

CRÍTICA DE LIBROS

DE LAS APORÍAS DEL DOLOR HACIA SUS SIGNIFICADOS

SIMON VAN RYSEWYK (ed.), *Meanings of Pain*, Hobart-Australia, Springer, 2016.

El libro *Meanings of Pain*, editado por Simon van Rysewyk en 2016, constituye sin dudas un aporte fundamental a las investigaciones actuales sobre *dolor*. El libro se compone de veintitrés artículos que, desde las más variadas disciplinas y enfoques, centran su atención en los significados que la experiencia del dolor suscita a quienes lo padecen y a quienes lo tratan (médicos, enfermeros, acompañantes). La riqueza interdisciplinaria de los artículos reunidos en esta compilación, inaugura un campo de investigación que promete una comprensión más profunda de la experiencia del dolor y de los significados y sentidos que acompañan tal experiencia. La temática se aborda desde la preocupación filosófica, neurocientífica, médica, filosófica y engloba el conjunto de intereses correspondientes a lo que el editor denomina enfoque biopsicosocial del dolor. El objetivo de este libro es mejorar la comprensión de la relación entre las experiencias del dolor y los significados percibidos por los actores involucrados, a partir del estudio de distintos as-

pectos que se ponen en juego en dicha relación: los significados del dolor asociados con las interacciones entre el paciente y el médico, las interacciones entre la actividad cerebral y los significados del dolor, entre otras. En esta compilación, los autores presentan enfoques que rompen con la perspectiva naturalista que domina las investigaciones sobre el dolor y propone una revalorización de la experiencia subjetiva, no sólo del sujeto padeciente sino de los actores que acompañan, desde distintos roles, el sufrimiento.

La estructura del libro se organiza en cinco ejes. El editor se encarga de definir estos ejes del siguiente modo: el primero está dedicado a las relaciones entre la experiencia del dolor, los significados y el cerebro; el segundo, a los métodos cualitativos para el estudio de los significados del dolor; el tercero, al dolor extendido (*extended pain*) y sus significados; el cuarto, a las relaciones entre los significados del dolor y la práctica clínica; y por último, el quinto, dedicado al dolor en animales no humanos. De este modo, se avanza de problemáticas específicamente teóricas hacia problemáticas prácticas en contextos clí-

nicos. En este movimiento de lo teórico a lo práctico se distingue cierto hilo de continuidad entre los artículos, este es, la intención de restablecer la relevancia de la experiencia subjetiva, así como la intersubjetiva, a partir de un reconocimiento de las limitaciones de los enfoques naturalistas.

El dolor, en especial cuando remite a daños físicos, despierta al menos tres grandes interrogantes filosóficos que serán tratados por los distintos autores. El primero de ellos remite a la pregunta por el lenguaje y la posibilidad de la comunicación de la experiencia en contextos de diagnóstico clínico. Este es uno de los problemas más acuciantes en las investigaciones sobre el dolor y su tratamiento, particularmente por las consecuencias directas sobre la vida de los pacientes. El segundo interrogante trata sobre la dimensión ética. De este interrogante surgen preguntas sobre las prácticas normativas que rigen el tratamiento del dolor, sobre el rol que debe cumplir el profesional de la salud, las consecuencias que tiene en la vida del paciente concebir el dolor como un *mal*, la comprensión del otro como un *otro sufriente* y la responsabilidad que su dolor conlleva. Por último, el tercer interrogante corresponde a la pregunta por el *quién*, o en otros términos, por el sujeto de la *experiencia vivida* del dolor.

Muchos autores de la compilación parten de la experiencia vivida del dolor como base conceptual de sus análisis (Geniusas, Serrano de Haro, Bunzli *et al.*, van Rysewyk, Gillette, Smadar, Snelgrove, Edwards, Quintner *et al.*, Stewart, Giummarra *et al.*). Partir de este supuesto filosófico permite restituir a la *primera persona* su rol protagónico: el dolor que el paciente vive, cómo lo vive, si huye de él o si lo

acepta con resignación, supone una experiencia de la carnalidad del cuerpo propio. Con estos interrogantes en mente, los autores desenlazan los tejidos de significados que se entraman en cada experiencia, desde la experiencia subjetiva hacia un criterio que permita establecer una “objetividad” intersubjetiva. Entre la objetividad científica y la vivencia del dolor, están tejidos los significados que configuran nuestras experiencias, y de este *entre* se ocuparán, con distintas metodologías, los veintitrés artículos.

Presento a continuación, de modo esquemático y breve, los cinco ejes temáticos.

Eje I: dolor, significados y cerebro. Los artículos del primer eje (Edwards; DeZutter *et al.*; Bunzli *et al.*; Carter y Berna) coinciden en que el análisis del cerebro puede decirnos algo sobre el dolor pero no lo suficiente. Los resultados obtenidos por las neurociencias son solo aproximados y ciertamente ambiguos, es decir, hay muchos modos de interpretarlos y esto debilita el poder explicativo de los resultados (Fernández-Salazar: 66). No obstante, los trabajos no niegan la relevancia de las investigaciones neurocientíficas, más bien, advierten el hecho de aceptar solamente una explicación sobre las bases neuronales como única fuente de conocimiento y explicación del dolor. Por el contrario, el dolor requiere la elaboración de perspectivas de carácter interdisciplinar que integren a las explicaciones científicas la dimensión experiencial, vivencial, o subjetiva de quien sufre o padece una dolencia. En líneas generales, la perspectiva se amplía hacia una neurociencia del dolor en primera persona.

Eje II: métodos cualitativos para el estudio del dolor. En los contextos clínicos el

lenguaje, esto es, la posibilidad de expresar y comunicar los significados del dolor, constituye un problema. Para que la comunicación del dolor no caiga presa de la mera interpretación y valoración subjetiva del profesional a cargo, debería estar respaldada por un método que permita obtener una evaluación precisa de la experiencia. Algunas buenas herramientas son los métodos cualitativos que van desde el uso de *avatares* para explorar los mecanismos subyacentes a la empatía y comunicación del dolor del paciente y del cuidador (Meugnot y Jackson), a métodos derivados de la fenomenología como el Análisis Fenomenológico Interpretativo (Snelgrove), el estudio sobre la relación entre las modalidades atencionales de la conciencia y el ímpetu con que el dolor aparece (Serrano de Haro), o el efecto terapéutico del diálogo para la *re-personalización* de la persona quebrada por la experiencia del dolor (Geniusas). Con estos estudios, los autores ofrecen razones suficientes para otorgar a la primera persona, tanto a través de los relatos del paciente como los de los propios investigadores (van Rysewyk y von Baeyer), un lugar imprescindible para comprender los significados del dolor.

Eje III: Dolor extendido y sus significados. El dolor y los sentimientos negativos secundarios que lo acompañan presentan consecuencias directas en nuestra vida cotidiana. El miedo, la frustración y el cambio que se produce en la vida del sujeto que sufre dolor, especialmente crónico, son las mayores preocupaciones tratadas en los artículos del tercer eje. Hay una coincidencia entre los autores acerca de la desatención generalizada por parte de los profesionales de la salud y el cuidado respecto de la di-

mensión existencial de quien sufre dolor. Dezzuter *et al.* entienden que “la falta de atención por los aspectos existenciales o espirituales de la vida de los pacientes con dolor es notable” ya que la condición de dolor crónico afecta profundamente el corazón de la actividad humana (Dezzuter *et al.*: 213). Esta desatención será tratada a partir de propuestas que examinan la relación, o encuentro, entre pacientes y profesionales, y se interesan por lograr una reconfiguración de la vida de los pacientes (Carter, Edwards, Dezzuter *et al.*, Bunzili *et al.*). En la práctica clínica, el tratamiento del dolor crónico presenta problemáticas éticas concretas, como por ejemplo, la alienación sufrida por los pacientes con dolor crónico “cuyas experiencias han sido invalidadas” (Edwards).

Eje IV: Significados y práctica clínica.

Los artículos del cuarto eje comparten la idea de que un estudio sobre la comunicación entre pacientes y profesionales de la salud “abre nuevas vías para que los profesionales conduzcan a sus pacientes de manera segura y ética a una mejor comprensión de su dilema existencial, lo cual constituye en sí mismo un componente importante de validación” (Quintner y Cohen, 282). En este sentido, se pone de manifiesto la diferencia de expectativas entre los profesionales de la salud y los pacientes. Estas expectativas se podrían mejorar con métodos clínicos que focalicen la atención en el paciente y su experiencia vivida (Hanson *et al.*, 304-305). Thompson, por ejemplo, propone un método para que los pacientes logren una auto-coherencia y un “buen vivir” (Thompson: 312) a través de la relación clínica, por la cual se puede lograr un diagnóstico claro, una comprensión

de los síntomas y una posterior ocupación existencial. El paciente puede re-ocuparse de sí mismo y dar sentido a una experiencia que es, en muchos casos, tanto para pacientes como para médicos una experiencia sin sentido. Algunas herramientas útiles para devolver el sentido a la experiencia del dolor son, por ejemplo, las metáforas. En cualquiera de sus variables, imágenes visuales, poesía, canciones, las metáforas ofrecen un medio de comunicación más eficiente para dar cuenta la experiencia del dolor (Stewart, 2016: 347). Metáforas, e imágenes mentales (Berna: 270), se vuelven de gran valor para la práctica clínica de diagnóstico y atención del dolor, especialmente porque van más allá de lo que se puede expresar con un lenguaje literal y favorecen la comunicación entre profesionales y pacientes.

