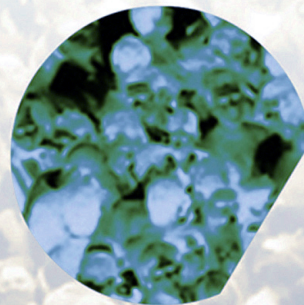


# Disjuntiva

CRÍTICA DE LES CIÈNCIES SOCIALS

Volum 6 / Núm. 1  
Gener 2025



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

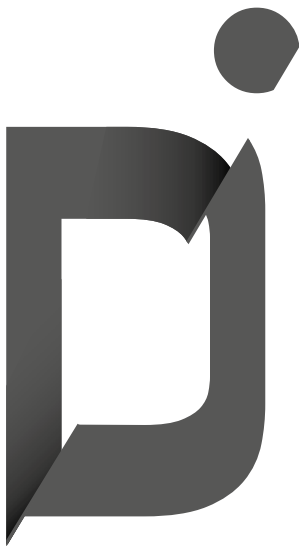
CRITERI-Socioeconomia Crítica i Territori

# Disjuntiva

CRÍTICA DE LES CIÈNCIES SOCIALS

Revista editada pel grup d'investigació  
CRITERI- Socioeconomia Crítica i Territori  
Departament de Sociologia II. Universitat d'Alacant

---



DISJUNTIVA- Crítica de les Ciències Socials

© de la present edició, els autors

Edició: CRITERI- Socioeconomia Crítica i Territori (Dpt. Sociologia II-Universitat d'Alacant)

Periodicitat: semestral

URL: <https://disjuntiva.ua.es/>

E-mail: [disjuntiva@ua.es](mailto:disjuntiva@ua.es)

ISSN: 2659-7071

DOI: 10.14198/DISJUNTIVA

Disseny portada: Juan Seguí - Crehaz

Disseny d'imatge gràfica: Mònica Giné

Els contingut de la revista estan sota una llicència de Reconeixement 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY 4.0). Es pot copiar i redistribuir el material en qualsevol mitjà i format, i remesclar, transformar i crear a partir del material per a qualsevol finalitat, fins i tot comercial. Els termes de la llicència estan disponibles en: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.ca>

DISJUNTIVA-Crítica de les Ciències Socials és una revista d'investigació de periodicitat semestral editada per CRITERI-Socioeconomia Crítica i Territori, grup d'investigació integrat en el departament de Sociologia II de la Universitat d'Alacant. La revista està dirigida a professionals, investigadors/es, estudiants, professorat i públic general interessats en la investigació acadèmica en l'àmbit de les Ciències Socials, i especialment amb una perspectiva crítica.

La revista naix el 2019 amb l'objectiu de difondre estudis de naturalesa acadèmica que contribuïsquen a la comprensió de les dinàmiques de funcionament de la societat en tots els seus àmbits sota el mode de producció capitalista i al coneixement de les alternatives amb capacitat de transformació. Està oberta a la publicació de resultats d'investigació empírica i teòrica d'àmbit autonòmic, estatal i internacional, i inclou temàtiques de disciplines com ara geografia humana, psicologia social, ciència política, sociologia, antropologia social, economia política, urbanisme, història o filosofia política. S'acceptaran treballs publicats en espanyol, anglès, català, italià, francès i portuguès.

Amb la finalitat d'assolir al major nivell de qualitat possible en els treballs publicats, tots els articles se sotmeten a l'arbitratge per parells acadèmics, considerant tant la novetat dels resultats com el rigor metodològic en els dissenys d'investigació i anàlisi. L'equip editorial de DISJUNTIVA-Crítica de les Ciències Socials no es fa responsable, en cap cas, de la credibilitat i autenticitat dels treballs. De la mateixa manera, les opinions i fets expressats en cada article són d'exclusiva responsabilitat de les seues autores o autors i DISJUNTIVA Crítica de les Ciències Socials no s'identifica necessàriament amb ells.

---

# EQUIP DE REDACCIÓ

---

## DIRECTOR HONORÍFIC

**Josep-Antoni Ybarra Pérez**

(Dpt. Economia Aplicada i Política Econòmica, Universitat d'Alacant)

## DIRECTOR

**Lluís Català Oltra**

(Dpt. Sociologia II, Universitat d'Alacant)

luis.catala@ua.es, 965903400-2899

## SECRETARI

**Alejandro Osorio Rauld**

(Dpt. Sociologia II, Universitat d'Alacant)

alejandro.osorio@ua.es, 965903860

## CONSELL DE REDACCIÓ

**Juan M. Agulles Martos** (Universitat d'Alacant)

**Albert Alcaraz Santonja** (Dpt. Sociologia II, Universitat d'Alacant)

**Bernabé Aldeguer Cerdà** (Dpt. Dret Const., Ciència Política i de l'Admó., Universitat de València)

**José Antonio Arnau** (Consejería de Educación de la Región de Murcia)

**Pedro E. Bascuñana Mateo** (Dpt. Sociologia I, Universitat d'Alacant)

**Pau Caparrós Gironès** (Dpt. Sociologia i Antropologia Social, Universitat de València)

**Romina C. Curone Prieto** (Dpt. de Salut Pública, Universitat d'Alacant)

**Aina Faus Bertomeu** (Dpt. Sociologia i Antropologia Social, Universitat de València)

**Xavier Ginés Sánchez** (Dpt. de Filosofia i Sociologia, Universitat Jaume I)

**Carmel Gradolí Martínez** (Universitat Politècnica de València)

**Ana Lledó Boyer** (Dpt. de Ciències del Comportament i Salut, Universitat Miguel Hernández)

**Maxi Nieto Ferrández** (Dpt. de Ciències del Comportament i Salut, Universitat Miguel Hernández)

**Sandra Obiol Francés** (Dpt. Sociologia i Antropologia Social, Universitat de València)

**Javier Ortega Fernández** (Dpt. Sociologia I, Universitat d'Alacant)

**Maite Palomares Figueres** (Dpt. Composició Arquitectònica, Universitat Politècnica de València)

**Clemente Penalva Verdú** (Dpt. Sociologia II, Universitat d'Alacant)

**Vicent Querol Vicente** (Dpt. de Filosofia i Sociologia, Universitat Jaume I)

**Marina Requena i Mora** (Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals, Universitat Autònoma de Barcelona)

**Lluís Torró Gil** (Dpt. Anàlisi Econòmica Aplicada, Universitat d'Alacant)

**Stephen Trinder** (Higher College of Technology-Abu Dhabi)

## COMITÈ CIENTÍFIC

**Josep Anguera Torrents** (Universitat de Girona)

**Anna-Britt Coe** (Karlstads Universitet, Suècia)

**Eva Espinar Ruiz** (Universitat d'Alacant)

**Sandra Ezquerria Samper** (Universitat de Vic-Universitat Central de Catalunya)

**Lina Gálvez Muñoz** (Universidad Pablo Olávide)

**Claudia Heiss Bendersky** (Universidad de Chile)

**Alfredo Hualde Alfaro** (El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Mèxic)

**María Isabel Jociles Rubio** (Universidad Complutense de Madrid)

**Enzo Mingione** (Università di Milano-Bicocca)

**Susana Narotzky Molleda** (Universitat de Barcelona)

**Antónia Pedroso de Lima** (ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa/CRIA)

**Andrés Piqueras Infante** (Universitat Jaume I)  
**Geoffrey Pleyers** (Katholieke Universiteit Leuven)  
**Luca Raffini** (Università degli Studi di Genova)  
**Albert Recio Andreu** (Universitat Autònoma de Barcelona)  
**Fabio Sforzi** (Università di Parma)  
**Dina Vaiou** (Ethnikó Metsóvio Polytechnείο/ Universitat Politècnica Nacional d'Atenes)  
**José Ramón Valero Escandell** (Universitat d'Alacant)  
**Darcie Vandegrift** (Drake University, Iowa, EEUU)  
**Julen Zabalo Bilbao** (Euskal Herriko Unibertsitatea)

---

# Disjuntiva

CRÍTICA DE LES CIÈNCIES SOCIALS

## Volum 6 / Núm. 1.

### INDEX

---

#### Reflexions

- Del desprecio a la lucha por el reconocimiento. El Pueblo Gitano,  
entre asimilación y emancipación (Arturo Lance-Porfilio) ..... 9
- La crisis planetaria de habitabilidad desde la óptica del materialismo dialéctico  
(Carles Soriano Clemente) ..... 23

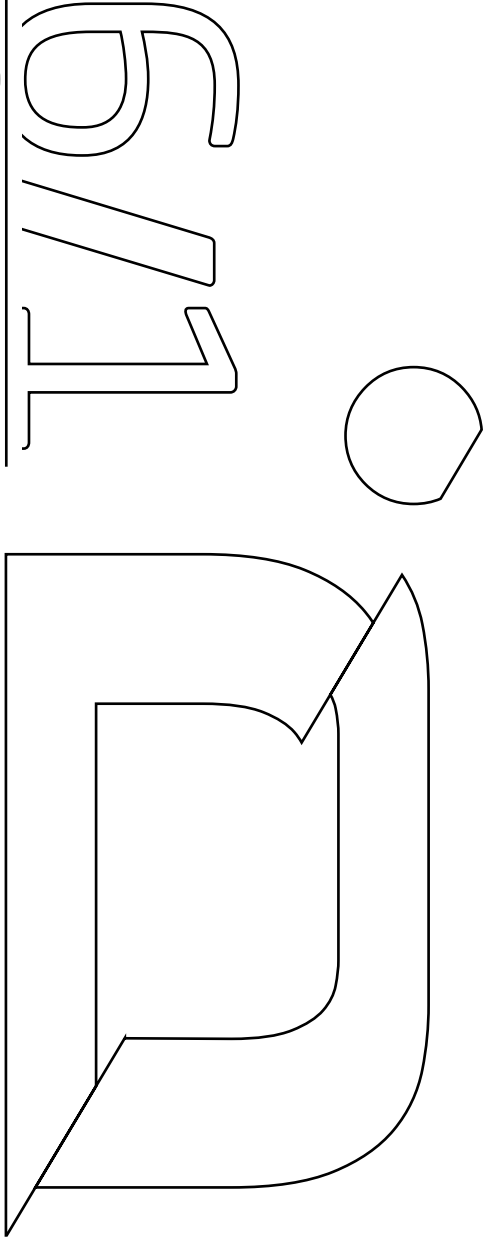
#### Entrevistes

- Intervista a Mauro Canali: divulgazione storica e narrativa transmediale.  
Il caso studio di Giacomo Matteotti (José Antonio Abreu Colombri) ..... 39

#### Crítica de llibres

- Resseña de: Alain Damasio i Benjamin Mayet (2016). *Le Dehors de toute chose*. La Volte  
(Héloïse E. M.-V. G. Ducatteau) ..... 47
- Reseña de: Robert Jensen (2024). *Sé un hombre*. Ensayos contra  
la masculinidad. Eds. El Salmón (Savador Cobo Marcos) ..... 53
-

# Reflexions





# Del desprecio a la lucha por el reconocimiento. El Pueblo Gitano, entre asimilación y emancipación

*From Despise to Recognition Struggle. The Roma People, Between Assimilation and Emancipation*

Arturo Lance-Porfilio (Universitat de València, España)

Cita bibliográfica: Lance-Porfilio, A. (2025). Del desprecio a la lucha por el reconocimiento. El Pueblo Gitano, entre asimilación y emancipación. *Disjuntiva*, 6 (1), 9-22. <https://doi.org/10.14198/DISJUNTIVA2025.6.1.1>

## Resumen

En el presente artículo se lleva a cabo el análisis del antigitanismo como forma específica de racismo, desde la teoría del reconocimiento. Partiendo del trabajo desarrollado por autores como Axel Honneth y Heikki Ikäheimo, se persigue el objetivo de explicar la situación de discriminación, pobreza, precariedad y violencia que sufren las personas gitanas en Europa, como resultado de una ausencia de reconocimiento generalizado y, como una particular y profunda situación de desprecio sistémico. Con ayuda de la teoría del reconocimiento, se describirán distintas estrategias y vías imaginables para superar esta situación, y se analizará de forma crítica el potencial emancipador (así como las ventajas, inconvenientes y problemas) que estas pueden albergar. En el artículo se analizan y comparan dos –a priori– posibles vías hacia el reconocimiento, la vía “asimilacionista”, y la vía “emancipadora”. Las conclusiones del artículo son tentativas, se destaca la complejidad inherente a las dos vías hacia el reconocimiento analizadas, siendo que, aunque ambas apuntan a priori un mismo horizonte de reconocimiento, parten de fundamentos normativos distintos, y están supeditadas a unas condiciones de realización que divergen en ambos casos y pueden suponer grandes obstáculos para la consecución de una lucha por el reconocimiento exitosa.

## Palabras clave

Racismo; antigitanismo; reconocimiento; asimilación; emancipación; Pueblo Gitano.

