf para explicar que las diferencias lingüísticas no son simples problemas de traducción, sino que más bien reflejan formas distintas de comprender e interactuar con la Realidad. Lenkersdorf explica que una oración como “(lo) dije, ustedes (lo) escucharon” no tiene una traducción exacta al tojolabal. En tojolabal no se puede formular una oración que se refiere al hecho y relación entre un sujeto como actor “(lo) dije” frente a objetos que reciben la acción del sujeto “ustedes (lo)

escucharon”.⁵⁴ No se puede traducir dicha oración porque no existe como hecho en el mundo de los tojolabales.

La imposibilidad de una traducción completa de un lenguaje a otro se conoce como inconmensurabilidad lingüística. Olivé, apoyándose en Thomas Kuhn, señala que dos lenguajes son inconmensurables si en uno de ellos existe alguna oración cuyo significado no pueda recuperarse completamente en el otro lenguaje.⁵⁵ De manera que la inconmensurabilidad lingüística ocurre porque una oración se refiere a un hecho imposible de ser referido por oraciones del otro lenguaje.

Hay palabras y oraciones que no se pueden reconocer como hechos que existen en el mundo de otra comunidad y viceversa. Cabe recordar que un hecho implica no sólo que otros miembros de la práctica puedan representarse al mismo objeto en circunstancias análogas, sino también que tengan la disposición a actuar como si el objeto estuviera en su campo perceptual. Hay hechos que existen en un mundo y no en el otro. Sin embargo, los agentes de cualquier comunidad siempre pueden aprender a utilizar los términos de la otra comunidad. El aprendizaje de otras lenguas siempre es posible.

Ahora bien, las diferencias no necesariamente conducen ni a la incompreensión como tampoco a la incomunicación entre agentes de mundos distintos. Kuhn señala que el término “inconmensurabilidad” proviene de las matemáticas y nos brinda dos ejemplos: la hipotenusa de un triángulo rectángulo isósceles es inconmensurable con su lado, o la circunferencia de un círculo con su radio; son inconmensurables en el sentido de que no hay una unidad de longitud contenida un número entero de veces sin resto o pérdida en cada miembro del par.⁵⁶ Dicho en otras palabras, no hay una unidad común. Sin embargo, la falta de una medida en común no conlleva a que la comparación sea imposible. Kuhn sostiene que magnitudes inconmensurables pueden compararse con cualquier grado de aproximación requerido.⁵⁷

La inconmensurabilidad puede darse entre los marcos conceptuales. Dos marcos conceptuales pueden ser inconmensurables en el terreno epistemológico y

⁵⁴ Cfr. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, pp. 93-95.

⁵⁵ Ibid., p. 96.

⁵⁶ Vid. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, pp. 98-99.

⁵⁷ Ibid., p. 99.

en el ético. En el nivel ético dos marcos conceptuales son inconmensurables si no hay criterios comunes para decidir cuáles principios morales de algún marco conceptual son correctos y cuáles no lo son. Esto significa que las acciones morales de un marco conceptual son correctas, pero que desde otro marco conceptual pueden ser incomprensibles.

La flexibilidad es una capacidad que exige que estemos abiertos a las diferencias cuando interactuemos con personas con distintos marcos conceptuales. La capacidad de flexibilidad significa suspender el juicio por un momento y mantener un espíritu de curiosidad y de indagación. Suspender el juicio no implica abandonar nuestras creencias y valores y adoptar las de otros, sino crear un espacio para la curiosidad de otras formas de vida válidas.⁵⁸ Esta capacidad nos permite explorar creencias y prácticas distintas a las nuestras, asimismo amplía nuestra comprensión de otros esquemas conceptuales. De modo que contribuye a la comunicación.

La falta de un lenguaje común en el terreno conceptual (de las teorías científicas) es equivalente a la falta de una medida común en las matemáticas. Dos teorías son inconmensurables cuando no hay un lenguaje neutral o común al que ambas teorías puedan traducirse sin resto o pérdida.⁵⁹ No obstante, la mayoría de los términos comunes en las dos teorías funcionan de la misma manera y preservan sus significados en ambas teorías. Los problemas de traducción surgen con un pequeño subgrupo de términos, que se interdefinen, y con los enunciados que los contienen. La inconmensurabilidad casi nunca es total. Esta inconmensurabilidad más modesta Kuhn la denomina inconmensurabilidad local.⁶⁰

La inconmensurabilidad local permite la comunicación entre personas con distintos marcos conceptuales porque sólo algunos conceptos son inconmensurables. Así que los conceptos que son usados de manera similar en los distintos marcos conceptuales brindan la base conmensurable para el diálogo. Esta base conmensurable permite la comparación y la comprensión de los conceptos inconmensurables. Como bien indica Kuhn, a pesar de la falta de medida común o

⁵⁸ Cfr. Le Baron y Pillay, *Conflict across cultures*, p. 115.

⁵⁹ Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, p. 99.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 100-101.

lenguaje común la comparación es posible “hablar de diferencias y comparaciones presupone que se comparten algunos puntos”.⁶¹

6. Interpretación y Aprendizaje

Frente a la inconmensurabilidad Kuhn explica que el proceso de interpretación es el más adecuado para aprender a utilizar los términos de la comunidad con la que queremos comunicarnos. Cabe recordar que debemos comunicarnos porque nuestras prácticas pueden contribuir a la opresión de personas con marcos conceptuales distintos. La interpretación para este autor es diferente al de la traducción. La traducción es algo efectuado por una persona que sabe dos idiomas. El traductor sustituye sistemáticamente palabras o secuencias de palabras en otro idioma, con el objetivo de producir un texto equivalente. El texto traducido presenta más o menos las mismas ideas. La traducción así concebida cuenta con dos características: la primera es que la lengua en la que se expresa la traducción existía antes del inicio de la traducción. Esto supone que la traducción no cambia los significados de las palabras. La segunda característica es que la traducción consiste en palabras y secuencias de palabras que reemplazan palabras y secuencias de palabras del texto original. De manera que en una traducción perfecta no habría ni glosas ni prefacios de los traductores.⁶²

La interpretación, en cambio, se lleva a cabo por un agente que domina inicialmente una lengua, a diferencia de la traducción donde la persona domina los dos idiomas. Al inicio del proceso de interpretación, el texto que trabaja es total o parcialmente ininteligible. La persona que interpreta busca hipótesis que hagan inteligible el texto. Por ejemplo: para interpretar la proferencia “gavagai”⁶³ el intérprete podrá aprender el término indígena de manera muy parecida a cómo aprendió algunos términos de su propia lengua. En una comunidad indígena “gavagai” significa: mira, un conejo. Es importante subrayar que para Kuhn no es necesario que el intérprete provenga de una comunidad que esté familiarizada con los conejos o que posea una palabra para referirse a ellos. El intérprete puede

⁶¹ Ibid., p. 97.

⁶² Ibid., pp. 101-105.

⁶³ Kuhn ocupa el ejemplo de Willard Van Orman Quine. Vid. Quine, Willard Van Orman, *Palabra y objeto*, España, Herder Editorial, 2001.

aprender a reconocer el animal (animal peludo, con orejas largas, su cola se parece a un arbusto) y también emplear el término que emplean los indígenas.⁶⁴

En conclusión, la inconmensurabilidad es cuando hay un término de cierta comunidad que es irreducible a otra. Como vimos hay términos que no encontramos en otro marco conceptual. Esta diferencia va más allá del plano lingüístico. Las diferencias consisten en la manera en cómo los miembros de los grupos estructuran el Mundo, a partir de los significados comunes y prácticas. Pero la inconmensurabilidad es local. Los procesos de aprendizaje e interpretación señalan que los agentes de mundos distintos no están atados a su marco conceptual, sino que pueden relacionarse con otros marcos conceptuales y aprender conceptos que no existían en su marco conceptual de origen.

7. Pluralismo onto-epistemológico: ventajas sobre el relativismo y el absolutismo.

Las comunidades culturales tienen prácticas, creencias, valores, normas, costumbres, intereses, códigos morales diferentes. La discusión gira en torno a cómo sabemos si las normas y creencias de una comunidad cultural son correctas o no, cómo juzgamos si una práctica o código moral es más valioso o preferible que otro. Ante la diversidad de códigos morales y su posible evaluación se han dado dos respuestas: la relativista y la absolutista. Sin embargo, reconocer la pluralidad de mundos significa aceptar una pluralidad de formas correctas de conocer y vivir en el mundo. Si bien no todas las prácticas son igual de valiosas. En este trabajo a partir del pluralismo onto-epistemológico y el principio crítico de los significados sociales de Walzer sostenemos que cada comunidad tiene las herramientas para combatir sus prácticas injustas.

Brevemente explicaremos la postura relativista y absolutista para después mostrar de qué manera las propias comunidades pueden evaluar y transformar sus prácticas injustas. La postura relativista señala que, puesto que hay varios códigos morales no hay criterios ni valores absolutos y universales, sino que los criterios y valores dependen de algún contexto cultural. La evaluación de si una práctica es correcta o incorrecta únicamente puede hacerse en relación con el sistema de creencias y valores de la comunidad donde se lleva a cabo la práctica.

⁶⁴ Cfr. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, pp. 104-106.

El relativismo, sin embargo, enfrenta serios problemas. El primero es que en tanto los miembros de las diferentes comunidades culturales justifican y evalúan sus prácticas, valores y principios a partir de los criterios internos de su comunidad incapacita a los agentes criticar sus propias prácticas injustas. El segundo es que en la medida en que los miembros de las comunidades culturales no pueden criticar o juzgar prácticas de otros grupos fomenta el aislamiento de comunidades. Si bien es válido que algunas comunidades quieran aislarse de las otras, el problema surge cuando sus prácticas oprimen y dañan a otras comunidades.

Pero el relativismo tiene una valiosa intuición al señalar que varias de nuestras prácticas son sólo productos culturales y nos previene del peligro de sostener que nuestras prácticas están basadas en algún criterio racional absoluto. Además, nos recuerda mantener una actitud abierta y flexible, puesto que nuestras opiniones morales pueden reflejar los prejuicios de nuestra sociedad.

La segunda respuesta ante la diversidad de códigos morales y su posible evaluación es la que señala que hay criterios universales y absolutos a partir de los cuales sería posible evaluar los principios morales de cada figura de mundo. Esta es la posición absolutista. Para saber si los principios morales son auténticos tienen que pasar la prueba de la universalidad, es decir, el principio debe ser aceptable para cualquier sujeto racional independientemente de su cultura siempre que analice el principio racionalmente y sin prejuicios.

La postura absolutista también enfrenta problemas y tenemos una razón para rechazarla: es que presupone que cualquier agente que despliegue sin constreñimientos su capacidad de conocer el mundo y sobre la base de la misma evidencia cualquier agente debe llegar a las mismas creencias y resultado.⁶⁵ Sin embargo, lo anterior podría derivar en dominación cultural. Puesto que los grupos que han descubierto el auténtico principio moral están justificados en intervenir en el ejercicio de la razón de los demás grupos para corregir sus creencias y prácticas, pero esto significa violar la autonomía de los agentes y justificar una actitud paternalista. Así que si sólo hay un resultado correcto al que todos los sujetos llegarán en cuanto realicen el examen racional, entonces el universalismo propicia una actitud de intolerancia y dominación frente a la pluralidad cultural.

⁶⁵ Olivé, *Ética, política y epistemología*, p. 87.

Ahora bien, reconocer la pluralidad de mundos significa aceptar una pluralidad de formas correctas de conocer y vivir en el mundo. Además, cada comunidad tiene derecho a su cultura y a no negar el ejercicio de su razón de sus miembros. No se trata de evaluar si un código moral es más valioso o preferible que otro, de ahí no se sigue que todas las prácticas sean igual de valiosas, sino de que cada comunidad pueda evaluar y combatir sus propias prácticas injustas. La gran mayoría de las comunidades si no es que todas tienen prácticas injustas, pero también sostenemos que las comunidades tienen las herramientas para combatirlas.

Como ya vimos ni el relativismo ni el universalismo son adecuadas posturas filosóficas que nos orienten en la construcción de puentes de comunicación con el fin de reducir las prácticas opresivas, como tampoco son guía de acciones para relaciones interculturales con menor grado de dominación. Por tales razones, rechazamos ambas posturas y defendemos un pluralismo onto-epistemológico.

El pluralismo onto-epistemológico le lleva ventaja al universalismo porque no niega ni la razón ni la racionalidad de agentes anclados a sus comunidades y, a su vez, sostiene que no hay principios universales y absolutos; por consiguiente, restringe la superioridad epistémica y la violencia colonial.

Por otra parte, este pluralismo le lleva una ventaja al relativismo porque aunque acepta que los criterios de evaluación de las creencias y de las prácticas son relativos al marco conceptual, el principio crítico de los significados comunes de Walzer permite que los criterios estén en disputa constante entre los miembros de la misma comunidad. De modo que se pueden condenar prácticas opresivas de la comunidad y transformarlas. Igualmente podemos condenar prácticas opresivas o que violen el valor moral de los sujetos de otras comunidades sin caer en un paternalismo. Así, desde el pluralismo onto-epistemológico podemos sostener que debemos respetar el derecho de las comunidades a su cultura, pero también podemos condenar sus prácticas opresivas.

Parekh tiene razón cuando señala que a Occidente le ha costado casi dos mil años y el asesinato de millones de judíos el enfrentarse a su antisemitismo y resolverlo.⁶⁶ Aproximadamente la mitad del tiempo, autocrítica, una gran dosis de humildad y de sufrimiento humano intentando acabar con el racismo. Por lo tanto, si

⁶⁶ Parekh, *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*, pp. 267-268.

las sociedades occidentales pueden reformarse a sí mismas sin ayuda exterior, entonces no hay razón para pensar que el resto de la humanidad no pueda hacer lo mismo. Desde el pluralismo onto-epistemológico y con ayuda del principio crítico de Walzer brindan las herramientas para que sean los miembros de cada comunidad quienes combatan y transforman sus prácticas injustas. Puesto que reducir la pluralidad de mundos no es posible sin que haya dominación de por medio.

Capítulo 2. La opresión y sus condiciones

Nuestro interés reside en las vidas que las personas son realmente capaces de vivir, puesto que hay personas que se encuentran limitadas por las estructuras de la sociedad. Comenzaremos este capítulo explicando que la injusticia no debería ser despachada tan rápidamente del análisis de la justicia. A continuación, siguiendo a Iris Marion Young y Amartya Sen explicaremos que tanto el *institucionalismo trascendental*⁶⁷ y el paradigma distributivo de la teoría de la justicia son insuficientes para la evaluación de la justicia y la injusticia. Nuestro objetivo principal es comprender la naturaleza de la opresión. En este capítulo explicaremos la opresión como una injusticia estructural. Siguiendo a Young, Marilyn Frye y Ann Cudd, el segundo apartado de este capítulo estará dedicado a explicar que la opresión es un daño estructural que experimentan las personas por pertenecer a algún grupo social. El problema con la opresión es que restringe a las personas conducir su vida de acuerdo con sus creencias e intereses, puesto que nuestras capacidades y opciones se ven limitadas. Ocupando la analogía de Frye, la opresión es como una jaula. Por último, proponemos cinco condiciones que se deben satisfacer para señalar que una persona sufre opresión: (a) *la condición de pertenencia a un grupo social*; (b) *la condición de la opresión objetiva*; (c) *la condición de daño estructural*; (d) *la condición de dominación*; y por último (e) *la condición de privilegio*.

1. La injusticia como noción política significativa

De acuerdo con Shklar, hay un modo “normal” de pensar acerca de la justicia, que Aristóteles no inventó, pero sí influyó en nuestro acercamiento a ella. El modelo normal de la justicia, en términos generales, sostiene que toda sociedad está gobernada por reglas. La más primordial de estas reglas es establecer el estatuto y los derechos de los miembros de la sociedad política. Se trata de la justicia primaria o fundamental, las reglas que propone son justas siempre que se correspondan con las creencias éticas más básicas de la sociedad. Junto a las normas primarias acerca de lo que se debe dar a cada cual hay instituciones diseñadas para mantener estas normas. La injusticia se produce cuando no se siguen tales normas. Este modelo de justicia se relaciona con la forma más común de entender esta

⁶⁷ En la siguiente sección explicaré detalladamente dicho enfoque.

cuestión. Ha sido aceptado por aristotélicos y hobbesianos, kantianos y utilitaristas, liberales y conservadores, así como por la mayoría de los teólogos.

El modelo normal de justicia muestra a la injusticia como una falla o bien como un quiebre o bien como condición de preludio de la justicia, dicho en otras palabras, una vez que la injusticia nos muestra lo que puede y debe ser eliminado podemos regresar a la ocupación real: la justicia. De modo que la injusticia es la ausencia de justicia.

Desde el modelo normal de la justicia lo que se considera como una injusticia es un acto que conculca alguna regla legal o ética conocida. Si los reclamos de la víctima no encajan con lo anterior es una desgracia fortuita y no algo *realmente* injusto; en consecuencia, para este modelo hay una distinción estable y rígida entre lo injusto y lo desafortunado.

El modelo normal de la justicia, sin embargo, oscurece injusticias porque es proclive a ignorar lo siguiente: en primer lugar, la injusticia pasiva, entendida como el fallo cívico en detener actos privados o públicos de injusticia.⁶⁸ No se trata de la indiferencia a las desgracias de los demás, sino que aquellos que pueden evitar el mal no hacen nada para impedirlo.⁶⁹ En segundo lugar, el sentido de injusticia que tiene la víctima; y por último, el carácter complejo de la justicia como fenómeno social. En suma, el modelo normal de la justicia trata a las injusticias como una excepción. La injusticia no es sólo la ausencia de la justicia. Enfocarnos en la justicia nos conduce a desatender muchas cosas importantes.

Cuando las víctimas de las desgracias rechazan a resignarse y montan en cólera, escuchamos la voz de su sentido de injusticia. El sentido de injusticia es el tipo especial de ira que sentimos cuando se nos niega lo anunciado por una promesa y cuando no obtenemos lo que creemos que es lo debido. Este sentido es político porque cualquier persona puede montar en cólera no sólo cuando la

⁶⁸ Shklar, *Los rostros de la injusticia*, p. 33.

⁶⁹ La noción de injusticia pasiva la encontramos en Cicerón cuando señala que “hay dos especies de injusticia: una de quienes la cometen, y otra de quienes, pudiendo, no la apartan de aquellos contra los cuales se comete. En efecto, quien injustamente atenta contra alguien, incitado por la ira o por cualquier otra pasión, tal parece que pone las manos en su semejante; y quien no impide la injuria ni se opone a ella, pudiendo hacerlo, incurre en la misma culpa que si se abandonara a sus padres o sus amigos o a su patria.” Vid. Cicerón, *De los deberes*; México, UNAM, 1962, p.10.

indignidad de la injusticia se comete contra uno, sino también cuando se comete contra los demás.⁷⁰

Al igual que Shklar nosotras no queremos desafiar o negar la importancia del modelo normal de justicia, puesto que sin instituciones jurídicas y sin principios que las sostienen no puede haber relaciones sociales decentes. La búsqueda de las instituciones perfectamente justas se ha convertido en el ejercicio principal de las modernas teorías de la justicia. Aunque la búsqueda de los esquemas sociales perfectamente justos es un fascinante ejercicio intelectual, no podemos enfocarnos únicamente en la justicia perfecta e ignorar las injusticias manifiestas en el mundo que coexisten con tales esquemas.

Las teorías de la justicia son generales, imparciales y universales; sin embargo, nuestra experiencia con la injusticia es directa, específica y emocional. Es más fácil ver en las aflicciones de los demás un infortunio en lugar de una injusticia, pero no todo lo que aflige a las personas es mala suerte. Ahora bien, cómo sabemos que las personas están sufriendo una injusticia y no una calamidad o infortunio. Lo que antes era un infortunio, pensemos, por ejemplo, en los terremotos, se convierte en una injusticia.⁷¹ Para Shklar si hay posibilidades de evitar el daño, entonces es una injusticia y no una calamidad. La distinción entre injusticia y desgracia no es una línea estable y rígida, sino, más bien, “es una elección política, no una simple regla que sólo hay que seguir”.⁷²

En vista de lo anterior, el quid es por dónde trazar la línea para incluir la voz del sentido de injusticia y ampliar responsabilidades. La injusticia no debería ser un preludio del análisis de la justicia, tampoco es un estado de naturaleza amoral y prelegal. La mayoría de las injusticias ocurren dentro de un marco legal establecido. Las injusticias tienen un efecto negativo en la vida de sus víctimas. Todos somos potenciales víctimas de la injusticia. De modo que la injusticia no es una noción políticamente insignificante que tenemos que despachar rápidamente.

⁷⁰ Vid. Shklar, *Los rostros de la injusticia*, p. 41.

⁷¹ Los terremotos dejan de ser un infortunio y se convierten en una injusticia porque muchos morirán pudiendo haber sido salvados. A pesar de que es un desastre natural las consecuencias son devastadoras debido a que varias personas contribuyen a empeorar el impacto de la catástrofe: los constructores que incumplieron normas de seguridad y engañaron a los inspectores; funcionarios corruptos; sin organización de medidas de emergencia con antelación; ni apoyo médico adecuado o transporte rápido para los heridos. Vid. *Ibid.*, segundo capítulo.

⁷² *Ibid.*, p. 32.