Eje V: Dolor en animales no humanos. El problema del dolor se radicaliza cuando la mirada se pone sobre el dolor en animales no-humanos, tema del que tratan los últimos dos artículos de la compilación. El primer artículo trata sobre los estudios acerca de la complejidad de la experiencia del dolor en roedores. La sensibilidad al contexto que implica el dolor como intrusión o amenaza, sus consecuencias cognitivas y ansiodepresivas, la empatía dolorosa en estos animales, serán los temas desarrollados (Barrot *et. al.*). Mientras que el segundo artículo discute críticamente el enfoque antropocéntrico y biomédico de las investigaciones sobre dolor animal. Morris se centra en la pregunta por los significados del dolor animal y sostiene que “[e]l dolor animal como sujeto o como experiencia, estará envuelto en confusión y en suposiciones contradictorias a menos que reconozcamos

que los animales -o al menos ciertos vertebrados superiores- experimentan emociones” (Morris, 2016: 395).

La experimentación con animales en la industria farmacéutica y cosmética, por ejemplo, pone en evidencia la aporía del dolor y nos pone en el borde del abismo ético, del reconocimiento del *otro*, humano o animal, como otro sufriente. La pregunta por el dolor animal es, también, una pregunta por lo humano. En este sentido, la pregunta por el dolor nos remite también a una pregunta sobre nuestras prácticas normativas. De hecho, la ética normativa que regula la práctica de los profesionales de la salud es, en muchos casos, una barrera para la escucha de los pacientes. La propuesta de muchos de los artículos de *Meanings of Pain*, es encaminar la práctica hacia un modelo ético que permita al paciente modelar su propia normatividad. Este restablecimiento sólo parece ser posible si se pone en discusión la relación médico-paciente, anquilosada en la posición privilegiada del médico como el único agente legítimo para la acción, en este caso, la acción de curar.

Tal como Simon van Rysewyk lo presenta en la Introducción, “este libro interdisciplinario es el primero en informar sobre investigaciones profundas de los significados del dolor” (2016: 2). La necesidad de enfoques alternativos, esto es, enfoques que se desembaracen de las consecuencias del naturalismo, se ve reflejada en las reiteradas apelaciones a la dimensión subjetiva e intersubjetiva y a la intención por encontrar nuevos métodos de acceso a lo “objetivamente” compartido en el dolor. Lo que tienen en vista estos enfoques es una integración de la primera persona a las explicaciones científicas. En resumen, el do-

lor en tanto fenómeno paradigmático de la experiencia vivida, excede cualquier explicación que pretenda reducirlo a una dimensión meramente fisiológica o a una dimensión meramente cultural. El dolor se presenta siempre como un rompecabezas con piezas siempre faltantes.

Sobre este rompecabezas se lanzan los autores de *Meanings of Pain*, intentando encontrar nuevas configuraciones de significados. Es posible que empresas de esta naturaleza permitan motivar trabajos interdisciplinarios que den mayores resultados no sólo en contextos teóricos, sino también en contextos prácticos de atención

directa a pacientes. Sin dudas, el hecho de ser propuesto como material accesible a pacientes, médicos e investigadores, es decir, a todos los actores involucrados, es su contribución más significativa. Es necesario, por tanto, destacar el esfuerzo editorial de lograr hacer converger distintas disciplinas y enfoques sobre un fenómeno tan complejo.

Paula Diaz Romero

Instituto de Humanidades-CONICET

Universidad Nacional de Córdoba

pauladiazromero@gmail.com

ORCID iD: orcid.org/0000-0001-7947-5751

PENSAR Y VIVIR LA ENFERMEDAD: UNA INVITACIÓN A FILOSOFAR

HAVI CAREL, *Phenomenology of Illness*, Oxford University Press, 2016, 248 pp.

En las últimas décadas tanto profesionales de la salud como filósofos han mostrado un interés creciente en temas como la relación médico-paciente, la experiencia de la enfermedad, la vivencia de la temporalidad desde la perspectiva del sujeto enfermo, etc. Esta mirada filosófica permite tomar la experiencia ordinaria de las personas: lo que viven y padecen de forma cotidiana los profesionales de la salud, pacientes y familiares, y transmutarla en, como dice S. K. Tombs, “un proyecto reflexivo, que parte de nuestra experiencia del mundo y se convierte en nuestro foco de reflexión” (1992, p. xi). En este contexto, la fenomenología puede

ser un método adecuado para “describir y ordenar la experiencia”, así como para conocer y comprender de forma sistemática las percepciones y vivencias del sujeto de esa experiencia (Carel, 2011, p. 1).

En este propósito se vuelca de lleno Havi Carel en *Phenomenology of Illness*. En su obra, propone la fenomenología como método para examinar la experiencia humana, como realidad anterior a la teorización científica (p. 2); e invita a pensar sobre la enfermedad como desafío en el plano intelectual y existencial (cfr. pp. 3-4). Carel hace acopio de relatos de pacientes, de profesionales de la salud, y en general, de la literatura producida tanto en el ámbito biomédico como filosófico. Igualmente, recoge otros recursos para

comprender, desde una perspectiva vivida, la enfermedad.

El objetivo de Carel trasciende la propuesta de plantear la enfermedad como tema de reflexión filosófica, concibiéndola como herramienta y fuente de inspiración para la filosofía. Filosofía y enfermedad, bajo esta propuesta, podrían entenderse como un binomio cuya síntesis resulta beneficiosa para ambas partes: el saber filosófico puede enriquecerse de la experiencia de la enfermedad y el enfermo puede servirse de las herramientas que proporciona la filosofía para profundizar, entender y afrontar mejor su situación.

Partiendo de los fundadores de la fenomenología –Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger– y de los autores de relevancia en el panorama actual sobre la fenomenología de la enfermedad y de la corporalidad –Toombs, Leder, Svaneus, Ratcliffe– describe las coordenadas fenomenológicas claves para una comprensión de la experiencia de la enfermedad. A través de un discurso que trasciende y critica, cuando es necesario, el planteamiento original de los autores, Carel profundiza en conceptos como cuerpo vivido *versus* cuerpo objetivo; se adentra también en el conjunto de pérdidas que puede suponer la enfermedad (pérdida de la totalidad, pérdida de la certeza, pérdida del control, pérdida de la libertad para actuar, pérdida del mundo familiar); plantea el menoscabo que la enfermedad supone para la condición transparente del cuerpo; pone de relieve el cuerpo como realidad intersubjetiva que obtiene un nuevo estatus a partir de la mirada del otro; se aproxima al planteamiento heideggeriano de la enfermedad como ruptura de las herramientas y capacidades corporales.

Carel a través de este rico cuadro conceptual explica cómo la enfermedad supone una ruptura biográfica que impacta sobre la totalidad de la persona: suscita una nueva relación con las coordenadas físicas, espaciales y temporales, configura una nueva identidad sobre el sujeto enfermo, genera una respuesta emocional con frecuencia negativa, cuestiona el sentido de la vida, siembra la sombra de la duda y de la culpabilidad sobre el sujeto que la padece y que a menudo se pregunta ¿por qué yo? La cultura como marco interpretativo a través del cual entender el dolor, la enfermedad o la muerte tampoco escapa a esta tarea de configurar nuestra experiencia de la enfermedad. En la civilización occidental, por ejemplo, el valor que se da a la juventud, a la salud o a la libertad supone que la enfermedad sea vista como “una forma de debilidad o, más aun, como una fallo personal” (p. 66). También la percepción que la persona tenga de cómo es mirado, tratado, comprendido por su entorno social inmediato informará la experiencia que aquel tenga de la enfermedad (cfr. p. 75). En este sentido, la autora describe cómo las complejidades asociadas a una patología determinada (necesitar una silla de ruedas, depender de la inyección de insulina, requerir tubos de oxígeno, etc.) pueden situar en el plano de lo anormal la conducta de la persona dependiente. Las consecuencias de la pérdida de funcionalidad física en el ámbito social se traducen en la progresiva limitación a participar en eventos sociales, en la difícil tarea de interrelacionarse con los demás, en el surgimiento de un creciente sentimiento de soledad, inutilidad, vulnerabilidad, pérdida de control que puede acabar en depresión (cfr. 75-78). En efecto, esta mi-

rada social puede alimentar la idea de que la enfermedad supone “ser incapaz de ser” y de hacer lo que uno realmente quiere (pp. 78-85). La enfermedad, entonces, es percibida como el fin de toda posibilidad. La enfermedad puede poner en duda nuestras certezas más incuestionadas. La enfermedad nos recuerda nuestra dependencia al cuerpo y hace que dudemos de él. El cuerpo pierde entonces su cualidad transparente, obliga a tomar una posición temática de la conciencia respecto al mundo que cuestiona qué es capaz o no de hacer. En definitiva, el sujeto enfermo pierde la fe en un cuerpo que ya no le responde a voluntad, que se vuelve obstáculo, que le hace representarse nostálgicamente ante el recuerdo de una imagen que ya no volverá a ser.