## Abstract

The present article carries out the analysis of antigypsyism as a specific form of racism, from recognition theory. Based on the work developed by authors such as Axel Honneth and Heikki Ikäheimo, the objective is to explain the situation of discrimination, poverty, precariousness and violence suffered by Roma People in Europe, as a result of a lack of widespread recognition and, as a particular and profound situation of systemic despise. With the help of the theory of recognition, different strategies and imaginable ways to overcome this situation will be described, and the emancipatory potential (as well as the advantages, disadvantages and problems) that these may harbor will be critically analysed. The article analyzes and compares two –a priori– possible paths to recognition, the “assimilationist” path, and the “emancipatory” path. The conclusions of the article are tentative, highlighting the inherent complexity of the two ways to recognition analysed, given that, although they both point a priori to the same horizon of recognition, they are based on different normative foundations, and are subject to conditions of realisation that diverge in both cases and can pose major obstacles to the achievement of a successful struggle for recognition.

## Keywords

Racism; antigypsyism; recognition; assimilation; emancipation; Roma People.

Correo electrónico de correspondencia: [arturo.lance@uv.es](mailto:arturo.lance@uv.es) . <https://orcid.org/0000-0001-5416-8202> (Arturo Lance-Porfilio)



Este trabajo se comparte bajo la licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

## Introducción

Cuando hablamos de antigitanismo nos referimos, de manera general, al “racismo específico hacia los romaníes, sinti, nómadas y otros que son estigmatizados como ‘gitanos’ en la imaginación pública” (Alliance against Antigypsyism, 2017: 3). De forma más precisa, la Alianza Contra el Antigitanismo, define al antigitanismo como “un complejo persistente históricamente construido de racismo consuetudinario contra grupos sociales identificados bajo el estigma de ‘gitanos’ u otros términos relacionados” (ibidem: 5), que incorpora: 1) “una percepción y descripción homogeneizante y esencializante de estos grupos” (ibidem: 5), 2) “la atribución de características desviadas específicas a ellos” (ibidem: 5) y, 3) “estructuras sociales discriminatorias y prácticas violentas que emergen en ese contexto, que tienen un efecto degradante y de ostracismo y que reproducen desventajas estructurales” (Alliance Against Antigypsyism, 2017: 5). El antigitanismo así descrito puede ser entendido como un complejo persistente de prácticas y discursos racistas específicamente anti-gitanos, sustentados en un habitus racista que es compartido por una mayoría social.

Al igual que pasa con otras formas de racismo, el antigitanismo como ideología racista se basa en la idea de una supuesta superioridad racial y es “una forma de deshumanización y de racismo institucional alimentado por una discriminación histórica” (Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia, 2011: 4), basada en el origen étnico de las personas gitanas, y un supuesto modo de vida problemático o amenazante atribuido a estas. También, como pasa con otras formas de racismo, en la base del antigitanismo están los prejuicios contra las personas gitanas, los cuales “conducen a discriminaciones en su contra en numerosas esferas de la vida social y económica [...] [que] alimentan considerablemente el proceso de exclusión social que sufren los Gitanos” (ibidem: 5).

Aquello que hace destacar al antigitanismo en la actualidad es el nivel de aceptación social del que goza, pues como forma específica de racismo, el antigitanismo es una forma “particularmente persistente, violenta, recurrente y banalizada” (Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia, 2011: 4). Al contrario de lo que pasa con otras formas de racismo en Europa y España,<sup>1</sup> el antigitanismo tiene un alto nivel de aceptación social. “Hay una indulgencia general hacia las actitudes y prácticas antigitanas, debido a que el estigma moral asociado a otras formas de racismo está ausente en gran medida del antigitanismo” (Alliance against Antigypsyism, 2017: 3). En la base del antigitanismo se encuentran un conjunto de ideas, imágenes, estereotipos, prejuicios, relatos y proyecciones racistas, que se articulan en forma de discursos epistemológicos sobre aquellos grupos sociales identificados bajo el estigma de “gitanos”. Estos discursos epistemológicos sobre “los gitanos y gitanas” (construidos por la población no-gitana), constituyen la base del discurso racista antigitano en la actualidad; los gitanos y gitanas como poco fiables, parásitos que se alimentan del trabajo ajeno, holgazanes por naturaleza, sucios, incivilizados, inadaptados, peligrosos, propensos a la delincuencia, etc. (Alliance Against Antigypsyism, 2017; End, 2017; Fernández Garcés et al., 2015).

Partiendo de esta comprensión del antigitanismo como forma particular y diferenciada de racismo, el objetivo de este artículo es doble. Primero, se pretende explicar cómo la situación de discriminación, pobreza, precariedad y violencia que sufren las personas gitanas en Europa, es el resultado de una ausencia de reconocimiento generalizado y, de una particular y profunda situación de desprecio sistémico. En segundo lugar, este trabajo tiene como objetivo presentar y analizar dos vías distintas hacia el reconocimiento, la vía asimilacionista y la vía emancipadora, ambas teorizadas originalmente en este mismo artículo, y enmarcadas conceptualmente dentro de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. Se evaluarán de forma crítica tanto sus fundamentos como sus horizontes normativos, las posibles contradicciones e incompatibilidades que puedan presentar con distintas ideas de reconocimiento dentro de la teoría de Axel Honneth, y las limitaciones intrínsecas que habrá de afrontar cualquier lucha por el reconocimiento. Este análisis se realiza partiendo del presupuesto de que una lucha por el reconocimiento exitosa –en el sentido de Honneth– posibilita la transición hacia sociedades más justas y emancipadas, donde los sujetos pueden satisfacer en mayor medida sus necesidades de autorrealización.

---

1. El presente artículo se limita a abordar el estudio del antigitanismo en Europa, por lo que los datos, argumentos, afirmaciones y conclusiones que se exponen en él, pueden no ser extrapolables a otros contextos fuera del continente europeo.

## El Pueblo Gitano, una historia de desprecio y sufrimiento

Al contrario de lo que podría pensarse, el antigitanismo no solo afecta a las personas gitanas, pues no solo estas son objeto de desprecio por parte del antigitanismo. Más bien, el objeto<sup>2</sup> de desprecio del antigitanismo es “lo gitano”, una construcción esencialista, estereotipada, prejuiciosa, criminalizadora y homogeneizante de las personas gitanas (Nicolae, 2006), que también puede afectar a individuos y grupos humanos que no se identifiquen a sí mismos como gitanos o gitanas. Aquello que el discurso antigitano identifica como “lo gitano”, es decir, aquello “propriadamente gitano” o “característico de las personas gitanas” (desde su óptica racista), no es un reflejo objetivo de la realidad, sino una construcción esencialista, estereotipada, prejuiciosa, criminalizadora y homogeneizante de lo que constituiría en el imaginario racista el “ser gitano o gitana”. Da forma al arquetipo racista del gitano que roba, se aprovecha de los demás, no quiere trabajar, se aísla de la sociedad, es incívico, peligroso, etc.

La realidad de la mayoría de las personas gitanas es bien distinta a la que presenta el discurso antigitano y el arquetipo del “gitano malo” (Filigrana García, 2020). Pero tampoco sería adecuado decir, por ejemplo, que hay una forma “buena” de ser gitano contrapuesta a este arquetipo; ni siquiera que hay, simplemente, una forma distinta de “ser gitano o gitana”. Porque decir que, opuesto a lo que dice el discurso antigitano, “hay una forma buena o distinta de ser gitano o gitana”, implica aceptar como válidas o ciertas las premisas antigitanas de que hay “gitanos malos”, es decir, personas que dada su particular forma de “ser gitano o gitana” (sin tomar en consideración otras variables), son incivilizadas, deshonestas, peligrosas, etc. Decir que hay una forma distinta o buena de “ser gitano”, también sirve como arma arrojada hacia las personas gitanas. Es un argumento racista para justificar la discriminación que sufren las personas gitanas, y sigue la lógica de que, si hay otra forma “mejor” de ser gitano o gitana, la culpa de la precaria situación en que viven las personas gitanas, de la discriminación y persecución que sufren, es solo suya.

Hay muchas formas distintas de ser gitano o gitana, igual que hay muchas formas distintas de ser español, sociólogo, cristiano, ateo, musulmán, judío, etc. El Pueblo Gitano históricamente tiene un origen común, y muchas comunidades gitanas comparten costumbres, tradiciones, lógicas relacionales, prácticas culturales, incluso en algunos casos una lengua como es el romaní (Kóczé, 2021), pero los diversos contextos en que se han desarrollado las distintas comunidades gitanas desde su llegada a Europa en el siglo XIII han influido enormemente en la configuración específica de las distintas comunidades gitanas. Contextos que difieren en el grado de persecución y las formas de subordinación a que eran sometidas las personas gitanas, en el credo o religión dominante que existía en cada territorio (y el sistema de valores asociado a esta), las distintas formas de gobierno por las que transitaron las distintas regiones y Estados, tanto dentro como fuera del continente europeo, durante más de cinco siglos, las luchas dentro de estos territorios y entre distintos reinos y Estados, etc. (Mirga-Kruszelnicka y Dunajeva, 2020). Todo esto hizo que las comunidades gitanas se desarrollaran en algunos casos de formas muy distintas.

Por poner algunos ejemplos, en el caso del siglo XVI en Inglaterra, ser gitano era motivo de pena capital. La ley preveía que las personas gitanas, de ser atrapadas, pudieran ser “torturadas, azotadas, marcadas y desterradas” (Brearley, 2001: 589), y en el caso de ser atrapadas una segunda vez, la pena era la muerte, tanto para hombres como para mujeres (ibidem: 589). En varios de los territorios que hoy en día conforman Rumanía, concretamente en las regiones de Valaquia y Moldavia, desde el siglo XIV y hasta mediados del siglo XIX las personas gitanas fueron esclavizadas, sin excepción alguna. En esta región, la condición de esclavitud de las personas gitanas era hereditaria, y el poder e impunidad que los amos tenían sobre los esclavos era total:

*Los esclavos podían ser vendidos, golpeados y abusados, y durante un largo período los dueños tuvieron derecho a la vida o la muerte sobre sus esclavos. Los esclavos no podían testificar ante un tribunal y podían ser castigados sin una decisión judicial. Incluso la Iglesia Ortodoxa los trataba como infrahumanos, objetos sin alma y sin derecho de asistir a las ceremonias religiosas (Rostas et al., 2022: 13, traducción propia)*

2. Esto no se contradice con el hecho de que las personas gitanas sean sujetos de desprecio, o sujetos despreciados, por y a causa del antigitanismo.

En Hungría, Alemania, España e Inglaterra, los niños gitanos eran muchas veces tomados por la fuerza y entregados a familias no gitanas para que los criaran. Estas medidas se justificaban alegando que los gitanos y gitanas “eran espías extranjeros, portadores de la peste, y traidores a la cristiandad” (Hancock, 1991: 395). Si nos centramos en el caso “español”, en el 1478 la inquisición española (que no era realmente “española”) –fundada ese mismo año por los Reyes Católicos para servir en los reinos de Castilla y Aragón– inició la persecución sistemática del Pueblo Gitano:

*Dicha persecución se materializó mediante la primera pragmática antigitana, emitida en 1499 por el Cardenal Cisneros, a la que seguirían unas trescientas pragmáticas más, cuyo propósito último había de ser la asimilación cultural. Se pretendía, mediante dicha legislación, ‘desgitanizar’ o en última instancia ‘dehumanizar’ a los gitanos (Corbí, 2021: 53).*

En la historia de la persecución del pueblo gitano en la península Ibérica, la Prisión General de Gitanos o Gran Redada (Alfaro, 1993; Corbí, 2021; Fernández Garcés et al., 2015) ha sido considerada por muchos como su momento más terrible. Esta ha quedado marcada en la historia del antigitanismo como “la mayor operación destinada al exterminio del Pueblo Gitano en la historia del Estado Español” (Fernández Garcés et al., 2015: 54), y fue llevada a cabo por “los propios ilustrados en connivencia con las autoridades políticas y religiosas de la época” (ibidem: 54). La Prisión General de Gitanos que afectó a los más de 9.000 gitanos por entonces asentados en la península, fue planificada en secreto por el marqués de la Ensenada y dictada el 30 de Julio de 1749. La lógica de la Prisión General de Gitanos consistió en:

*Encerrar a las mujeres, con sus hijos menores, en cárceles, fábricas y conventos donde morirían de hambre y agotamiento, separándolas así de los varones, que serían enviados a galeras como fuerza esclava (Corbí, 2021: 54).*

Volviendo al contexto actual, podría parecer que los tiempos oscuros de gran violencia y opresión hacia las personas gitanas han quedado atrás, pero lo cierto es que estas siguen sufriendo un contexto vital de gran desprecio, discriminación y violencia. El antigitanismo sigue existiendo, y no ha tenido que cambiar mucho para hacerlo. Adaptarse al contexto social y político actual, así como a la normatividad que este impone, no le ha costado demasiado, porque el sentimiento antigitano en muchos países europeos no ha cambiado demasiado en los últimos siglos. El discurso racista antigitano se ha construido alrededor de ideas básicas como que los gitanos y gitanas son poco fiables, no quieren trabajar y por ello se convierten en parásitos que se alimentan del trabajo ajeno, son sucios e incivilizados, unos inadaptados y unos delincuentes que constituyen un peligro para la sociedad, un grupo marginal que prefiere aislarse del resto de la sociedad para ocultar sus actividades ilícitas, ilegales o inmorales, etc. (Alliance Against Antigypsyism, 2017; End, 2017; Fernández Garcés et al., 2015).