Teniendo en cuenta que nuestra reflexión toma como punto de partida las vidas que las personas son realmente capaces de vivir consideramos que el papel de la filosofía política nos ayudaría a comprender y combatir las injusticias. Basándonos en Rawls son cuatro los papeles de la filosofía política.⁷³ El primer papel es el práctico, el cual nace del conflicto político divisivo⁷⁴ y de la necesidad de dirimir problemas de orden. La segunda tarea es la de la orientación: qué rumbo debe tomar la sociedad. Si bien la filosofía política, como quehacer de la razón, debe cumplir con esa tarea determinando los principios que sirven para identificar las diversas clases de fines razonables y racionales y mostrar de qué modo son congruentes tales fines con una concepción bien articulada de sociedad justa y razonable, también debe tener como objetivo reducir las injusticias manifiestas en el mundo.

El tercer papel de la filosofía política es el de la reconciliación. Para esta tarea Rawls se apoya en Hegel y en sus *Principios de la filosofía del derecho*. Esta tarea consiste en aceptar y afirmar nuestro mundo positivamente, y no sólo resignarnos a él. Esto implica un compromiso con un mundo menos injusto; asimismo, supone pensar en formas de combatir injusticias. Aunque las injusticias que hay en las sociedades actuales son de diversa naturaleza y se tienen que combatir de distintas formas, el límite para su combate es nuestra imaginación.

Como veremos con el siguiente papel, la realización de cada tarea contribuye a la realización de las otras. El cuarto papel de la filosofía política es que es una disciplina que investiga los límites de la posibilidad política practicable. La filosofía política debe ser realistamente utópica.⁷⁵ Esta tarea invita a las filósofas a comprender la naturaleza de las múltiples injusticias y pensar en posibles formas de combate a las injusticias con posibilidad política practicable. Aunque no está claro cómo distinguir los límites de lo practicable ni cuáles son de hecho las condiciones de nuestro mundo social, Rawls señala que los límites de lo posible no vienen dados por lo real, de modo que en mayor o menor medida podemos cambiar no sólo las

⁷³ Vid. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*. pp. 23-27.

⁷⁴ Rawls está pensando en los largos periodos en la historia durante los cuales determinadas cuestiones básicas conducen a un profundo conflicto y no es posible un acuerdo político razonado; por ejemplo, las reglas de religión de los siglos XVI y XVII que desembocaron en la Reforma. Vid. Rawls, op. cit. p. 23.

⁷⁵ Este término es usado por Rawls para referirse a que los filósofos deberían imaginar cómo sería una sociedad justa y razonable, pero, a su vez, las teorías deberían ser realizables. Cfr. Ibid., pp. 26-27.

instituciones políticas y sociales, sino también los significados sociales y las prácticas. La reflexión sobre la justicia tiene el poder de despertar la imaginación moral y desarrollar un compromiso con el combate de las injusticias manifiestas en el mundo.

1.1. El institucionalismo trascendental y su relación con la injusticia

Las cuatro tareas de la filosofía política que propone Rawls son nuestra guía para evaluar si el *institucionalismo trascendental* y el paradigma distributivo de la justicia posibilitan un mejoramiento de la justicia y la abolición de la injusticia en el mundo.

Ahora bien, de acuerdo con Sen el “*Institucionalismo trascendental*”⁷⁶ agrupa a las teorías de la justicia que tienen por objetivo la caracterización de las instituciones justas, de modo que estas teorías se concentran en identificar los esquemas sociales perfectamente justos.⁷⁷ Las mayores contribuciones a este enfoque provienen de la tradición del contrato social. Algunos de los representantes son Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, John Rawls.

El enfoque del “*institucionalismo trascendental*” tiene dos características específicas. En primer lugar, su búsqueda se orienta hacia la identificación de la naturaleza de lo “justo” y no al hallazgo de algunos criterios para una opción “menos injusta” que otra. Las comparaciones entre sociedades factibles son irrelevantes para alcanzar los ideales de la justicia perfecta. En segundo lugar, el *institucionalismo trascendental* se dedica de manera primaria a hacer justas las instituciones, puesto que el ideal es la justicia perfecta. De modo que la justicia se logra en función de ciertos esquemas organizacionales: unas instituciones, unas regulaciones y unas reglas de conducta.

Aunque en su búsqueda de las instituciones perfectamente justas Kant y Rawls han presentado un análisis de gran alcance de los imperativos morales o

⁷⁶ Sen ocupa el término *institucionalismo trascendental* para referirse a las teorías que tienen por objetivo identificar los esquemas institucionales perfectamente justos para la sociedad. En tanto los filósofos buscan los principios justos perfectos y no criterios para una opción menos injusta dejan de lado las sociedades reales, puesto que no se ocupan directamente de ellas. Cfr. Sen, *La idea de la justicia*, pp. 37-38.

⁷⁷ Ibid., p. 37.

políticos referentes al comportamiento social apropiado. Sen apunta que hay una gran diferencia entre una concepción de justicia basada en esquemas y una concepción basada en realizaciones. Esta última debe enfocarse en el comportamiento real de la gente en lugar de presumir la observancia general de un comportamiento ideal.

Sin embargo, coincidimos con Sen en que el *institucionalismo trascendental* no es suficiente para las evaluaciones comparativas de la justicia y para la elección entre políticas alternativas, pero tampoco es necesario para lograr sociedades menos injustas. Cabe señalar que la ausencia de las cuestiones comparativas no constituye una dificultad interna para el institucionalismo trascendental e incluso algunos trascendentalistas puros podrían rechazar de manera plausible las evaluaciones comparativas. Ellos podrían defenderse señalando que un “correcto” arreglo social no debe entenderse como un “mejor” arreglo social. Sin embargo, aún si pensamos los arreglos sociales en términos de los mejores arreglos sociales, la identificación de lo mejor (arreglo social) no nos dice mucho acerca de cómo comparar dos alternativas mejorables (sociedades), ni especifica una graduación única con respecto a lo cual lo mejor se sitúa en la cumbre. Dicho en otras palabras, el hecho de que una persona vea la *Mona Lisa* como la mejor pintura del mundo no nos dice cómo clasificar un Picasso en comparación con un Van Gogh.⁷⁸

Por otra parte, el *institucionalismo trascendental* no es necesario, según Sen, porque la posibilidad de tener una alternativa perfecta identificable no indica que sea necesario referirse a ella para evaluar los méritos relativos de otras dos alternativas; por ejemplo, podemos aceptar con gran certeza que el monte Everest es la montaña más alta del mundo, no obstante tal aceptación no es necesaria ni útil al comparar las alturas del monte Kilimanjaro y el monte McKinley.⁷⁹ En suma, “el diagnóstico de la injusticia no exige una única identificación de la “sociedad justa”, puesto que un diagnóstico unívoco de la deficiencia de una sociedad con hambre en gran escala, extendido analfabetismo o rampante falta de atención médica puede coexistir con muy diferentes identificaciones de arreglos sociales perfectamente justos en otros aspectos”.⁸⁰

⁷⁸ Vid. Ibid., p. 131.

⁷⁹ Cfr. Ibid., p. 132.

⁸⁰ Vid. Ibid., p. 130.

Si bien la búsqueda de la justicia trascendental es un fascinante ejercicio intelectual, no nos ayuda con la evaluación de la justicia y la reducción de las injusticias manifiestas en el mundo actual. En palabras de Sen: “las cuestiones sobre cómo reducir las múltiples injusticias que caracterizan el mundo tienden a definir el dominio de aplicación del análisis de la justicia; el salto a la perfección trascendental no pertenece a este mundo”.⁸¹

No debemos resignarnos a que algunas personas se encuentren restringidas para hacer las cosas que valoran, puesto que sus capacidades y opciones se ven limitadas. Las cuatro tareas de la filosofía política de Rawls (práctico, orientación, reconciliación y realistamente utópica) nos exige que la filosofía política adquiriera un compromiso con un mundo menos injusto.

En ese sentido, estamos de acuerdo con Sen en que debemos cambiar de rumbo para concebir a la justicia. El análisis de la justicia no debería reducirse en lograr esquemas sociales perfectamente justos. La vida que las personas son realmente capaces de vivir debería ser una cuestión central de la reflexión sobre la justicia, no obstante, tampoco debemos dejar de lado a las instituciones y las reglas existentes en nuestro análisis, puesto que afectan ineludiblemente a la vida de las personas.

Frente al *institucionalismo trascendental* el enfoque *comparativo*⁸² es una opción que cumple con tres tareas de la filosofía política: orientación, reconciliación y realistamente utópica porque dicho enfoque nos brinda herramientas teóricas para trabajar por un mundo menos injusto. El enfoque *comparativo*, de acuerdo con Sen, se centra en comparar las diferentes maneras en que las personas pueden orientar sus vidas, bajo la influencia de las instituciones, del comportamiento real de la gente, las interacciones sociales y otros factores determinantes. Este enfoque parte de las injusticias manifiestas en el mundo, puesto que se concentra en la vida que las personas son realmente capaces de vivir, varias de ellas se encuentran restringidas por las estructuras sociales. De modo que “fue el diagnóstico de la esclavitud como una injusticia intolerable lo que hizo de su abolición una prioridad

⁸¹ Ibid., p. 30.

⁸² Sen ocupa el término comparativo para subrayar el método de aproximación a las injusticias manifiestas en la sociedad. En lugar de la búsqueda de los esquemas sociales perfectamente justos, el filósofo propone una comparación entre sociedades factibles y el hallazgo de algunos criterios para una opción menos injusta que otra. Cfr. Ibid., pp. 37-42.

arrolladora, y esto no exigía la búsqueda de un consenso sobre cómo debería ser una sociedad perfectamente justa.”⁸³

Algunos filósofos que han optado por esta línea son Adam Smith, el marqués de Condorcet, Mary Wollstonecraft, Jeremy Bentham, Karl Marx, John Stuart Mill. Cada uno de ellos pertenece a distintas tradiciones y tienen diferentes ideas sobre las exigencias de la justicia, sin embargo los une el interés común de la eliminación de la injusticia manifiesta en el mundo que observaban.

Coincidimos con Sen en que la justicia guarda relación tanto con la forma en que las personas viven sus vidas y con la naturaleza de las instituciones que las rodean.⁸⁴ Sen invoca una antigua distinción de la literatura sánscrita sobre ética y filosofía del derecho para distinguir entre dos conceptos diferentes de justicia: *niti* y *nyaya*.⁸⁵ El primer término *niti* se refiere a la idoneidad de las instituciones, así como a la corrección del comportamiento. En contraste, el segundo término *nyaya* alude a lo que surge y a cómo surge, dicho en otras palabras: qué vidas las personas son realmente capaces de vivir. El *nyaya* es el núcleo central del enfoque comparatista.

La justicia entendida como *niti* es estrecha puesto que tiende a ignorar los procesos sociales y su significación. Los procesos sociales importan porque es donde se producen y reproducen varias formas de injusticias. De modo que la justicia como *niti* oscurece las injusticias que se mantienen en las prácticas sociales, además limita la formulación de nuestras responsabilidades individuales. Nosotras consideramos que nuestras responsabilidades van más allá de nuestros deberes negativos.

Es habitual que en el mundo de los peces el pez grande devore al pez chico libremente. Sin embargo, el término *nyaya* o “justicia en el mundo de los peces” supone que es un mal que hay que remediar. Hacer justicia en el mundo de los peces como *nyaya* significa que no sólo debemos juzgar las instituciones y las reglas, sino también las prácticas y significados sociales de las sociedades. La concepción de la justicia no se debe agotar en conseguir unos esquemas sociales perfectamente justos, sino que debería ampliar sus reflexiones hacia qué tipo de

⁸³ Vid. Ibid., p. 53.

⁸⁴ Vid. Ibid., p. 15

⁸⁵ Cfr. Ibid., pp. 51-55.

vidas son realmente capaces de vivir las personas, asimismo cómo combatir las injusticias manifiestas en el mundo. De modo que, incluso si las instituciones son idóneas, si el pez grande puede devorar libremente al pez chico hay una evidente injusticia y, por consiguiente, una transgresión de la justicia humana entendida como *nyaya*.

En suma, el enfoque *comparativo* cuyo núcleo es el *nyaya* se preocupa por la vida que las personas son realmente capaces de vivir. Este enfoque permite una evaluación de la justicia, puesto que nos brinda herramientas teóricas que buscan reducir las injusticias. El enfoque comparativo abarca no sólo las instituciones o reglas que tenemos, sino que también incluye al mundo de significados y las prácticas que surgen, puesto que es ahí donde se mantienen varias formas de injusticia. Teniendo en cuenta lo anterior, este enfoque cumple con las tareas de la filosofía política de Rawls.

1.2. Límites del enfoque distributivo de la justicia

Ahora bien, Young se ubica en la misma línea cuando menciona que el enfoque de la justicia social debería otorgar primacía al hacer al igual que al tener. La crítica de Young se dirige al paradigma distributivo que tiende a centrarse en la posesión de bienes materiales y posesiones sociales y deja de lado aspectos de la organización institucional tales como la toma de decisiones, la división del trabajo y la cultura, los cuales condicionan las vidas que las personas son realmente capaces de vivir.

Young distingue dos enfoques de la justicia: el primero otorga primacía al tener, el segundo otorga primacía al hacer. Al primero lo denomina *paradigma distributivo*, el cual tiende a centrarse en la posesión de bienes materiales y posesiones sociales. El problema, no obstante, no es que la justicia repare en la distribución de bienes tales como los recursos, ingresos y riqueza, sino que la lógica de la distribución no debería regir la distribución de bienes no materiales, tales como el poder, las oportunidades y la autoestima.

El *paradigma distributivo*⁸⁶ concibe a la justicia social y la distribución como conceptos coextensivos. La justicia se define como la distribución moralmente

⁸⁶ Cfr. Young, *La justicia y la política de la diferencia*, pp. 33-36.

correcta de beneficios y cargas sociales entre los miembros de la sociedad. Aunque esta crítica va dirigida a la justicia como equidad de Rawls, también aplica a otros filósofos de diferentes tradiciones.⁸⁷ Lo que une a estos filósofos es que no trazan una distinción entre bienes materiales y bienes no materiales tales como derechos, oportunidades, poder y autoestima. De modo que, en tanto la formulación de la justicia se da exclusivamente en términos distributivos, es decir, las personas dividen una cantidad de bienes, la justicia se reduce a la distribución correcta de los bienes y deja de lado el ámbito de las estructuras sociales.

El paradigma distributivo enfrenta dos problemas, de acuerdo con Young, en primer lugar, al centrar el análisis en los bienes materiales este enfoque tiende a ignorar la estructura social y el contexto institucional que a menudo contribuyen a determinar los modelos de distribución. La filósofa señala que la mayoría de las teorías de la justicia identifican la distribución de recursos materiales, ingresos o posiciones de reconocimiento y prestigio como cuestiones centrales de la justicia social. Y rara vez se plantean cuestiones sobre la organización justa de las instituciones de gobierno o los métodos justos para la toma de decisiones políticas.

En la mayoría de las sociedades contemporáneas las demandas públicas de justicia no se limitan únicamente a la distribución de bienes materiales. Por ejemplo, pobladores organizados de Santa María Zacatepec, municipio de Juan C. Bonilla en el estado de Puebla, el día 22 de marzo de 2021, fecha en la que se conmemora el Día Mundial del Agua, tomaron la planta embotelladora de la firma Bonafont, ubicada sobre la carretera federal a Huejotzingo, Puebla. El motivo por el cual tomaron las instalaciones fue porque está acabando con el agua de la región. Los pobladores acusaron a Bonafont de secar los pozos que la comunidad ocupa para el campo, su principal actividad económica, y para consumo humano.

⁸⁷ De acuerdo con Young, los filósofos que se encuentran dentro del paradigma distributivo son W. G. Runciman el cual define el problema de la justicia como el problema de llegar a un criterio ético que sirva de referencia para valorar la distribución de los bienes sociales en las sociedades. William Galston señala que la justicia es un conjunto de relaciones de posesión legítima. David Miller define la justicia como la manera en que los beneficios o cargas son distribuidos entre las personas. Edward Nell y Onora O'Neill sostienen que la diferencia esencial entre la justicia socialista y la justicia liberal capitalista radica en sus principios de distribución, entre otros más. Vid. *Ibid.*, pp. 34-35.

La empresa extraía más de un millón de metros cúbicos de líquido de lo permitido.⁸⁸ Además, fue incapaz de mostrar los permisos en regla para explotar los pozos. Los integrantes de Pueblos Unidos, así se hicieron llamar los pobladores organizados, exigían el cese de explotación del agua por parte de la embotelladora de la firma Bonafont, puesto que reduce sus oportunidades de vivir una vida acorde con la dignidad humana. Aunque la empresa los desalojó el 15 de febrero de 2022 con la ayuda de la Guardia Nacional, la Policía estatal y municipal de Juan C. Bonilla, las comunidades siguen exigiendo el cese de la explotación de los pozos de la región. Este conflicto no es sólo un problema entre la embotelladora y las comunidades, sino que es un caso que concierne a la justicia del poder y el procedimiento de toma de decisiones. De modo que centrarnos en la distribución de bienes y recursos materiales restringe el ámbito de la justicia porque no somete a evaluación las estructuras sociales y los contextos institucionales.

Otro ejemplo no los brinda el mundo del entretenimiento, el cual presenta a las personas indígenas como tontas y serviles, o a las personas afromexicanas y morenas como criminales. Estas personas casi nunca desempeñan papeles con autoridad y virtud. La divulgación de estereotipos a través de los medios de comunicación es una forma de injusticia que concierne no tanto a la distribución material, sino a los símbolos culturales. De modo que, los principios de justicia que se limitan a los principios de distribución son inadecuados para evaluar las relaciones sociales desiguales.

Cabe mencionar que una sociedad con grandes desigualdades en la cantidad de bienes materiales a los que las personas tienen acceso, toda reflexión de la justicia debe abordar el tema de la distribución de bienes materiales; sin embargo, no debe agotarse ahí, sino que debería preocuparse también por la vida que las personas son realmente capaces de vivir y lo que son efectivamente capaces de hacer. Young está en una línea parecida a la de Sen cuando afirma que el debate de la justicia centrado en la distribución de bienes debe desplazarse hacia un contexto más amplio que incluya la acción, las decisiones sobre la acción y la provisión de los medios para desarrollar y ejercer las capacidades.⁸⁹

⁸⁸ Vid. "ONU-DH llama a resolver conflicto con Bonafont en Puebla". *La jornada*. 19 de febrero de 2022. <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/02/19/estados/onu-dh-llama-a-resolver-conflicto-con-bonafont-en-puebla/>

⁸⁹ Cfr. Young, *La justicia y la política de la diferencia*, p. 33.

El contexto institucional debería ser entendido en un sentido más amplio, puesto que es donde la distribución tiene lugar y a menudo es la causa de los modelos de distribución de puestos de trabajo y bienestar. El contexto institucional, de acuerdo con Young, debe incluir todas las estructuras y prácticas, las reglas y normas que las guían, y el lenguaje y símbolos que median las interacciones sociales dentro de dichas estructuras en instituciones tales como el Estado, la familia, la sociedad civil y el trabajo. Todos estos factores son relevantes ya que condicionan la aptitud de la gente para participar en la determinación de sus acciones y su aptitud para desarrollar y ejercer sus capacidades.⁹⁰

Por otra parte, el segundo problema que enfrenta el paradigma distributivo es que los bienes son concebidos como si fueran cosas estáticas en lugar de relaciones y procesos sociales. El problema radica en aplicar la lógica de distribución a los bienes que no son bienes materiales o cantidades mensurables. Los bienes sociales son tratados como cosas o un agregado de cosas que algunos agentes específicos poseen en ciertas cantidades, no obstante, esto no es así. Como ya explicamos en el primer capítulo, según Walzer, las personas participan en la creación de bienes sociales. Estos bienes son resultado de los procesos sociales.

De acuerdo con Young, los derechos y las oportunidades no son bienes materiales. Estos bienes sociales atañen a la cultura, la estructura de toma de decisiones y la división de trabajo. Comenzaremos por analizar los derechos: ¿qué significa distribuir derechos que no se refieran a recursos, por ejemplo, el derecho a la libertad de expresión o el derecho a vivir libre de violencia? Aún si concebimos una sociedad en la que algunas personas tengan garantizados estos derechos y otras no, no significa que algunas personas tengan cierta cantidad de un bien mientras que otras tienen menos. Las personas que tienen garantizado su derecho a una vida libre de violencia o su derecho de libertad de expresión no entregan una parte de su derecho al resto de los miembros de la sociedad como sí sucede con la redistribución de ingresos.

En nuestra opinión, concebir los derechos como un bien material pareciera que las personas cuentan con una cantidad o porción de un bien mientras que otros tienen menos. Sin embargo, los derechos no son cosas, son relaciones sociales,

⁹⁰ Cfr. Ibid., p. 42.

son reglas definidas institucionalmente que especifican lo que la gente puede hacer en relación con los demás. De modo que los derechos se refieren más al hacer que al tener, se refieren a las relaciones sociales que permiten o restringen acciones.⁹¹

El segundo bien no material que analizaremos es el de las oportunidades. Las discusiones acerca de la distribución de oportunidades resultan confusas y reduccionistas. Incluso en el lenguaje ordinario de nuestra vida cotidiana decimos que hay personas que tienen menos oportunidades que otras. Pareciera que las oportunidades son bienes individuales que pueden incrementarse o sufrir una reducción, pero las oportunidades no se asignan. Sin embargo, una posible forma de que la noción de distribución de oportunidades tenga sentido es entenderla como “ocasión”. De modo que podemos señalar que ciertas personas tienen más oportunidades que otras; por ejemplo: cuando voy a un parque de atracciones y participo en un juego que tiene por objetivo hacer caer un muñeco y compro tres ocasiones para derribarlo, mientras que mi amigo compra seis, es claro que él tendrá más ocasiones u oportunidades para derribarlo que yo. De acuerdo con Young, esta sería una forma de que la noción de distribución de oportunidades tenga sentido.