Un caso particular que puede ayudar a entender la conexión entre las estructuras fenomenológicas y la realidad vivida es el propuesto –y padecido– por la propia autora: la disnea, enfermedad respiratoria crónica. La descripción cualitativa de Carel sitúa la disnea en un entramado de incertidumbre, “dudas corporales”, obstáculos, miedos (a la sudoración, a ser incapaz de respirar...) que, desde un punto de vista vivencial, puede expresarse como un “sentirse atrapada” (p. 109). El mundo se vuelve hostil, objeto de una evaluación continua en torno a las propias posibilidades: ir a comprar al supermercado, valorar qué productos pueden cargarse sin mucho esfuerzo, qué distancias pueden recorrerse sin fatiga, etc. Entonces, la conciencia de la imposibilidad torna en fantasía todo lo que en el pasado pudo hacerse sin problema (p. 112).

Tras exponer cómo la enfermedad configura, condiciona, moldea nuestra experiencia vivida, Carel se propone el reto de

responder a si es posible el bienestar en la enfermedad. El punto de partida para enfocar la cuestión es doble. Por un lado, definiendo que la perspectiva del espectador que mira de lejos la enfermedad –y a la persona que la padece– no es la adecuada para contestar a esta pregunta. Algunos estudios empíricos han demostrado que existe poca relación entre un estatus objetivo de salud y bienestar. Tal y como concluyen estos autores, solo esta correlación se vuelve significativa cuando hay una pérdida de funcionalidad en la vida diaria o una presencia de estigma social en la enfermedad que se padece (pp. 134-135). La mirada del espectador o la mirada de la sociedad (sana) –que dicho sea de paso es la que participa en muchas de las encuestas que a posteriori informan las políticas sanitarias– con frecuencia anticipa un escenario dramático de la enfermedad. Sin embargo, sorprende encontrar que esta percepción no es compartida por los pacientes que padecen estas mismas patologías consideradas por el observador ajeno y sano como “algo peor que la muerte misma”. Centrar la atención en lo que acarrea la enfermedad es minusvalorar la capacidad de adaptación a la enfermedad y defender la hipótesis de que a mayor salud, mayor bienestar. La proyección de un futuro impregnado de sufrimiento y malestar se ve condicionada por distintos factores. Estudios del ámbito de la psicología han justificado cómo la persona que padece alguna enfermedad es poco capaz de imaginar situaciones distintas a cómo las había pensado. Por ejemplo, un paciente con una patología avanzada con un pronóstico limitado en la mayoría de los casos se proyectará en el peor escenario posible. También se ha encontrado evidencia sobre la dificultad de

pensar en estrategias de afrontamiento ante situaciones complejas, así como sobre la incapacidad de predecir lo satisfactoria que igualmente puede ser la vida en la discapacidad (p. 137). La adversidad puede activar mecanismos de resiliencia y crecimiento personal. Puede revelar habilidades ocultas, mejorar las buenas relaciones, cambiar las prioridades viviéndolas con serenidad (p. 140).

Por otro lado, sostiene la autora que preguntarse por el bienestar en la enfermedad implica cuestionarse qué significa ser feliz ante lo cual afirma que la salud tampoco es garantía de felicidad. Si la felicidad es “la tarea de formar mi vida como un todo en y por la forma en que actúo”, tomando la propuesta de Julia Annas (p. 149), requiere de un trabajo reflexivo que puede contribuir al manejo positivo y aceptación de la enfermedad. La enfermedad no queda reñida con el bienestar. Al contrario, puede ser condición para la felicidad en tanto que favorece la toma de conciencia sobre uno mismo y sobre la forma de actuar en referencia a esa totalidad.

La enfermedad anticipa la muerte comprendida como fin de toda posibilidad, como límite último de la existencia humana. Especialmente para las personas que padecen enfermedades avanzadas su experiencia vida está marcada por un horizonte existencial donde se hace ostensible la propia finitud. A través del análisis fenomenológico y siguiendo a Heidegger, Blattner y Dreyfus, Carel se aproxima a las nociones de mortalidad, *ser-para-la-muerte*, morir y autenticidad. Anticipar la muerte a través de la enfermedad favorece ser sensible a la llamada de la conciencia que invita al vivir auténticamente y a aceptar valientemente la

presencia de la muerte en la vida que termina.

Pensar la enfermedad fenomenológicamente también contribuye a otorgar un privilegio epistémico a las narrativas de los propios pacientes. Ante el paradigma médico fisiológico-mecanicista y ante sistemas sanitarios que priorizan los datos cuantitativos, los relatos en primera persona pueden quedar relegados al ámbito de lo privado, subjetivo y contextual. Sin embargo, considerar a los pacientes como una fuente válida de información, entender su mundo vivido puede ser clave para informar políticas y prácticas sanitarias que verdaderamente pongan en su centro a la persona.

Finalmente, Carel se propone cerrar una de las preguntas centrales de *Phenomenology of Illness*: ¿en qué medida puede considerarse la enfermedad vivida como una herramienta e inspiración para la filosofía? La enfermedad, como hemos visto, invita a la reflexión filosófica, vuelve cercanas ideas abstractas, como la muerte o la finitud, obliga a confrontar valores. De modo complementario, la filosofía puede salir al paso de las necesidades del enfermo posibilitando la reflexión sobre las creencias y expectativas quizá debilitantes para quien las experimenta. Permite reconocer lo positivo de nuestro ser encarnados, tomar conciencia de aquellos presupuestos que quedan relegados de nuestro foco de atención. La reflexión sobre el cuerpo se vuelve un canto de reconocimiento por permitir alcanzar nuestros objetivos, ejecutar planes y cumplir con nuestras expectativas (p. 105). La filósofa de Bristol plantea un nuevo horizonte conceptual para propo-

ner alternativas a lo que valoramos como preciado en la vida humana, a saber, libertad, motilidad, autonomía, acción, posibilidad, apertura al futuro, etc. Este libro vence la resistencia a pensar sobre la enfermedad, la vulnerabilidad, y la mortalidad como dimensiones que, desde una perspectiva racionalista, científicista o posthumanista podrían entenderse como limitantes de lo que el ser humano puede llegar a ser. Y ofrece –parafraseando a Merleau-Ponty– *una nueva mirada sobre el mundo, fruto de la verdadera filosofía*.

Referencias

- Carel, H. (2011). Phenomenology and its application in medicine. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 32(1), 33–46. <https://doi.org/10.1007/s11017-010-9161-x>
- Toombs, S. K. (1992). *The meaning of illness: a phenomenological account of the different perspectives of physician and patient*. Boston: Kluwer Academic.

Andrea Rodríguez-Prat

Universitat Internacional de Catalunya

arodriguezp@uic.es

ORCID iD: orcid.org/0000-0001-6382-243X

UNA MIRADA DESDE LA ÉTICA CORDIAL A LA ECONOMÍA

PATRICI CALVO, *The Cordial Economy. Ethics, Recognition and Reciprocity*, Springer International Publishing, 2018, 264 pp.

En *The Cordial Economy. Ethics, Recognition and Reciprocity*, Patrici Calvo propone una mirada propia hacia la teoría económica, valiéndose de las aportaciones de autores como Adela Cortina y Stefano Zamagni. Dicha mirada nos permite entrever que otro modo de pensar y hacer la economía es posible, uno que permita a las organizaciones empresariales establecer sus dinámicas de trabajo desde la reciprocidad cordial, el reconocimiento mutuo de las partes implicadas, y la participación de la sociedad civil. Una “economía cordial” que pueda dar respuesta a las expectativas y necesidades de una sociedad plural. O tal y como afirma el autor, una economía que sea capaz de dar razones de sus acciones y de-

cisiones, atendiendo a la diversidad de motivaciones que la subyacen. En la presente recensión estableceremos una pequeña aproximación a cada uno de los capítulos que conforman esta interesante y novedosa obra.

El capítulo uno se titula “Economic selfishness. The architecture of *homo oeconomicus*” y en él se explora la evolución de uno de los aspectos centrales de la teoría económica tradicional, esto es, el autointerés. El autor transita el viaje mediante el cual el autointerés se ha convertido en una pieza central del pensamiento económico contemporáneo, comenzando por la visión más psicológica de dicho fenómeno desarrollada principalmente en el siglo XVII. Más tarde pasa a su incorporación en el pensamiento económico de la mano de autores como Bernard Mandeville and Joseph Butler en el siglo XVIII; hasta la aparición de

la escuela neoclásica en la segunda mitad del siglo XIX, que hace de la búsqueda constante de la maximización del beneficio propio una de las principales líneas de explicación del comportamiento de los agentes económicos. Una de las principales labores de este capítulo es mostrarnos cómo el proceso de conceptualización del interés personal y su inclusión en el modelo económico ortodoxo se ha convertido en una suposición fundamental del comportamiento racional de los agentes económicos, que condiciona el modo en que entendemos hoy la economía y sus implicaciones en nuestra vida diaria.

El capítulo dos - "Economic theory. The axiomatisation of *homo oeconomicus*" - se centra en mostrar algunos de los límites formales y empíricos de la economía axiomatizada, con el objeto de discernir la posibilidad de construir puentes entre la construcción de teorías económicas y su validación con hechos empíricos. Dentro de estas teorías se encuentran aproximaciones como la aritmética política de William Petty, el cálculo de la utilidad marginal de William Jevons y la teoría del equilibrio general de Leon Walras. Sin embargo, tal y como indica Calvo, los mayores logros en este campo se dieron durante la segunda mitad del siglo XX con los trabajos de autores como Kenneth J. Arrow y Gérard Debreu. Ambos formalizaron la teoría del equilibrio general walrasiano y el comportamiento racional de los agentes económicos a través de ciertos axiomas y supuestos a partir de los cuales sus teoremas se seguían por deducción. Durante este proceso el egoísmo fue axiomatizado a través de los supuestos lógico-formales de la codicia y la insaciabilidad humana, que introdujeron el

paradigma del *homo oeconomicus* entre los conceptos fundamentales del modelo económico predominante. Sin embargo, Calvo señala que se trata de una hipótesis simplificadora según la cual los agentes que deciden son maximizadores y, por lo tanto, actúan para promover sus intereses en función de la información disponible. Más bien al contrario, Calvo muestra cómo las decisiones de los agentes están sujetas a diversos factores y en muchas ocasiones responden a contextos donde no existe gran información disponible.