El Pueblo Gitano –foco principal y mayoritario del desprecio antigitano–, tal y como afirma la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia constituye “una minoría particularmente desfavorecida y vulnerable, que necesita, por ello, una especial atención” (Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia, 2011: 3). Investigadoras como Teresa Sordé han destacado el hecho de que el Pueblo Gitano constituye la minoría étnica no inmigrante mayoritaria en Europa (Sordé et al., 2013), “con una población estimada de entre 10 y 12 millones” (Gerogescu et al., 2014: 17), y otras como Mara Georgescu afirman que es uno de los grupos humanos más vulnerables y que más discriminación sufre (Georgescu et al., 2014). También el Consejo de Europa y otras instituciones de la Unión Europea como la Agencia de los Derechos Fundamentales han reconocido que minorías visibles como el pueblo gitano o Romà (en romaní), tienen más probabilidades que otras minorías de sufrir discriminación múltiple (Gerogescu et al., 2014: 28).

Las experiencias de desprecio y sufrimiento que padecen las personas gitanas en la actualidad han cambiado en los últimos siglos, pero tanto el número como la gravedad de estas sigue siendo alarmante. El antigitanismo como forma específica y diferenciada de racismo tiene una especial relevancia cuantitativa y cualitativa tanto en Europa como en España. En un informe realizado en el año 2012 por la Agencia de la Unión Europea para los Derechos Fundamentales llamado *La situación de los Roma en 11 Estados Miembros de la Unión Europea*, se mostraba la situación de precariedad, vulnerabilidad y discriminación en que vivían muchas personas gitanas en Europa. Como se recoge en el informe, se estima que en muchos países europeos una gran parte de la población gitana se encontraba viviendo en condiciones de severa pobreza y marginación.

Por poner algunos ejemplos: la participación en la educación de los jóvenes adultos gitanos encuestados caía considerablemente después de la escuela obligatoria, siendo solo el 15% de estos los que completaban la educación secundaria superior. También, una de cada tres personas gitanas afirmaba encontrarse en situación de desempleo. Sobre un 20% de las personas gitanas que participaron en la encuesta afirmó no estar cubierta por ningún seguro médico o no saber si estaba cubierta. Alrededor del 45% de las personas gitanas encuestadas vivían en hogares que carecían de al menos uno de los siguientes servicios básicos de vivienda: cocina interior, baño interior, ducha y electricidad. De media, alrededor del 90% de las personas gitanas encuestadas vivían en hogares con una renta por debajo del umbral nacional de pobreza. Y aproximadamente la mitad de las personas encuestadas afirmaron haber sufrido discriminación en los últimos 12 meses debido a su origen étnico (European Union Agency for Fundamental Rights-FRA, United Nations Programme for Development-UNDP y WORLD, 2013).

Un estudio posterior, la *Segunda encuesta de la Unión Europea sobre las minorías y la discriminación* del 2018, la cual estudia el caso de la población gitana, arroja datos similares a estos. En ella se muestra, entre otras cosas, como aproximadamente el 80% de las personas gitanas encuestadas vivían por debajo del umbral de riesgo de pobreza vigente en sus países respectivos; uno de cada tres carecía de agua corriente en su vivienda; uno de cada tres niños romaníes vivía en hogares en los que alguno de sus miembros se acostó con hambre al menos una vez durante el mes anterior a la encuesta, y el 50 % de los pertenecientes a la franja de edad comprendida entre 6-24 años no estaba escolarizado. Como se puede apreciar, la minoría étnica no inmigrante más numerosa de la Unión Europea sigue enfrentándose a niveles de discriminación y de desigualdad que son intolerables en lo que respecta al acceso a los servicios básicos.

En el *Eurobarómetro especial 493 de la Comisión Europea* del 2019, se observa como de media entre los 28 países que forman parte de la Unión Europea y que se tuvieron en cuenta para la muestra, un 61% de las personas encuestadas cree que la discriminación por ser gitano o gitana está ampliamente extendida. Recientemente, en la encuesta de 2021 sobre las personas gitanas realizada por la Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, se mostró como de media para los 10 Estados Miembros de la UE que realizaron el informe, ha habido “un avance positivo en la lucha contra el acoso y la violencia motivados por el odio, pero no ha habido mejoras reales en lo que respecta a la lucha contra la discriminación” (European Union Agency for Fundamental Rights-FRA, 2023a: 17). Lo mismo ocurre cuando analizamos el acceso que las personas gitanas tienen a “la educación, el trabajo, la vivienda y la sanidad” (European Union Agency for Fundamental Rights-FRA, 2023b: 116), donde encontramos que el progreso desde el último informe realizado por la FRA (Agencia de los Derechos Fundamentales) en el año 2016 ha sido poco o ninguno (ibidem: 116). En el año 2022, muchos derechos fundamentales de las personas gitanas en la Unión Europea seguían sin ser respetados ni garantizados en los Estados Miembros (ibidem: 116), y en la actualidad, “el antigitanismo, la discriminación, la pobreza y la exclusión social, así como los delitos y discursos de odio, siguen afectando a un número desproporcionado de romaníes y nómadas en toda la UE” (European Union Agency for Fundamental Rights -FRA, 2023b: 116).

Este contexto vital, extremadamente precario y de gran vulnerabilidad al que se enfrentan muchas personas gitanas en toda Europa (sin ser España una excepción), se ve agravado por una gran variedad de experiencias diarias de odio, desprecio, discriminación, marginalización y violencia, que contribuyen más si cabe a agravar la situación de desprotección que sufren las personas gitanas, condicionando no solo el modo de ordenación de la vida social de muchas comunidades gitanas, sino también el acceso que estas puedan tener a los recursos y capitales socialmente valorados (acceso a la educación superior, la posibilidad de vivir en barrios con una buena dotación de infraestructuras y servicios públicos, acceso a trabajos bien remunerados y estables, acceso a cargos de responsabilidad en el sector público o privado, etc.).

## El desprecio antigitano desde la Teoría del Reconocimiento

Conocer la historia de sufrimiento, persecución, y discriminación del Pueblo Gitano nos ayuda a entender que cuando hablamos de antigitanismo hablamos de un problema social que está muy vivo. Este no es ningún remanente del pasado, al igual que no lo son otras formas de desprecio y odio como el antisemitismo, el machismo

y la misoginia, o la xenofobia. Pero conocer la historia no nos proporciona necesariamente respuestas a la pregunta de por qué tiene lugar el antigitanismo de una forma tan normalizada, por qué toma “un aire de banal normalidad” (Taguieff y Priego, 2001) y es capaz de seguir existiendo como si experiencias históricas tan traumáticas como la esclavitud o el Porajmos o Samudaripen<sup>3</sup> no hubieran existido, y, hasta qué punto el antigitanismo está inserto en la estructura y la dinámica social. Para abordar adecuadamente cada una de estas preguntas en toda su complejidad, sería necesario realizar un diagnóstico crítico de la sociedad y el tiempo en que vivimos, pero el alcance de un artículo breve como este no proporciona el soporte adecuado para hacer tal cosa. Teniendo esto en cuenta, lo que me propongo a hacer en los siguientes apartados es presentar algunas ideas y teorizaciones clave para entender el problema y la amenaza que supone el antigitanismo en la actualidad. Me centraré como he venido haciendo hasta ahora en las personas gitanas, en el Pueblo Gitano entendido como un grupo humano asediado por el desprecio, el rechazo y la violencia.

Tal y como afirma la Alianza Contra el Antigitanismo, el antigitanismo “es un fenómeno de nuestras sociedades, que tiene su origen en cómo las mayorías sociales ven y tratan a quienes consideran «gitanos»” (Alliance against Antigypsyism, 2017: 3). Aquí hay dos cuestiones importantes a destacar. La primera, cómo consideran las mayorías sociales a las personas gitanas, ya ha sido abordada al inicio de este trabajo. En general, dentro de las mayorías sociales existe la tendencia a valorar negativamente (con desconfianza, miedo, desprecio y/u odio) a aquellas personas percibidas como gitanas (Izsák, 2015). La segunda cuestión importante que se desprende de esta afirmación es cuál es el proceso por el que estas mayorías sociales han llegado a considerar de forma tan negativa a las personas que identifican como gitanas.

La opinión mayoritaria sobre las personas gitanas o “lo gitano” ha sido construida desde posiciones sociales e ideologías racistas mediante la creación y difusión de un discurso epistemológico sobre “los gitanos y gitanas” al que nombramos comúnmente como discurso antigitano. Este discurso surge con la conformación de los primeros estados-nación europeos, pues es entonces cuando se empiezan a fraguar las visiones estereotipadas, prejuiciosas y discriminadoras sobre los pueblos nómadas por aquel entonces llamados egipcianos (Fernández Garcés et al., 2015). Y llega hasta nuestros días sin demasiadas variaciones por lo que respecta a las motivaciones centrales del desprecio hacia las personas gitanas.

Las experiencias de desprecio, rechazo, discriminación y violencia que sufren las personas gitanas están cimentadas en la construcción de una “otredad gitana” que, desde una cierta óptica racista, merece tal desprecio, rechazo, discriminación y violencia. Si, tal y como afirma el discurso antigitano, las personas gitanas son problemáticas, incívicas, incivilizadas, violentas, retrógradas, peligrosas, aprovechadas, etc. (Alliance against Antigypsyism, 2017; End, 2017; Fernández Garcés et al., 2015), tendría sentido pensar que el desprecio y rechazo que reciben estaría justificado. Esta es una lógica antigitana básica, desde la cual el hecho de despreciar y no reconocer a las personas gitanas en su diferencia sería algo normal e incluso deseable, pues su “diferencia” es entendida desde esta posición como nociva, tóxica, problemática e incluso peligrosa. Teniendo en cuenta que esta es una lógica básica que opera en prácticamente todas las ideologías racistas, y sin ser una excepción, también lo hace en el caso del antigitanismo, queda más claro ahora como es que el antigitanismo existe en nuestras sociedades de forma tan normalizada, pasando desapercibido o no siendo considerado como un problema siquiera para gran parte de la mayoría social no-gitana.

En lo que resta de este artículo me dispongo a tratar de explicar la precaria situación en la que se encuentra el Pueblo Gitano en la actualidad, desde la Teoría del reconocimiento desarrollada por el filósofo y sociólogo alemán Axel Honneth. Parto de la base de que muchas situaciones de discriminación, desigualdad, injusticia y violencia que afectan al Pueblo Gitano pueden entenderse como síntomas claros de la existencia de un desprecio sistémico hacia las personas gitanas. Desprecio que surge como resultado de una ausencia de reconocimiento (reconocimiento en el sentido de una valoración positiva del otro, que tiene efectos emancipadores para este, tanto en el plano simbólico como material), al menos en dos esferas del reconocimiento específicas descritas por

---

3. Existe cierta discusión sobre el termino más apropiado para referirse al genocidio gitano que tuvo lugar durante la II Guerra Mundial. Ver Mirga-Kruszelnicka y Dunajeva (2020) y Sierra (2020).

Axel Honneth: la esfera del derecho o respeto legal, objetivado en el Estado;<sup>4</sup> y la de la solidaridad o valoración social,<sup>5</sup> objetivada en el mercado y el trabajo (Honneth, 2006).

La noción de reconocimiento desarrollada por Honneth se caracteriza inicialmente como “la afirmación pública de un valor o de una capacidad que debe corresponder a una persona o grupo social” (Honneth, 2006: 132). El reconocimiento se entiende en Honneth como “un acto moral que está anclado como acontecimiento cotidiano en el mundo social” (ibidem: 134), es decir, los actos de reconocimiento tienen lugar (o no) de forma recurrente en cada interacción social entre sujetos, no son ninguna rara avis dentro de la dinámica social, más bien al contrario. Los actos de reconocimiento (o su ausencia), son la base misma de las relaciones sociales. Un acto de reconocimiento representa lo que Honneth llama “un fenómeno distintivo en el mundo social” (ibidem: 134), el cual no debe entenderse como el producto derivado de una acción orientada a otros fines, sino como la “expresión de una intención independiente” (ibidem: 134) cuyo “propósito primario de alguna manera está dirigido positivamente a la existencia de otra persona o grupo” (ibidem: 134). Es decir, para Honneth, no puede darse en el mundo un acto de reconocimiento recíproco que no tome como anclaje o punto de partida la afirmación positiva y sincera del otro, de aquel sujeto que está en frente. Cualquier cosa que pudiera parecerse al acto de reconocer, pero que no partiera de esta afirmación positiva del otro, como “intención independiente” (o sincera, si queremos llamarlo así, que no busca hacer nada más que “reconocer” al otro), no podría ser entendida como un acto de reconocimiento en el sentido honnethiano, que como vemos, tiene un componente marcadamente moral.