Sin embargo, las oportunidades, basándonos en Young, se refieren a la capacidad más que a la posesión, dan cuenta del hacer más que del tener.⁹² James Nickel brinda una definición de oportunidades que toma en cuenta los procesos sociales y cuyo objetivo es que las personas desarrollen sus capacidades, en sus palabras la oportunidad se refiere a “estados de cosas que combinan la ausencia de obstáculos insuperables con la presencia de medios (internos o externos) que le dan a uno la posibilidad de vencer los obstáculos que persisten.”⁹³ Desarrollar y ejercer capacidades para vencer los obstáculos que persisten requiere de medidas más allá del ámbito distributivo.

Cabe aclarar que no estamos diciendo que la distribución es irrelevante. La distribución es un prerrequisito para las oportunidades, pero no las garantiza. Por ejemplo: aun cuando se haya destinado una cantidad equivalente de recursos en la educación de una niña y un niño, la niña enfrenta obstáculos adicionales que el niño

⁹¹ Vid. Ibid., p. 48.

⁹² Vid. Ibid., p. 49.

⁹³ Citado en Ibid., pp. 48-49.

no. La brecha salarial de género es insidiosa a primera vista porque pareciera que es el resultado de las elecciones aparentemente racionales de las propias mujeres. Sin embargo, esto está muy alejado de la realidad. Las decisiones de las mujeres se ven limitadas en relación con las de los hombres cuando se trata de la elección de carrera y las oportunidades de trabajo. Frente a las pocas oportunidades que las mujeres tienen con respecto al empleo éstas terminan por ajustar sus preferencias. A esta respuesta adaptativa se le conoce con el término de *preferencias adaptativas*. Nussbaum es muy clara cuando señala que las mujeres y las personas desfavorecidas ajustan sus preferencias a lo que piensan que pueden conseguir, y también a lo que su sociedad les dice que es una meta adecuada para alguien como ellos.⁹⁴

En suma, podemos decir que una persona tiene oportunidades si las instituciones y las estructuras sociales le permiten hacer cosas que valoran hacer. Los ingresos, recursos y riqueza son un requisito para que las personas puedan desarrollar y ejercer sus capacidades individuales, pero no lo son todo. También debemos analizar los procesos sociales: significados sociales y prácticas, puesto que la estructura social y las instituciones condicionan las oportunidades de las personas.

Ahora bien, algunas teorías de la justicia consideran que el respeto propio es un bien primario que las personas en una sociedad decente y justa deberían tener. A nuestro entender, el problema no es concebir el respeto propio como un bien primario, sino concebirlo como un bien que debe ser distribuido desde la lógica de distribución de los bienes cuantificables como los recursos, ingreso y riqueza. Puesto que cosifica aspectos de la vida social. El respeto propio, en contraste, es un bien social que pertenece al ámbito de la cultura y depende de las relaciones sociales que tenemos con los demás.

Basándonos en Avishai Margalit, la autoestima es un concepto que se asocia con el esfuerzo y los logros. La autoestima de las personas se basa en las creencias que cada una de ellas tiene acerca de sus éxitos y su capacidad para lograrlos. El respeto propio, en cambio, no depende de algún logro o esfuerzo y capacidad para conseguir grandes hazañas. Tampoco depende de ciertas características y rasgos

⁹⁴ Cfr. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Una reformulación*, p. 85.

físicos para tenerlo. El respeto propio es el honor que una persona se concede a sí misma basándose exclusivamente en la conciencia de ser humano. Hay varias teorías morales que justifican el respeto a las personas simplemente por su humanidad, pero no hay teoría moral que nos diga que debemos estimarlas porque son humanas. En suma, el respeto propio cada uno se lo otorga por su condición de ser humano. El valor que cada uno se concede no depende de nuestros logros ni de nuestros rasgos físicos.

Ahora bien, ¿el respeto que las personas se otorgan a sí mismas puede prescindir de la acción u omisión que las demás personas realicen de ellas? En nuestra opinión, el respeto propio no puede ignorar el trato que nos dan las otras personas, así como tampoco los estereotipos y prejuicios sobre nosotros. “El respeto propio, pese a basarse en el valor humano de uno mismo a los propios ojos, supone implícitamente la necesidad de que otros seres humanos nos respeten”.⁹⁵

El valor que cada persona se concede a sí misma por su condición de ser humano no necesita del permiso de alguien más, sin embargo, requiere que otras personas no nos humillen. La humillación niega el valor intrínseco de uno mismo. El respeto propio es una actitud en relación con la propia situación y la perspectiva vital de cada uno. La perspectiva vital de las personas está condicionada por sus ingresos, recursos y riqueza. Aunque el respeto propio requiere de la posesión de ciertos bienes materiales, también está condicionada por bienes no materiales como los significados sociales. Los significados sociales que subyacen en los estereotipos socavan el amor propio de mujeres, indígenas, negros, afromexicanos, la comunidad LGBTTTI, entre otros grupos desfavorecidos, dado que su valor moral se cuestiona todo el tiempo. De modo que la noción de respeto propio no puede ignorar el trato que los demás nos dan y las condiciones en que vivimos. El respeto propio, los derechos y las oportunidades son bienes sociales no materiales que deberían dejar de ser pensados desde la lógica distributiva tradicional.

Hasta aquí, hemos dado razones para ampliar el debate de la justicia al ámbito de las estructuras sociales. Explicamos que el institucionalismo trascendental no es suficiente para las evaluaciones comparativas de la justicia y tampoco necesario porque la posibilidad de tener una alternativa perfecta

⁹⁵ Margalit, *La sociedad decente*, p. 118.

identificable no indica que sea necesario referirse a ella para evaluar los méritos relativos de otras dos alternativas mejorables. Aunque este enfoque puede rechazar de manera plausible las evaluaciones comparativas. La pregunta que sigue es si debemos tomar en serio las injusticias y su relación con las cuatro tareas de la filosofía política que propone Rawls, es decir, las teorías de la justicia deberían ser prácticas, orientadoras, reconciliadoras y realistamente utópicas. Nuestra respuesta es que sí. De modo que el paradigma distributivo de la justicia también es inadecuado para lograr que las personas hagan cosas que valoran, puesto que este paradigma tiende a centrarse en la posesión de bienes materiales y posesiones sociales y deja de lado aspectos de la organización institucional tales como la toma de decisiones, la división del trabajo y la cultura, las cuales condicionan las vidas que las personas son realmente capaces de vivir.

2. Noción de opresión

Es un hecho que varias personas se encuentran limitadas por las estructuras. Las teorías sociales, en su mayoría, señalan la opresión como un fenómeno unificado y binario: hay un grupo de opresores y otro de oprimidos de manera clara, es decir, los hombres son el grupo opresor y las mujeres el grupo oprimido; no obstante, desde esta perspectiva una mujer no puede ser la opresora de otra mujer o un hombre no puede ser víctima de la opresión. Cabe recordar que la tesis que buscamos defender en este trabajo es que la opresión es multicausal y no binaria, esto es, los opresores y los oprimidos no siempre son los mismos: una persona puede estar oprimida y, al mismo tiempo, ser opresora.⁹⁶ En esta sección comenzaremos por explicar la opresión como un fenómeno estructural para después brindar cinco condiciones que se deben satisfacer para señalar que una persona sufre opresión.

La opresión es un fenómeno estructural porque se lleva a cabo a través de las relaciones sociales y de los procesos sociales estructurales como la división del trabajo, el poder jerárquico de toma de decisiones y los procesos de normalización que limitan el desarrollo de las capacidades de las personas para vivir una vida de acuerdo con sus creencias e intereses. Marilyn Frye nos brinda una excelente analogía de la opresión, quien la experimenta es como si fuera un pájaro que está

⁹⁶ En el siguiente capítulo explicaremos esto con mayor detalle.

atrapado en una jaula.⁹⁷ Estar atrapados en la jaula implica que nuestras vidas se ven restringidas, puesto que nuestros movimientos están limitados. La clave para comprender la palabra opresión, según Frye, es la característica “presión”: “la presión de la multitud”, “presionado por el servicio militar”. “Presionar” es usado para moldear cosas o aplanarlas o reducirlas en volumen, algunas veces para reducirlas exprimiendo los gases o líquidos en ellas. Algunas otras veces “presionar” es algo atrapado entre fuerzas y barreras, las cuales están relacionadas entre sí y que conjuntamente frenan, restringen o impiden el movimiento o movilidad de la cosa.⁹⁸ Teniendo en cuenta que las características de la opresión son moldear, inmovilizar y reducir. Quien está experimentando la opresión se encuentra atrapado entre fuerzas y barreras, las cuales están sistemáticamente relacionadas de todas las maneras posibles, de modo que cualquier dirección o acción que tome el oprimido será restringida para vivir una vida con bienestar.

Young y Ann Cudd se ubican en una línea similar. Para ambas autoras la opresión es una injusticia que implica estructuras sociales que van más allá de la distribución. Como bien señala Frye, ningún individuo es libre de las estructuras. Aunque para Frye la estructura consiste en fronteras, límites y barreras.⁹⁹ A nosotras nos gustaría completarla con la noción de estructura de Sally Haslanger, las estructuras sociales consisten en una red de relaciones sociales constituidas por prácticas, las cuales condicionan nuestras acciones.¹⁰⁰ La filósofa señala que las estructuras, en términos generales, son entidades complejas con partes cuyo comportamiento está constreñido por su relación con otras partes. Las prácticas sociales ubican al sujeto en un lugar de la estructura. “Nuestras prácticas nos relacionan entre nosotros y con el mundo material; nos sitúan en los nodos de la estructura.”¹⁰¹ Un nodo, pues, se refiere a la posición dada en la estructura a través de las prácticas sociales, esto es, “ser empleado de”, “ser esposa de”, “ser madre de”, “ser una consumidora”, “ser estudiante”, “ser agricultor” etc. Algunas de estas relaciones son conscientes e intencionales (matrimonio, profesión), pero otras no lo son (privilegio racial). Teniendo en cuenta la noción de Frye y Haslanger nuestra

⁹⁷ Cfr. Frye, *The politics of reality: Essays in Feminist Theory*, p. 12.

⁹⁸ Vid. Ibid., p. 11.

⁹⁹ Vid. Ibid., p. 13.

¹⁰⁰ Cfr. Haslanger, “What is a (social) structural explanation?” en *Philosophical Studies* 173 (1), 2016, p. 125.

¹⁰¹ “Our practices relate us to each other and to the material world; they situate us at nodes in the structure” Vid. Idem.

definición de estructura queda de la siguiente manera: una estructura es es una red de relaciones sociales, constituidas por nuestras prácticas, las cuales condicionan el desarrollo y ejercicio de nuestras capacidades; esta relaciones sociales funcionan como barreras que restringen nuestros movimientos. De modo que nuestras decisiones y acciones se encuentran restringidas y condicionadas por las relaciones internas de mi lugar en la estructura.¹⁰²

La opresión es una injusticia de las estructuras. La opresión, de acuerdo con Young, se refiere a los procesos sociales institucionales que anulan la capacidad de los sujetos para interactuar y comunicarse con otros sujetos para expresar sus sentimientos y perspectivas sobre la vida social en contextos donde otras personas puedan escucharlas.¹⁰³ Para Cudd la opresión proviene de instituciones políticas y sociales injustas.¹⁰⁴ Cabe aclarar que por institución la filósofa se refiere a las estructuras y limitantes formales e informales, tales como la ley, las convenciones, normas, prácticas, etc.¹⁰⁵ Teniendo en cuenta lo anterior, la opresión opera a través de las estructuras sociales formales e informales que limita a los sujetos en el desarrollo y ejercicio de sus capacidades, expresión de sus sentimientos y perspectivas sobre la vida social, de tal modo que los sujetos no pueden conducir sus vidas de acuerdo con sus intereses y creencias.

En tanto la opresión opera a través de las estructuras sociales, las causas de la opresión están insertas en normas, hábitos y símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que subyacen a las reglas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir esas reglas.¹⁰⁶ De modo que la opresión no es ejercida por un individuo, sino que los agentes de la opresión son personas que realizan simplemente su trabajo o viven su vida.

El análisis de la opresión tiene que tomar en cuenta las distintas estructuras sociales y su relación de unas con otras, puesto que es ahí donde se reproduce y mantiene la opresión. Continuando con la analogía de la jaula como opresión, coincidimos con Frye cuando señala que si analizamos únicamente una reja de la

¹⁰² En el tercer capítulo explicaremos esto con mayor detalle.

¹⁰³ Vid. Young, *La justicia y la política de la diferencia*, p. 68.

¹⁰⁴ Cfr. Cudd, "How to explain oppression: A criteria of adequacy for normative explanatory theories" en *Philosophy of Social Science* 35 (20), 2005, p. 21. Cudd, *Analyzing Oppression*, p. 23.

¹⁰⁵ Vid. Cudd, *Analyzing Oppression*, p. 21.

¹⁰⁶ Cfr. Young, *La justicia y la política de la diferencia*, pp. 74-75.

jaula seremos incapaces de explicar por qué el pájaro es incapaz de volar fuera de la jaula. No obstante, si vemos todas las rejas que constituyen la jaula seremos capaces de explicar por qué el pájaro no puede escapar de la jaula. La vista panorámica de la jaula nos ayuda a entender que el fenómeno de la opresión es complejo, puesto que son varios factores y estructuras que mantienen la opresión. Una vez que vemos la jaula completa resulta obvio por qué el pájaro no puede escapar, ya que está rodeado por una red de barreras sistemáticamente relacionadas, ninguna de las cuales será el último obstáculo de la lucha contra la opresión, sin embargo, todas juntas confinan a los sujetos en una mazmorra. La opresión, entonces, debe ser entendida como una red de barreras sistemáticamente relacionadas que restringen la movilidad de las personas para vivir vidas acordes con la dignidad.

Apoyándonos en Young y Cudd sostenemos que las estructuras existen únicamente a través de la acción. Young menciona que la teoría social debería conceptualizar la acción como productora y reproductora de estructuras que solo existen en acción, dichas estructuras y relaciones funcionan como antecedentes, medios o propósitos de la acción social.¹⁰⁷ Las opresiones son sistemáticamente reproducidas en las instituciones económicas, políticas y culturales, las cuales limitan y moldean la vida de las personas. Aunque las opresiones toman diferentes formas, no obstante, todas las formas de opresión comparten un elemento en común: control en el proceso de autoconocimiento, restricción en las facultades para desarrollar y ejercer las capacidades y la expresión de las necesidades de quienes la experimentan. De modo que la opresión es una de las injusticias más crueles y brutales que un individuo puede vivir.

De acuerdo con Frye, los oprimidos experimentan dos veces la atadura de la opresión. La primera cuando a los oprimidos se les exige que se muestren animados frente a su situación. En tanto dan el consentimiento de su cruel situación participan en el proceso de invisibilizar su situación de opresión. Por otra parte, si los oprimidos muestran cualquier otra expresión que no sea un semblante alegre, entonces son percibidos como mezquinos, amargados, enojados y peligrosos. La segunda atadura es cuando, en la medida en que se perciba a los oprimidos como

¹⁰⁷ Vid. Ibid., p. 53.

personas difíciles y peligrosas con quienes trabajar puede hacer más fácil justificar su marginación, la violencia, su arresto injustificado e incluso su aniquilación.

Hasta aquí hemos defendido la opresión como una forma de injusticia estructural. La injusticia estructural, de acuerdo con Young, se refiere al modo en que se entrelazan las leyes institucionales y las interacciones sociales para limitar las capacidades y opciones de las personas. La opresión como forma de injusticia estructural se produce y reproduce en las prácticas cotidianas de una sociedad bien intencionada. Los agentes de la opresión podemos ser cada una de nosotras en nuestros intercambios cotidianos, tales como: en el discurso formal e informal, en las normas, en las reacciones corporales hacia las otras personas, en evaluaciones cotidianas, en los juicios estéticos, en los chistes, en las imágenes, en los estereotipos, etc. En tanto que los individuos e instituciones actúan para perseguir sus metas e intereses particulares, la mayor parte de las veces dentro del marco de normas y leyes aceptadas, contribuye a que ocurran varias injusticias estructurales.¹⁰⁸ De modo que es importante extender la reflexión de la justicia al ámbito de la cultura, la toma de decisiones, la división del trabajo y demás estructuras.

3. Cinco condiciones de la opresión

Ahora bien, una vez que tenemos mayor claridad de lo que es la opresión, la pregunta que sigue es cómo sabemos quién sufre opresión. Algunos hombres suelen decir que están oprimidos porque no pueden expresar sus sentimientos ni llorar públicamente. Algunos ciudadanos de países desarrollados suelen decir que los migrantes los oprimen. En México en los últimos años se ha comenzado a cuestionar el racismo, las personas con un color de piel oscura o morena han buscado reivindicar su color de piel, sin embargo, algunas personas con piel clara suelen decir que sufren de racismo inverso.

El daño de la opresión es un agravio moral distinto de la acción agravante de un agente individual o de las políticas represivas de un Estado. Distinguir esta forma específica de daño nos ayuda, en primer lugar, a nombrar injusticias que se habían invisibilizado, puesto que las estructuras oscurecen esta forma de injusticia; en segundo lugar, a entender cómo funciona la injusticia de la opresión; y, en tercer

¹⁰⁸ Vid. Ibid., p. 69.

lugar, una vez que entendemos que la opresión es una forma específica de daño podemos pensar en formas de combatir ese daño específico.

Para distinguir el daño de la opresión de otras formas de daño proponemos cinco condiciones que se deben cumplir para señalar que una persona sufre la injusticia de la opresión: (a) *la condición de pertenencia a un grupo social*; (b) *la condición de la opresión objetiva*; (c) *la condición de daño estructural*; (d) *la condición de dominación*; y por último (e) *la condición de privilegio*. En las siguientes páginas ahondaremos en cada una de ellas.

3.1. Pertenencia a un grupo social

La primera condición para saber si una persona está experimentando la opresión es que tiene que ser un daño perpetrado sobre individuos por su *pertenencia a un grupo social*. Frye,¹⁰⁹ Young y Cudd coinciden en que la opresión la padecen los individuos por pertenecer a un grupo. La opresión, de acuerdo con Young, es un fenómeno estructural que inmoviliza o disminuye a un grupo social.¹¹⁰ Cudd señala que la opresión es un daño que se lleva a cabo a través de una institución o práctica social sobre un grupo social cuya identidad existe fuera del daño opresivo,¹¹¹ es decir, los grupos sociales a los que nos referimos no son conjuntos ni asociaciones voluntarias.

De acuerdo con Young, un conjunto es una clasificación cualquiera de personas de acuerdo con algún atributo.¹¹² Las personas se pueden agrupar de diversas maneras, por ejemplo: por el color de ojos, la calle en la que viven, el champú que ocupan, etc. Ahora bien, qué pasa con el color de piel. Aunque los atributos objetivos (en este caso el color de piel) son una condición necesaria para clasificar a las personas y a nosotras mismas como miembros de algún grupo social, “son la identificación con una cierta categoría social, la historia común que genera la categoría social y la autoidentificación las que definen al grupo como grupo.”¹¹³ De modo que, además de tener la piel de cierto color también nos debemos

¹⁰⁹ Cfr. Frye, *The politics of reality: Essays in Feminist Theory*, p. 16.

¹¹⁰ Vid. Young, *La justicia y la política de la diferencia*, p. 77.

¹¹¹ Vid. Cudd, *Analyzing Oppression*, p. 25.

¹¹² Vid. Young, *La justicia y la política de la diferencia*, p. 78.

¹¹³ Vid. *Ibid.*, p. 79.

autoidentificar con la historia común del grupo social y las experiencias que derivan de ello.

Coincidimos con Young cuando señala que admitir la realidad de los grupos sociales no nos compromete con la cosificación de las colectividades, como podría sugerirse. Los grupos a los que nos referimos son un colectivo de personas que se diferencia de al menos otro grupo a través de formas culturales, prácticas o modos de vida.¹¹⁴ Los grupos constituyen parcialmente la identidad de los agentes en términos de la forma cultural, la situación social y la historia que los miembros del grupo conocen como suya, ya sea porque estos significados les han sido impuestos o porque han sido forjados por ellos, o por ambas cosas.

Un hecho central de nuestra vida es que nos sumamos a grupos y formamos asociaciones continuamente. Este tipo de asociaciones, según Young, son una institución formalmente organizada, como un club, una empresa, un partido político, una iglesia, un colegio o un sindicato. Aunque el modelo asociativo reconoce que los grupos se definen por prácticas y formas de asociación específica tiene un problema y es que concibe la asociación al grupo como algo voluntario.¹¹⁵ Sin embargo, los grupos a los que hacemos referencia tampoco son asociaciones voluntarias. La imagen liberal de aquel individuo autónomo que elige libremente dónde asociarse deja de lado este tipo de asociaciones y con ello los sentimientos que dichas asociaciones provocan. Walzer tiene razón cuando señala que hay muchos grupos muy valiosos de los que no nos hacemos miembros voluntariamente, hay obligaciones vinculantes que no son resultado de nuestra aprobación y muchos sentimientos gozosos e ideas de provecho entran en nuestra vida sin ser resultado de nuestra elección.¹¹⁶

Los grupos sociales a los que nos referimos son asociaciones involuntarias que se diferencian de al menos otro grupo a través de formas culturales, prácticas o modos de vida. Las asociaciones involuntarias forman parte fundamental de la existencia social. Sería necio negar su realidad y con ello los límites para ejercer nuestra libertad de elección. Las asociaciones involuntarias al estar conformadas por individuos que no son, necesariamente, víctimas de algún tipo de falsa

¹¹⁴ Cfr. Ibid., pp. 77-79.