El tercer capítulo, titulado "Economic rationality. The reciprocity paradox", profundiza en el concepto del autointerés, cuya evolución había sido abordada en el primer capítulo. La idea del autointerés resulta central en la construcción del agente económico *homo oeconomicus*. Tal y como señala Calvo, este modelo de agente resulta fácilmente predecible, debido a que sus motivaciones para establecer relaciones con otros se centran casi exclusivamente en la mejora de su propio bienestar y la consecución de sus propios objetivos. Sin embargo, cabe tener en cuenta que la teoría de juegos ha demostrado durante décadas que el modelo del *homo oeconomicus* no tiene una base empírica. Es decir, más allá de la visión promovida por la teoría económica neoclásica, el comportamiento de los agentes en contextos económicos se ve influenciado por muchos otros factores, más allá de la propia motivación. Entran en juego cuestiones emocionales que tienen que ver con los otros, así como con el compromiso moral sobre aquello que es valioso para dichas personas. Así pues, Calvo afirma que el papel de la reciprocidad en la economía es más importante de lo que la teoría neoclásica reconoce.

En el capítulo cuatro, titulado “Reciprocity approaches. The possibility of human cooperation”, Calvo analiza desde un punto de vista ético-crítico, los principales enfoques de reciprocidad propuestos desde la sociobiología, la economía evolutiva y la economía humanista. Y es que, tal y como señala el autor, encontrar una explicación para la cooperación en contextos altamente competitivos es uno de los principales retos para la teoría económica. Para encontrar una explicación a esta realidad las aproximaciones sociobiológicas han puesto el acento en las relaciones, el *tit-for-tat* – toma y daca - y la reputación; mientras que las aproximaciones evolucionistas se han centrado en el estudio de los sentimientos morales, el capital social y el castigo altruista; y, por último, las aproximaciones humanistas han tenido como conceptos centrales la solidaridad y el empoderamiento. Para muchos/as economistas/as, detrás de esta desviación del modelo teórico basado en la racionalidad egoísta del *homo oeconomicus* radica la capacidad humana de reciprocidad. Y dicha reciprocidad permite a los agentes establecer relaciones para conseguir objetivos comunes. Como se puede observar, ésta es una afirmación que contradice la base central del pensamiento económico neoclásico.

En el capítulo cinco, “Cordial recognition. The communicative and affective link in human relationships”, Calvo profundiza en la base ética y afectiva de la reciprocidad a través de la teoría del reconocimiento recíproco, especialmente mediante los trabajos de Jürgen Habermas, Axel Honneth y Adela Cortina, que le permiten explorar diferentes dimensiones de la relacionalidad. A través de la teoría ha-

bermasiana se explora la dimensión comunicativa de las relaciones entre agentes. Mediante el trabajo de Honneth, se explora la dimensión afectiva. Por último, y mediante la obra de Cortina, se explora la dimensión cordial de la relacionalidad. Dichas reflexiones permiten al autor reconocer el anclaje emocional y moral que promueve la cooperación humana, algo que la teoría de juegos también describe. Tal y como afirma, dicho anclaje se encuentra conectado al reconocimiento mutuo que nos lleva a reconocer que cada parte tiene su valor, un valor ligado a la competencia afectiva, la capacidad de sentir emoción y la capacidad de comunicación para llegar a acuerdos con otros sobre diferentes asuntos.

El sexto capítulo –“Cordial reciprocity. The ethical basis of human cooperation”– profundiza en la reciprocidad que subyace al reconocimiento mutuo, cordialmente constituido, para mostrar el papel que desempeña en la aparición de la cooperación humana en contextos altamente competitivos. Así pues, tal y como señala Calvo, la reciprocidad es uno de los principales desafíos de la teoría económica actual, ya que es un componente central en el desarrollo de la cooperación humana. Cuando se habla de reciprocidad se vuelve necesario superar una visión contractual de la misma, aquella en que se produce un intercambio de equivalentes por contrato; y pasar a otra donde la cooperación se deriva del reconocimiento del valor de los otros. Así pues, ésta es una de las explicaciones centrales para comprender aquellos casos en que no existe una razón clara de por qué los agentes tienden a relacionarse entre sí cuando no tienen información sobre la capacidad de respuesta de las otras partes. Según el autor, esta

realidad deriva del reconocimiento mutuo de su valor como personas, y de su capacidad para sentir emociones por sí mismos y por los demás.

Atendiendo a esta realidad y a lo largo del capítulo siete, titulado “Cordial rationality. The language of human cooperation”, Calvo afirma la necesidad de ampliar los márgenes de la racionalidad económica, teniendo en cuenta el sentido afectivo y comunicativo de las relaciones que se dan entre los agentes en los contextos económicos. Dicha necesidad se centra en el reconocimiento del papel que juegan las emociones prosociales, los valores, y otros activos intangibles para la economía en la toma de decisiones de los agentes, así como del reconocimiento de la heterogeneidad motivacional y el compromiso moral que los sustentan. Desde el anclaje ético y emocional propuesto por Calvo a través de la reciprocidad cordial, y sin ignorar la dimensión estratégico-técnica de la racionalidad económica, se elucida una propuesta adecuada de racionalidad económica para orientar y proporcionar información sobre la conducta y decisiones de los agentes económicos en el área de economía.

A través del capítulo ocho - “The role of intangibles in the economy”-, Calvo muestra el papel, las características y la dimensión cordial que subyacen a los bienes comunes como la reciprocidad, la confianza o la reputación mediante los trabajos de Elinor Ostrom, Pierpaolo Donati, Amartya Sen o Domingo García-Marzá, Calvo. La intención principal del autor en este capítulo es la de extender los márgenes de la racionalidad económica en un sentido afectivo y ético-crítico, viendo en la cordialidad la posibilidad de gestionar y promover di-

cho capital intangible. Desde su perspectiva, se trata de bienes que deben ser promovidos si se desea transformar la economía actual, aún centrada en el modelo del *homo oeconomicus*. Dichos bienes resultan centrales porque permiten el desarrollo de procesos relacionales y cooperativos con una fuerte dimensión emocional y comunicativa, dimensiones que no pueden ser debidamente manejadas a través de una racionalidad puramente estratégica-técnica y calculadora-instrumental.

En el capítulo nueve -“Cordial economics. The participation of civil society in the economy”- Calvo propone directrices para diseñar una economía y unas organizaciones empresariales que atiendan a la compasión, el cuidado, la reciprocidad, el compromiso y la participación activa de la sociedad civil. Para desarrollar su propuesta se centra en las teorías de Stefano Zamagni –que pone el acento en el componente civil- y la de Adela Cortina –que pone el acento en la cordialidad. Como han mostrado los capítulos anteriores, no hay una sola fuente de motivación detrás del comportamiento económico, que es más bien el resultado de muchas causas. Preguntarse acerca de estas cuestiones más allá de la maximización del beneficio como única motivación de los agentes permite al autor, y a los/as lectores/as de esta obra, promover una reflexión más crítica sobre la posibilidad de encontrar un modelo económico alternativo que sea más humano y beneficioso para todas las partes afectadas por la actividad económica.

A través del último capítulo titulado “Cordial Big Data. Managing the cordial dimension of the business”, Calvo reflexiona en torno a la posibilidad de promover los

valores morales, las emociones y la responsabilidad dentro de las empresas. Con este objeto en mente, aborda pautas para diseñar un sistema de monitoreo que, basado en la comunicación, almacenamiento y procesamiento de Big Data y la participación de los grupos interesados, ofrezca a las empresas dicha posibilidad. Y es que, según señala el autor, el Big Data y las herramientas de análisis de datos otorgan a las organizaciones empresariales grandes posibilidades de sistematizar cantidades extraordinarias de datos, así como de proporcionar a sus grupos de interés información relevante basada en ellas. Hecho que, desde su perspectiva, abre nuevas posibilidades para la gestión de bienes cordiales y permite a las empresas desarrollar nuevos canales de comunicación capaces de recopilar información sobre sus impactos, y los intereses legítimos en juego.

En conclusión, esta obra representa una valiosa y original contribución al pensamiento económico y organizacional, ya que ofrece formas de ir más allá del au-

tointerés como explicación central del comportamiento económico, al tiempo que muestra la fragilidad de un modelo de racionalidad basado en la figura paradigmática del *homo oeconomicus*. Para superar las limitaciones de esta visión, Calvo reclama el potencial de la reciprocidad desde una perspectiva cordial como un factor determinante para la cooperación humana. A través del desarrollo de bienes cordiales, el autor nos permite reflexionar sobre las posibilidades de articular un modelo empresarial que atienda a la moralidad, las emociones y la responsabilidad. Sin duda, la propuesta que Patrici Calvo realiza en *The Cordial Economy. Ethics, Recognition and Reciprocity* debe ser tenida en cuenta si deseamos repensar los actuales modelos empresariales, ya que su reflexión pone en valor aquello que nunca debió perderlo, esto es, el valor de las personas.