Para Honneth, esa afirmación de aquel sujeto que está enfrente posee un carácter eminentemente positivo, en tanto que permite a la persona destinataria de la afirmación (a la cual podemos llamar sujeto de reconocimiento) “identificarse con sus cualidades y con ello alcanzar una mayor autonomía” (Honneth, 2006: 135). La propuesta básica es que “una forma racional, adecuada de reconocimiento” (ibidem: 139) ha de consistir en “hacer valer públicamente de modo performativo cualidades de valor ya existentes de los seres humanos” (ibidem: 139), pues “reconocer a alguien significa percibir en él una cualidad de valor que nos motiva intrínsecamente a comportarnos ya no de manera egocéntrica sino adecuada a los propósitos, deseos o necesidades de los demás” (ibidem: 140). En este sentido, cobra especial importancia el carácter de acción y de transformación material que hay en todo acto de reconocimiento, pues tal y como afirma Honneth:

*Un acto de reconocimiento no puede agotarse en meras palabras o declaraciones simbólicas porque es ante todo mediante el correspondiente modo de comportamiento como es generada la credibilidad que para el sujeto reconocido es de importancia normativa (ibidem: 134).*

El reconocimiento es ante todo una práctica, y “debe ser concebido como género de diferentes formas de actitud práctica en la que cada vez se refleja el objetivo primario de una determinada afirmación del que está enfrente” (ibidem: 135). Dicha afirmación no puede ser solo simbólica, sino que ha de estar acompañada por cambios en las relaciones sociales y materiales que dan forma a la sociedad en la que se inserta dicha práctica de reconocimiento. Esta fijación por la materialidad, característica de la noción de reconocimiento en Honneth, persigue distinguir entre las formas de reconocimiento que este autor considera como moralmente exigibles, aquellas que están encaminadas a la emancipación o mayor autonomía de los sujetos, y que, por tanto, implican una transformación de la realidad material encaminada a tales fines; y las formas de reconocimiento ideológicas, cuyo objetivo es el dominio o un aumento del poder regulador de las instituciones (Honneth, 2006).

Para Honneth “un acto de reconocimiento queda de alguna manera incompleto mientras no desemboque en modos de conducta que pongan de manifiesto de forma efectiva el valor articulado” (Honneth, 2006: 146), es decir, no puede decirse que se ha “reconocido” a alguien, si ese acto -a priori- simbólico de valoración positiva del otro, no va acompañado de cambios en cómo el sujeto que reconoce se comporta con respecto del sujeto que es reconocido por él (el sujeto de reconocimiento). Cambios que deben reflejar esta valoración

4. El Estado reconoce a los sujetos y o grupos otorgándoles un reconocimiento jurídico que generalmente se traduce en igualdad de derechos.

5. Entendida como el modo en que la sociedad valora de forma diferenciada las distintas formas de vida de los grupos e individuos.

positiva del sujeto reconocido, y ayudar a satisfacer sus necesidades de autorrealización personal. En los casos de reconocimiento social o generalizado, aquellos que son practicados por “instituciones sociales, no debemos suponer el cumplimiento del reconocimiento simplemente en forma de modales o maneras de conducta” (ibidem: 146), sino que se ha de poder observar una voluntad de reconocimiento “en el ámbito de las medidas o disposiciones institucionales” (ibidem: 146). Así, como afirma Honneth:

*Cuando son alcanzadas nuevas formas de reconocimiento social generalizado deben transformarse disposiciones jurídicas, deben ser establecidas otras formas de representación política y deben emprenderse distribuciones materiales (ibidem: 146-147).*

Si esto no sucede, nos encontraríamos ante un caso de reconocimiento ideológico donde la nueva cualidad de valor que es afirmada no se ve respaldada desde una perspectiva material. La justicia material se convierte entonces en el elemento central que, en última instancia, nos permite distinguir entre las formas de reconocimiento ideológicas orientadas al dominio o a un aumento del poder regulador, y las formas de reconocimiento moral orientadas a la emancipación y el fortalecimiento de la autonomía personal, pues existe un déficit con respecto a las formas ideológicas de reconocimiento, y es que en estas encontramos una “incapacidad estructural para proporcionar las condiciones materiales bajo las cuales son realizables efectivamente las nuevas cualidades de valor de las personas afectadas” (ibidem: 147) debido a que:

*Entre la promesa evaluativa y el cumplimiento material se abre un abismo, el cual es característico de estas ideologías, porque la provisión de las condiciones institucionales no sería ya compatible con el orden social dominante (ibidem: 147).*

Así, tal y como dice Honneth (2006: 148), “aquellos modelos institucionales de distinción evaluativa a los que falta toda perspectiva sobre el cumplimiento material podemos denominarlos con buena conciencia como *ideologías*”, pues en última instancia aquello que persiguen las distintas luchas por el reconocimiento es la constitución de sociedades más justas. Sociedades en las que la estructura social –y la forma específica de ordenación de las relaciones sociales que la constituyen–, posibilite una relación de los sujetos con el mundo, con otros sujetos, y con ellos mismos, que sea capaz de satisfacer (en mayor medida al menos) las necesidades de autorrealización personal de los sujetos.

## Dos vías hacia el reconocimiento del Pueblo Gitano: entre asimilación y emancipación

Aceptando la premisa de que las luchas por el reconocimiento persiguen la constitución de sociedades más justas –en el sentido que acabo de exponer–, cabría preguntarse qué vías podrían seguirse teóricamente en la lucha por el reconocimiento (en el caso que nos ocupa, del Pueblo Gitano), y que implicaciones y consecuencias tendría cada una. Poniendo el foco en los sujetos de reconocimiento, es decir, aquellos sujetos que aspiran a ser reconocidos en una sociedad dada. En términos generales, podemos distinguir entre dos vías distintas que pueden seguirse para tratar de conseguir reconocimiento. La primera vía, implicaría a priori cambiar las “formas de ser” (prácticas, comportamientos, creencias, valores, etc.) de los sujetos de reconocimiento –en nuestro caso, las personas gitanas– por aquellas consideradas valiosas, deseables, y/o aceptables de acuerdo con las institucionalizaciones vigentes de reconocimiento (el amor, encarnado en la institución de la familia; la justicia, encarnada en el Estado de derecho; y el trabajo, encarnado en el mercado). La segunda vía, consistiría en introducir las prácticas, comportamientos, creencias, valores, formas de organización social, etc. propias de los sujetos de reconocimiento (los “otros”), en las institucionalizaciones de reconocimiento existentes. Dicho de otro modo, se trataría de ampliar las institucionalizaciones actuales del reconocimiento para que las “formas de ser” de los otros (algunas, sino todas) puedan caber en ellas.

Siempre partiendo del hecho de que no puede atribuirse a las personas gitanas la responsabilidad sobre la situación de injusticia estructural, vulnerabilidad y discriminación que sufren, cabe decir que tomar un camino



u otro tiene implicaciones significativas en lo que respecta a las formas de sociedad que podrían alcanzarse potencialmente. El primer camino conducirá a la eliminación de prácticamente todas las particularidades “irreconocibles”<sup>6</sup> que los “otros” pudieran haber tenido. Este camino hacia el reconocimiento probablemente encontrará menos resistencia por parte de los grupos sociales dominantes, pero la sociedad resultante de él también será una sociedad menos inclusiva y solidaria, y el proceso de reconocimiento en sí, producirá más daño y sufrimiento en los sujetos del reconocimiento de lo que a priori lo hará la segunda vía. El segundo camino tendría como resultado (en caso de tener éxito) una sociedad más inclusiva, más solidaria, y menos dañina con los sujetos de reconocimiento, pero el proceso para lograr el reconocimiento de esta manera será generalmente más arduo y dificultoso. Esto es debido a que una lucha por el reconocimiento que busque expandir las institucionalizaciones vigentes de reconocimiento de una sociedad determinada, encontrará inevitablemente más resistencia institucional y social, ya que, para poder tener éxito, necesita de la colaboración activa de las mayorías sociales, pues es necesario que estas pongan en duda la presupuesta “naturalidad” e “imparcialidad” de su sistema de valores (lo bueno, lo bello, lo verdadero), y las prácticas y formas relacionales hegemónicas (la familia, el trabajo por cuenta ajena en el mercado regulado, la resolución de conflictos mediada por las instituciones de justicia del Estado, etc.). Si esto no tiene lugar, no es posible que se dé una ampliación de las institucionalizaciones del reconocimiento vigentes, y, por consiguiente, no es posible que tenga lugar ningún tipo de reconocimiento en el sentido que aquí se expone.

Pero, ¿por qué habría de “aceptar” la mayoría social, que se expandieran las institucionalizaciones vigentes del reconocimiento?, a saber; la familia, el Estado, y el Mercado, para reconocer “formas de ser”; prácticas, comportamientos, costumbres y tradiciones, valores, etc. propias de personas a las que esta mayoría social considera poco fiables, parásitas, sucias, incivilizadas, inadaptadas, peligrosas, etc. O, ¿por qué habría de aceptar la mayoría social que cualquier cambio<sup>7</sup> observado en las “formas de ser” de las personas gitanas es sincero, y que merece por tanto ser reconocido? Tomando en consideración estas dos cuestiones, relativas al potencial de realización de las dos vías hacia el reconocimiento presentadas, parece claro que, para tener éxito en cualquier lucha por el reconocimiento, las personas gitanas no pueden ser vistas como la otredad indeseable que son hoy en día para tanta gente. O al menos por lo que refiere a la primera vía por el reconocimiento descrita, a la que podemos llamar “asimilacionista”, las personas gitanas habrían de dejar de ser vistas como “gitanas” (en el sentido y uso peyorativo del término).

Este cambio en la forma de percibir a las personas gitanas no debe entenderse como una carga más o una responsabilidad que estas hayan de asumir, sino como un presupuesto necesario para el reconocimiento de su identidad como personas gitanas. No implica necesariamente un cambio en como pueda ser ninguna persona gitana, sino un cambio en la mirada de las personas no gitanas, empezando por la eliminación de estereotipos y prejuicios dañinos sobre las personas gitanas. Decir que una persona gitana habría de dejar de ser vista como gitana para ser reconocida, no es lo mismo que decir que habría de dejar de ser gitana para ser reconocida. Aunque pueda no parecerlo a simple vista, la primera afirmación pone el foco en cómo las personas no gitanas perciben a las personas gitanas. A su vez, la segunda afirmación señala la necesidad (generalmente irrealizable) de que una persona renuncie (simbólica y prácticamente) a su identidad como gitana. Esta segunda afirmación parte de un supuesto ontológicamente falso y contradictorio, pues no tiene cabida dentro de la lógica del reconocimiento.

Cualquier lucha por el reconocimiento puede llevarse a cabo persiguiendo al menos dos resultados diferentes. Primero, una sociedad donde los sujetos “otros” –en este caso las personas gitanas– hayan cambiado sus “formas de ser”<sup>8</sup> por aquellas consideradas valiosas, deseables, y o aceptables por la mayoría social, aquellas formas de

6. Entiéndase por irreconocibles, aquellas particularidades consideradas –desde la normatividad no-gitana– como no dignas de respeto, indeseables y o sin valor.

7. Entendiendo aquí que estos cambios fueran hacia las “formas de ser” consideradas valiosas, deseables, y o aceptables desde la normatividad que impone la mayoría social, o los grupos sociales dominantes.

8. Por “formas de ser” nos referimos generalmente a prácticas culturales no hegemónicas dentro de la población no gitana, tales como: la preferencia por la autogestión y al mutualismo en lo que refiere al trabajo, frente a la lógica capitalista del trabajo asalariado por cuenta ajena; mantener estructuras familiares extensas, en oposición a la dinámica creciente de la familia nuclear como estructura familiar estándar; la preferencia (aunque en algunos casos ya solo residual) por formas de autogestión del conflicto y lógicas de resolución de conflictos dentro de la comunidad (entendida en sentido antropológico), que prescindan de la participación del Estado y las instituciones de justicia, etc.

ser que ya están reconocidas en las institucionalizaciones vigentes del reconocimiento. Y un segundo tipo de sociedad en el que las institucionalizaciones vigentes del reconocimiento se han ampliado para que las “formas de ser” de “los otros” puedan caber en ellas. Si en la lucha por el reconocimiento se decide seguir la segunda vía –a la que llamaremos “emancipatoria”–, enfrentar el antigitanismo y los discursos antigitanos se torna una tarea inevitable. Esto es debido al enorme poder que tienen los discursos antigitanos para dibujar una imagen de las personas gitanas que es “irreconocible” para la mayoría social dominante, lo cual no permite que se produzca ninguna ampliación de las institucionalizaciones vigentes del reconocimiento.