¹¹⁵ Cfr. Ibid., p. 80.

¹¹⁶ Vid. Walzer, *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, p. 16.

conciencia, no están fijas de modo definitivo, pueden transformarse en tanto los significados sociales son materia de disputa. Nos movemos en dirección a la libertad cuando cuestionamos la estructura, principios y directrices de las asociaciones involuntarias de las que somos miembros y también cuando exigimos una reordenación en la jerarquía social en tales asociaciones. De modo que “la libre elección sólo puede funcionar dentro de los límites que vienen dados culturalmente.”¹¹⁷

En suma, los grupos sociales, de acuerdo con Young, son reales no como sustancias sino como formas de relaciones sociales. La opresión es un fenómeno que limita o inmoviliza a los individuos por su pertenencia a un grupo social. Sin embargo, la pertenencia a un grupo social involuntario no debería ser motivo de restricción de oportunidades y derechos. Las mujeres no deberían experimentar la opresión sólo por ser mujeres. Tampoco los miembros de algún grupo étnico-racial o la comunidad LGBTTI deberían sufrir la opresión por pertenecer a tal grupo.

3.2. Opresión objetiva

Cabe aclarar que el estado interno de sentirse oprimido no es una condición suficiente para sufrir opresión. Que un ciudadano mexicano piensa que lo oprimen los migrantes o que una persona con piel clara sienta que sufre racismo inverso o que una mujer sienta que sufre opresión porque no hay trabajos reconocidos y bien remunerados de medio tiempo que le permitan cuidar de su hijo no es una condición suficiente para sostener que sufren opresión. El sentimiento de sentirse oprimido no basta para sostener que X sufre opresión. Cudd distingue entre opresión subjetiva y opresión objetiva.¹¹⁸ La opresión subjetiva se refiere al juicio o sensación de una persona de que está siendo oprimida, es decir, sufre algún perjuicio de manera sistemática por su pertenencia a algún grupo. No es necesario que la persona nombre la fuente de su sufrimiento como opresión, basta con sentir una carga o un daño y sentirlo como injusto. Por otra parte, la opresión objetiva se refiere al *hecho* de la opresión. Cabe mencionar que la opresión subjetiva y objetiva son analíticamente separables; no necesariamente se correlacionan, pero pueden coincidir entre sí. Una persona puede estar objetivamente oprimida y no sentirlo ni

¹¹⁷ Ibid., p. 24.

¹¹⁸ Vid. Cudd, *Analyzing Oppression*, p. 23-25.

saberlo, por ejemplo: un obrero, un migrante, una mujer, un gay, una mujer transexual. O viceversa, una persona puede sentir que está oprimida y no estar objetivamente oprimida, por ejemplo: un hombre instruido con piel clara heterosexual y rico.

El problema de enfocarnos únicamente en la opresión como un estado interno o un sentimiento de un individuo es peligroso y limitante, puesto que conduce a una solución simple: el combate de la opresión es una solución individual que se soluciona con terapia, en lugar de una revolución social y cultural.¹¹⁹ La opresión objetiva es un problema de justicia social que necesita de la política para combatirlo. Así que la segunda condición para señalar que una persona sufre opresión es que tiene que estar *objetivamente oprimida* y no sólo de manera subjetiva.

3.3. Daño estructural

La condición de daño estructural nos permite identificar a las personas que se encuentran *objetivamente oprimidas*, puesto que nos ayuda a diferenciar el daño de la opresión de otras formas de daño. La tercera condición que se debe cumplir para señalar que una persona sufre opresión es la condición de *daño estructural*. Frye tiene razón cuando señala que las personas pueden sentirse miserables sin estar oprimidos, también es posible negar la opresión de una persona y, a su vez, aceptar su sufrimiento. Es un hecho de la vida que las personas a lo largo de la misma tendrán dificultades, limitaciones y sentimientos como frustración, tristeza, ira, etc. Sin embargo, no todos los tipos de daño cuentan como formas de opresión.

El daño de la opresión es un tipo de agravio moral distinto de la acción agravante de un agente individual o de las políticas represivas de un Estado.¹²⁰ Apoyándonos en Young proponemos dos requisitos para evaluar si un daño es estructural: la primera, si un grupo o una persona se encuentra bajo la amenaza sistemática del abuso o de la privación de los medios necesarios para desarrollar y ejercitar sus capacidades; la segunda, si los procesos sociales capacitan a otros para abusar o tener amplio espectro de oportunidades para desarrollar y ejercitar

¹¹⁹ Clatterbaugh, Kenneth. "Are men oppressed" en *Rethinking masculinity*, ed. Larry May, Robert Strikwerda y Patrick D. Hopkins, Lanham, Md., Rowman y Littlefield, 1996.

¹²⁰ Cfr. Young, *Responsabilidad por la justicia*, p. 69.

capacidades a su alcance. De modo que para que un daño sea considerado un daño de la opresión se deben satisfacer los dos requisitos anteriores.

Cudd se encuentra en una línea similar cuando menciona que el daño de la opresión resulta de una práctica institucional.¹²¹ El daño de la opresión es difícil de ver porque se reproduce y mantiene en las estructuras sociales, es decir, en las prácticas sociales dentro del marco legal de cada país. Los agentes de la opresión son las personas que realizan simplemente su trabajo dentro de un marco institucional liberal y democrático. La pérdida intergeneracional de las lenguas indígenas en México es un ejemplo del daño de la opresión.

En México hay una gran diversidad lingüística. De acuerdo con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas¹²² se contabilizan 364 variantes lingüísticas y 68 agrupaciones lingüísticas nacionales, pertenecientes a 11 distintas familias. Sin embargo, generación tras generación continúa la pérdida de la lengua materna de los indígenas. La pregunta que surge es por qué a pesar de los cambios jurídicos¹²³ para la preservación de la diversidad lingüística continúa la pérdida de las lenguas indígenas. Nuestra respuesta es que las personas indígenas que renuncian a su lengua materna sufren un daño estructural.

El primer requisito del daño estructural, de acuerdo con Young, se cumple. Las personas que hablan alguna lengua indígena sufren la privación de los medios necesarios para desarrollar y ejercitar sus capacidades: en primer lugar, aunque hay escuelas bilingües que les permite conservar su lengua materna hay otros espacios públicos en donde hablar su lengua conlleva obstáculos, por ejemplo: en los espacios burocráticos, en los tribunales colegiados y unitarios, en los juzgados de distrito, en el transporte público, no hay personas que hablen su lengua. En segundo lugar, la Constitución Mexicana sólo está traducida a 40 lenguas de las 68 agrupaciones lingüísticas que hay. En tercer lugar, hay un menosprecio a las lenguas indígenas por parte de los otros miembros de la sociedad mexicana. Las lenguas indígenas son consideradas dialectos en lugar de lenguas. Las personas

¹²¹ Vid. Cudd, *Analyzing Oppression*, p. 25.

¹²² En 2003 se promulgó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos indígenas y, por consiguiente, se fundó el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, el cual publicó el Catálogo Nacional de Lenguas Indígenas de México (CLIN)

¹²³ México adopta el Convenio 169 de la OIT, la reforma del artículo 2 de la Constitución, la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, la creación de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas que cambió al Instituto Nacional de los pueblos indígenas (INPI)

que hablan una lengua indígena, por consiguiente, enfrentan prejuicios, desdén y obstáculos por hablar su lengua materna en lugares públicos. Los indígenas que conservan su lengua se encuentran limitados para desarrollar y ejercitar sus capacidades. Estas personas se ven obligadas a renunciar a su lengua materna para tener oportunidades de bienestar.

El segundo requisito que propone Young para saber si un daño es estructural también se cumple. Los procesos sociales capacitan a las personas hispanohablantes para abusar o tener amplio espectro de oportunidades para desarrollar y ejercitar capacidades a su alcance en comparación con las personas que hablan alguna de las lenguas indígenas. La comunicación en la burocracia mexicana se transmite en español, esto permite que las personas que forman parte del aparato estatal y realizan su trabajo sean agentes de la opresión de las personas que hablan una de las 68 lenguas indígenas porque no pueden brindarle los servicios estatales de la misma manera que se le brindan a una persona hispanohablante.

3.3.1. Formas de daño estructural

La opresión, de acuerdo con Young, tiene cinco caras: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia. Las primeras tres formas de opresión: 1) explotación, 2) marginación, 3) carencia de poder, se dan en función de la división social del trabajo. Young entiende por división social del trabajo a las relaciones estructurales e institucionales que delimitan la vida material de las personas tanto los recursos como las oportunidades concretas que tienen para desarrollar y ejercer esas capacidades. Mientras que las dos formas restantes de opresión: 4) imperialismo cultural y 5) violencia pertenecen al ámbito de la cultura. Cabe aclarar que ninguna de estas caras es reducible a otras. Aunque las cinco caras de la opresión de Young encierran cuestiones de justicia que van más allá de la distribución, en nuestra opinión la explotación, marginación y violencia se ajustan al criterio de daño estructural.

Comenzaremos por explicar la explotación como daño estructural. El núcleo del concepto de explotación es que la opresión tiene lugar a través de un proceso sostenido de transferencia de los resultados de trabajo de un grupo social en

beneficio de otro.¹²⁴ Young se apoya en el concepto de explotación de Karl Marx para presentar su propio concepto de explotación. La explotación, de acuerdo con Young, no es sólo que la clase capitalista extraiga beneficios de los trabajadores y, en consecuencia, la riqueza se concentre en la clase capitalista, sino que la explotación determina las relaciones estructurales entre los grupos sociales. Las reglas sociales en relación con qué es el trabajo, cómo se recompensa el trabajo y la manera en qué se apropian los resultados del mismo determina ciertas relaciones de poder y desigualdad.

Las relaciones sustentadas en la explotación se producen y reproducen a través de un proceso sistemático en el cual las energías de las personas desposeídas se dedican por completo a mantener y aumentar el poder, categoría y riqueza de las personas poseedoras.¹²⁵ Para ilustrar este fenómeno: la firma de lujo “Carolina Herrera” en el 2019 lanzó su colección “Resort 2020”. Se puede apreciar que los diseños de los vestidos de la marca de lujo son diseños de la comunidad Otomí que habita en Tepehua, Hidalgo. Incluso la Secretaría de Cultura de México solicitó a la empresa una explicación sobre el uso de los diseños y bordados otomíes. La respuesta de la empresa fue que la colección era un homenaje a la cultura mexicana; sin embargo, la firma “Carolina Herrera” obtiene un beneficio económico del robo de los diseños de la comunidad Otomí. De modo que la apropiación del conocimiento tradicional de las comunidades indígenas mexicanas por parte de algunas empresas es un fenómeno de explotación

De acuerdo con Young, la explotación también se da en relación con el género. Cabe recordar que para que se dé el fenómeno de la explotación debe llevarse a cabo la transferencia de los resultados de trabajo de un grupo social en beneficio de otro, dicho en otras palabras, que algún miembro de algún grupo social se apropie de los resultados del trabajo de otro. Young sostiene que las mujeres son explotadas por los hombres en dos aspectos: la transferencia a los hombres de los frutos del trabajo material en el hogar y la transferencia a los hombres de las energías sexuales y de crianza. Los hombres se benefician de las tareas del hogar y cuidado que realizan las mujeres. La gran mayoría de las mujeres casadas experimentan la explotación en relación con el género.

¹²⁴ Vid. Young, *La justicia y la política de la diferencia*, p. 88.

¹²⁵ Idem.

La marginación, la segunda cara de la opresión de Young, es un tipo de daño estructural. Las personas que sufren la marginación son a las que el sistema de trabajo no puede o no quiere usar. Esta forma de opresión es peligrosa porque las personas que son expulsadas de la participación útil en la sociedad se encuentran sujetas a graves privaciones materiales que pueden llegar al exterminio.¹²⁶ La marginación no se reduce a la privación de cuestiones materiales o de alimento, sino que también abarca cuestiones culturales e institucionales para el desarrollo y ejercicio de las capacidades de los sujetos.

En gran parte del territorio mexicano la educación superior se imparte en español. Los exámenes de admisión de nivel bachillerato y licenciatura se encuentran en Español, si la marginación, a la que refiere Young, no se reduce a la las privaciones materiales, sino que abarca la exclusión de las instituciones políticas, económicas y culturales; entonces, las personas que no hablen español, se encuentra en una situación de marginación porque no puede acceder a la educación sin renunciar a su lengua materna y, en consecuencia, se limitan sus oportunidades para participar en las instituciones de la vida social mexicana. No tienen opciones reales, o aprenden a hablar español o renuncian a la educación.

El siguiente daño estructural es la violencia, la cual está dirigida a miembros de un grupo simplemente por ser miembros de ese grupo.¹²⁷ Esta forma de violencia se diferencia de la violencia de la guerra porque ésta última tiene un fin racional. La violencia sistemática, en cambio, tiene como fin dañar, humillar, estigmatizar y destrozar a la persona en función de la pertenencia de grupo. Es sistemática porque es una práctica social reconocida por todos ya que saben que sucede y volverá a suceder.

Para Appadurai la violencia se desencadena cuando la incertidumbre social se alía con otros temores: el crecimiento de la desigualdad, la pérdida de la soberanía nacional o las amenazas a la seguridad y a los medios de vida en la zona que uno habita. De modo que la violencia puede crear una forma de certeza.¹²⁸

¹²⁶ Vid. Ibid., p. 94.

¹²⁷ Vid. Ibid., p. 108.

¹²⁸ Cfr. Appadurai, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, pp. 19-21.

El ejemplo más emblemático es el Holocausto (1941-1945). Pero también hay otros más como: la masacre de Acteal (22 de diciembre de 1997) en el municipio de Chenalhó en Chiapas al sureste de México. Donde murieron indígenas tzotziles. El genocidio de los tutsis por los hutus en Ruanda en 1994. La masacre de Srebrenica el 11 de julio de 1995. En el marco de la guerra de Bosnia (1992-1995) fueron asesinados más de ocho mil prisioneros musulmanes por cuestiones de purificación étnica. Los feminicidios y los asesinatos a las mujeres transexuales también pertenecen a la violencia como daño estructural. Y tristemente podríamos seguir nombrando algunos más.

3.4. *Dominación: imperialismo cultural*

La cuarta condición para saber si una persona sufre opresión es la *dominación*. La dominación suele entenderse como un fenómeno ejercido por una persona, algún individuo tirano que controla a sus súbditos. La dominación, en cambio, es un fenómeno complejo que se reproduce en las estructuras sociales. La dominación, de acuerdo con Young, consiste en la presencia de condiciones institucionales que impiden a los sujetos participar en la determinación de sus acciones o de las condiciones de sus acciones.¹²⁹ Teniendo en cuenta lo anterior, podemos sostener que la dominación también consiste en controlar el proceso de autoconocimiento de las personas que se encuentran restringidas y limitadas en sus acciones. En suma, la dominación es un fenómeno sistemático y estructural que restringe la participación de los sujetos en la determinación de su autonomía y en sus procesos de autoconocimiento.

Consideramos que la carencia de poder y el imperialismo cultural de las cinco caras de la opresión de Young representan la condición de dominación. Una persona carente de poder es aquella que carece de autoridad y sobre las cuales se ejerce el poder sin que ella lo ejerza.¹³⁰ Esta cara de la opresión se da en relación con la división del trabajo. Una persona carente de poder rara vez tienen el derecho a dar órdenes, pero también la carencia de poder toma forma en la exclusión de la participación en la toma de decisiones que afectan las condiciones de vida de los grupos oprimidos. Por ejemplo: los grupos indígenas en varios países no tienen

¹²⁹ Vid. Young, *La justicia y la política de la diferencia*, p. 68.

¹³⁰ Vid. *Ibid.*, p. 99.

control sobre los recursos naturales que se encuentran en su territorio. La autoridad y los encargados de tomar este tipo de decisiones, las cuales impactan en la vida de los miembros de dichas comunidades, es llevada a cabo por empresarios y por representantes del Estado-nación que no toman en cuenta los intereses de una minoría, por consiguiente, los indígenas que carecen de poder tienen pocas oportunidades para desarrollarse a partir de sus decisiones.

3.4.1. El racismo como forma del Imperialismo cultural

Ahora bien, la dominación se refleja también en el imperialismo cultural, esta cara de la opresión se da en relación con la cultura. El imperialismo cultural, de acuerdo con Young, implica la universalización de la experiencia y la cultura de un grupo dominante y su imposición como norma.¹³¹ Esta forma de opresión es paradójica: por un lado, los grupos dominados culturalmente son visibles, puesto que son señalados conforme a estereotipos; pero, al mismo tiempo, se vuelven invisibles porque no participan en la conformación de su autocomprensión y autoconocimiento.

El racismo corresponde a las formas generales del imperialismo cultural y la violencia estructural. La blanquitud, según Asad Haider, suele entenderse como neutral, la posición libre de raza, mientras que los otros grupos supuestamente tienen raza.¹³² Sin embargo, la blanquitud no es un concepto neutral, sino que responde a un momento histórico y le sirve a un grupo dominante. De acuerdo con Haider, la blanquitud se inventó en Estados Unidos, reúne una variedad de poblaciones que en su momento en Europa fueron categorizadas en complicadas jerarquías. La blanquitud define a la población según un color de piel compartido mediante la exclusión de otros grupos que no la tienen. De modo que la noción de raza justifica el racismo.

El concepto de blanquitud como neutral, la posición libre de raza, es consistente con el paradigma del razonamiento moral que consiste en adoptar un punto de vista imparcial e impersonal, separado de cualquier interés particular en relación con una situación. Sin embargo, la supuesta neutralidad del concepto de

¹³¹ Vid. Ibid., p.103.

¹³² Vid. Haider, *Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco*, p. 21.

blanquitud, así como el ideal de imparcialidad son ficticios. Ambas tienden a esconder las perspectivas particulares de los grupos dominantes y sus intereses para justificar su autoridad moral, epistémica y política.

El color de piel así como los rasgos físicos son características que no elegimos poseer, no obstante, son una de las causas más inmediatas de la opresión. Por este motivo es importante cuestionar los supuestos “elementos biológicos” como verdades que conforman las identidades colectivas. Actualmente muchos biólogos, genetistas y antropólogos físicos han llegado a la conclusión de que las razas no existen desde un punto de vista biológico.¹³³ La raza, según Haider, “es un aspecto real de la estructura social, que produce la falsa noción de la raza como efecto”.¹³⁴ Esta noción es una cuestión de relaciones de poder y no un asunto natural. Las sociedades racistas utilizan la noción de raza para justificar un sistema de dominación y opresión.

El problema no está en tener un cierto color de piel o fenotipo, sino en el significado social que les dan a tales características físicas los grupos dominantes. Por ejemplo, en la Nueva España la jerarquía social estaba encabezada por los españoles, le seguían los peninsulares. En el medio estaban los grupos que eran resultado de mezclas de sangre y luego los indios. En la base se encontraban los negros. Sin embargo, mientras aumentaba el número de personas que eran producto de la mezcla de sangre, las autoridades coloniales implementaron la ideología de la pureza de sangre. Esta ideología fue el fundamento del poder de los españoles. Aunque dentro de la supuesta clasificación de sangre pura se puede ubicar a los españoles, los indígenas y los negros, la única identidad que cumplía con la pureza de sangre, de acuerdo con los estándares españoles, era la española, incluso si eran de clase baja. La mezcla de sangre jamás podría ser sangre pura, pero la sangre de los indígenas sí podía redimirse, mientras que la de los negros no porque su sangre nunca podría convertirse en blanca.¹³⁵

¹³³ Gall, “Interseccionalidad e interdisciplina para entender y combatir el racismo.” en *Interdisciplina 2* (4): 9-34, 2014, p. 12.

¹³⁴ Vid. Haider, *Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco*, p. 16.

¹³⁵ Cfr. Gall, “Interseccionalidad e interdisciplina para entender y combatir el racismo.” en *Interdisciplina 2* (4): 9-34, 2014, pp. 23-24.

No obstante, durante el siglo XX, el significado social de mestizo se resignificó de manera positiva y es la base en la que descansa la identidad nacional mexicana. Ser indígena, por otra parte, pasó a considerarse inferior en la jerarquía social. Fernando Escalante en su libro *Ciudadanos imaginarios* expone las dificultades que se enfrentaron los liberales “mexicanos” para construir una noción de ciudadanía apoyada en una identidad nacional. Puesto que en el territorio mexicano se encontraban varios grupos con distintas identidades. No es de extrañar que en el México Posrevolucionario la política del Estado se basó en el “problema indio” tanto de indigenistas como de mestizófilos.¹³⁶ Sin embargo, el “problema indio” lo crearon los grupos dominantes, el cual contribuyó a afirmar su identidad a costa de los primeros. Esta política disfrazada de un ideal de mezclas de sangres y de cultura fue la base de un racismo asimilacionista del Estado, puesto que para ser mexicano hay que mestizarse.¹³⁷

Como hemos mencionado en unos párrafos anteriores, el racismo como forma de imperialismo cultural se produce y reproduce en la estructura social, esto es, en las prácticas cotidianas. Por ejemplo: en los chistes sobre “mejorar” la raza, en los gestos de aversión hacia las personas morenas o negras en restaurantes o lugares donde supuestamente no pertenecen o cuando los policías detienen injustificadamente a personas que se les asocia con estereotipos de razas. Todas y cada una de estas prácticas racistas generan una experiencia de “doble conciencia” en los miembros de tales grupos. Esta experiencia es definida por W.E.B. du Bois como la sensación de vernos a nosotras mismas a través de los ojos de otras personas, de medir nuestras almas con la vara de un mundo que nos contempla con desprecio y lástima.¹³⁸ El racismo socava la autoestima de las personas que lo sufren. La autoestima es fundamental para que las personas puedan desarrollar y ejercer capacidades para vivir vidas valiosas. En suma, el racismo representa un ejemplo de la dominación como forma de injusticia estructural porque las personas que lo sufren no tienen autonomía en su proceso de autoconocimiento como tampoco en la condición de sus acciones.