Maria Medina-Vicent

Universitat Jaume I

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2716-6786>

RECHAZO Y HOSPITALIDAD

ADELA CORTINA, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017, 196 pp.

Adela Cortina es, a mi juicio, una de las pensadoras más destacadas en el ámbito de la filosofía práctica de nuestro país. Con un notable arraigo en la estela de la filosofía práctica kantiana, pero sin renunciar a recrear la herencia aristotélica e insertándose gustosa en nuestra más reciente tradición

ética (Ortega, Zubiri, Aranguren), ha sabido abrirse a la plural discusión filosófica de nuestro presente, y muy en particular a las propuestas de las éticas discursivas, hasta el punto de que la mejor monografía con que contamos en castellano respecto a K.-O. Apel sigue siendo sin duda su libro *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, al que luego siguieron muchos otros a propósito de las cuestiones planteadas por los proyectos políticos de democracia ra-

dical y los problemas específicos de la ética aplicada, además de pertenecer a diversos comités de ética y ejercer una importante reflexión metodológica al respecto desde su tarea como directora de la Fundación ÉTNOR. Miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, obtuvo el Premio Jovellanos por su libro *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI* (2007), en el que retomaba el proyecto impulsado hace ya tiempo en su *Ética mínima*, procurando hacer frente a los límites que advertía en las éticas dialógicas, al afrontar algunos de los presupuestos axiológicos, afectivos y emocionales presentes ya en ellas, pero no siempre tematizados, de manera que, sin recusar el valor de los argumentos para la resolución de los conflictos ético-políticos, pudiéramos hacernos cargo de otros ámbitos menos objetivados a través de la reflexión mas no por ello menos importantes. Desde esa pluralidad de intereses ha abordado los principales problemas morales y políticos de nuestro tiempo en su triple vertiente de *delimitación, fundamentación y aplicación*. También obtuvo el Premio Nacional de Ensayo 2014 por su obra *¿Para qué sirve realmente la ética?*

Pero aquí nos interesa comentar una de sus últimas publicaciones, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia* (2017), que ha tenido el mérito de acuñar una voz para poner nombre a una grave realidad, voz que ha sido elegida palabra del año 2017 por la Fundación del Español Urgente (Fundéu), además de haber sido incorporada al *Diccionario de la Lengua Española*; asimismo, ha ayudado a impulsar una moción del Senado en la que se pide la inclusión de la aporofobia como cir-

cunstancia agravante en el Código Penal y ha despertado el interés de organizaciones comprometidas en estas lides. Si ha sido la publicación de este libro lo que ha enfatizado término, este venía siendo propugnado en diversos libros y columnas periodísticas (vg. *El País* de 7 de marzo de 2000), a fin de poner nombre a una patología social que ayude a diagnosticarla con mayor precisión.

El certero neologismo se compone de los términos griegos “*fóbos*” (rechazo) y “*áporos*” (sin recursos), pobres o menesterosos en definitiva, de manera que la aporofobia no es simplemente racismo o xenofobia, miedo a los de otras razas o a los extranjeros, sino aversión, desprecio y exclusión de los pobres -incluidos a veces los del propio grupo o familia-, de aquellos que no tienen o no parecen tener nada que ofrecer en la sociedad del intercambio. Pues cuando los extranjeros que llegan son ricos y poderosos, sea en forma de turistas o de empresarios, no sólo no se los rechaza, sino que se los acoge con entusiasmo.

El término es un medio para reconocer una realidad que Adela Cortina trata de desentrañar. Uno de los méritos de su obra estriba en no limitarse a una propuesta moral, al verse esta incardinada en un análisis de las realidades sociales e incluso biológicas en las que se inserta, sin negar los aspectos más sombríos de una realidad humana, que, con todo y al tenerlos en cuenta, puede alzarse sobre ellos y orientarlos en otra dirección más acorde con nuestros ideales Al hacernos cargo de las bases sobre las que operamos, que no son inmoldeables, el reconocimiento de una dignidad universal para los seres humanos, así como el respeto y la compasión, serán las

claves de una actitud ética que ha de canalizarse a través de la educación y la configuración de instituciones políticas y económicas que la encarnen.

Todo ello lleva a Adela Cortina a considerar los delitos de odio al pobre y los discursos del odio menos específicos, aunque no siempre resulte fácil distinguir entre unos y otros. Una de sus características es que no se dirigen contra las personas que podrían haber causado un determinado daño, sino indiscriminadamente contra un colectivo, por pertenecer a un grupo (mujeres, homosexuales, judíos, cristianos o mendigos), al que se estigmatiza atribuyéndole actos perjudiciales para la sociedad, aunque sea difícil o imposible comprobarlos. Tal atribución se enraíza en una historia remota que ha ido generando el prejuicio y se cobija en la supuesta superioridad del agresor frente a la víctima, tomando así partido por los mejor situados y dejando en la estacada a los *áporoi*.

En realidad, los discursos del odio son tan antiguos como la humanidad, si bien en la actualidad presentan rasgos específicos, entre otros el de chocar con los ideales que se dice defender en las democracias pluralistas. Para intentar superarlos habría que recurrir no sólo al punto de vista jurídico e institucional, sino también al ético, pues allí donde no llega el derecho, puede y debe llegar una ética cívica que tenga al respeto activo por la autoestima de cada cual como pieza clave, ética que habría de transmitirse a través de la educación y encarnarse en la eticidad de las instituciones de una sociedad democrática, tendente a la libertad *igual*, frente a la asimetría y la desigualdad radical entre “nosotros” y “ellos”. “La calidad de una sociedad democrática se

mede por el nivel alcanzado en el reconocimiento y el respeto mutuo de la dignidad, no calculando hasta donde se puede llegar dañando a otro sin incurrir en delito punible” (p. 59).

Sin embargo, por execrable que nos parezca la aversión por el extranjero, sobre todo si es pobre, quizá tal aversión tenga raíces biológicas con las que es preciso contar para poder superarlas mejor, y al estudio de tales raíces e incluso a las propuestas de su mejora biológica dedica Adela Cortina, que ya había estudiado la relación de la ética y la política con las neurociencias en *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral* (2011), los capítulos centrales de su obra.

La xenofobia, el temor ante el extraño y el rechazo al diferente tienen profundas raíces biológicas, paliadas en parte por el fenómeno del altruismo biológico que tanto preocupó a Darwin en *El origen del hombre*. Que la conducta altruista no proporcionaría ventajas a los individuos dentro de un grupo, pero sí permitiría la selección entre los grupos de modo que los más cohesionados internamente sobrevivirían mejor, parece una clave insuficiente, pues el altruismo también se practica traspasando los límites del grupo, al haber acciones altruistas que no se explican por el parentesco, sino por la expectativa de reciprocidad. Es esto lo que torna más racional buscar la cooperación que el conflicto y llevaría a sustituir la figura del *homo oeconomicus*, maximizador de su ganancia, por la del *homo reciprocans*. Con todo, la sociedad contractualista y cooperativa del intercambio excluye a quien aparenta no ofrecer ningún beneficio como retorno. He ahí el caldo de cultivo, biológico y social, de la aporofobia. Sin

embargo, la plasticidad de nuestro cerebro hace que su construcción sea biosocial y que la educación junto a las instituciones puedan reforzar el reconocimiento de los *áporoi*, yendo hacia el reconocimiento recíproco de la dignidad y hacia la compasión, no inscritos genéticamente, pero asimilados en tradiciones culturales que hacen de ellos la experiencia humanizadora por excelencia.

A ello colaboran asimismo el sentimiento de vergüenza y el afán de reputación, aunque sean armas de doble filo, cuando son mal utilizadas y siempre cabe eludirlas por quien piensa que no va a ser descubierto, como ya planteó la leyenda platónica del anillo de Giges. Con todo, si actuamos de forma más prosocial cuando nos sentimos observados, convendría ir educando en actitudes que rechacen las conductas aporófobas, de forma que, en consonancia con Adam Smith, el menosprecio se dirija al vicio y a la estupidez, no a la pobreza. A lo cual puede ayudar la conciencia moral, que no siempre funciona desde el paradigma del egoísmo ni siquiera desde la adaptación conformista a las normas sociales, con las que en ocasiones puede entrar en contradicción, como se pone de manifiesto de manera eminente en el caso de los grandes creadores morales como Sócrates, Buda o Jesús.