Como se ha comentado anteriormente, para tener éxito en cualquier lucha por el reconocimiento, las personas gitanas no pueden ser vistas como la otredad indeseable que son hoy en día para tanta gente. Pero esto no significa necesariamente que el único camino elegible sea la lucha por un cambio positivo en la forma en que las mayorías sociales dominantes perciben y describen socialmente a las personas gitanas. La situación contraria podría ocurrir también, una lucha por el reconocimiento podría seguir la vía de la “asimilación” (en lugar de la emancipación). En este caso el esfuerzo de los sujetos de reconocimiento se centraría en cambiar su propia “identidad”; su “forma de ser”, sus prácticas, comportamientos, etc., para parecerse más a lo que los grupos sociales dominantes y la mayoría social consideran valioso, deseable, aceptable, y merecedor de reconocimiento. Pero este camino hacia el reconocimiento, de nuevo, presenta problemas de base. Primero, las “formas de ser” que algunos sujetos pueden querer cambiar sobre sí mismos en busca de reconocimiento, no necesariamente se corresponden con todas las características supuestamente «no valiosas» o «indignas» que los discursos antigitanos atribuyen al Pueblo Gitano. Con lo cual, esta primera vía podría ser en muchos casos irrealizable, pues si aquello que se tiene que cambiar en uno mismo para ser reconocido no se posee de base, ningún otro cambio que uno aplique sobre sí mismo tendrá el efecto primeramente buscado de cambiar la percepción que el otro tiene sobre uno. Por tanto, es previsible que en muchas ocasiones esta primera vía “asimilacionista” no conduzca a ningún tipo de reconocimiento.

Aquellas personas que abogan por seguir la vía asimilacionista parecen ignorar que el discurso antigitano no describe objetivamente como son las personas gitanas, qué es el Pueblo Gitano, que características históricas, sociales, étnico-culturales, etc. podrían definirlo. Cambiar características específicas de uno mismo no garantiza a ninguna persona gitana ser reconocida en modo alguno, porque las personas gitanas no son evaluadas o valoradas según lo que hacen (sus prácticas, hábitos, comportamientos, aspiraciones reales, etc.), sino según quiénes son, o cómo son, a ojos de la mayoría social dominante. Se les asigna más o menos valor dependiendo de cómo son percibidas, no de cómo son en realidad. Rara vez, por no decir nunca, una víctima de discriminación o agresión racista ha afirmado que antes de ser discriminada o agredida, su victimario le preguntó por su identidad étnica o racial. Nunca nadie ha preguntado a otro ser humano si era gitano antes de proceder a gritarle “gitano de mierda”, y nunca un racista ha preguntado a una persona negra si tenía la nacionalidad española antes de gritarle “vuélvete a tu país”.

Para el desprecio motivado por racismo o cualquier otra ideología de odio, no hace falta confirmación de ningún tipo sobre la identidad de la persona despreciada. El antigitanismo describe al Pueblo Gitano de forma obviamente racista (por no decir que no considerará generalmente a las personas gitanas como parte de un mismo Pueblo). El Pueblo Gitano no es el grupo esencialista, homogéneo, retrógrado y problemático que el discurso antigitano afirma que es, por mucho que algunas personas gitanas puedan serlo. Afirmar lo contrario sería como decir que todos los españoles y españolas son racistas, homófobos y machistas porque hay grupos de españoles que son racistas, homófobos y machistas. Prácticamente todas las características supuestamente “problemáticas” atribuidas a las personas gitanas no son exclusivamente suyas (por ejemplo, el sexismo, la pobreza, el aislamiento, la violencia, la delincuencia, etc.), y la mayoría de esas características “problemáticas” (si no todas) son el resultado de décadas y siglos de discriminación, persecución, exclusión y violencia sobre ellos (Filigrana García, 2020).

Las dos vías hacia el reconocimiento que he presentado persiguen el mismo objetivo de adquirir reconocimiento social de aquellos grupos sociales con mayor poder normativo para reconocerlos, séase las mayorías sociales. Pero como he comentado antes, también presentan dos resultados opuestos en lo que se refiere al tipo de sociedad que resultaría de cada una de estas dos vías. Una sociedad donde todas las particularidades de los “otros” serían borradas, hasta el punto de que casi no quedaría ningún “otro” identificable. Y una sociedad donde

los grupos subalternos y vulnerables –ahora reconocidos– podrían vivir “siendo ellos mismos” (manteniendo sus identidades y particularidades, si no todas, una parte) sin ser despreciados, discriminados, perseguidos, ni dañados en forma alguna debido a su identidad racial o étnica, a su apariencia, etc.

Más allá de esta dicotomía que he presentado como posibles vías hacia el reconocimiento, hay una cuestión de fondo que ha de abordarse cuando hablamos de reconocimiento: ¿por qué habrían de querer los grupos subalternos o vulnerables perseguir el reconocimiento?, o, mejor dicho, ¿por qué habrían de querer los grupos vulnerables y subalternos exponerse al capricho evaluativo de una mayoría social que muy probablemente los ha despreciado siempre? Para tratar de responder a esta pregunta empezaré por presentar el ya clásico esquema de reconocimiento propuesto por el filósofo finlandés Heikki Ikäheimo. Para este, el esquema básico del reconocimiento en el sentido de “reconocer y honrar el estatus del otro” (Margalit, 2001, p.128) “es siempre un caso en que, A toma a B como C en la dimensión de D, siempre que B tome a A cómo un juez relevante” (Ikäheimo, 2002: 450). En este esquema, A es la persona o institución que reconoce (el juez relevante), B es la persona que es reconocida, C es el atributo atribuido a B por parte de A, y D es la personalidad (o característica de la personalidad) de B en cuestión (Ikäheimo, 2002: 451).

Siguiendo el esquema del reconocimiento de Ikäheimo nos encontramos con dos situaciones problemáticas respecto del reconocimiento de las personas gitanas. Primero, ¿cómo puede alguien que percibe a las personas gitanas a través de una óptica racista (A), reconocer a cualquier persona gitana (B) como alguien que merece respeto y que tiene propósitos, deseos o necesidades que deben cubrirse? (C). Además, sabiendo que de acuerdo con el discurso antigitano casi ninguna característica que pudieran tener supuestamente las personas gitanas sería respetada o reconocida como valiosa (D). Esto sin contar con la excepción a la norma que supone la valoración generalmente positiva, que la mayoría social ha hecho históricamente en España del flamenco como tradición cultural y artística desarrollada por las comunidades gitanas. La segunda problemática que debe abordarse respecto del reconocimiento de las personas gitanas refiere a la pregunta de: ¿cómo puede ser que el Pueblo Gitano (o cualquier persona gitana) reconozca como “juez relevante”, por un lado, a las instituciones racistas de la sociedad en la que vive, y por el otro, a los grupos sociales dominantes que probablemente la han despreciado, oprimido, y discriminado durante décadas o incluso siglos (si hablamos del Pueblo Gitano cómo conjunto)?

Una posible respuesta a la primera pregunta podría ser que, en un contexto de discriminación racista generalizada y normalizada hacia las personas gitanas, alguien que percibe a estas desde una perspectiva racista difícilmente vería en ellas un sujeto valioso, al menos en el sentido de percibir a los gitanos y gitanas como sujetos merecedores de amor, respeto legal y valoración social (Honneth, 2006). Por lo tanto, desde una perspectiva racista sería difícil reconocer a cualquier gitano o gitana como alguien que merece respeto y que tiene propósitos, deseos o necesidades que deben satisfacerse. Sabiendo esto, una de las mejores soluciones a este problema (aunque no por ello más viable) sería lograr un cambio positivo en la forma en que las mayorías sociales perciben a las personas gitanas, tratando de pasar de un contexto de antigitanismo normalizado y generalizado a otro más respetuoso, solidario y menos degradante con las minorías y las comunidades subalternas. Como se ha comentado anteriormente, existen otros caminos posibles hacia el reconocimiento, pero el problema es que cuanto más se alejan esos caminos de las luchas por intentar cambiar positivamente la percepción social de los gitanos y gitanas, más se acercan a la lógica de la asimilación, a la idea de renunciar a la propia identidad (cultural, étnica, social, religiosa, etc.), tratando de conseguir reconocimiento a toda costa. Como ya se ha comentado, cambiar la forma en que se percibe a las personas gitanas es necesario si se pretende ampliar las institucionalizaciones vigentes del reconocimiento. Y en el contexto actual de desprecio sistémico y estructural hacia las personas gitanas, ampliar estas institucionalizaciones del reconocimiento es una de las pocas formas posibles que existen para lograr una sociedad más inclusiva, más solidaria, y menos dañina con las minorías vulnerables y las comunidades subalternas.

Para la segunda pregunta presentada hace un momento, a saber; ¿cómo puede ser que el Pueblo Gitano (o cualquier persona gitana) reconozca como “juez relevante”, por un lado, a las instituciones racistas de la sociedad en la que vive, y por el otro, a los grupos sociales dominantes que probablemente la han despreciado, oprimido, y discriminado durante décadas o incluso siglos (si hablamos del Pueblo Gitano cómo conjunto)?, existen al menos dos respuestas distintas. La primera es que el Pueblo Gitano podría aceptar las instituciones de una sociedad determinada y a los grupos sociales dominantes en esa sociedad como “jueces relevantes”, porque al seguir la

vía del reconocimiento están aceptando implícitamente la naturaleza de la negociación y el diálogo que rige los procesos de reconocimiento. El reconocimiento mutuo permite la autodeterminación personal (Honneth, 2019), y como no hay relación de reconocimiento posible sin aceptar al otro como sujeto relevante en esa interacción comunicativa (aquí, la idea de negociación y diálogo), aceptar las instituciones de una sociedad dada y a los grupos sociales dominantes en esa sociedad como “jueces relevantes”, es un prerrequisito de cualquier lucha por el reconocimiento; de lo contrario, lo que ocurriría sería algo diferente a una lucha por el reconocimiento.

La segunda respuesta posible es que, en un contexto de antigitanismo y discriminación racista generalizado y normalizado, el Pueblo Gitano no aceptaría a las instituciones de una sociedad determinada y a los grupos sociales dominantes en esa sociedad como “jueces relevantes”, porque serían vistos como sujetos no relevantes o no autorizados desde una perspectiva moral. El racismo y el antigitanismo que los habita los haría indignos de estar en una posición de autoridad para juzgar el valor de ninguna persona gitana. En este caso podrían suceder dos cosas: o bien los gitanos y gitanas no participan en luchas por el reconocimiento (y participan o no en otro tipo de luchas por unas mejores condiciones de existencia), o sí participan en luchas por el reconocimiento, pero fingen el respeto moral y el crédito que dan a las instituciones y a los grupos sociales dominantes, como “jueces relevantes” en la relación de reconocimiento en que están ambas insertas. En este segundo escenario, a las instituciones y grupos sociales dominantes de una sociedad determinada se les atribuiría una relevancia fáctica, pero se les despojaría de su relevancia moral, alterando y distorsionando de alguna manera la lógica interna de una relación de reconocimiento.

## Conclusión

En este artículo he tratado de mostrar el problema real que supone el antigitanismo en la actualidad, y como, aunque la Teoría del Reconocimiento nos ayude a arrojar algo de luz sobre este, aún sigue habiendo muchas cuestiones problemáticas y difíciles de abordar cuando hablamos de luchas que pretenden mejorar las condiciones de existencia de comunidades y grupos humanos vulnerables e históricamente despreciados. Ser reconocido tiene importantes beneficios, esto es innegable, pero la Teoría del Reconocimiento en sí misma no proporciona una fórmula simple para la emancipación de grupos subordinados, o para la mejoría de sus condiciones de existencia.

El reconocimiento puede alcanzarse por dos caminos diferentes: 1) haciendo que los “otros” cambien sus “formas de ser” por aquellas consideradas valiosas, deseables o aceptables, de acuerdo con las institucionalizaciones vigentes del reconocimiento. Y 2) ampliando las institucionalizaciones vigentes del reconocimiento (es decir, el amor familiar, la justicia Estatal, y el trabajo en el mercado), para que las “formas de ser” de los “otros” puedan caber en ellas. En el caso que nos ocupa, como en cualquier otro que pudiéramos encontrar en otro lugar o momento, mi propuesta es que partiendo de “la norma superlativa de evitar el sufrimiento creado por los seres humanos” (Herzog, 2020: 47), o al menos, partiendo de la afirmación normativa de que debemos de evitar todo sufrimiento social innecesario, la vía “emancipadora” debe prevalecer sobre aquella que hemos venido a llamar en este artículo como “asimilacionista”. Esta posición se sustenta principalmente en dos argumentos. Primero, el supuesto teórico de que la vía emancipadora producirá menor daño y sufrimiento en quienes buscan reconocimiento. Y segundo, que aun siendo que en ambos casos las condiciones de posibilidad de una lucha por el reconocimiento exitosa son difíciles de prever con exactitud, la vía asimilacionista incurre en contradicciones fundamentales con los supuestos de la teoría del reconocimiento, lo que la convierte de facto en una opción inviable para lograr el reconocimiento de las personas gitanas en el sentido de un reconocimiento moralmente exigible, es decir, una forma de reconocimiento encaminada a la emancipación o mayor autonomía de los sujetos que implica necesariamente una transformación de la realidad material encaminada a tales fines (Honneth, 2006). Por el contrario, la vía que hemos venido a llamar “emancipadora”, prevé como condición de posibilidad de una lucha por el reconocimiento exitosa, la expansión de las institucionalizaciones del reconocimiento en un sentido tanto simbólico como material, lo cual indica que esta vía hacia el reconocimiento se basa a priori en la idea de Honneth (2006) de un reconocimiento moralmente exigible.