¹³⁶ Mestizófilos se refiere a personas que defienden una política que tiene el objetivo de forjar una nación mexicana a partir de la idea: para ser mexicano hay que mestizarse. Vid. Gall “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México.” en *Revista Mexicana de Sociología* 66 (2), 2004.

¹³⁷ Ibid., p. 243.

¹³⁸ Citado en Young, *La justicia y la política de la diferencia*, p. 104.

3.5. Privilegio

La última condición que se debe cumplir para decir que una persona sufre opresión es la del *privilegio*. Young apuntó en esta dirección en términos generales: un grupo oprimido no necesita tener un grupo opresor correlativo, sin embargo, por cada grupo oprimido existe un grupo privilegiado en relación al primero. “Cada forma de desigualdad estructural se refiere a relaciones de privilegio y desventaja donde las oportunidades de algunas personas para el desarrollo y ejercicio de sus capacidades son limitadas y son vulnerables a que las condiciones de sus vidas y acciones sean determinadas por otros sin reciprocidad”¹³⁹ Cudd también se encuentra en esta línea, ya que señala que por cada grupo social que es oprimido, hay grupos sociales correlativos cuyos miembros se benefician, material o psicológicamente de la opresión.¹⁴⁰ Cudd denomina “grupos privilegiados” a aquellos grupos que se benefician de mayor prestigio y privilegios sociales de tal pertenencia, por ejemplo: los hombres, los países desarrollados, los heterosexuales, etc.

Teniendo en cuenta lo anterior, la condición para saber que un grupo está experimentando la opresión es que debe existir al menos un grupo que se beneficie de su cruel situación. Cudd señala que no todos los miembros de los grupos privilegiados son opresores, ya que no todos intentan beneficiarse de sus acciones u omisiones. No obstante, nosotras consideramos que incluso si el beneficio no es aceptado con beneplácito. La persona en tanto se beneficia forma parte del grupo opresor, aunque no tenga la intención de beneficiarse.

Ahora bien, cómo identificamos grupos opresores y grupos oprimidos. Para la condición del privilegio debemos contestar dos preguntas: la primera, quiénes construyeron y mantienen la estructura opresiva; la segunda, de quienes son los intereses que se mantienen de la existencia de dicha estructura opresiva, es decir, quién se beneficia material y psicológicamente de la situación opresiva de cierto grupo.

¹³⁹ “Each form of structural inequality concerns relations of privilege and disadvantage where some people's opportunities for the development and exercise of their capacities are limited and they are vulnerable to having the conditions of their lives and actions determined by others without reciprocation” Vid. Young, *Structural injustice and the politics of difference*, p.95.

¹⁴⁰ Vid. Cudd, *Analyzing Oppression*, p. 25.

Los hombres se benefician de la opresión de las mujeres. Veamos, los roles de género ubican a hombres y mujeres en una posición en la estructura y, por consiguiente, condicionan una determinada forma de vida, por ejemplo: las mujeres son “esposas de”, “empleadas de”, “mamá de”. Las mujeres están encargadas de los trabajos de cuidado y asistencia y si no los cumplen son tachadas como malas esposas y madres. La vida de las mujeres se encuentra restringida y limitada, puesto que son recluidas en tales roles de género. Aunque hombres y mujeres mantienen las estructuras de opresión. Los hombres son quienes impusieron las reglas del juego y son quienes se benefician de tales estructuras, incluso quien no acepta el beneficio con beneplácito se beneficia. Las barreras protegen el estatus del hombre como un ser humano superior: acceden a empleos de alta jerarquía y bien remunerados, son ciudadanos completos y su voz puede ser escuchada.

Un grupo oprimido no necesita tener un grupo opresor correlativo, sin embargo, por cada grupo oprimido existe un grupo privilegiado en relación al primero. Por ejemplo, como ya hemos explicado en México las personas que hablan español cuentan con privilegios que no tienen las personas que hablan alguna lengua indígena. Por otra parte, las personas que hablan náhuatl cuentan con privilegios que no tienen las personas que hablan teenek.¹⁴¹ Hay mayor difusión de la lengua náhuatl que la del teenek. Teniendo en cuenta lo anterior, hay varios grupos opresores y oprimidos, no hay un grupo opresor que corresponda siempre con un grupo oprimido, pero por cada grupo oprimido habrá al menos un grupo con privilegios. La tarea, entonces, consiste en comprender y analizar las estructuras mismas y los privilegios que surgen a costa de la cruel situación de algunos.

Sin embargo, el fin de la opresión no consiste en que uno deja de ser opresor si acepta de mala gana el beneficio o lucha individualmente contra la estructura de la cual se beneficia. La renuncia de los privilegios no se da individualmente. Cómo renunciar a un privilegio que se produce y sostiene por la estructura. La opresión es un problema colectivo que se reproduce en las prácticas. Tenemos que desafiar las interpretaciones y soluciones individuales de la opresión. De modo que, en lugar de pensar de qué forma renunciar a los privilegios individualmente, deberíamos

¹⁴¹ La lengua teenek o tenek pertenece a la familia lingüística maya y a la subfamilia huastecana. Este grupo indígena se encuentra en el norte de Veracruz y el sudeste de San Luis Potosí.

empezar a realizar el trabajo duro de pensar qué papel juegan las estructuras en nuestras vidas y cómo transformarlas.

Ahora bien, dado que las formas de opresión se mantienen en los intercambios cotidianos, como por ejemplo; en el discurso formal e informal, en las normas, en las reacciones corporales hacia las otras personas, en evaluaciones cotidianas, en los juicios estéticos, los chistes, las imágenes, los estereotipos, en donde todos los miembros de la sociedad participamos, entonces la opresión no se puede combatir únicamente de forma individual. En el siguiente capítulo defenderemos que la opresión opera en las estructuras y, en consecuencia, su combate debería ser de manera colectiva llevado a cabo por personas ordinarias.

Hasta aquí, hemos dado razones por las cuales el debate de la justicia debería desplazarse hacia la cultura, la estructura de toma de decisiones y la división de trabajo, puesto que es ahí donde subyacen varias formas de injusticias. Nos apoyamos en Iris Marion Young y Amartya Sen para defender que las teorías de la justicia deberían ampliar sus preocupaciones hacia las vidas que las personas son realmente capaces de vivir y no sólo a la presentación de principios y esquemas sociales perfectamente justos para sociedades hipotéticas.

Basándonos en Judith Shklar consideramos que deberíamos darle un tratamiento adecuado a las injusticias y no despacharlas tan rápidamente. No todo lo que aqueja a las personas es mala suerte. La línea que separa a la injusticia de la desgracia es una elección política. Las injusticias limitan a las personas para vivir vidas valiosas. El objetivo de este trabajo de investigación es comprender la naturaleza de la opresión y su posible combate.

Concluimos pues, que la opresión es un daño estructural que experimentan las personas por pertenecer a algún grupo social, el cual limita y restringe la vida de las mismas. La opresión opera a través de las estructuras sociales. Entendemos por estructuras una red de relaciones sociales, las cuales condicionan nuestras acciones. El comportamiento de cada persona se explica en gran parte por la posición que ocupa en la estructura. En ese sentido, ningún individuo es libre de las estructuras, las cuáles existen únicamente a través de la acción. Quien experimenta la opresión se encuentra atrapado entre fuerzas y barreras, las cuales están sistemáticamente relacionadas de todas las maneras posibles, de modo que

cualquier dirección o acción que tome el oprimido será restringida. La reflexión de la justicia debe tomar en cuenta las estructuras porque de lo contrario las injusticias se oscurecen.

Una vez que tenemos mayor claridad de lo que es la opresión, la pregunta que sigue es cómo sabemos quién sufre opresión. Por consiguiente, propusimos cinco condiciones que se deben cumplir para saber quién sufre opresión: (1) *la condición de pertenencia a un grupo social*; (2) *la condición de la opresión objetiva*; (3) *la condición de daño estructural*; (4) *la condición de dominación*; y por último (5) *la condición de privilegio*. Consideramos que cada una de las cinco condiciones se deben cumplir para señalar que alguien sufre opresión. Las formas de opresión pueden tomar varias formas, por ejemplo: el racismo, la marginación, la violencia estructural, la explotación, etc. Distinguir los daños de opresión de otros tipos de daño nos ayuda, en primer lugar, a nombrar injusticias que se habían invisibilizado; en segundo lugar, a entender cómo funciona la injusticia; en tercer lugar, una vez que entendemos que la opresión es un agravio moral distinto de la acción agravante de un agente individual o de las políticas represivas de un Estado podemos pensar en formas de combatir ese daño específico que es la opresión.

Capítulo 3. La opresión es un fenómeno estructural no individual

El fenómeno de la opresión se tiende a clasificar de manera simple y binaria que incluye a los opresores y a los oprimidos. Cuando nos preguntamos quién es nuestro opresor pensamos en cierto individuo y le ponemos nombre y apellido. En este capítulo, en cambio, sostendremos que la opresión es un fenómeno estructural y no individual. La opresión opera a través de las estructuras y su combate no se da de manera individual sino de manera colectiva. Como contraargumento de esta tesis, comenzaremos mencionando de manera muy breve la postura del “sesgo implícito”, la cual señala que algunos de nuestros juicios, disposiciones y comportamiento hacia ciertos sujetos se dan inconscientemente y no intencionalmente. El sesgo implícito es el factor explicativo de injusticias como el sexismo o el racismo. Sin embargo, nosotras consideramos que las interpretaciones individualistas de la justicia oscurecen la opresión como forma de injusticia estructural porque lo que hacemos y podemos hacer depende de la estructura dentro de la cual nos ubicamos.

A continuación, apoyándonos en Haslanger y Giddens explicaremos que las estructuras son una red de prácticas sociales. Nuestro objetivo es arrojar luz a las estructuras: la fuente de la opresión. La opresión opera a través de nuestras relaciones sociales. El nodo (posición) que ocupamos en la estructura viene con una red de relaciones constituida por nuestras prácticas con el mundo material y entre nosotros. Aunque nuestro comportamiento está restringido y condicionado por la posición que ocupamos en la estructura, de ahí no se sigue la idea de una estructura cerrada.

En el segundo apartado de este capítulo reflexionaremos sobre lo siguiente: si las relaciones que tenemos con los demás restringen nuestras vidas, entonces no podemos eludir la pregunta acerca de qué tipo de relaciones queremos tener con los demás para que cada persona pueda conducir su vida de acuerdo con sus creencias e intereses. A nuestro entender, basándonos en Judith Shklar sostenemos que la libertad no nos promete hacernos personas virtuosas, sin embargo, nos proporciona un marco para comenzar nuestro combate contra la opresión. Si bien las personas no tienen rasgos notables y tienen vicios ordinarios, también tienen potencial para desarrollar las virtudes debido a su naturaleza social y política.

Basándonos en Avishai Margalit proponemos que el vínculo más ligero que podría guiar nuestras relaciones es el de la no humillación. Por último, explicaremos que el combate de la opresión no se lleva a cabo individualmente sino colectivamente a través de una responsabilidad política.

1. La opresión es un fenómeno estructural

En el capítulo anterior expusimos que la reflexión acerca de la justicia debería preocuparse por las vidas que las personas son realmente capaces de vivir. La opresión es una de las injusticias manifiestas en el mundo. En vista de lo anterior, explicamos que la opresión es un daño estructural que limita y restringe la vida de los individuos por pertenecer a algún grupo social. Además, brindamos cinco condiciones que se deben cumplir para señalar que un sujeto sufre opresión. La primera es que tiene que ser un daño perpetrado sobre los sujetos por pertenecer a algún grupo social. La segunda condición, por otra parte, es que el sentimiento de sentirse oprimido no es una condición suficiente para sostener que alguien sufre opresión, el sujeto debe experimentar de *hecho* la opresión.

La tercera condición es que el daño que experimentan los sujetos debe ser estructural. Apoyándonos en Young propusimos dos requisitos para evaluar si un daño es estructural: la primera, si la persona se encuentra bajo amenaza sistemática del abuso o de la privación de los medios necesarios para desarrollar y ejercitar sus capacidades; la segunda, si los procesos sociales capacitan a otros para abusar o tener amplio espectro de oportunidades para desarrollar y ejercitar capacidades a su alcance.

La cuarta condición para sostener que una persona sufre opresión es que se tienen que encontrar dominados y, por consiguiente, sin control sobre su proceso de autoconocimiento. De modo que no pueden participar en la determinación de sus acciones o de las condiciones de sus acciones. Por último, la quinta condición es que por cada grupo oprimido hay un grupo que se beneficia de la cruel situación de los primeros, sin embargo, estos grupos no siempre son correlativos.

En esta sección explicaremos que la opresión es un fenómeno estructural y no individual. El racismo, el sexismo, la homofobia, la marginación, la explotación y la dominación operan a través de las estructuras. Como contraargumento de la tesis

anterior, explicaremos la postura del sesgo implícito. Esta postura afirma que cada persona tiene sesgos que influyen en sus juicios y comportamiento, los cuales se activan inconscientemente. Aunque algunos de estos sesgos son inofensivos, hay otros que son problemáticos porque causan daño. De modo que, de acuerdo con esta postura, los sesgos implícitos explican las injusticias como el racismo o el sexismo.

1.1. El sesgo implícito y su relación con las injusticias

Hay estudios que muestran que los individuos albergan asociaciones implícitas, por ejemplo: “blanco” y “bueno”, “sal” y “pimienta”.¹⁴² Si bien la asociación sal y pimienta es inofensiva para nuestros intereses porque no causa un daño estructural a una persona, la asociación blanco y bueno, sin embargo, es peligrosa porque puede ser el desencadenante para acciones racistas, sexistas, homofóbicas, violentas entre otras.

El término “sesgo implícito” ha sido estudiado tanto por los filósofos como por los psicólogos. El término “sesgo implícito” se usa a menudo en un sentido bastante amplio, para capturar una gama de cogniciones sociales implícitas que están detrás de aquellas actitudes, juicios y comportamientos de los individuos de manera inconsciente y que contradice, en la mayoría de las ocasiones, las creencias explícitas de los individuos.¹⁴³

Los filósofos se empezaron a interesar en el término sesgo implícito porque en la medida en que los procesos implícitos influyen en los juicios, disposiciones y comportamiento de los individuos de manera involuntaria pueden producir y mantener diversas formas de injusticias. De modo que las preocupaciones de los filósofos han versado en las implicaciones éticas del comportamiento de los individuos condicionados por algún tipo de sesgo implícito o en las consecuencias en la comprensión de la agencia y la responsabilidad de los individuos.

Los sesgos implícitos, de acuerdo con Jennifer Saul, son sesgos inconscientes que afectan la forma en que percibimos, evaluamos e interactuamos

¹⁴² Holroyd, Jules, and Joseph Sweetman, “The heterogeneity of implicit bias.” en *Philosophy and implicit bias: Metaphysics and epistemology*. New York: Oxford University Press, 2016, p. 81.

¹⁴³ Vid. Saul, Jennifer, “Implicit Bias, Stereotype Threat and Women en Philosophy.” In *Women in Philosophy: What needs to change*. New York: Oxford University Press, 2013.

con las personas de los grupos a los que nuestros prejuicios se dirigen.¹⁴⁴ Lo más interesante de este enfoque es que estos juicios y actitudes están ocultos en nuestra mente y se activan inconscientemente incluso en contra de nuestras creencias explícitas. Saul señala que la investigación psicológica de las últimas décadas ha encontrado datos llamativos acerca de las personas con creencias igualitarias explícitas. Los datos muestran que incluso estas personas albergan sesgos implícitos contra los negros, las mujeres, los homosexuales, etc. Los sujetos de los grupos anteriores no son indiferentes a los sesgos implícitos, puesto que también albergan juicios, disposiciones y actitudes hacia los grupos a los que pertenecen. De modo que no sólo los hombres con creencias del valor moral de una mujer, sino también las mujeres tienen prejuicios contra las mujeres.

Para ilustrar lo anterior, veamos cómo los sesgos implícitos explican el sexismo. Rhea Steinpreis et. al realizaron un estudio en los Estados Unidos en donde se le pidió a 238 psicólogos académicos (118 hombres y 120 mujeres) evaluar Curriculum Vitae de mujeres y hombres al azar. El estudio mostró que tanto las mujeres como los hombres dieron a los solicitantes masculinos mejores evaluaciones para la enseñanza, la investigación y la experiencia del servicio. De modo que es más probable que se contrate a un candidato hombre que a una mujer debido al sesgo implícito de los evaluadores. Otro ejemplo que evidencia los sesgos implícitos de los académicos es cuando la revista *Behavioural Ecology* cambió su política editorial y las propuestas enviadas serían de manera anónima. El resultado fue un aumento del 33% de la representación de mujeres autoras.¹⁴⁵

Saul señala que hay un número relativamente bajo de mujeres en la filosofía como profesión en comparación con los hombres. De acuerdo con Saul, el progreso de las mujeres en la filosofía se ve obstaculizado por la presencia de dos fenómenos psicológicos: el sesgo implícito y las amenazas por estereotipo. Ya explicamos que es un sesgo implícito. Las amenazas por estereotipo se refieren al desempeño negativo de una persona por la conciencia de su pertenencia a algún grupo ya sea de una manera consciente o inconsciente. En otras palabras, una mujer puede tener un mal desempeño al recordar los estereotipos asociados a su

¹⁴⁴ Ibid., p 31.

¹⁴⁵ Cfr. Ibid., p. 33.

grupo: las mujeres son malas en matemáticas, las mujeres no son racionales, son emocionales, etc.

Teniendo en cuenta lo anterior, los grupos más estigmatizados (las mujeres, los negros, los indígenas, la comunidad LGBTTI) son el blanco de los sesgos implícitos y también son los que sufren las amenazas por estereotipo. El sesgo implícito y las amenazas por estereotipo van de la mano, es decir, una mujer puede ser víctima de la ansiedad o el nerviosismo por los estereotipos asociados a su grupo por lo que afectaría su desempeño y, en consecuencia, terminaría fortaleciendo el sesgo implícito de los hombres y las mujeres hacia las mujeres. Saul concluye que los hombres filósofos activan sus sesgos implícitos, inconscientemente e intencionalmente, hacia las mujeres filósofas y, en consecuencia, obstaculizan el desarrollo de las mujeres en la filosofía.¹⁴⁶ El sexismo se explica, por lo tanto, por los sesgos implícitos.

En la psicología social hay una herramienta de medición, el test de asociación implícita IAT (Implicit Association Test), cuyo objetivo es detectar la velocidad y la fuerza de asociación entre rostros y palabras en los individuos. El IAT se le aplicó a un grupo de hombres y mujeres y se les pidió que asocien adjetivos negativos o positivos con caras de personas negras y claras. El resultado arrojó que la mayoría de las personas empareja rápidamente caras negras con adjetivos negativos en comparación con los positivos. Podríamos concluir que el racismo se encuentra oculto en nuestra mente y opera a través de nuestras disposiciones y actitudes. Sin embargo, desde nuestro punto de vista esta explicación se queda corta porque oculta la fuente del racismo: las estructuras.

Ahora bien, aunque hay evidencia que sugiere que es posible cierta conciencia en el proceso del sesgo implícito,¹⁴⁷ es decir, los individuos reconocen las asociaciones parciales que albergan. No afecta nuestra hipótesis acerca de que las explicaciones individualistas son inadecuadas para explicar la producción y reproducción de las injusticias estructurales. La opresión es un fenómeno estructural y no individual. Si bien el sesgo explícito nos ayudaría a adjudicar responsabilidades

¹⁴⁶ Para un análisis completo véase. Ibid., pp. 30-60.

¹⁴⁷ Para mayor información véase. Wegener y Petty, "Flexible correction processes in social judgment: The role of naive theories in corrections for perceived bias" en *Journal of Personality and Social Psychology* 68, 1995, pp. 36-51.

morales, puesto que desde la filosofía moral es ampliamente aceptado que las acciones intencionales están sujetas a la evaluación moral. No obstante, no hay ninguna diferencia si el sesgo es explícito o implícito ya que ambas explicaciones siguen poniendo la atención moral en el individuo y dejan de lado las estructuras donde se mantienen las injusticias. Si las “malas” actitudes del individuo reproducen el racismo y el sexismo, entonces la solución es el cambio de las “malas” actitudes de los individuos.

Si bien estas explicaciones psicológicas e individualistas son tentadoras porque reducen el fenómeno de las injusticias estructurales. Nos brindan una explicación sencilla y una solución fácil, en el sentido de que el cambio depende del individuo. Desde nuestro punto de vista, en cambio, consideramos que estas explicaciones individualistas de las injusticias sociales oscurecen las injusticias estructurales y las mantienen porque ponen el foco de atención moral en los individuos y, por consiguiente, no sólo refuerzan una idea ficticia de la autonomía, sino que también limitan la noción de responsabilidad moral y política.

1.2. La opresión opera a través de las estructuras

En este apartado explicaremos que el foco de atención deben ser las estructuras y no los individuos puesto que su comportamiento está restringido y condicionado por la posición que ocupan en la estructura. Cabe aclarar que no defendemos una noción cerrada de las estructuras sociales. Aunque las estructuras restringen nuestra autonomía, de ahí no se sigue la eliminación de la responsabilidad moral y política de los individuos. Al contrario, el cambio de enfoque de los individuos como principales culpables de la opresión a las estructuras nos permite realizar el trabajo duro de pensar otras explicaciones, otras formas de organizarnos y relacionarnos.