Si la educación para motivar en un sentido diferente al del olvido de los menos afortunados parece haber resultado insuficiente hasta el momento, se abre la discusión al campo de la biomejora moral, donde se destaca el problema de si estamos dispuestos a aceptar tales mejoras con medios biomédicos o únicamente resultan admisibles las intervenciones terapéuticas o tratamientos. En este sentido resultan ilustrativas las posturas enfrentadas entre trans-

humanistas y bioconservadores. Los primeros se refieren a nuevas posibilidades de la naturaleza humana, trascendiendo al hombre actual, pero teniendo cuidado en distanciarse de anteriores proyectos totalitarios, como es el caso de James Hughes en *Citizen Cyborg* (2004). Entre los bioconservadores destacan autores como Leon Kass, Francis Fukuyama, Michael Sandel y otros que se oponen a la modificación genética heredable en seres humanos. Sin entrar en todos los pliegues de la discusión, importa hacer ver que los problemas morales a los que nos enfrentamos en la actualidad, como el cambio climático o la guerra, requieren una preocupación por los lejanos y las generaciones futuras, mientras que nuestras motivaciones morales siguen evolutivamente ligadas a los pequeños grupos, esto es, nuestras disposiciones biológicas no coinciden con el progreso moral en el nivel cultural, que no sólo exige cooperación en el seno de cada grupo sino también tener en cuenta a cada uno de los seres humanos, sin exclusiones. Pese a las virtualidades de la biomejora de las motivaciones morales, esta sigue presentando serios límites, derivados de lo incipiente de tales investigaciones y de que quizá aquellos que se prestasen a tales intervenciones para mejorar sus disposiciones morales ya estaban previamente motivados en un sentido moral. Sentido para el que no parece haber el atajo de fármacos o intervenciones que sustituyan al paciente ejercicio de formación de la conciencia personal y social, a través de la educación y la construcción de instituciones adecuadas, encaminadas a apostar por la compasión en su forma productiva (Zweig), esto es, al reconocimiento de que el otro es un igual, con el que exis-

te un vínculo que precede a cualquier pacto, y a erradicar la pobreza.

Para determinar qué se puede entender por pobreza se han propuesto diversas definiciones y métodos, pero merece la pena destacar la caracterización de Amartya Sen de la pobreza como falta de libertad, habiéndose de superar tanto en el sentido de atender a las necesidades básicas y liberarse así de la necesidad, cuanto en el de posibilitar que cada cual pueda tomar las riendas de su vida. Frente a la usual creencia en el mundo antiguo de que la pobreza era un mal inevitable, diferentes momentos de Ilustración sobre la pobreza han llevado a pensar no solo que se puede evitar (fines del siglo XVIII), sino que debe evitarse (segunda mitad del siglo XX). Y ello no sólo para proteger los regímenes políticos y la estabilidad social, sino asimismo para promocionar a las personas pobres. Este es un largo camino, desde el profetismo religioso a la afirmación kantiana de que todo ser humano tiene dignidad y no precio, o la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 en la que siguiendo la tradición kantiana se defiende que los derechos de las personas tienen prioridad frente a la utilidad colectiva. A comienzos del siglo XXI nos encontramos con una globalización asimétrica, no sólo porque beneficia de modo diferente a los distintos estratos sociales, sino por la asimetría entre la globalización económica neoliberal existente y la ausencia de una ética y política asimismo globalizadas. Adela Cortina elabora una serie de propuestas: 1) *Reducir las desigualdades* como forma de erradicar la pobreza y de lograr el crecimiento, negándose a aceptar la falsa dicotomía entre las políticas económicas que promueven el crecimiento y las

que promueven la igualdad. 2) *Unir el poder de la economía a los ideales universales de un mundo globalizado*, camino en el que se sitúan los Objetivos de Desarrollo del Milenio y los Objetivos de Desarrollo Sostenible. 3) *Asumir la Responsabilidad Social Empresarial*, no como una cuestión cosmética, sino de prudencia y justicia. 4) *Promover el pluralismo de los modelos de empresa*, para que estas no busquen solo la rentabilidad, sino que también haya lugar para las que buscan satisfacer necesidades sociales y evitar la exclusión. 5) *Cultivar las distintas motivaciones de la racionalidad económica*, para que junto al autointerés quepan la reciprocidad y la cooperación, pues junto al contrato también cabe entre los hombres la alianza, para decirlo con el título de su obra *Alianza y contrato* (2001), entre quienes se reconocen mutuamente como personas dotadas de dignidad y cuya vulnerabilidad requiere justicia, pero también cuidado y compasión.

Adela Cortina plantea en el último capítulo de su obra, de clara resonancia kantiana, la “hospitalidad cosmopolita”. Kant afirmaba en su *Pedagogía* que hay dos problemas especialmente difíciles: gobernar y educar y tal vez educar sea algo más complejo aún, si se trata sobre todo de educar no solo para el momento presente sino también para un futuro mejor que es preciso anticipar creativamente. Esas afirmaciones cobran un dramático sentido en nuestro tiempo ante los conflictos bélicos en tantas partes del planeta, los atentados terroristas y poblaciones enteras forzadas a emigrar y buscar refugio, situación frente a la que Europa está reaccionando en muchos casos con un fortalecimiento de los grupos nacionalistas y xenófobos, en un

claro debilitamiento de la solidaridad. Por ello se hace más importante construir una sociedad cosmopolita, de raíces estoicas, cristianas e ilustradas, en la que resulta crucial el valor de la hospitalidad, que puede entenderse como una virtud personal, analizada por Kant en la *Doctrina de la Virtud de La Metafísica de las Costumbres* y en sus *Lecciones de ética*, como un deber referido asimismo a las instituciones y a las obligaciones del Estado, algo considerado cuando Kant trata de diseñar los trazos de un Derecho Cosmopolita, tanto en *Hacia la paz perpetua* como en la *Doctrina del Derecho de La Metafísica de las Costumbres*, aunque Adela Cortina estima que su propuesta jurídica debe completarse ético-políticamente, y como una exigencia incondicionada anterior al deber y al derecho, pero que ha de materializarse a través de ellos para no quedar en mera utopía, si bien es ese horizonte utópico el que da sentido a las leyes condicionadas y a propuestas

como las de la Agenda 2030 de Naciones Unidas para ir construyendo la sociedad cosmopolita, sea desde una gobernanza global, desde un Estado mundial democrático o desde una federación de Estados.

La clave en esos proyectos es la hospitalidad universal, que habría de hacer del mundo un hogar para todos los seres humanos como obligación de justicia a la par que como reconocimiento compasivo y cordial ante nuestra extrema vulnerabilidad. Así, a través de las instituciones, la hospitalidad y la educación sería preciso afrontar el drama de la pobreza extrema y la indefensión de los más vulnerables, para, por decirlo con palabras de la propia Adela Cortina, “formar ciudadanos compasivos, capaces de asumir la perspectiva de los que sufren, pero sobre todo de comprometerse con ellos”.

Carlos Gómez
UNED

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9647-6334>

PARA HACER MEMORIA

THIEBAUT, V. Y GÓMEZ RAMOS, A.: *Las razones de la amargura, Variaciones y tientos sobre el resentimiento, el perdón y la justicia*, Herder, Barcelona, 2018, pp. 312

A la hora de escribir hace falta soledad, la de quien escribe y la de la escritura. Nadie escribe a dos voces, afirmaba M. Duras. Tal vez por eso, en la introducción de *Las razones de la amargura* sus autores conceden que se trata de un libro anómalo o, cuanto menos, infrecuente. Invitan a considerarlo

un “intercambio de textos” (p. 9). En realidad, la conversación empezó hace más de veinte años; el libro amplía, además, este intercambio sobre el significado del resentimiento con voces paralelas, desde F. Nietzsche a J. Améry, de J. Améry a P. Levi. Están también Scheler, M. Horkheimer y J. Gil de Biedma y, en el trasfondo, M. de Montaigne. Se entiende, porque el libro se sitúa más allá de la psicología moral y, ante todo, porque el análisis del resentimiento —¿emoción negativa o condición positi-

va? ¿*resentment* o *ressentiment*?— arranca de una experiencia tan echada al olvido como insoslayable: la experiencia del daño (p. 25). El título responde al enfoque reflexivo y, a la vez, crítico de este libro sobre el alcance real del perdón y la justicia. Las víctimas tenían y tienen razones para la amargura.

El resentimiento o, mejor aún, el “resentimiento”- sentimiento que se repite (p. 53)—cuestiona la resolución de conflictos, con procedimientos que miren tan solo por el perdón y la reconciliación. Es casi inevitable, pues ese sentimiento o emoción negativa deja al aire heridas y cuentas pendientes en las relaciones intersubjetivas. En el mejor de los casos, habrán quedado marcas del daño padecido. Padecido por alguien, causado por alguien. El trabajo del tiempo, por sí solo ¿cómo saldrá las deudas? Para empezar, el resentimiento altera la percepción del pasado y del presente, vinculándolos, impidiendo que el paso del tiempo borre el daño. (pp. 29-49, 67-91). Será entonces una forma de resistencia, crucial para la moralidad, en primera línea lo que *no debería* haber ocurrido. Pero, a la vez, el sentimiento que se repite alargará los tiempos para una posible reconciliación. La asimetría de esa forma de resentimiento (p. 34) lleva, por tanto, a una forma específica de construir la conciencia y, sobre todo, de hacer memoria (pp. 93-129). En publicaciones anteriores de C. Thiebaut y de A. Gómez Ramos estaban ya algunos temas como la motivación moral, la pena y la amistad, la tolerancia, el daño, el tiempo histórico, el duelo del siglo.