Cualquier lucha emancipadora que siga la vía del reconocimiento debe ser consciente de que en la búsqueda de reconocimiento pueden tener lugar muchas pérdidas identitarias, y aunque esas pérdidas pueden tratar

de mitigarse de diferentes maneras, lo más probable es que se produzcan de todas formas. Las luchas por el reconocimiento pueden desarrollarse siguiendo diferentes caminos, utilizándose diferentes estrategias y dando lugar a diferentes formas de organización social en caso de “éxito”. Pero el resultado de una lucha por el reconocimiento no tiene por qué ser necesariamente una sociedad más justa, igualitaria, abierta y solidaria. También puede ser la confirmación de un sistema social discriminatorio donde el único camino hacia una vida mejor es renunciar a la propia identidad, aceptando el paradigma de la “asimilación”, donde todas las particularidades que el “otro” pudiera tener, consideradas “indignas”, “indeseables” o “no valiosas” serían eliminadas. Borrando de facto “al otro” como sujeto sociológico portador de prácticas, una historia, tradiciones, formas de organización social, valores, etc. valiosos. Teniendo todo esto en cuenta, ser capaces de reconocer qué estrategias y prácticas conducirán hacia sociedades más emancipadas, y cuales reproducirán las formas de dominación actuales, es crucial para construir sociedades donde todos los sujetos reconocidos puedan tener las condiciones materiales y morales necesarias para satisfacer sus necesidades de autorrealización.

## Bibliografía

- Alliance against Antigypsyism (2017). *Antigypsyism - a reference paper*. <https://antigypsyism.eu/reference-paper-on-antigypsyism/>
- Brearely, M. (2001). The Persecution of Gypsies in Europe. *American Behavioral Scientist*, 45 (4), 588-590. <https://doi.org/10.1177/00027640121957367>
- Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (2011). *Recomendación de política general nº 13. Sobre la lucha contra el antigitanismo y las discriminaciones contra los romaníes/gitanos*. Consejo de Europa.
- Corbí, H. (2021). El racismo antigitano. *Claves de razón práctica*, 275, 50-59.
- End, M. (2017). Subtle images of antigypsyism: An analysis of the visual perception of “Roma”. *Identities*, 24(6), 668-683. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2017.1380265>
- European Commission (2019). *Eurobarómetro especial 493: Discriminación en la UE (incluidas las personas LGBTI) (v1.00)*. Directorate-General for Communication. [http://data.europa.eu/88u/dataset/S2251\\_91\\_4\\_493\\_ENG](http://data.europa.eu/88u/dataset/S2251_91_4_493_ENG)
- European Union Agency for Fundamental Rights [FRA], United Nations Programme for Development (UNDP) & WORLD (2013). *The situation of Roma in 11 EU Member States: survey results at a glance*. Publications Office of the European Union. <https://doi.org/10.2811/76056>
- European Union Agency for Fundamental Rights [FRA] (2018). *Segunda encuesta de la Unión Europea sobre las minorías y la discriminación: la población romaní: resultados principales*. Publications Office of the European Union. <https://doi.org/10.2811/535132>
- European Union Agency for Fundamental Rights [FRA] (2023a). *Roma in 10 European countries: main results: Roma survey 2021*. Publications Office of the European Union. <https://data.europa.eu/doi/10.2811/221064>
- European Union Agency for Fundamental Rights [FRA] (2023b). *Fundamental rights report 2023*. Publications Office of the European Union. <https://data.europa.eu/doi/10.2811/45511>
- Fernández Garcés, H., Jiménez González, N., y Motos Pérez, I. (2015). *Guía de recursos contra el antigitanismo*. Alicante: Federación Autonómica de Asociaciones Gitanas de la Comunidad Valenciana.
- Filigrana, P. 2020. *El pueblo gitano contra el sistema-mundo. Reflexiones desde una militancia feminista y anticapitalista*. Akal.

- Georgescu, M., Hera, G., Marin, L.-G., y Miletic, G. (2014). *Barabaripen: Young Roma Speak Out about Multiple Discrimination*. Council of Europe.
- Hancock, I. (1991), 'Gypsy History in Germany and Neighboring Lands: A Chronology to the Holocaust and Beyond', *Nationalities Papers*, 19 (3), 395, <https://doi.org/10.1080/00905999108408210>
- Herzog, B. (2020). *Invisibilization of suffering: The moral grammar of disrespect*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-28448-0>
- Honneth, A. (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría*, 35, 129-150. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2006.i35.33>
- Ikäheimo, H. (2002). On the genus and species of recognition. *Inquiry*, 45(4), 447-462. <https://doi.org/10.1080/002017402320947540>
- Izsák, R. (2015). *Report of the Special Rapporteur on minority issues, Rita Izsák. Comprehensive study of the human rights situation of Roma worldwide, with a particular focus on the phenomenon of anti-Gypsyism*. UN Human Rights Council
- Kóczé, A. (2021). Racialization: Racial oppression of roma. In I. Ness, & Z. Cope (Eds.), *The palgrave encyclopedia of imperialism and anti-imperialism* (pp. 2293-2302). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-29901-9\\_124](https://doi.org/10.1007/978-3-030-29901-9_124)
- Margalit, A. (2001). Recognizing the brother and the other. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 75(1), 127-139. <https://doi.org/10.1111/1467-8349.00082>
- Mirga-Kruszelnicka, A., y Dunajeva, J. (Eds.). (2020). *Re-thinking roma resistance throughout history: recounting stories of strength and bravery*. ERIAC-European Roma Institut for Arts and Culture.
- Rostas, I., Vosyliute, L., y Kalotay, M. (2022). *Transitional justice for roma in europe*. CHACHIPEN.
- Sierra, M. (2020). *Holocausto Gitano. El genocidio romaní bajo el nazismo*. Arzalia Ediciones.
- Sordè i Martí, T., Flecha, R., y Mircea Alexiu, T. (2013). El pueblo gitano: Una identidad global sin territorio. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 17(427).
- Taguieff, P. A., y Priego, M. T. (2001). El racismo. *Debate Feminista*, 24, 3-14. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2001.24.617>

# La crisis planetaria de habitabilidad desde la óptica del materialismo dialéctico

*The Planetary Habitability Crisis from the Perspective of Dialectical Materialism*

Carles Soriano Clemente (Consejo Superior de Investigaciones Científicas-CSIC, España)

Cita bibliográfica: Soriano, C. (2025). La crisis planetaria de habitabilidad desde la óptica del materialismo dialéctico. *Disjuntiva*, 6 (1), 23-37. <https://doi.org/10.14198/DISJUNTIVA2025.6.1.2>

## Resumen

El presente trabajo aborda el problema de la crisis planetaria de habitabilidad desde la vertiente epistemológica. Se evalúa la importancia de la filosofía para la comprensión científica del mundo y la imbricación de la filosofía en el desarrollo de las ciencias positivas modernas. Se analiza el paradigma epistemológico dominante en las ciencias sociales a partir del caso de la ciencia económica, que se compara con el conocimiento de la economía obtenido desde una óptica dialéctica y materialista como la de Marx. Se presentan los fundamentos epistemológicos de la ciencia del sistema Tierra, que han permitido una comprensión cabal del origen e historia del planeta, así como de la actual crisis de habitabilidad. Estos fundamentos son los de Marx aplicados al estudio de la naturaleza. Sin embargo, la crisis de habitabilidad requiere de una concepción integral del sistema Tierra, incluido lo social humano. En tanto la ciencia del sistema Tierra yuxtapone dos concepciones epistemológicas antagónicas, positivista e idealista para lo social, y dialéctica y materialista para lo natural, el sistema Tierra no puede ser comprendido en toda su complejidad y las propuestas prácticas para enfrentar la crisis están lastradas con este déficit teórico. Tan solo una comprensión de la Tierra desde una epistemología monista, dialéctica y materialista proporciona los instrumentos teórico-prácticos para afrontar la crisis de habitabilidad.

## Palabras clave

Ciencia del sistema Tierra; economía; epistemología; Marxismo; monismo.

## Abstract

The crisis of Earth's habitability is analyzed here from an epistemological point of view. First, the relevance of philosophy for the development of positive modern sciences is emphasized. It is shown that the dominant epistemological paradigm in the social sciences and especially in economics is based on positivism and idealism, in sharp contrast to Marx's understanding based on dialectics and materialism. The understanding of the Earth as a system and the crisis of the Earth's habitability by the so-called Earth system science is also based on dialectics and materialism. However, when this science aims to provide a thorough understanding of the Earth system and its habitability crisis, it juxtaposes two antagonistic epistemological views, a dialectical and materialist one for the natural side of the system, and a positivist and idealist one for the human side. As a result, the Earth system and its dynamics, including the current habitability crisis, cannot be properly understood, and practical actions aimed at overcoming the crisis and not just mitigating its negative effects cannot be taken. It is shown that only a monist approach to both the social and natural sides, based on dialectics and materialism, is capable of providing such a thorough understanding that allows for the necessary practical actions to overcome the crisis.

## Keywords

Earth system science; economy; epistemology; Marxism; monism.

Correo electrónico de correspondencia: [csoriano@geo3bcn.csic.es](mailto:csoriano@geo3bcn.csic.es) . <https://orcid.org/0000-0001-5318-5190> (Carles Soriano Clemente)



Este trabajo se comparte bajo la licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

## Introducción

La Tierra es el único planeta conocido donde la materia se ha diferenciado hasta dar lugar a una variedad de formas de materia vivas, incluyendo la forma humana o forma pensante de la materia. Las distintas formas vivas de la materia ponen las condiciones de su propia existencia mediante su interacción mutua e interaccionando con formas inertes de la materia. Actualmente, las condiciones físico-químicas de la habitabilidad de la Tierra, así como la supervivencia de numerosos seres vivos están siendo crecientemente amenazadas. Esto no es la primera vez que sucede en la historia de la Tierra. Las extinciones masivas conocidas por el registro geológico dan cuenta de lapsos de tiempo geológicamente breves (hasta 3 millones de años) en que se extinguieron un gran número de especies. Por ejemplo, hace 250 millones de años, se extinguieron el 95% de las especies conocidas por el registro fósil a una tasa de extinción que es dos órdenes de magnitud inferior respecto a la tasa de extinción actual (Barnosky et al., 2011; Ceballos et al., 2015). En los últimos 500 años se han extinguido 73 géneros de vertebrados, mientras que una tasa de extinción normal hubiera arrojado un balance de dos géneros de vertebrados extinguidos en este lapso de tiempo (Ceballos & Ehrlich, 2023). Si bien es cierto que la vida en la Tierra se recuperó después de las extinciones masivas fósiles y nuevas especies se diferenciaron, no es menos cierto que existen límites intrínsecos en la velocidad de diversificación de las especies, que condicionan dicha diversificación tanto cualitativa como cuantitativamente (Kirchner & Weil, 2000; Kirchner, 2002).

La principal diferencia entre las extinciones masivas fósiles y la extinción actual es que en las primeras concurren una multiplicidad de causas naturales (erupciones volcánicas, impactos meteoríticos, alteraciones climáticas por la distribución de masas oceánicas y continentales asociadas al movimiento de placas tectónicas, glaciaciones) mientras que la extinción actual es exclusivamente debida a la actividad humana. La actual extinción de especies no se extiende a toda la historia de la humanidad, sino que está circunscrita temporalmente al periodo que denominamos modernidad, y es a partir del pasado siglo cuando experimenta un aumento significativo. Cuando se considera el conjunto de los indicadores que evalúan las condiciones de habitabilidad del planeta, incluida la extinción de especies, se observa un salto cuantitativo a lo largo de los dos últimos siglos, y en especial a partir de mediados del siglo pasado (Steffen et al., 2015). Es decir, hay una correlación empírica positiva entre la crisis de habitabilidad que atraviesa el planeta y el capitalismo en cuanto modo histórico de producción social. Sin embargo, esta correlación no constituye por sí misma evidencia alguna de que la crisis de habitabilidad se halle estructuralmente ligada al modo de producción capitalista basado en la reproducción de capital. Para evidenciar tal ligamen estructural hay que recurrir a otros métodos que el mero empirismo. Es preciso desarrollar las contradicciones internas del modo capitalista e inferir si la crisis de habitabilidad surge como expresión de dichas contradicciones y como necesidad de la reproducción de capital. Sólo así se revela que la mediación histórica del capital interpuesta por los humanos en el proceso de su reproducción social y en su metabolismo con la naturaleza requiere necesariamente la contradicción insalvable entre lo social y lo natural que se expresa como crisis planetaria de habitabilidad (Chen, 2017; Soriano, 2021; Foster, 2022).