En la teoría política y social se habla a menudo de las estructuras sociales. Algunos ejemplos de la estructura social son la familia nuclear heteronormativa y bionormativa o el sistema laboral en el capitalismo, pero también incluye a instituciones particulares como la escuela, una empresa, un partido político, etc. Sin embargo, las normas heteronormativas o el sistema laboral son muy difíciles de ver. De modo que la noción de estructura pareciera que evoca algo misterioso porque no podemos representarnoslas.

Por otra parte, apoyándonos en Giddens señalamos que representar las estructuras visualmente como la de un esqueleto o la morfología de un organismo o el armazón de un edificio es una idea ingenua con una consecuencia desastrosa. Puesto que aquí “estructura” aparece como algo “externo” a la acción humana.¹⁴⁸ Asociar estructuras con construcciones físicas es peligroso porque oculta la participación de los individuos en su conformación y nos llevaría a afirmar que las estructuras son algo fijado y mecánico y, por consiguiente, inmutables.

Nosotras, en cambio, defendemos una noción de estructura dinámica, en la cual los individuos son los que reproducen y mantienen la estructura. Las estructuras las entendemos como una red de prácticas sociales. Para sostener lo anterior nos apoyamos en la noción de estructura de Giddens y de Haslanger. Ambos coinciden en que las estructuras se reproducen a través de las prácticas sociales situadas en un espacio y tiempo y, por lo tanto, no son cerradas sino dinámicas.

De acuerdo con Giddens, “una estructura existe, como presencia espacio-temporal, sólo en sus actualizaciones en esas prácticas y como huellas mnémicas que orientan la conducta de agentes humanos”.¹⁴⁹ La estructura es reproducida por los miembros de la sociedad a través de un conjunto de reglas y recursos organizados de manera recursiva en instituciones.¹⁵⁰ Las reglas y los recursos permiten la producción y reproducción de la acción. Las reglas expresan fórmulas o pautas de comportamiento que pueden ser formales (leyes, procedimientos burocráticos) o informales (convenciones). Por otra parte, los recursos abarcan cualquier objeto que permita realizar una actividad específica. Dicho en otras palabras, las reglas y los recursos son los medios para la reproducción sistemática de las prácticas sociales.

Como ya habíamos explicado en el segundo capítulo en el apartado 3. Noción de opresión. Las estructuras, de acuerdo con Haslanger, consisten en una red de prácticas sociales de las cuales surgen determinadas relaciones sociales. Nuestras prácticas sociales nos relacionan con el mundo material y, al mismo tiempo, entre nosotros. Las relaciones sociales se constituyen a través de las

¹⁴⁸ Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, p. 53.

¹⁴⁹ Ibid., p. 54.

¹⁵⁰ Ibid., pp. 60-61.

prácticas, se dan entre personas: “ser padre de”, “ser empleado de”, “ser miembro de un grupo indígena”, “ser esposa”, “ser una consumidora”; pero también nos relacionamos con cosas: cocinar, comer, poseer, ocupar, conducir, sembrar.

Nuestras prácticas nos sitúan en los nodos de la estructura. Un nodo se refiere al lugar y posición que ocupamos en la estructura a partir de nuestra relación con el mundo material y las relaciones sociales que surgen de ese lugar. Para ilustrar lo anterior consideremos la práctica de cocinar arroz. Realizar esta práctica a menudo la convierte en un rol social: ser una cocinera. Ser cocinera nos relaciona de manera específica con otras personas, con la familia o los clientes, con el agricultor, con el tendero, con el recolector de la basura, con las recetas incluidas en las tradiciones o libros de cocina, etc.; también nos relaciona de manera específica con cosas: utensilios, agua, fuentes de calor, alimentos. Por lo tanto, la práctica de cocinar cuyo rol social es ser cocinera sólo es posible dentro de una estructura social que proporciona ingredientes, habilidades, herramientas: las normas del sabor, la distribución del trabajo de cocineros y consumidores, etc.¹⁵¹

El término nodo, de acuerdo con Haslanger, se debería entender como “*places-are-objects*”,¹⁵² esto es, la posición en la estructura dada es tratada como objeto por sí mismo, no importa quién es el individuo en esa posición, sino lo que hace y puede hacer. De la noción de estructura de Haslanger podemos afirmar lo siguiente. La noción de nodo de la estructura cambia el foco de análisis a las posiciones en sí y las relaciones que se dan entre los lugares, en lugar de enfocarnos en el individuo en un vacío cultural y social. El objeto de la explicación pasa a ser el nodo de la estructura y no la persona que se encuentra en tal lugar. Las personas que se encuentran en ese lugar están limitadas y restringidas por las relaciones internas de la estructura de varias maneras.

Para ilustrar la postura que defendemos, veamos el siguiente ejemplo.¹⁵³ Alan Garfinkel nos dice que supongamos que él imparte una clase y anuncia que el curso se evaluará en curva, es decir, que ha decidido de antemano cuál será la

¹⁵¹ Haslanger, Sally, “What is a (social) structural explanation?” en *Philosophical Studies* 173 (1), 2015a, p. 126.

¹⁵² El término “*places-are-objects*” viene del análisis de la ontología de las estructuras de Shapiro en su libro *Philosophy of mathematics: Structure and ontology* en 1997.

¹⁵³ Cfr. Haslanger, Sally, “Distinguished Lecture: Social structure, narrative and explanation.” en *Canadian Journal of Philosophy* 45 (1), 2015b, pp.4-5. Haslanger, Sally, “What is a (social) structural explanation?” en *Philosophical Studies* 173 (1), 2015a, pp. 115-118.

distribución general de las calificaciones: habrá una A, 24 Bs y 25 Cs. Llegan los finales y Mary obtiene una A. Ella escribió un ensayo original y reflexivo. Ahora bien, cuando preguntamos por qué Mary obtuvo una A. Existe la tentación de responder de manera sencilla: porque escribió un ensayo original y reflexivo; sin embargo, asumo como Garfinkel que es una respuesta inadecuada porque no toma en cuenta las estructuras: Mary está inscrita en un curso donde el profesor decidió de antemano evaluar en curva y sólo había una A para todo el curso. La respuesta precisa es que Mary escribió el mejor ensayo de su clase. Mary obtuvo una A no sólo por su ensayo final original y reflexivo, sino también porque su ensayo fue más original y reflexivo en comparación con sus compañeros. En suma, Mary obtuvo una A porque pertenece a la clase del maestro que decidió evaluar de antemano en curva y porque su ensayo fue el más original y reflexivo de esa clase. En otras palabras, la calificación de Mary se explica si vemos el lugar que ocupa en la estructura: alumna en la clase del maestro Garfinkel, el cual decidió evaluar en curva, alumna que escribió el ensayo más original y reflexivo de esa clase.

Las estructuras son nuestro foco de análisis, en lugar de los individuos. El siguiente ejemplo también captura el punto que queremos iluminar: el comportamiento de los individuos está constreñido y condicionado por el lugar que ocupa en la estructura social mediante las prácticas sociales. Las filósofas Okin (1989), Cudd (2006), Haslanger (2015) brindan el ejemplo "El pie invisible" para explicar que la persistencia de la desigualdad y subordinación de la mujer es porque la estructura en la que se encuentran las mujeres restringe su vida, nunca tuvieron opciones reales y disponibles. La estructura las ubica en un lugar que las pone sistemáticamente en desventaja.

El ejemplo va de la siguiente manera. Imaginemos a una pareja, Larry y Lisa, empleados de la misma compañía, con puestos y sueldos equiparables. Larry y Lisa deciden tener un bebé: Lulú. Ambos son capaces de desarrollar tareas domésticas y no tienen prejuicios sobre los roles de género por lo que desean ejercer su maternidad y paternidad en el mismo grado. Sin embargo, Lisa es la única que es elegible para la licencia de maternidad pagada. Sería irracional que Larry abandonara su puesto, ya que Lisa es la que tiene el permiso de maternidad y el sueldo. La política de la licencia de maternidad de la empresa no contó con la participación de Lisa ni de Larry. Las estructuras permiten que ciertas cosas y

recursos estén disponibles y otras no. En este caso no hay un sistema público del cuidado infantil y las guarderías que hay no las pueden costear; los hombres en promedio ganan más que las mujeres; la política de la empresa perpetúa los roles de género al contar sólo con un permiso de maternidad y no de paternidad con goce de sueldo, etc. El hecho de que Lisa cuidará a su hija Lulú no fue una decisión libre, al contrario, Lisa no tuvo otra opción. Debido a su experiencia en el cuidado de su hija durante los primeros tres meses, se convierte en la cuidadora principal. De modo que cuando regresa al trabajo elige horarios más flexibles por lo que deja de ser candidata para puestos prestigiosos porque no cuenta con el tiempo disponible. Diez años después, el salario de Larry es más alto que el de Lisa, por consiguiente, obtiene mayor poder en el hogar y en el lugar de trabajo. Okin señala que la pareja que estará en desventaja al salir de la relación será quien se identifique con las normas del cuidado y se dedique a ello porque tendrá menos experiencia laboral y credenciales y, por lo tanto, ganará menos.

En suma, Lisa es parte de un sistema familiar que, a su vez, forma parte de una estructura más amplia, en esa estructura está ubicada en el nodo de madre-esposa-trabajadora, y es así como esa estructura familiar, laboral y política funciona. El contexto define las opciones que están disponibles para Lisa y Larry. Las decisiones de Lisa y su comportamiento están restringidas y condicionadas por las opciones limitadas disponibles. De modo que la gran mayoría de las mujeres no pueden vivir una vida acorde con la dignidad, sino la que les permiten las estructuras.

Lisa no es la única mujer que vive el fenómeno de la opresión. Las condiciones de opresión en la que se encuentra Lisa se producen y reproducen en las estructuras. La opresión es estructural porque este fenómeno lo puede sufrir cualquier mujer que se encuentre en ese nudo: esposa, madre y trabajadora. De modo que, nuestra atención moral debería ir hacia las estructuras en lugar de los individuos.

La desigualdad económica de las mujeres en relación con los hombres sólo se entiende si prestamos atención a las estructuras, de lo contrario se mantendrá la idea incompleta de que los empleadores, ya sea hombres o mujeres, activan sus sesgos implícitos cuando van a contratar a alguien o la idea falsa de que las

mujeres deciden renunciar al éxito económico y profesional porque desean ser cuidadoras.

La estructura dentro de la cual nos movemos y actuamos restringe y condiciona nuestro comportamiento al hacer que ciertas cosas estén disponibles y otras no, siguiendo con el ejemplo de Lisa: no hay trabajos de medio tiempo bien remunerados y con reconocimiento para que las mujeres puedan desarrollarse profesionalmente y ejercer su maternidad al mismo tiempo, los trabajos mejor remunerados requieren de tiempo completo; no hay un sistema de guarderías públicas, licencias de paternidad, las leyes del divorcio no reparten la riqueza equitativamente, etc. Pero tampoco podemos señalar que el origen de la situación de Lisa es una política injusta concreta, sino que la interacción entre políticas, públicas y privadas, y las acciones de los individuos que actúan de acuerdo con las prácticas aceptadas contribuyen a mantener vulnerable y restringido el nodo de mujer, esposa, madre y empleada. Cabe subrayar que este no es el único nodo vulnerable hay varios más, pero lo que caracteriza a todos es que nuestras acciones se ven restringidas.

Ahora bien, aunque las estructuras restringen nuestras acciones, es decir, lo que hacemos y podemos hacer; de ahí no se sigue que vivimos dentro de estructuras rígidas y cerradas de las cuales no hay escape. Al contrario, el cambio de foco de atención de los individuos a las estructuras permite realizar el trabajo duro de pensar y construir otras formas de organizarnos, de contestación, de resistencia y de activismo. Si las estructuras son la fuente de la opresión es irrelevante saber el nombre de tu opresor, lo que importa es reflexionar acerca de cómo se construyen las estructuras y en cómo podemos transformar o escapar de los roles que nos asignan los sistemas de dominación.

No vivimos dentro de estructuras rígidas y cerradas, al contrario, son dinámicas. En nuestra opinión, el concepto de estructura de Giddens y Haslanger como una red de prácticas sociales hace visible lo que en las explicaciones individualistas estaba oculto. Las estructuras son una red de prácticas sociales. No olvidemos que las prácticas sociales son actividades. Las estructuras como hemos explicado condicionan nuestro comportamiento. “El comportamiento de los individuos se ajusta a los esquemas culturales en respuesta a los recursos

disponibles en dicho entorno.”¹⁵⁴ Sin embargo, conviene subrayar que los esquemas culturales o marcos conceptuales pueden transformarse por medio de nuestras prácticas.¹⁵⁵ El sentido de las prácticas descansa en los significados sociales que les otorgan los miembros de una comunidad; no obstante, los significados sociales, como explicamos en el primer capítulo, son materia de disputa y, por lo tanto, pueden cambiar. En la medida en que cambian los significados sociales las prácticas sociales también lo harán. De modo que no vivimos dentro de estructuras cerradas de las cuales no hay escape, al contrario, la estructura es dinámica.

A modo de conclusión, aunque concedamos la idea de que los sesgos explícitos o implícitos son los desencadenantes de nuestras acciones y elecciones, lo que hacemos y podemos hacer depende de la estructura social dentro de la cual nos ubicamos. Los individuos son sólo una parte del todo. El comportamiento de las partes se explica por su posición en el todo. Las explicaciones individualistas, pues, oscurecen las injusticias que se reproducen en las estructuras. “Desafiar las interpretaciones y *soluciones* individualistas de la injusticia social puede ser un primer paso hacia la acción colectiva”.¹⁵⁶ La opresión es estructural porque nuestras prácticas nos ubican en un nodo que viene con una red de relaciones sociales. Esta red de relaciones sociales define las opciones disponibles para los individuos. Algunos nodos de la estructura son más sensibles a los contextos de la opresión en comparación con otros. No obstante, el comportamiento de los individuos dentro de la estructura se encuentra restringido y condicionado por la estructura.

1.3. ¿Qué tipo de relaciones queremos tener con los demás?

En la sección anterior explicamos que la opresión opera a través de las relaciones sociales. Recordemos que nuestra reflexión partió de las injusticias manifiestas en el mundo actual, en específico: la opresión. Hemos visto que las condiciones de opresión coexisten con esquemas de justicia perfectos. Conceptualizar la opresión en términos opresores-oprimidos pone el acento en los

¹⁵⁴ Haslanger, Sally, “Distinguished Lecture: Social structure, narrative and explanation.” en *Canadian Journal of Philosophy* 45 (1), 2015b, p. 4.

¹⁵⁵ En el primer capítulo en la sección “Conocimiento del mundo y marcos conceptuales” explicamos esto con mayor detalle.

¹⁵⁶ Vid. Haslanger, Sally, “Distinguished Lecture: Social structure, narrative and explanation.” en *Canadian Journal of Philosophy* 45 (1), 2015b, p. 10. Las cursivas son mías.

individuos en lugar del tipo de relaciones que tenemos con los demás y nuestras relaciones sociales tienen poder sobre nosotras.

Aunque Freire explica la opresión de manera binaria, es decir, opresores-oprimidos, merece la pena recuperar su explicación acerca del porqué los oprimidos alojan la conciencia del opresor. Solo hay que tener en cuenta que el uso de las categorías opresor-oprimido será en términos relacionales y no en términos absolutos. Los “opresores” no son siempre los mismos. Puesto que la opresión opera en las estructuras a través de las prácticas de cualquier nodo de la estructura.

De acuerdo con Freire, los oprimidos tienen una dualidad en su ser, “la dualidad existencial de los oprimidos que, “alojando” al opresor cuya “sombra” introyectan, son ellos y al mismo tiempo son el otro”.¹⁵⁷ La estructura de su pensamiento se encuentra condicionada por la contradicción vivida en la situación concreta en que se forman: en condiciones de opresión.

Los oprimidos, pues, son aquellos quienes cumplen las condiciones de opresión que mencionamos en el capítulo anterior. Si bien podemos estar oprimidos y, al mismo tiempo, ser opresores de alguien más. Puesto que las prácticas nos ubican en un nodo de la estructura que viene con una red de relaciones sociales. Es un hecho que hay nodos de la estructura que son más vulnerables a los contextos de la opresión que otros.

Desde nuestro punto de vista, apoyándonos en Freire, la situación concreta de los oprimidos los constituye de la siguiente manera: (1) tienden a la dominación; (2) auto desvalorización y, por último, (3) resignación de su situación.

En primer lugar, los oprimidos albergan la conciencia opresora y, en consecuencia, tienden a la dominación. “Uno de los elementos básicos en la mediación opresores-oprimidos es la prescripción. Toda prescripción es la imposición de la opción de una conciencia a otra.”¹⁵⁸ Freire señala que la conciencia opresora tiende a transformar en objeto de su dominio todo aquello que le es cercano: la tierra, los bienes, la producción, los hombres y mujeres, todo se reduce a objetos de su dominio.¹⁵⁹ La conciencia opresora tiene un anhelo de posesión

¹⁵⁷ Freire, *Pedagogía del oprimido*, p. 64.

¹⁵⁸ Ibid., p. 45.

¹⁵⁹ Cfr. Ibid., p. 69.

infinita. Los oprimidos se sienten atraídos por los modos de vida de los opresores. La vida de los opresores es una aspiración por parte de los oprimidos y por ello reproducen las maniobras de los opresores. La dualidad de los oprimidos consiste en que ser es parecer y parecer es parecerse con el opresor.¹⁶⁰

A pesar de que quieran imitar los métodos y prácticas de los opresores los oprimidos continúan en contextos de opresión. La estructura restringe su autonomía y los mantiene dominados. “Los oprimidos, como objetos, como “cosas”, carecen de finalidades. Sus finalidades son aquellas que les prescriben los opresores”.¹⁶¹ Freire, sin embargo, también centra su atención moral en pocas personas como las causas de la opresión. Como si los “opresores” fueran tan poderosos para controlar las acciones y objetivos de los oprimidos. El comportamiento de los oprimidos está restringido no por unas cuantas personas, sino por la estructura en donde todas y cada una de nosotras participamos.

En segundo lugar, la autodesvalorización es característica de los oprimidos. El proceso de autodesvalorización de los oprimidos inicia desde que no participan en su proceso de autoconocimiento. No participar en el proceso de autoconocimiento implica que desde el exterior te asignen una ontología y, por consiguiente, los oprimidos se ven a través de los ojos del opresor. De ahí que la visión que tienen los oprimidos de sí mismos es la que los sistemas de dominación les asignan. El proceso de autodesvalorización es una forma de socavar el respeto propio de los oprimidos. Sin respeto propio los oprimidos se resignan fácilmente a su situación.

En tercer lugar, la resignación es una característica de los oprimidos. Los oprimidos, con la conciencia del opresor, tienen la creencia de que las estructuras son cerradas y el cambio es imposible. La conciencia oprimida encuentra en el sufrimiento, producto de las condiciones de opresión de que es objeto, a la voluntad de Dios, como si Él fuese el creador de este desorden organizado, o bien al poder del destino, o bien al hado, o bien a las potencias inamovibles y, por consiguiente, no hay nada que hacer para cambiar su situación.¹⁶²

¹⁶⁰ Ibid., p. 42.

¹⁶¹ Ibid., p. 62.

¹⁶² Cfr. Ibid., p. 65.

La manera de ver las diferencias es el resultado de las relaciones de dominación. Lorde señala que buena parte de la historia europea-occidental nos condiciona para que veamos las diferencias humanas como oposiciones simplistas dominante/dominado, bueno/malo, arriba/abajo, superior/inferior. Las diferencias, sin embargo, no son las que nos dividen, sino el significado social asociado a la diferencia y la justificación de la dominación sobre dicha diferencia. Dado que las personas han sido educadas dentro de este marco la visión de sus particularidades ha sido distorsionada.

Las relaciones de dominación se han convertido en un hábito porque tanto opresores como oprimidos “llevamos incorporadas las viejas pautas que nos marcan unas expectativas y unas formas de respuesta, las viejas estructuras de opresión, y todo esto tendremos que modificarlo a la vez que modificamos las condiciones de vida que son consecuencia de dichas estructuras.”¹⁶³ Además, aunque no se puede renunciar a los privilegios de manera individual puesto que se reproducen en la estructura, la pregunta siguiente es por qué los que se benefician del marco de las diferencias renunciarían a sus privilegios.

Dado que la opresión es compleja y relacional cualquiera puede encontrarse en una posición vulnerable para los contextos de la opresión. Desde nuestro punto de vista, cualquier empresa política para combatir la opresión debería empezar por contestar las siguientes preguntas: son personas extraordinarias u ordinarias las que deberían combatir los contextos de la opresión, el combate de la opresión debería ser llevado a cabo individualmente o colectivamente. Nuestra respuesta a la primera pregunta es que el combate de la opresión se debería llevar a cabo por personas sin rasgos notables y con vicios ordinarios, pero que tienen potencial para desarrollar las virtudes debido a su naturaleza social y política. Por otra parte, nuestra respuesta a la segunda pregunta es que el combate de la opresión no se lleva a cabo individualmente sino colectivamente a través de una responsabilidad política. En la sección 2.1 y 2.2 explicaremos esto con mayor detalle.

2. La libertad como marco para el combate de la opresión

Hasta aquí hemos explicado que la opresión no es un fenómeno simple y dual, en el cual los opresores y oprimidos son categorías cerradas y definitivas; sino,

¹⁶³ Vid. Lorde, *La hermana, la extranjera*, p.134.

más bien, es un fenómeno complejo que opera a través de las relaciones sociales. Si bien hay nodos de la estructura que son más propensos a los contextos de la opresión, cualquiera puede ser una víctima. Las víctimas de la opresión no pueden conducir su vida de acuerdo con sus creencias e intereses. El tipo de relaciones sociales que tenemos con los demás constituyen parte de lo que somos y lo que hacemos y podemos hacer. En consecuencia, la pregunta que no podemos seguir eludiendo es la siguiente: qué tipo de relaciones sociales queremos tener con los demás para que cada una pueda conducir su vida de acuerdo con sus creencias e intereses.