¿Qué decir entonces del imperativo de hacer justicia? No olvidar, negarse a olvidar (p.106) no es solo un determinante existencial, como en J. Améry. Es también la fi-

sura en sociedades y comunidades políticas que pasan por alto al daño y a quienes lo padecen (pp.131-200) Además de su estructura asimétrica, el resentimiento tienen carácter relacional y, por lo mismo, el silencio sobre las víctimas gravitará sobre las comisiones de verdad y reconciliación (pp. 201-233). Ocurrirá con aquellas que no trabajen con el relato completo de lo sucedido ni con el perdón como posibilidad, en lugar de presentarlo como obligación ¿Podrían asumirla las víctimas no escuchadas ni atendidas? La tesis del papel constructivo del resentimiento tiene, pues, consecuencias morales y, también, sociales y políticas. Lo cierto es que la experiencia y el privilegio epistémico de quienes sufrieron el daño complica la puesta en práctica de propuestas normativas sobre la justicia y la reconciliación, basadas en la simetría y la igualdad. ¿Cómo prescindir de la pluralidad de voces? ¿Qué hacer con las experiencias de opresión e injusticia? No deja de ser paradójico que los procesos de verdad y reconciliación sean del todo necesarios para cualquier comunidad en la resolución de conflictos y, sin embargo, dejen tanta insatisfacción y amargura en muchos ciudadanos. La doble victimización en procesos institucionales o microinstitucionales es, de hecho, una carga adicional para las víctimas; sucedió en Sudáfrica, sigue ocurriendo en otros contextos, también los más cercanos, desde América Latina al País Vasco. Por varias razones, el enfoque de los autores del libro está en la línea de las tesis de Th. Bruhdolm y de F. Alford, más próximas a un modelo teórico de virtudes que a un modelo de justicia.

¿Qué hay más allá de las lecciones negativas del pasado? En primer lugar, no existe la “hora cero” en la reconstrucción del

pacto social ni de la ciudadanía. Hacer memoria es una obligación en el caso de que la comunidad de agentes, libres e iguales, sea el objetivo. Hacer justicia puede ser un proceso lento y complejo, con fases y consecuencias a ponderar, sobre todo las consecuencias para las víctimas. Tiene, entonces, limitaciones, como, por otra parte, suele tenerlas la amargura. El resentimiento defendido por Jean Améry los tenía –levantar la mano contra sí mismo– y respondía a ciertas tradiciones de la cultura judía.

En *Las razones de la amargura*, las “variaciones y tientos” del subtítulo incluyen la reflexión sobre el presente y la justicia en sociedades que respeten las libertades. El interés por lo que quedó anclado en el

pasado y por la memoria de las víctimas (pp. 255-278) nada tiene que ver, por tanto, con fenómenos que erosionan a fondo las libertades, como hacen la ira colectiva o la violencia. El libro se centra en la dimensión relacional del resentimiento, con un enfoque práctico, moral y político (pp. 279-307). Para escribir hará falta soledad, la de quien escribe y, muchas veces, la de la misma escritura. Solo que el posible dilema entre hacer memoria y hacer justicia remite, al final, a procesos colectivos, institucionales (p. 24), y a cómo se construye la esfera pública.

M^a Teresa López de La Vieja

Universidad de Salamanca

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3764-8092>

LA EXPERIENCIA DE LA LIBERTAD EN MICHEL FOUCAULT

JULIAN SAUQUILLO, MICHEL FOUCAULT. *Poder, saber y subjetivación*, Madrid, Alianza, 2017, 579 pp.

Julián Sauquillo nos presenta en este libro un recorrido histórico-conceptual asombroso del pensamiento de Michel Foucault bajo tres ejes fundamentales de su filosofía: Poder, saber y subjetivación. Estas tres ontologías del presente conforman un plano complejo de experiencias que el propio autor reconstruye sucintamente a lo largo de todo el libro. El tema de la libertad, al lado de la triada saber, poder y subjetivación, es una interrogante que recorre las inquietudes de Michel Foucault. Probablemente la experiencia de la libertad en el filósofo francés de “descifrarse a sí mismo

en la desconfianza a la vista de uno y del mundo, en el temor y temblor a la vista de Dios”, la verdad de la vida antes que vida verdadera, constituya uno de los ejes que condiciona y posibilita el saber, el poder y la subjetivación. La libertad, como un decir valeroso, franco, apegado a la verdad de la vida, como diferencia de descifrarse a sí mismo en la mirada del *otro*, atraviesa la trama enunciativa que nos presenta el libro de Julián Sauquillo; quizás éste sea el ejemplo más paradigmático para introducimos y recorrer de arriba y abajo el sustrato de la filosofía de Michel Foucault.

El autor nos presenta de una manera original y elocuente las líneas, las rupturas, las conexiones y los posibles recovecos en la arquitectura discursiva aparentemente in-

conexa entre conceptos, categorías y la experiencia de sí y de los otros que el propio Foucault experimentó en cada uno de los planos que han marcado su filosofía. Esta es una experiencia del tiempo y de la libertad, una lucha que el propio Foucault tuvo que retratar ante la mirada del poder, del saber y las formas de subjetivación. Julián Sauquillo ha podido captar tal lucha, como una flecha de diversas trayectorias, para mostrarnos a un Foucault, entre otros posibles, más cercano a las experiencias de nuestro tiempo. El autor de ésta obra, importante y necesaria para comprender a Foucault, nos muestra el conjunto de transformaciones personales y experiencias políticas recorridas por el pensador francés a lo largo de su filosofía.

Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación nos abre, por tanto, una experiencia de la libertad, de la verdad de la vida *otra* como la “renovación siempre distinta de un “atrévete a pensar” (p. 29), capaz de interpelar al cuidado de sí y de los otros en un camino que nos permita cuestionar lo que somos ante la mirada temerosa y desconfiada del *otro*. En la medida que no existen ni poderes, ni saberes necesarios fijos de ante mano, el *otro*, es decir, el cuidado del otro como cuidado de sí, resulta ser la experiencia inédita de la libertad de la verdad de la vida *otra* al que el propio Foucault intentó construir.

La estructura del libro sigue las tres experiencias fundamentales de la filosofía de Michel Foucault dividida en dos niveles de reconstrucción argumentativa bien entrelazadas. La primera parte del libro Julián Sauquillo nos presenta un análisis de los libros escritos y publicados por Foucault, intrincado con el estudio de los contextos filo-

sóficos, políticos y sociales en los cuales emergió el pensamiento foucaultiano. En la segunda parte, el autor se interna directamente en los estudios preparatorios (orales) de sus libros, los cursos lectivos, publicados años más tarde, por los amigos y allegados del pensador francés. Tales lecciones en el Collège de France explican y complementan muy bien las obras sistemáticas. De esta forma, el libro nos muestra, en dos momentos interconectados aunque sin seguir del todo una cronología exacta, las tres ontologías del presente (saber, poder y subjetivación) que marcaron la vida y obra del pensador francés.

Julián Sauquillo inicia el recorrido de la experiencia de la libertad, los cambios, crisis y transformaciones de la verdad que el propio Foucault experimentó de sí, con un planteamiento sugerente que interpela la inquietud del lector: una renovación incesante del “atrévete a pensar” a partir del diagnóstico de lo que somos hoy en el presente. La obra sitúa muy bien la problemática filosófica que preocupaba a Foucault: el *presente* sujetado a la pregunta kantiana sobre “¿Qué es la Ilustración?”. Las respuestas inquietaron a Foucault a lo largo de toda su vida. Por lo que el libro intenta captar de una forma elocuente el recorrido filosófico que emprenderá el filósofo parisino. Para darnos una aproximación al primer tipo de “ontología del presente” referido al saber, aunque sin limitarse a esta, el libro nos introduce a una variedad de temas que delinear al lector un conjunto de problemas claves para comprender el trasfondo filosófico, social y político de las tecnologías del saber y del poder explicitadas en sus obras escritas. Sin embargo, Nietzsche es quien “entendió la función parcial de la filosofía,

diagnóstico del subsuelo de nuestro presente: ¿qué somos hoy?” (p. 30). Dichas preguntas inquietaron a Foucault, e intentarán ser respondidas de diversas formas en los análisis arqueológicos (el saber) y genealógicos (el poder). Con este conjunto de dispositivos metodológicos, el libro nos dibuja el proyecto general de construir una “genealogía de las formas de racionalidad, que convirtieron al sujeto en objeto científico, y de las relaciones de poder, que garantizaron tal reorganización del saber moderno” (p. 32).

La filosofía de la conciencia –que supone la existencia de un sujeto portador de sentido y unidad– tuvo su influencia en la configuración de una historia de las ciencias desde una óptica continua, acumulativa y progresiva del conocimiento científico. Por lo que Foucault, influenciado por la epistemología histórica francesa de su maestro G. Canguilhem, plantea una historia de los sistemas de pensamientos en términos de rupturas epistemológicas, discontinuidades y transformaciones discursivas, alejadas de un sujeto trascendental que garantiza el sentido y la continuidad de la historia. De esta forma, la arqueología (que estudia las condiciones discursivas que hacen posible la emergencia de objetos, sujetos y problemas en un campo general del saber) y la genealogía (que estudia las condiciones de poder, pero también de saber, que han hecho posible la aparición de ciertas instituciones, prácticas, objetos y saberes en un determinado campo de poder) nos muestran, a través de grandes rupturas y transformaciones de los complejos dispositivos históricos de saber-poder, el nacimiento de las “ciencias humanas” en el siglo XVIII, vinculadas a tipos históricos de racionalidad

y dominación. Se trata, en el mejor de los casos, de “una “excavación bajo nuestros pies”, que esclarezca las formas de poder y de saber modernas que nos constituyen como sujeto y objeto de poder” (p. 87).