Sin embargo, la comprensión dominante de la crisis de habitabilidad no proporciona una visión integral y cabal del problema, una visión donde lo social y lo natural se integren bajo un mismo paraguas epistemológico que permita establecer la relación estructural entre ambas esferas. Por ello, las distintas soluciones prácticas que se proponen para enfrentar la crisis no dejan de ser remedos basados en concepciones más o menos idealistas y positivistas del problema de la relación entre lo social y lo natural. Dado que la crisis de habitabilidad sólo se puede atajar desde lo social para incidir en lo natural, el paradigma positivista e idealista de lo social que predomina actualmente se erige en un obstáculo ideológico insalvable para superar la crisis. En el presente trabajo, se analiza la concepción epistemológica que impera en las disciplinas de las ciencias naturales y sociales respecto a lo natural y lo social, y los impedimentos que se derivan de esta concepción para lograr una plena integración entre ambas esferas de la realidad. Se muestra la incongruencia lógica y epistemológica de las disciplinas de las ciencias naturales y en particular la denominada ciencia del sistema Tierra al abordar el problema de lo natural desde un óptica dialéctica y materialista y lo social desde una perspectiva positivista e idealista. También se analizan diversas disciplinas y corrientes de pensamiento de las ciencias sociales, incluido el Marxismo, donde el positivismo e idealismo son dominantes.



## La filosofía y la ciencia

El problema fundamental de la filosofía trata sobre la relación entre el ser y el pensar, es decir, la relación entre la realidad material y esa realidad ideal que los humanos forzosamente tienen que erigir para poder comprender lo material real que se ubica fuera de su pensamiento (Engels, 2000). El pensamiento debe adecuarse lo más fidedignamente posible al objeto pensado para poder establecer una interacción práctica con dicho objeto, que determina en última instancia la validez del pensamiento respecto a lo pensado. En otros términos, el pensamiento debe reflejar la realidad material mediante las formas y procedimientos del pensar y producir una imagen ideal de lo material real que es una realidad por sí misma (Kopnin, 1973). Para el materialismo, la realidad material existe objetiva e independientemente de cómo sea pensada y lo real material es el punto de partida y el destino final de todo pensamiento, el cual opera en calidad de mediación para el hacer práctico. En tanto reflejo de la realidad material, lo ideal es objetivo y real, y las formas y procedimientos del pensar tienen una objetividad y realidad propias, unas leyes o principios que no surgen por arte de magia en la cabeza de los sujetos pensantes, ni tampoco existen como absoluto conceptual que debe ser aprehendido. Esta es, en síntesis, la concepción materialista que vincula lo ideal real con lo material real. Las formas y leyes del pensar se configuran a lo largo del proceso histórico de reflejo de lo material real en lo ideal real que efectúa el conjunto de la humanidad, la forma pensante de la materia. Los humanos de cada tiempo y lugar se enfrentan a esta herencia cultural, la cual asimilan y a la vez modifican para futuras generaciones. De manera que la actividad del pensar deviene un proceso histórico que, parafraseando a Samuel Beckett, consiste en fracasar, fracasar de nuevo, fracasar mejor. Engels expresó científicamente este concepto:

La comprensión de que la totalidad de los procesos naturales se encuentra en una conexión sistemática mueve a la ciencia a mostrar esa conexión sistemática en todas partes, en el detalle igual que en el conjunto. Pero la correspondiente exposición científica completa de esa conexión, la composición de una reproducción mental exacta del sistema del mundo en que vivimos, nos es imposible y sería imposible para todos los tiempos. Si en algún momento de la evolución de la humanidad se compusiera un tal sistema definitivo y concluso de las conexiones del mundo físico, espiritual e histórico, quedaría con ello cerrado el reino del conocimiento humano, y quedaría también cortada la posterior evolución histórica a partir del momento en que la sociedad se encontrara instituida de acuerdo con aquel sistema: todo lo cual es un absurdo y un puro contrasentido (Engels, 2014, p. 86).

En tanto las formas y procedimientos del pensar son tanto reflejo de la realidad pensada cuanto mediación para la interacción práctica con dicha realidad, está claro que el conocimiento de estas formas procura información sobre la propia realidad pensada y que ninguna disciplina puede sustraerse al conocimiento de las formas y procedimientos del pensar si pretende ser realmente científica. Por ello, el problema cardinal de la filosofía incumbe de lleno a todas las ciencias positivas, pues esclarecer la relación entre el particular objeto de estudio de cada disciplina y el pensamiento sobre dicho objeto es de suma importancia. Sin embargo, en la mayoría de ciencias se entiende la filosofía como algo ajeno al ámbito científico, incluso como una metafísica de la que se ocupan los filósofos y que tiene poco que ver con el quehacer de la ciencia. Esto es hasta cierto punto comprensible, pues la comunidad científica trata de resolver los problemas concretos que plantea cada especialidad y no se ocupa de los procedimientos generales del pensar que son necesarios para resolver dichos problemas. De ello ya se ocupan otras parcelas del saber, como la lógica y la epistemología. Es aún más comprensible en los tiempos actuales, en que la carrera científica se mide según el peso de las publicaciones científicas, en función de la cantidad de artículos y citas, del índice de impacto de las revistas, y según el dinero que ingresan las instituciones académicas de los proyectos científicos. De manera que la mayoría de científicos y científicas se abstienen de investigar los procedimientos del pensar que utilizan para lograr sus objetivos y simplemente proceden desconociendo dichos procedimientos.

Con todo, en la historia de las ciencias positivas modernas no siempre fue así, y destacados pensadores de la modernidad, como Descartes, Newton, Locke, Leibniz o Galileo entre muchos otros, se ocuparon de filosofía, física, matemáticas, astronomía. Spinoza revela quizás mejor que nadie la importancia de la filosofía en las ciencias. Mucho antes del desarrollo de la biología evolucionista en los siglos XVIII-XIX y fundamentalmente con las armas de la lógica, Spinoza fue capaz de inferir que el ser humano es el cuerpo pensante de la naturaleza y

que el pensamiento es un atributo de la materia sobre la base de una concepción científica dialéctica y materialista (Iliénkov y Naúmienko, 1977). La biología evolucionista posterior a Spinoza ha confirmado plenamente la certeza de sus conclusiones. Dos siglos después de Spinoza, Marx y Engels lograron precisar la diferencia entre lo humano, la forma pensante de la materia, y las formas vivas no pensantes desde una perspectiva fundamentalmente filosófica, también dialéctica y materialista. El trabajo, en tanto mediación universal que los humanos interponen en su metabolismo con la naturaleza y el carácter teleológico del mismo, constituye la actividad práctica que permite a lo humano evolucionar desde lo animal (Marx, 2007). En concreto, la capacidad de elaborar la naturaleza mediante la actividad manual se define como un factor determinante de esta evolución (Engels, 2017). Nada de esto está reñido con los descubrimientos de la biología, antropología, paleontología y genética, que después de Marx y Engels precisan los estadios evolutivos y los procesos concretos que han originado Homo sapiens desde Homo habilis, Homo erectus, Homo antecessor, etc., descubrimientos que complementan la concepción de lo humano lograda por Marx y Engels desde una base filosófica.

La biología evolucionista y la física teórica modernas son quizás las disciplinas de las ciencias naturales que presentan una mayor interrelación con los problemas filosóficos, al tratar temáticas que trascienden el mero ámbito de su objeto de estudio y abordar cuestiones un tanto trascendentales. Con todo, la filosofía también resulta fundamental para abordar problemas que aparentemente nada tienen que ver con ella, como por ejemplo la ordenación del tiempo geológico (Soriano, 2024). La irrupción de la física cuántica en el siglo pasado promovió debates de orden filosófico sobre cuestiones como el concepto de materia y la determinación empírica que aún hoy distan de estar resueltos (Bacciagaluppi & Valentini, 2009). La biología evolucionista actual se interroga acerca de los sujetos de la selección natural y de si existe una teleología natural, cuestiones que no pueden ser abordadas sin el concurso de la filosofía (Doolittle & Both, 2017; Gambarotto, 2023). Estos y otros problemas surgen a cada paso en el desarrollo particular de las ciencias y en relación con los problemas generales de la filosofía. Como señala Bosenko (1965) son

cuestiones filosóficas de la física, cuestiones filosóficas de la biología, etc., en pocas palabras, las cuestiones filosóficas de las ciencias naturales. Que resuelven los propios naturalistas (y no los filósofos) ‘con ayuda de’ la filosofía. Para esto los naturalistas empuñan (deben tomar obligatoriamente) las armas filosóficas, los principios materialistas dialécticos, dominar el pensamiento teórico dialéctico (‘creándolo cada quien por sí mismo’), la lógica dialéctica, gnoseología, etc. (énfasis en el original).

Las disciplinas de las ciencias sociales también han necesitado de las categorías filosóficas a lo largo de su desarrollo histórico. La economía, que es la ciencia que se ocupa de la producción material que toda sociedad debe acometer para su reproducción social, tenía un importante contenido filosófico en los tiempos de la economía política clásica, allá por los siglos XVIII-XIX. Sus representantes más destacados, Sismondi, Smith, Mill, Ricardo, tenían profundos conocimientos filosóficos, pues se trataba comprender cómo se organiza la producción y por qué se produce lo que se produce. De manera que la economía se concebía como una cuestión política y la economía política clásica, a pesar de sus deficiencias teóricas, trataba de producir un conocimiento científico sobre la producción y reproducción material de la sociedad. Marx superó estas deficiencias y elevó la economía política al nivel de disciplina plenamente científica con su teoría del valor. Una disciplina que, ampliada y desarrollada después de Marx, es hoy en día equiparable a disciplinas y teorías de las ciencias naturales, como la moderna física teórica, la biología evolucionista o la tectónica de placas.

## El modo de producción y reproducción social

Toda sociedad produce, además de los bienes materiales necesarios para su reproducción material, un producto ideal que es igualmente necesario y está en consonancia con las formas materiales o económicas de la producción social. Marx y Engels establecieron desde una posición estrictamente materialista la relación concreta entre la producción material y la producción ideal de toda sociedad al señalar que “los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels, 1974, p. 26). Esta es una ley o principio general de la cognición que se puede

reformular en el sentido de que el acto cognitivo sólo es posible sobre la base de la actividad práctica y material de las personas, que nutre cualquier tipo de conocimiento, que a su vez revierte de nuevo en la realidad material modificándola.

La economía política clásica llega a su punto culminante con David Ricardo, quien sin embargo no logra alcanzar una concepción plenamente científica del valor y de la producción capitalista por diversas razones. En primer lugar, porque concibe el modo capitalista como absoluto, como el final de la historia de la producción social y no como un modo transitorio. En segundo lugar, porque infiere inductivamente los rasgos comunes a las formas de valor (capital, renta, ganancia, etc.) y a partir de dichos rasgos pretende hallar una concordancia directa, exenta de contradicciones y de mediaciones, entre las distintas formas de valor y entre estas formas y la sustancia de valor, el trabajo abstracto social. Ante la imposibilidad de tal empresa, Ricardo concluye que el desarrollo del valor en las formas de valor es un desarrollo abstracto meramente conceptual, que se obtiene en el pensamiento por deducción formal pero que no se da en la realidad.<sup>1</sup> Ricardo pretende establecer una relación directa, básicamente fenomenológica, entre la esencia del valor y la forma en que esta esencia se manifiesta porque se mueve en unas coordenadas epistemológicas positivistas e idealistas desde las que no es posible comprender el valor y su desarrollo lógico-histórico. Para ello hay que desarrollar las contradicciones y mediaciones que conectan la sustancia de valor y las formas de valor y las distintas formas de valor entre sí.