Nuestras relaciones sociales no siempre se dan en condiciones de igualdad, por consiguiente, los indefensos están a merced de los poderosos. En nuestra opinión, consideramos que la noción de libertad de Judith Shklar protege al individuo para que puedan conducir su vida de acuerdo con sus creencias e intereses. La libertad no nos promete hacernos personas virtuosas, pero nos proporciona un marco para comenzar nuestro combate contra la opresión.

Ya hemos explicado de qué forma las estructuras restringen la vida de las personas. Recuperamos a Judith Shklar porque se preocupa por las vidas que son realmente capaces de vivir las personas al tener como objetivo la reducción de la crueldad en la sociedad. Poner la crueldad en primer lugar y evitar el sufrimiento es la intuición que Shklar recupera de Montaigne. Tanto para Montaigne como para Shklar infligir daño es el peor mal para la vida en sociedad. Shklar es consciente de la crueldad de las guerras religiosas y del trauma y las consecuencias de la II Guerra Mundial. Por crueldad Shklar entiende la deliberada imposición de daños físicos y emocionales como consecuencia de los primeros sobre una persona o grupo más débil por parte de otros más fuertes que se proponen alcanzar algún fin, tangible o intangible.¹⁶⁴ A pesar de que las formas de crueldad se han ido transformando, el miedo sigue siendo la forma más común de control social en la gran mayoría de las sociedades. Las personas con menos poder y aquellas que se ubican en los nodos más propensos a las condiciones de opresión son sus víctimas.

Tanto los contextos de crueldad como los contextos de opresión provocan miedo en las personas. El miedo sistemático es la condición que hace imposible la

¹⁶⁴ Shklar, *El liberalismo del miedo*, pp. 55-56.

libertad. El miedo es una reacción tanto mental como física y común a los animales humanos y los no humanos. Cualquier persona en cualquier nodo de la estructura puede experimentarlo. El miedo, siguiendo a Shklar, no es sólo un vicio o una deformidad de nuestro carácter, sino que es el medio psicológico y moral subyacente que hace que el vicio sea casi inevitable. Asimismo, si una persona tiene miedo no podrá conducir su vida de acuerdo con sus creencias e intereses.

En contraste con el liberalismo del desarrollo personal que representa John Stuart Mill, el cual sostiene que la libertad es necesaria para el progreso moral y social. La libertad de Shklar no nos hace buenos o justos simplemente elimina obstáculos para que las personas puedan conducir sus vidas de acuerdo con sus creencias y preferencias, siempre que sea compatible con idéntico ejercicio de libertad de cualquier otro. De modo que la noción de libertad de Shklar también tiene una veta igualitaria al preocuparse por la libertad de todos. El ejercicio de libertad de una persona no debería impedir a los demás ejercer su libertad.

La noción de libertad en palabras de Shklar:

“Toda persona adulta debería poder tomar sin miedo ni favor todas las decisiones efectivas posibles sobre todos los aspectos posibles de su vida, siempre que fuera compatible con idéntico ejercicio de libertad de cualquier otra persona adulta.”¹⁶⁵

La libertad tiene como objetivo restringir el adoctrinamiento, la imposición o abuso de poder. Coincidimos con Shklar cuando señala que las unidades básicas de la vida política no son las personas discursivas y reflexivas, ni los amigos y los enemigos, ni los litigantes, sino los débiles y los poderosos.¹⁶⁶ De modo que la libertad que deseamos garantizar es la libertad frente al abuso del poder y la intimidación de los indefensos.

Cabe recordar que su noción de libertad va más allá de la libertad negativa como la no injerencia. Para garantizar que las personas tomen decisiones efectivas sobre todos los aspectos de su vida, exige de unas condiciones materiales y de una igualdad de oportunidades para todos, así como de la protección a sus derechos

¹⁶⁵ Ibid., p. 36.

¹⁶⁶ Ibid., p. 52

laborales y sociales. Las personas serán capaces de tomar decisiones sobre todos los aspectos de su vida siempre que se reduzca el miedo: miedo de no tener que comer, miedo de no acceder a la educación, miedo de perder su empleo, miedo de no conseguir trabajo, miedo de que los desaparezcan, miedo de que los maten, entre otros. La libertad de Shklar nos ayuda a proteger a los individuos de las imposiciones de los poderosos. Mientras la libertad proteja a las personas, estas no se verán obligadas a renunciar a sus significados y creencias valiosas para converger en unas creencias o principios absolutos y universales. De modo que la libertad nos ayuda a restringir la dominación y el imperialismo

A nuestro entender, el principio de libertad de Shklar es adecuado para los contextos de pluralidad y diversidad cultural. La libertad exige de nosotras la capacidad de soportar la diversidad, la complejidad, la contradicción y los riesgos de la libertad. Como vimos en el primer capítulo las personas conocen el mundo a partir de marcos conceptuales distintos. La diversidad es un hecho que no podemos reducir ni eliminar. De acuerdo con Shklar, “la tolerancia aplicada de manera consistente es más difícil y moralmente más exigente que la represión.”¹⁶⁷ De modo que la libertad es autocontrol porque es más fácil imponer creencias o exigir normas uniformes de comportamiento que soportar la diferencia, la contradicción y la complejidad.

En suma, consideramos que la libertad de Shklar es sensible a los contextos de opresión porque al preocuparse por la crueldad implícitamente se preocupa por el tipo de relaciones que tenemos con los demás. La crueldad no sólo se encuentra en las instituciones públicas a través de la coerción, sino también en el ámbito de la cultura, el procedimiento de toma de decisiones. La preocupación por la reducción de la crueldad y el miedo que despierta ilumina la fuente de la opresión: las estructuras. Además, la libertad tiene como objetivo restringir el adoctrinamiento, la imposición o abuso de poder. Esta noción de libertad ayudaría a que las personas puedan conducir su vida de acuerdo con sus intereses y creencias. En consecuencia, no es imperialista porque no impone un particular modo de vida, en cambio respeta la diversidad de mundos porque fomenta un grado de autocontrol para convivir con las contradicciones y complejidades. En conclusión, la libertad es

¹⁶⁷ “Tolerance consistently applied is more difficult and morally more demanding than repression.” Shklar Judith, *Ordinary Vices*, p. 4-5.

el marco donde comienza nuestra lucha contra la opresión. El objetivo de la libertad no es el de aspirar a establecer situaciones deseables, sino, más bien, impedir situaciones condenables, evitar grandes males y el control de daños.

2.1. La opresión se combate por personas ordinarias con vicios ordinarios

En esta sección explicaremos por qué el combate de la opresión se debería dar por personas ordinarias en lugar de personas extraordinarias. Si bien hay casos en donde algún individuo extraordinario derrota los contextos de opresión, no hay una transformación de las estructuras dado que éstas siguen operando de la misma manera. Dicho en otras palabras, un presidente indígena no elimina el colonialismo, un presidente negro no elimina el racismo, una mujer presidente no elimina al patriarcado.

Hay una atracción irresistible al noble héroe como solución de los grandes males. “Imponemos estándares mucho más altos de honestidad y disciplina a los servidores públicos que a las personas involucradas en negocios o empleados del sector privado.”¹⁶⁸ Sin embargo, por qué una persona extraordinaria debería solucionar los males de los que todos participamos en su mantenimiento. Además, el tipo de elecciones que realizan los servidores públicos o del sector privado no son tan distintas de las que tiene que tomar cada persona que es responsable de otras personas y no solo de ellos. Esto aplica a nuestros roles de madre, padre, hija, pareja, amiga, maestra, entre otros. Los estándares deberían de ser los mismos para todos. Confiar en que una persona extraordinaria combata los contextos de opresión es una solución individualista que no toma en cuenta las consecuencias de los vicios ordinarios en el carácter de las personas.

Las personas extraordinarias que logran derrotar los contextos de opresión son una excepción más que la regla. Las personas no se caracterizan por tener caracteres extraordinarios. Conviene señalar que si nos salimos del universo moral regido divinamente podremos prestar nuestra atención a los males comunes que nos causamos unos a otros. Estos males comunes o vicios ordinarios dañan nuestro

¹⁶⁸ “We impose far higher standard of honesty and discipline upon public servants than upon people engaged in business or employed in any way in the private sector.” Shklar Judith, *Ordinary Vices*, p. 242.

carácter de manera profunda que resultan visibles de manera ordinaria en todas partes. Incluso las virtudes cívicas coexisten con este tipo de vicios ordinarios.

Los vicios ordinarios afectan el carácter de las personas profundamente. De acuerdo con Shklar, los vicios ordinarios son tipos de conducta que todos esperamos, nada espectacular o inusual.¹⁶⁹ Estos vicios son cinco: la crueldad, la hipocresía, el esnobismo, la traición, la misantropía. Por poner un ejemplo: la traición está integrada en las relaciones de confianza en todos los niveles de la sociedad; en el hogar, en la oficina y en la guerra.¹⁷⁰ Los males que nos infligimos a diario atraviesan las relaciones de nuestros distintos roles y grupos de los que formamos parte. De ahí que los vicios ordinarios tengan una dimensión pública y privada. Como actores sociales todos tenemos las manos sucias con respecto a uno o varios de estos vicios ordinarios.

Sin embargo, algunos de los vicios ordinarios ayudan a la vida democrática. Para Shklar la honestidad que humilla arruina la civilidad democrática en una sociedad en la que las personas tienen muchas y serias diferencias de creencias e intereses. De ahí que la filósofa anteponga la hipocresía a la de una sociedad de franqueza porque sería imposible vivir sin crueldad.

Por otra parte, el esnobismo, entendido como el hábito de hacer que la desigualdad duela. El esnob adula a sus superiores y rechaza a sus inferiores. De acuerdo con Shklar, todos despreciamos y nos desprecian como parte de un proceso de nuestra diversidad de roles y grupos de los que formamos parte, de modo que recomienda un orgullo personal para defenderse.¹⁷¹ Sin embargo, qué pasa con las personas que no tienen orgullo personal porque siempre han sido marginadas, menospreciadas y dominadas. El esnobismo es condenable, pero parece difícil de corregir pues es resultado de la desigualdad y el prestigio, como también de la diversidad en sí misma.

Algunos vicios ordinarios ayudan a la vida pública, pero también dañan el carácter de las personas profundamente. Es claro que la crueldad no tiene

¹⁶⁹ "Ordinary vices are the sort of conduct we all expected, nothing spectacular or unusual." Shklar Judith, *Ordinary Vices*, p. 1

¹⁷⁰ Judith Shklar en su libro *Ordinary Vices* explica las implicaciones públicas de cada uno de los cinco vicios ordinarios y se pregunta si alguno de estos vicios ordinarios son tolerables en la vida pública.

¹⁷¹ Vid. Shklar, *Ordinary Vices*, p. 248.

justificación para protegerla, pero aún no sé si es posible corregir los vicios ordinarios como la hipocresía, el esnobismo, la traición y la misantropía. Hay un riesgo de que la corrección de estos vicios ordinarios se de a través de la imposición o abuso del poder y la libertad estaría en peligro. Shklar está al corriente de esto por tal razón defiende la libertad por encima del autoritarismo para la corrección de tales vicios.

La libertad no nos promete hacernos personas virtuosas, simplemente nos proporciona un marco para comenzar nuestro combate contra la opresión. No hay justificación de la dominación para corregir los vicios ordinarios. Estos son los riesgos de la libertad. Todos deberían ser capaces de elegir cómo conducir su vida en condiciones libres de opresión y dominación, siempre que sea compatible con idéntico ejercicio de libertad de cualquier otro. La libertad pues, elimina los obstáculos más horribles para cualquier empresa ética y política que podamos intentar.

Mientras no sepamos de qué manera corregir los vicios ordinarios sin poner en riesgo la libertad. Por qué no concentrarnos en las personas ordinarias sin rasgos notables para combatir la opresión. Desde nuestra opinión, el combate de la opresión no recae en algunas personas extraordinarias con las virtudes más excelsas, sino que, más bien, comienza por personas ordinarias con vicios ordinarios.

Recordemos que en tanto queremos conducir nuestras vidas de acuerdo con nuestros intereses y creencias y, a su vez, que sea compatible con idéntico ejercicio de libertad de cualquier otro, tendríamos que preocuparnos por qué tipo de relaciones queremos tener con los demás. Las relaciones que tenemos con las personas en nuestras vidas tienen poder sobre nosotras. Nuestras relaciones sociales condicionan nuestros intereses y restringen nuestras acciones. De modo que lo que hacemos y podemos hacer depende del tipo de relaciones que tenemos con los demás.

El combate de la opresión a través de un gobierno libre “en absoluto demanda virtudes particulares, sino que es un gobierno para los seres humanos tal

como son, no tal como deberían ser”.¹⁷² A nuestro entender, las personas no nacen siendo justas y los vicios ordinarios dañan profundamente su carácter, sin embargo, tienen una naturaleza social y política.

Nos apoyamos en Aristóteles para justificar una naturaleza social y política de las personas. De acuerdo con Aristóteles, las personas son un animal social y político porque tienen un *logos*, entendida tanto como razón y lenguaje, de ahí que la palabra la necesite para expresar lo conveniente y lo perjudicial, pero también lo justo y lo injusto.¹⁷³ Siguiendo con el estagirita, lo distintivo de las personas es su alma racional, la cual tiene una doble forma: la primera, posee razón porque piensa y dialoga; la segunda, actúa de acuerdo con la razón. De modo que el *logos* permite que las personas expresen sus dolores y sufrimientos y, a su vez, brinda lo necesario para que puedan comprenderlo.

“El que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”.¹⁷⁴ No somos autosuficientes. Necesitamos del cuidado y cooperación de los demás miembros de la sociedad. “Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros”.¹⁷⁵ De modo que las personas son seres políticos y sociales.

Ahora bien, las personas no nacen justas. Las virtudes éticas, de acuerdo con Aristóteles, no son naturales; al contrario, estas se educan y se practican a través de la convivencia con los otros. Para Aristóteles existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética. A la parte racional del alma corresponden las virtudes dianoéticas. Estas se adquieren por medio de la enseñanza y su ejercicio requiere tiempo y experiencia.¹⁷⁶ La virtud ética, en cambio, es un modo de ser. Las virtudes éticas no surgen por la naturaleza ni en contra de la naturaleza de las personas, sino que dado que somos animales sociales y políticos tenemos un potencial para desarrollarlas. En suma, las virtudes éticas no son naturales. Aunque las personas

¹⁷² “... demands no particular virtues at all. It is a government for men as they are, not as they might be.” Shklar Judith, *Ordinary Vices*, p. 235.

¹⁷³ Cfr. Aristóteles, *Política*, 1253a, 11.

¹⁷⁴ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 1253a, 14.

¹⁷⁵ Ibid., IX, 1169 b, 9.

¹⁷⁶ Ibid., 1103a

se conforman sin rasgos notables y con vicios ordinarios también tienen potencial para desarrollar las virtudes debido a su naturaleza social y política.

Recapitulemos. Los contextos de opresión restringen nuestras vidas de muchas maneras y no nos permiten conducir nuestras vidas de acuerdo con nuestros intereses y creencias. En nuestra opinión, la opresión se combate por personas sin rasgos notables con vicios ordinarios, pero que tienen potencial para desarrollar las virtudes debido a su naturaleza social y política. El marco para comenzar nuestro combate contra la opresión es el de la libertad. Es un hecho que nuestras relaciones sociales están atravesadas por el poder. La libertad es el principio que nos ayuda a protegernos del adoctrinamiento, la imposición o abuso del poder.

Teniendo en cuenta que el tipo de relaciones que tenemos condiciona lo que hacemos y podemos hacer. La pregunta que surge es qué tipo de relaciones queremos tener con los demás que nos permita conducir nuestras vidas de acuerdo con nuestros intereses y creencias, siempre que sea compatible con idéntico ejercicio de libertad de cualquier otra persona. En nuestra opinión, el principio de no humillación de Avishai Margalit debería guiar nuestras interacciones con los demás. El trato no humillante es el vínculo menos exigente para tratar a las otras personas. Cabe aclarar que el principio de no humillación no es la panacea contra los contextos de opresión, pero es la forma de relación básica que nos debemos los unos a los otros para iniciar nuestro combate contra la opresión.

La humillación es un tipo de conducta o condición que constituye una buena razón para que una persona considere que se le ha faltado al respeto. La humillación es una herida al respeto propio. Como explicamos anteriormente el respeto propio es el honor que una persona se concede a sí misma basándose exclusivamente en la conciencia de ser humano. El respeto propio no depende de logros o grandes hazañas para otorgarlo a uno mismo. Sin embargo, requiere implícitamente que los demás también nos respeten.

La humillación es el rechazo de los seres humanos en tanto humanos, es decir, consiste en tratar a las personas como si no fueran humanas es tratarlas como si fueran simples cosas, herramientas, animales no humanos, subhumanos o seres humanos inferiores. Margalit presupone en la definición de la humillación la

humanidad del humillado. La humanidad es el valor humano de las personas. El rechazo del otro como no humano es a partir de la actitud *como* si fueran objetos, *como si* fueran animales no humanos, pero la acción del rechazo da por supuesto que lo que se rechaza es un ser consciente que posee un valor humano intrínseco. El trato humillante, pues, consiste en actuar *como si* la persona fuese un objeto o animal no humano.

De acuerdo con Margalit, el trato humillante encierra una paradoja, la cual consiste, por un lado, en que la persona se ve a sí misma a través de los ojos de los demás, los cuales pueden ser envilecedores; y, por otro, desde el sentido normativo de la humillación, la persona tiene que responder a partir de su punto de vista. La humillación es una emoción roja y, a su vez, blanca. Bernard Williams distingue entre emociones rojas y blancas. Las emociones rojas son aquellas en las que uno se ve a sí mismo a través de los ojos de los demás y, por consiguiente, nos sonrojamos. Una emoción blanca, en contraste, es aquella en la que la persona se ve a sí misma con los “ojos internos” de su consciencia. Esta emoción nos hace palidecer.

En vista de lo anterior, la humillación es una emoción roja porque el insulto depende de la actitud del otro y resulta en daño al honor social de la persona insultada que se ve a través de los ojos del envilecedor. Ahora bien, el insulto puede ser una acusación falsa, por ejemplo: si el signo de Caín se encuentra por error en la frente de Abel, éste no debería sentirse mal por ello, dado que sabe que no ha derramado sangre. Sin embargo, el *quid* es si la víctima tiene una razón para sentirse humillada. Si la víctima considera que, a sus ojos, su respeto propio ha disminuido, entonces la humillación es también una emoción blanca. Por lo tanto, el trato que nos dan los demás impacta en el respeto propio. Sin respeto propio seremos incapaces de conducir nuestra vida de acuerdo con nuestros intereses y creencias.

La humillación no sólo se refiere a los insultos o malas actitudes hacia las personas, sino también, de acuerdo con Margalit, se puede sentir humillación aún en ausencia del agente que humilla. Es posible ser humillado por las condiciones de la propia vida, dado que son creadas por las personas.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Margalit, *La sociedad decente*, p. 110.

En conclusión, la humillación es una herida al respeto propio porque se niega el valor intrínseco de cada ser humano al no tratarlo como tal. Aunque hay nodos de la estructura más propensos a la humillación cualquiera puede ser una víctima. El principio de no humillación no es la solución de la opresión. Sin embargo, el trato no humillante es lo que nos debemos los unos a los otros para iniciar nuestro combate contra la opresión. El trato no humillante no necesita de un vínculo fuerte con la otra persona para tratarla con respeto. De modo que el principio de no humillación debería guiar nuestras interacciones.

2.2. La opresión se combate colectivamente a través de una responsabilidad política

En esta sección explicaremos que el combate de la opresión debería llevarse a cabo colectivamente y no individualmente. Puesto que la opresión opera en las estructuras y, por consiguiente, todos somos responsables de su perpetuación. En nuestra opinión, la responsabilidad individual no es suficiente para combatir la opresión. Su combate requiere que ampliemos nuestras responsabilidades morales individuales hacia una responsabilidad política.

Desde la filosofía moral es ampliamente aceptado que las acciones intencionales están sujetas a la evaluación moral, no obstante, no hay consenso en relación con las acciones no intencionales que producen daño. El desafío teórico de la opresión en relación con la responsabilidad moral es que se produce en la estructura a través de acciones no intencionales y, en consecuencia, se podría justificar que el daño causado no debería de estar sujeto a una evaluación moral. Sin embargo, el daño que nos causamos unos a otros sin intención socava la confianza para vivir en sociedad. La noción de responsabilidad moral individual acotada a las acciones intencionales se queda corta para combatir la opresión. De ahí que necesitamos ampliar nuestras responsabilidades.

Toda responsabilidad política se basa en una responsabilidad individual porque el individuo es el *locus* central de la responsabilidad ética. Bernard Williams señala que es superficial acotar la responsabilidad a lo que se hace voluntariamente y afirma que las responsabilidades que tenemos se extienden más allá de nuestros propósitos normales y de nuestras intenciones. Williams se auxilia de la tragedia de

Edipo para mostrar cómo es que las personas somos capaces de entender la tragedia y, por consiguiente, reconocer y ampliar nuestras responsabilidades.¹⁷⁸

Entendemos la tragedia, según Williams, no porque compartamos creencias mágicas con los griegos o por alguna concepción arcaica de la responsabilidad, sino porque en la historia de nuestra vida hay una autoridad ejercida por lo que hacemos que no se acota a nuestras intenciones. El pesar que experimentamos, el cual va más allá de nuestras intenciones, no puede eliminarse puesto que nuestra vida no se divide tajantemente entre lo que hacemos intencionalmente y lo que sucede por circunstancias externas. De ahí que deberíamos de hacernos responsables por lo que hemos hecho sin intención.