En el último capítulo de *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault nos muestra la “irrupción de la episteme moderna y de la emergencia de la ciencias humanas, en torno a la economía, la lingüística y la biología” (p. 116). Ahí, la figura del hombre aparece como una criatura de reciente creación. El hombre como sujeto–objeto de conocimiento –noción constrictiva– atraviesa el corazón de la modernidad; es una invención del saber, cuya fecha de caducidad está dado. Uno de los objetivos de Foucault fue señalar el aprisionamiento que genera la “figura del hombre” en el pensamiento para liberar la vida (afirmación y diferencia) y pensar de *otro modo*. *La Historia de la locura en la época clásica* (1961), el *Nacimiento de la clínica* (1963) y *Vigilar y castigar* (1975) examinan, cada uno a su manera, las condiciones de posibilidad del nacimiento de la psicología y la criminología como tecnologías de saber–poder para excluir y normalizar el comportamiento social. No emergieron con el interés de conocer lo que es el hombre, sino para dominarlo y controlarlo. Por ello, el autor de este libro señala: “Foucault había dado cuenta de los rituales de exclusión en que la razón se constituye” (p. 108) como lo mismo de sí ante lo extraño, lo otro, el no-yo (loco, enfermo, criminal, hombre, etc.). Sin embargo, Julián Saquillo sugiere conectar los límites de estas tres obras con el poder, señalados y reflexionados metodológicamente por Foucault casi al final en *La arqueología del saber* (1969) y matizados con mayor precisión

en *El orden del discurso* (1970) como genealogía. “Discurso” y “poder” serán los temas que ocuparon la empresa genealógica foucaultiana. El discurso (episteme y archivo), que fue estudiado en sus condiciones de posibilidad arqueológica, ahora será pensado en términos de “dispositivos” de poder a nivel institucional como prácticas no discursivas. En este horizonte, se sitúa *Vigilar y castigar* (1975) y la *Historia de la sexualidad Vol. I* (1976). Tales obras tratan de situar “al individuo [criminal y la sexualidad] en una matriz histórica sustanciada por el poder disciplinario” (p. 180). Ambas obras estudian las prácticas discursivas y no discursivas (institucionales, jurídicas, normativas, etc.) a través de un doble proceso de integración y exclusión de la experiencia de la delincuencia y la sexualidad bajo el eje del saber y el poder. Más tarde, Foucault recibirá diversas críticas en torno al aparente enclaustramiento de la libertad del sujeto en el poder, y en 1984, tratando de responder a las críticas, se publican sus dos últimas obras: *Historia de la sexualidad II* y *III* (1984). Estos dos libros abren una tercera dimensión: la subjetivación. Así, el *cuidado de sí*, y la *inquietud de sí* pasan a ser el espacio vital sobre el cual las resistencias y la libertad se articulan sobre lo social para poder *revertir* las relaciones de poder-saber y “desprenderse de uno mismo y forjarse singularmente” como estética de la existencia.

En la segunda parte del libro, Julián Saquillo se interna en los estudios preparatorios de las publicaciones de Michel Foucault tras su entrada en el Collège de France (1970–1984). Esta etapa organiza los cursos dictados oralmente, que complejizan las hipótesis desarrolladas en sus obras. El pri-

mero de sus cursos, *Lecciones sobre la voluntad de verdad* (1970–1971), examina el “celo erudito” que orientaba, desde la antigüedad, no tanto el interés de conocer la verdad sino “esos enfrentamientos de poderes que producen la verdad” (p. 286). La voluntad de poder, anunciada ya en *El orden del discurso* (1970) y explicitada en *Nietzsche, la genealogía y la historia* (1971), está inextricablemente relacionada con la producción del conocimiento. Como se ve en las *Lecciones sobre la voluntad de verdad* (1970–1971), Foucault muestra muy bien las relaciones de fuerza (prohibición, exclusión, etc.) empleados para la producción de la verdad y que fueron “inscritos en simulacros de verdad obviados por la ontología de la verdad” (p. 246). Mientras que en *Teorías e instituciones penales* (1971–1972), Foucault desentrañó “toda una nueva práctica judicial a partir de un nuevo sistema represivo con tribunales, policía, prisiones y código penal ligados a la producción capitalista” (p. 256). Así, en la *Sociedad punitiva* (1972–1973), se vislumbra que las prácticas penales (examen, investigación, indagación, castigo, etc.) no son un epifenómeno de las relaciones económicas, sino que son condiciones históricas de posibilidad para las ciencias del hombre, como lo señalará más tarde su obra *Vigilar y castigar* (1975). De manera que, en *El poder psiquiátrico* (1973–1974), el filósofo parisino “analiza las estrategias que entronizan al médico como instancia que teje una red de síntomas patológicos sobre la vida del individuo” (p. 287). Las ideas del poder del médico sobre el paciente medicalizado serán extendidas y problematizadas en la *Historia de la sexualidad* (1976).

Los anormales (1974–1975) en conti-

nidad con los efectos psicopatológicos examinados en *El poder psiquiátrico* (1973–974), cuestiona los apuntes alcanzados en la *Historia de la locura* (1961). Ahora, en este curso, Foucault esclarece “la construcción de la monstruosidad social, en aras de la extensión de las redes psiquiátricas del control social” (p. 299). En este curso sobre el poder médico, indaga cómo las figuras desviadas del onanismo, la masturbación, la histeria, la homosexualidad, etc., -construidas como “anormales” a partir de prácticas de medicalización y psiquiatrización-facilitaron la extensión de los dispositivos de normalización y de control social de forma más incisiva que la monstruosidad. Tal como Sauquillo señala, en *Defender la sociedad* (1975–1976), Foucault “argumenta que el discurso normalizador de las ciencias humanas surge en los intersticios de la soberanía y las disciplinas” (p. 309). El poder ya no se explica por la represión, el contrato social o el modelo jurídico, sino en términos de fuerzas, combate y estrategia de guerra, con el fin de activar los “sabereres sometidos” descalificados por la jerarquía epistémica impuesta por la ciencia, y la defensa de la sociedad ante el discurso del racismo biológico-social. Pronto, el modelo de la guerra, como principio de desciframiento de las relaciones de poder, será complejizado con la noción de dispositivos de seguridad, la gubernamentalidad y la “biopolítica” en *Seguridad, territorio y población* (1977–1978). En este curso, el autor nos señala cómo Foucault busca “esclarecer cuál es el registro de verdad y las funciones en que se inscriben los mecanismos de seguridad modernos” (p. 329). Se pasa del modelo disciplinario, al modelo de la seguridad a la “biopolítica” y la “ge-

nealogía de Estado moderno a partir [...] de la razón gubernamental: sociedad, economía, población seguridad y libertad” (p. 344). En el *Nacimiento de la biopolítica* (1978–1979), Foucault ensancha la noción de gubernamentalidad como una tecnología política que controla el “medio social” para conducir (gobernar) la libertad del individuo y la población a partir de una *biocracia* liberal y una biopolítica neoliberal sofisticada.

En el *Gobierno de los vivos* (1979–1980) Julián Sauquillo nos explica que Foucault “ya no pretende explicar cómo los saberes, los discursos, se vinculan con el poder sino cómo un sujeto se liga a una manifestación de la verdad” (p. 360). Es decir, analiza las prácticas (confesiones sacramentales, penitencias, ascesis, liturgias, etc.) por medio de las cuales hay un nexo entre subjetividad y la verdad en el interior de los hombres. De esta forma, rastrea “una historia arqueológica de la fuerza de lo verdadero, del poder de la verdad, una historia de la «voluntad de verdad»” (p. 385). Posteriormente en *Subjetividad y verdad* (1980–1981) escudriña el modo en que el sujeto se convierte en objeto de saber al decir constantemente la verdad sobre sí mismo; ideas desdobladas también en los dos últimos volúmenes de la *Historia de sexualidad* (1984). En tanto que la *Hermenéutica del sujeto* (1981–1982), dedica especial atención al “cuidado de uno mismo” retomado de la moral antigua en personajes como Sócrates, Alcibiades, los estoicos, los epicúreos, entre otros, dando lugar a un sujeto capaz de revertir las prácticas de subjetivación impuestas por el saber-poder. “No se trataba de objetivar discursos verdaderos en uno mis-

mo –señala Sauquillo– sino de subjetivar un discurso verdadero en una práctica de escucha, lectura, escritura y habla” (p. 421). Estos temas serán retomados a la luz de la práctica de la “parresía” con Sócrates y los cínicos sobre el hablar franco y valeroso en *El gobierno de sí y de los otros* (1982–1983) y *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (1984), como *técnica* del gobierno. En estos dos cursos, Foucault “analiza las “tecnologías del yo” expresando la posibilidad de entender la misma individualidad como materia prima de una subjetividad artística” (p. 516). La propuesta básica de estas últimas obras, concernientes a las formas de subjetivación, es abrir la posibilidad siempre inédita de “desprenderse de uno mismo y forjarse singularmente”. ¿Qué subjetividad diferente está impulsando Foucault con su experiencia de la

libertad? Sauquillo apunta la siguiente tesis: “Se trata de un “sujeto anárquico” que encarna la búsqueda infatigable de la diferencia, más allá de los efectos del poder y del saber” (p. 519). Finalmente, el libro de Julián Sauquillo culmina el recorrido histórico–conceptual de la filosofía de Michel Foucault invitando a promover nuevas formas de subjetividad aún inéditas. Se trata del impulso de construir voluntades políticas que cuestionen incansablemente las tecnologías de poder–saber y lo que somos hoy en el presente. Estos son algunos de los temas que Julián Sauquillo nos expone en este interesante libro que les recomiendo ampliamente leer.

Juan Carlos Sánchez Antonio

Instituto de Investigaciones Sociológicas

UABJO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0532-3293>