La ampliación de nuestras responsabilidades individuales hacia una responsabilidad política pone acento en el tipo de relaciones que queremos tener con los demás que nos permita conducir nuestras vidas de acuerdo con nuestros intereses y creencias y que también sea compatible con idéntico ejercicio de libertad de cualquier otro. Puesto que la política abarca todos los aspectos de la organización institucional, la acción pública, las prácticas y hábitos sociales y los significados culturales en la medida en que están potencialmente sujetos a la evaluación y toma de decisiones colectivas.¹⁷⁹

Aunque Young no ofrece una noción de responsabilidad política exacta, si podemos encontrar en algunas partes de su libro *Responsabilidad por la justicia* elementos que justifican una. Desde nuestro punto de vista, las personas deberán ampliar sus responsabilidades individuales hacia una política si cumplen con las siguientes condiciones: la primera, “son responsables aquellos que viven en el sistema social que permite los crímenes y sustentan dicho sistema con apoyo pasivo al menos”.¹⁸⁰ A nuestro entender, todos los que viven en una sociedad son responsables de la opresión porque bien participan en su mantenimiento, bien brindan un apoyo pasivo. El apoyo pasivo incluye no cuestionar las prácticas y hábitos, no participar en la política, no exigir rendición de cuentas a los gobiernos y no hacer activismo político, entre otros.

¹⁷⁸ Vid. Williams, “El reconocimiento de la responsabilidad.” en *Conceptos éticos fundamentales*, compilado por Mark Platts, México: IIFs-UNAM, 2006, p. 174.

¹⁷⁹ Cfr. Young, *La justicia y la política de la diferencia*, p. 22, p. 62.

¹⁸⁰ Vid. Young, *Responsabilidad por la justicia*, p. 99.

La segunda condición para adquirir una responsabilidad política señala que son responsables aquellos que viven en una comunidad política porque “el imperativo de la responsabilidad política consiste en observar estas instituciones, controlar sus efectos y asegurarnos de que no son terriblemente perjudiciales”.¹⁸¹ El hecho de ser miembro de una comunidad política nos hace responsables de las decisiones que tomen las instituciones porque son en nuestro nombre. De ahí que debemos vigilar el rumbo que tomen.

Por último, la tercera condición para ampliar nuestras responsabilidades individuales hacia una responsabilidad política señala que son responsables aquellos que están en condición de asumir la responsabilidad futura, es decir, “uno tiene la responsabilidad siempre, ahora respecto a los eventos actuales y también de sus consecuencias en el futuro”.¹⁸² Todos los que vivimos dentro de una comunidad política estamos en condiciones de asumir la responsabilidad futura porque formamos parte de una sociedad histórica, nacemos, vivimos y morimos dentro de tales sociedades. En suma, las tres condiciones que esboza Young para adquirir una responsabilidad política se reducen al hecho de que cualquiera que viva dentro de una comunidad política está en condiciones para ampliar sus responsabilidades individuales.

Adquirir una responsabilidad política no supone que uno tenga el deber de acabar con la opresión. Esta es una enorme carga. Además, el fenómeno de la opresión no es resultado de unas cuantas personas. Únicamente hace responsable a cada uno de su parte por contribuir al mantenimiento de la opresión. Hacernos responsables del daño que causamos sin intención contribuye a la confianza de nuestras relaciones sociales. De modo que la responsabilidad política ayudaría con el combate de la opresión.

A manera de conclusión, podemos decir que la opresión es una injusticia que opera a través de las relaciones sociales. Las víctimas de la opresión se encuentran restringidas para vivir sus vidas de acuerdo con sus creencias e intereses. Aunque hay nodos más vulnerables a los contextos de opresión, cualquiera puede ser su víctima.

¹⁸¹ Ibid., p. 100.

¹⁸² Ibid., p. 204.

Tal vez no nos atraviesen todas las dinámicas de opresión, pero sí algunas. Audre Lorde, feminista negra y lesbiana, tiene esto en mente cuando menciona que “luchamos junto a los hombres negros contra el racismo, a la vez que luchamos contra ellos por el sexismo”.¹⁸³ No obstante, comete el error de poner su atención moral en los individuos y no en las estructuras. Seguir poniendo nuestra atención moral únicamente en los individuos nos permitirá obtener victorias pasajeras, pero nunca un auténtico cambio. “*Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo*”.¹⁸⁴

Nuestra reflexión sobre el fenómeno de la opresión nos llevó a concluir que la libertad no nos convierte en personas virtuosas, simplemente nos proporciona el marco para iniciar nuestro combate contra la opresión. El combate de la opresión no puede llevarse a cabo por personas extraordinarias pues los vicios ordinarios dañan profundamente nuestro carácter que resulta visible de manera ordinaria en todas partes. Mientras no sepamos cómo corregir los vicios ordinarios sin atentar contra la libertad. El combate de la opresión, desde nuestro punto de vista, debería llevarse a cabo por personas sin rasgos notables con vicios ordinarios, las cuales no nacen virtuosas, pero tienen potencial para desarrollar las virtudes debido a su naturaleza social y política.

Si queremos conducir nuestras vidas de acuerdo con nuestras creencias e intereses y que sea compatible con idéntico ejercicio de libertad de cualquier otro, entonces deberíamos preocuparnos por el tipo de relaciones que tenemos con los demás. Nuestras responsabilidades no pueden reducirse a nuestras acciones no intencionales, puesto que la opresión se da a través de acciones sin intención de causar daño. Todos tenemos las manos sucias en relación con la producción de la opresión. Cualquiera que forme parte de una comunidad política está en las condiciones para ampliar sus responsabilidades individuales hacia una responsabilidad política. Nuestra responsabilidad política no otorga el deber de acabar con la opresión, sino que sólo nos hace responsables de nuestra parte en su mantenimiento.

¹⁸³ Lorde, *La hermana, la extranjera*, p. 127.

¹⁸⁴ Ibid., p. 118.

CONCLUSIÓN

La injusticia no es sólo la ausencia de justicia. A lo largo del trabajo de investigación mostramos que diversas formas de injusticias coexisten con los esquemas de justicia perfectos. Teniendo en cuenta que la injusticia no puede ser el preludio de la justicia, el objetivo principal de esta tesis es explicar que la opresión es una injusticia estructural y, a su vez, presentar unas condiciones para señalar si alguien es víctima de la opresión. Con base en esta explicación sostendremos que el combate de la opresión se debería llevar a cabo por personas sin rasgos notables con vicios ordinarios en lugar de personas extraordinarias a través de una responsabilidad política. El combate de la opresión no se lleva a cabo individualmente sino colectivamente.

El fenómeno de la opresión se tiende a clasificar de manera simple y binaria que incluye a los opresores y a los oprimidos. Es ampliamente aceptado que los hombres son los opresores de las mujeres, los blancos son los opresores de los negros, los dueños de los medios de producción son los opresores de los obreros. Desde esta perspectiva una mujer no puede ser la opresora de otra mujer o un hombre no puede ser víctima de la opresión.

La opresión, sin embargo, es un fenómeno estructural y no individual. La opresión es un daño estructural que experimentan las personas por pertenecer a algún grupo social. Las víctimas de la opresión se encuentran limitadas para el desarrollo y el ejercicio de sus capacidades para vivir una vida de acuerdo con sus intereses y creencias. Este tipo de restricción es un daño estructural. La opresión opera a través de las estructuras sociales. Entendemos por estructuras una red de relaciones sociales, constituida por nuestras prácticas, las cuales condicionan el desarrollo y ejercicio de nuestras capacidades. Nuestras prácticas nos relacionan entre nosotros y con el mundo material y, a su vez, nos ubican en algún lugar de la estructura: “ser esposa de”, “ser empleada de”, “ser agricultor”, “ser consumidor”, entre otros. Esta red de relaciones sociales y los procesos sociales estructurales como la división del trabajo, el poder jerárquico de toma de decisiones y los procesos de normalización definen las opciones disponibles para las personas dependiendo del lugar en el que se encuentren en la estructura. Quien experimenta la opresión se encuentra atrapado entre fuerzas y barreras, las cuales están

sistemáticamente relacionadas de todas las maneras posibles, de modo que cualquier dirección o acción que tome su víctima será restringida.

El comportamiento de cada persona se explica en gran parte por la posición que ocupa en la estructura. Recordemos el ejemplo de la pareja Larry y Lisa, empleados de la misma compañía, con puestos y sueldos equiparables, los cuales deciden tener un bebé: Lulú. Si bien ambos son capaces de desarrollar tareas domésticas y no tienen prejuicios sobre los roles de género por lo que desean ejercer su maternidad y paternidad en el mismo grado. Lisa es la única que es elegible para la licencia de maternidad con goce de sueldo. Sí Lisa es la que tiene el permiso de maternidad y la paga, sería irracional que Larry abandonara su puesto para cuidar a Lulú, aunque quisiera. Las estructuras permiten que ciertas cosas y recursos estén disponibles y otras no. En este caso en particular la política de la empresa perpetúa los roles de género al contar sólo con un permiso de maternidad y no de paternidad con goce de sueldo; los hombres en promedio ganan más que las mujeres; no hay un sistema público del cuidado infantil y las guarderías que hay no las pueden costear. Si Lisa quedó al cuidado de su hija Lulú no fue por una decisión libre, sino que, más bien, no tuvo otra opción.

Debido a su experiencia en el cuidado de su hija durante los primeros tres meses, se convierte en la cuidadora principal. De modo que cuando regresa al trabajo elige horarios más flexibles por lo que deja de ser candidata para puestos prestigiosos porque estos puestos requieren de tiempo y Lisa no cuenta con el tiempo disponible. Diez años después, el salario de Larry es más alto que el de Lisa, por consiguiente, obtiene mayor poder en el hogar y en el lugar de trabajo. El origen de la situación de Lisa no es una política injusta concreta, sino que la interacción entre políticas, públicas y privadas, y las acciones de los individuos que actúan de acuerdo con las prácticas aceptadas contribuyen a mantener vulnerable y restringido el nodo de mujer, esposa, madre y empleada.

Lisa no es la única mujer que vive el fenómeno de la opresión. Las condiciones de opresión en la que se encuentra Lisa se producen y reproducen en las estructuras. La opresión es estructural porque este fenómeno lo puede sufrir cualquier mujer que se encuentre en ese nudo: esposa, madre y trabajadora. Las víctimas de la opresión se encuentran restringidas para vivir sus vidas de acuerdo

con sus creencias e intereses. Aunque hay nodos más vulnerables a los contextos de opresión, cualquiera puede ser su víctima.

Propusimos cinco condiciones que se deben cumplir para señalar si alguien es víctima de la opresión: (1) *la condición de pertenencia a un grupo social*; (2) *la condición de la opresión objetiva*; (3) *la condición de daño estructural*; (4) *la condición de dominación*; y por último (5) *la condición de privilegio*. Distinguir los daños de opresión de otros tipos de daño nos ayuda, en primer lugar, a nombrar injusticias que se habían invisibilizado; en segundo lugar, comprender su naturaleza; en tercer lugar, una vez que entendemos que la opresión es un agravio moral distinto de la acción agravante de un agente individual o de las políticas represivas de un Estado podemos pensar en formas de combatir ese daño específico.

Seguir conceptualizando la opresión en términos opresores-oprimidos mantiene el acento en los individuos en lugar del tipo de relaciones que tenemos con los demás. Si las estructuras (procesos sociales y relaciones sociales) son la fuente de la opresión es irrelevante saber el nombre de tu opresor. El cambio de foco de atención de los individuos a las estructuras permite realizar el trabajo duro de pensar y construir otras formas de organizarnos, de contestación, de resistencia y de activismo.

El tipo de relaciones sociales que tenemos con los demás condiciona lo que hacemos y podemos hacer. Nuestras relaciones sociales no siempre se dan en condiciones de igualdad, por consiguiente, los indefensos están a merced de los poderosos. En nuestra opinión, consideramos que la noción de libertad de Judith Shklar protege al individuo para que puedan conducir su vida de acuerdo con sus creencias e intereses. La libertad no nos promete hacernos personas virtuosas, pero nos proporciona un marco para comenzar nuestro combate contra la opresión.

De acuerdo con Shklar, las unidades básicas de la vida política no son las personas discursivas y reflexivas, ni los amigos y los enemigos, ni los litigantes, sino los débiles y los poderosos. La libertad tiene como objetivo restringir el adoctrinamiento, la imposición o abuso de poder. Mientras la libertad restrinja el abuso del poder y la intimidación de los indefensos, las personas no se verán obligadas a renunciar a sus significados y creencias valiosas para converger en

unas creencias o principios absolutos y universales. De modo que la libertad nos ayuda a restringir el imperialismo.

La libertad es autocontrol porque es más fácil la represión que soportar la diferencia, la contradicción y la complejidad. En suma, la libertad no nos hace buenos o justos simplemente elimina obstáculos para que las personas puedan conducir sus vidas de acuerdo con sus creencias e intereses, siempre que sea compatible con idéntico ejercicio de libertad de cualquier otro.

Puesto que la opresión opera en las estructuras y, por consiguiente, todos somos responsables de su perpetuación. Todos tenemos las manos sucias en relación con la producción o mantenimiento de la opresión. Es un problema político. En nuestra opinión, la responsabilidad individual no es suficiente para combatir la opresión. Su combate requiere que amplíemos nuestras responsabilidades morales individuales hacia una responsabilidad política.

Hay una atracción irresistible por combatir la opresión de manera individual. Tenemos algunas historias en las cuales un individuo extraordinario combate los contextos de opresión y sale victorioso. Sin embargo, una mujer presidente no elimina al patriarcado, un presidente indígena no elimina el colonialismo y un presidente negro no elimina el racismo. Estas personas extraordinarias son propensas a las consecuencias de los vicios ordinarios en su carácter al igual que las personas ordinarias. Los vicios ordinarios son tipos de conducta que todos esperamos, nada espectacular o inusual. Estos vicios son cinco: la crueldad, la hipocresía, el esnobismo, la traición, la misantropía.

Estos males que nos infligimos a diario atraviesan las relaciones de nuestros distintos roles y grupos de los que formamos parte. Los vicios ordinarios coexisten con las virtudes cívicas. No hay justificación para evaluar a las personas extraordinarias con estándares de la virtud más altos que a las personas ordinarias. Mientras no sepamos de qué manera corregir los vicios ordinarios sin usar la represión y poner en riesgo la libertad. Por qué no concentrarnos en las personas ordinarias afectadas por los vicios ordinarios para combatir la opresión. Las personas no nacen justas, pero tienen potencial para desarrollar las virtudes debido a su naturaleza social y política. Desde nuestra opinión, el combate de la opresión

no recae en algunas personas extraordinarias con las virtudes más excelsas, sino que, más bien, comienza por personas ordinarias con vicios ordinarios.

En la medida en que la opresión opera en las relaciones sociales y nos preguntamos qué tipo de relaciones sociales queremos tener con los demás para que cada una pueda conducir su vida de acuerdo con sus creencias e intereses, en nuestra opinión, el principio de no humillación de Avishai Margalit debería guiar nuestras interacciones. La humillación es una herida al respeto propio porque se niega el valor intrínseco de cada ser humano al no tratarlo como tal. El trato no humillante es la forma de relación menos exigente que nos debemos los unos a los otros para iniciar nuestro combate contra la opresión.

Todas aquellas personas que cumplan con las siguientes condiciones deberán ampliar sus responsabilidades individuales hacia una responsabilidad política. La primera, son responsables aquellos que viven en una sociedad y que sustentan dicha sociedad con apoyo activo o pasivo. La segunda, son responsables aquellos que viven en una sociedad y pueden vigilar y controlar el rumbo que tomen sus instituciones. La tercera, son responsables aquellos que están en condición de asumir la responsabilidad futura. Todo aquel que vive dentro de una comunidad política está en condición de asumir esta responsabilidad porque formamos parte de una sociedad histórica.

Los contextos de opresión no son resultado de unas cuantas personas. Por ello, adquirir una responsabilidad política no supone que uno tenga el deber de acabar con la opresión por sí solo. Únicamente hace responsable a cada uno de su parte por contribuir al mantenimiento de la opresión. Hacernos responsables del daño que causamos sin intención contribuye a la confianza de nuestras relaciones sociales.

La ampliación de nuestra responsabilidad moral individual hacia una responsabilidad política pone acento en construir relaciones de confianza y cuidado con los demás que nos permita conducir nuestras vidas de acuerdo con nuestras creencias e intereses y que también sea compatible con idéntico ejercicio de libertad de cualquier otro.

REFERENCIAS

Appadurai, Arjun, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*; Barcelona, Tusquets, 2007.

Aristóteles, *Ética nicomáquea*; Madrid, Gredos, 1985.

Aristóteles, *Política*; Madrid, Gredos, 1988.

Cudd, Ann, How to explain Oppression: A criteria of adequacy for normative explanatory theories; *Philosophy of Social Science* 35 (20), 2005.

Cudd, Ann, *Analyzing Oppression*; Oxford, Oxford University Press, 2016.

Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*; Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2005.

Frye, Marilyn, *The politics of reality: Essays in Feminist Theory*; California, The Crossing Press, 1983.

Gall, Olivia, Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México; *Revista Mexicana de Sociología* 66 (2), 2004.

Gall, Olivia, Interseccionalidad e interdisciplina para entender y combatir el racismo; *Interdisciplina* 2 (4), 2014, p. 9-34.

Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*; Buenos Aires, Amorrortu editores, 1995.

Goodman, Nelson, *Maneras de hacer mundos*; Madrid, Visor, 1990.

Haslanger, Sally, Distinguished Lecture: Social structure, narrative and explanation; *Canadian Journal of Philosophy* 45 (1), 2015a, p. 1-15.

Haslanger, Sally, What is a (social) structural explanation?; *Philosophical Studies* 173 (1), 2015b, p. 113-130.

Heider, Asad, *Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco*; Madrid, Traficante de sueños, 2020.

Holroyd, Jules y Joseph, Sweetman, The heterogeneity of implicit bias; en *Philosophy and implicit bias: Metaphysics and epistemology*, New York: Oxford University Press, 2016.

Kuhn, Thomas, Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad; en *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B, 1989, p. 95-136.

Le Baron, Michelle y Venashry Pillay, *Conflict across cultures*; Boston, Intercultural Press, 2006.

Lorde, Audre, *La hermana, la extranjera*; Madrid, Horas y Horas, 2003.

Margalit, Avishai, *La sociedad decente*; España, Paidós, 2010.

Navia, Jaime, Gerardo Mora, y Celerino Felipe, Pueblos de madera: los p'ukúrhikuarhicha de Michoacan; en *Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social*, México: UNAM, Siglo XXI, 2011, p. 68-94.

Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*; Barcelona, Paidós, 2007.

Olivé León, *Razón y sociedad*; México, Fontoroma. Colección Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política no. 47, 1996.

Olivé, León, Normas y valores en la ciencia bajo un enfoque naturalizado; *Revista de Filosofía* 29 (2), 2004, p. 43-58.

Olivé, León, La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento; en *Ética, política y epistemología. México*, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*; México, UNAM, 2012.

Parekh, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*; Madrid, Istmo, 2005.

Putnam, Hilary, *Razón, verdad e historia*; Madrid, Tecnos, 1988.

Putnam, Hilary, *Las mil caras del realismo*; Barcelona, Paidós-I.C.E.-U.A.B, 1994.

Rawls, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*; Barcelona, Paidós, 2002.

Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*; Barcelona, Paidós, 1996.

Saul, Jennifer, Implicit Bias, Stereotype Threat and Women in Philosophy; *Women in Philosophy: What needs to change*, New York, Oxford University Press, 2013.

Sen, Amartya, *La idea de la justicia*; Madrid, Taurus, 2010.

Shklar, Judith, *Ordinary vices*; Estados Unidos, Harvard University Press, 1984.

Shklar, Judith, *Los rostros de la injusticia*; Barcelona, Herder, 2013.

Shklar, Judith, *El liberalismo del miedo*; Barcelona, Herder, 2018.

Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia*; México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Walzer, Michael, *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*; Madrid, La bolsa de la Medusa, 2004.

Williams, Bernard, El reconocimiento de la responsabilidad; en *Conceptos éticos fundamentales*, compilado por Mark Platts, México: IIFs-UNAM, 2006.

Young, Iris M., Structural injustice and the politics of difference; *Social justice and public policy: seeking fairness in diverse societies*, Reino Unido, The policy press, 2008.

Young, Iris M., *La justicia y la política de la diferencia*; Madrid, Cátedra, 2000.

Young, Iris M., *Responsabilidad por la justicia*; Madrid, Morata, 2011.

Fuentes de internet

Carolina Herrera lanza su colección Resort 2020 inspirada en México. 6 de octubre de 2019.

<https://www.eluniversal.com.mx/de-ultima/carolina-herrera-lanza-su-coleccion-resort-2020-inspirada-en-mexico>

La constitución mexicana en tu lengua. 20 de febrero de 201.

<https://www.gob.mx/inali/articulos/la-constitucion-mexicana-en-tu-lengua-96771?idiom=es>

ONU-DH llama a resolver conflicto con Bonafont en Puebla, 19 de Febrero 2022.
<https://www.jornada.com.mx/notas/2022/02/19/estados/onu-dh-llama-a-resolver-conflicto-con-bonafont-en-puebla/>