Marx toma los conceptos y categorías de la economía política clásica, que en absoluto desprecia, y con las armas de la lógica dialéctica de Hegel logra superar los obstáculos teóricos de la escuela clásica en la concepción del valor. Para ello parte de la forma más simple y general del valor, la mercancía, y desarrolla la contradicción fundamental de esta forma, la contradicción entre el valor de uso y el valor, valor que se expresa fenoménicamente en el valor de cambio. Marx deriva todas las formas de valor que se observan en el fenómeno económico junto con sus contradicciones internas a partir de la forma mercantil del valor y de su contradicción intrínseca. Se trata de un desarrollo básicamente lógico que permite reconstruir a grandes rasgos el origen y la historia de las formas de valor en el que Marx recurre constantemente a la realidad del fenómeno económico, de donde recaba los elementos que median en la constitución de las formas particulares de valor y de sus respectivas contradicciones. De manera que las formas particulares de valor son expresiones de la forma mercantil fundamental y las contradicciones de estas formas son expresiones particulares de la contradicción fundamental, donde tanto formas como contradicciones requieren de mediaciones concretas para su expresión particular. Así, la forma capital de valor requiere de la mediación concreta de la fuerza de trabajo, una mercancía que el capital encuentra en el mercado y que posee la cualidad única de producir más valor del que ella misma vale. Y en la contradicción entre la forma histórica, mercantil, de la fuerza de trabajo y su condición de universal humano que media en el metabolismo con la naturaleza reside la contradicción entre capital y trabajo, que es en última instancia la contradicción interna del capital en tanto valor que se valoriza. Una contradicción que se muestra en las diversas leyes capitalistas que Marx deriva las unas de las otras introduciendo los elementos de la realidad económica que actúan como mediaciones concretas para cada caso. Por ejemplo, la ley de la tendencia descendente de la tasa de ganancia se deriva de la ley de la acumulación capitalista al considerar la ganancia como forma transfigurada del plusvalor y el incremento del trabajo muerto en detrimento del trabajo vivo que se observa en los procesos productivos. Pero Marx no sólo desarrolla las formas materiales o económicas de la producción social capitalista, sino que desarrolla también las formas ideales, la conciencia social que surge desde estas formas económicas. Marx desarrolla las formas de la conciencia social en paralelo al desarrollo de las formas económicas y siguiendo el mismo proceso de desarrollo lógico que es también un desarrollo histórico. De manera que, en general, a cada forma de valor le corresponde su forma fetiche, unas formas fetiches que invisibilizan las contradicciones que recorren todo el modo de producción social basado en el valor. Así, “la forma de mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que se presenta” adquiere “la forma fantasmagórica de una relación entre cosas”. Un fetichismo inherente a la producción de mercancías que “se adhiere a los productos del trabajo en cuanto se producen como mercancías” (Marx, 2007, Libro I-Tomo I, p. 103). La forma capital de valor engendra la forma fetiche del capital como sujeto automático que se autovaloriza. Y la forma del capital que genera interés engendra la forma acabada de dicho sujeto automático, aquella en que el capital deviene mercancía de sí mismo,

1. Ver ‘Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en “El Capital” de Marx’ (Iliénkov, 2017), que es quizás el mejor estudio publicado sobre que es El Capital de Marx en términos epistemológicos.

se desacopla aparentemente de la ley del valor y de la producción de mercancías y deviene así dinero que engendra dinero, y donde la sanción jurídica del interés o deuda a pagar es la mediación concreta de la forma económica de este capital y de su forma fetiche.

La teoría del valor-trabajo que Marx expone y desarrolla fundamentalmente, pero no sólo, en *El Capital* es una teoría plenamente científica desarrollada sobre la base de una concepción dialéctica y materialista del objeto de estudio, la economía. Es materialista porque las formas ideales se desarrollan a partir de la realidad material, económica, de donde provienen, y se incide en dicha realidad material a partir de las formas de la conciencia así obtenidas. En suma, porque es la actividad práctica de la producción material de la sociedad la que se encuentra en el origen de la conciencia social y no al revés. Es dialéctica porque consiste en el desarrollo sistemático, y con plena conciencia de ello por parte de Marx, de las contradicciones de todas las formas de valor a partir de la forma mercantil celular. Porque cada forma de valor lleva consigo la forma celular y su contradicción intrínseca mediadas por elementos nuevos en el curso del desarrollo lógico e histórico capitalista. Unos elementos que se presentan como solución de estas contradicciones pero que tan sólo son una solución formal de las mismas, pues la única manera de superar estas contradicciones es superando el propio modo de producción social. Es decir, las contradicciones se erigen en el motor de desarrollo real de las formas económicas de la producción social basada en el valor y por ello se presentan como contradicciones lógicas en las categorías analíticas de la teoría. La teoría del valor-trabajo es por tanto una teoría de la producción social que Marx desarrolla a partir de la forma acabada de la producción social basada en el valor, la forma capitalista, ya que como el propio Marx sostiene la anatomía del hombre es la clave para comprender la anatomía del simio (Zdhánov, 2022). Así, la fuerza de trabajo es la forma mercantil-capitalista que toma la capacidad humana de elaborar la naturaleza desde toda su corporeidad, el capital constante es la forma mercantil-capitalista que toman los instrumentos de trabajo, el mundo objetual e ideal que los humanos deben necesariamente interponer en su metabolismo con la naturaleza, o el capital variable es la forma histórico-capitalista de los medios de subsistencia. En realidad, la teoría del valor de Marx es una teoría general de la producción y reproducción social, absolutamente indispensable no sólo para comprender la historia de la producción capitalista sino para cualquier modo de producción que suceda al modo capitalista.

Si Marx elevó la economía política clásica al nivel de disciplina científica, la ciencia de la economía después de Marx ha sufrido, en líneas generales, una involución respecto al nivel científico Marxiano. Esto es perfectamente comprensible, pues Marx decreta la finitud histórica del modo capitalista basado en la reproducción de capital mediante la producción de mercancías y, por tanto, la economía burguesa posterior a Marx se ha dedicado a desmontar el andamiaje teórico de Marx. En realidad, el desmontaje de la teoría del valor-trabajo se inicia ya en tiempos de Marx con John Stuart Mill y la escuela marginalista, y se desarrolla a lo largo del siglo XX con un sinfín de escuelas y corrientes económicas que, sin ánimo de ser exhaustivo, incluyen la escuela austríaca, neoclásica, keynesiana, chartalista, etc. Con sus variantes y matices, todas estas corrientes de la economía burguesa tienen por objeto contestar la economía política marxista, y para ello se apoyan en un aparato epistemológico opuesto al de Marx. No se está aludiendo aquí a ninguna suerte de conspiración por parte de la economía burguesa, sino a un proceso histórico que se desarrolla digamos de manera natural a partir de unos postulados epistemológicos antagónicos a los del propio Marx y la economía política marxista desde los que no es posible comprender la teoría del valor-trabajo. Entre las principales características de la economía burguesa se halla la consideración del modo capitalista como la forma absoluta y acabada de toda reproducción social. Esta consideración se ha visto reforzada por el derrumbe del campo socialista en el siglo pasado, que se asume como la evidencia empírica definitiva de la imposibilidad del socialismo ignorando el contexto histórico del derrumbe, desde las continuas presiones externas sobre el socialismo por parte de las potencias capitalistas occidentales hasta la voluntad política de los propios dirigentes socialistas de restaurar el capitalismo. La economía burguesa no considera que el valor tenga un carácter objetivo y que pueda ser objeto de conocimiento científico. Tampoco considera que la producción material de la sociedad pueda ser planificada en su conjunto, sino que debe estar sujeta al libre albedrío e inspiración de los capitalistas individuales, cuyo hacer práctico redundará en beneficio del conjunto de la sociedad. Según la economía burguesa, los precios de las mercancías se forman en el nivel fenomenológico del mercado, básicamente a partir de la oferta y la demanda. En general, la economía burguesa considera el modo capitalista privado de contradicciones estructurales. Así, los antagonismos de clase y las crisis recurrentes de la reproducción del capital se manejan como contingencias sujetas a un tratamiento formal siempre dentro de los límites del modo de producción. La acción de los bancos centrales en términos exclusivamente monetarios frente a los desequilibrios económicos que recorren sistemáticamente la producción capitalista ejemplifica

el tratamiento fenomenológico y meramente formal de problemas que son estructurales y se expresan como desequilibrios. En suma, la economía burguesa no concibe leyes económicas de carácter estructural que se manifiestan mediatamente en la superficie del fenómeno económico. Opera en el nivel fenomenológico del mercado y de sus leyes, como la ley de la oferta y la demanda. Al contrario de Marx, no concibe que exista una esencia de las cosas y una manifestación de esta esencia y que sea necesaria la investigación científica para desvelar la relación concreta entre ambas. Prueba de ello es la incompreensión de la transformación de los valores en precios de producción por parte de la economía burguesa, que ve en esta transformación un ‘problema’ mayor de la teoría del valor de Marx y una inconsistencia entre los Libros I y III del Capital que se atribuye a que Marx trata de sistemas económicos distintos. Sin embargo,

los desarrollos de Marx referidos al valor y a los precios de producción no refieren a dos tipos diferentes de economía, sino a la propia economía capitalista considerada en dos niveles de abstracción que, no obstante, implican una relación de derivación y determinación desde lo abstracto y general (valor) a lo concreto y particular (precio) (Maito, 2021).

Es decir, la economía burguesa no entiende que el valor constituye la esencia cuya expresión fenoménica mediada por la ganancia media es el precio de producción, y que por ello mismo no hay coincidencia directa cuantitativa ni cualitativa entre valor y precio de producción. Todas estas características definen la concepción positivista e idealista de la producción social que tiene la economía burguesa en contraposición a la concepción dialéctica y materialista de Marx. Aunque algunas de estas características ya estaban presentes en la economía política clásica, la economía burguesa posterior a Marx ha abandonado toda pretensión científica y se ha convertido en una disciplina que se ocupa de administrar la reproducción del capital para el beneficio de la clase capitalista. No en vano, la ciencia de la economía después de Marx ha perdido el adjetivo de ‘política’. Buena muestra de la concepción fetiche que domina la economía burguesa es la pretensión de dominar el mundo por parte del imperio angloamericano desde el control de la moneda fiduciaria mundial y la necesidad de la coerción manu militari ante la imposibilidad de tal pretensión.

## La ciencia del sistema Tierra y la crisis de habitabilidad

La denominada ciencia del sistema Tierra sintetiza los conocimientos generados a lo largo de la historia moderna por las cuatro disciplinas básicas de las ciencias naturales, física, química, biología y geología. El objetivo es abordar el conocimiento de la Tierra como un sistema único e histórico, donde los seres vivos interactúan en un substrato físico, químico, y geológico, el cual a su vez determinan de tal manera que el sistema ha permanecido en condiciones habitables desde hace más de 4 mil millones de años, que es prácticamente la edad del planeta (Moody et al., 2024). En esencia, se trata de comprender la Tierra integralmente, como una totalidad configurada por una multiplicidad de causalidades bióticas y abióticas interrelacionadas que regulan los ciclos biogeoquímicos de los elementos y dotan al sistema de la necesaria estabilidad para que el planeta sea habitable. Desde esta perspectiva se elaboran modelos y predicciones sobre el comportamiento del conjunto del sistema y de sus partes, por ejemplo, de ciclos biogeoquímicos o ecosistemas concretos, considerando los múltiples factores determinantes de las distintas geosferas terrestres y hasta de cuerpos extraterrestres. Todo ello habilita una comprensión integral del sistema Tierra y de su historia, así como de su posible evolución futura<sup>2</sup>.

En términos lógicos, la ciencia del sistema Tierra es el resultado del arduo proceso de síntesis de los conocimientos generados a lo largo del desarrollo de las ciencias positivas modernas. Se trata de un proceso histórico de conocimiento dirigido a comprender las múltiples determinaciones que conforman lo concreto real en el marco conceptual de la acción recíproca universal como causa última de todas las cosas, es decir, las

---

2. Evidentemente nada de esto sería posible sin el desarrollo científico y humano de la antigua Grecia, el antiguo Egipto, Mesopotamia, etc., pero aquí nos centramos exclusivamente en el desarrollo científico durante lo que se conoce como modernidad. Un desarrollo científico que ciertamente ha sido funcional al desarrollo y despliegue global del modo capitalista de producción social pero que no por ello deja de ser científico.

múltiples interacciones recíprocas que hay que investigar para comprender las formas particulares de la materia y su movimiento (Engels, 2017). En este proceso sintético confluyen las disciplinas científicas clásicas de las ciencias naturales, las que a su vez han experimentado un desarrollo interno similar al desarrollo sintético experimentado por la ciencia del sistema Tierra. Así, distintas subdisciplinas biológicas, como la botánica, zoología y genética clásicas, geológicas, como la paleontología, la tectónica y la mineralogía, o químicas, como la química orgánica e inorgánica, inicialmente se desarrollaron como compartimentos relativamente estancos del saber biológico, geológico y químico. Sin embargo, la propia necesidad de comprender cabalmente la evolución de las formas de la materia en la Tierra, es decir la historia de la Tierra, ha forzado la integración de estas subdisciplinas y disciplinas en un único marco conceptual y epistemológico donde las distintas fronteras gnoseológicas interdisciplinarias aparecen relativamente difuminadas, aun cuando sigan siendo absolutamente necesarias para el estudio pormenorizado. En líneas generales, la evolución cognitiva experimentada por las disciplinas y subdisciplinas de las ciencias naturales se asemeja a la evolución cognitiva que desarrolla una persona a lo largo de su vida, siempre y cuando la desarrolle por supuesto. En el proceso de aprendizaje infantil, las categorías y conceptos tienen inicialmente un carácter estático y estanco: un perro nada tiene que ver con un gato y menos aún con un árbol o una mesa. El aprendizaje transita desde una comprensión basada fundamentalmente en la lógica formal y sus leyes a una comprensión donde la lógica dialéctica juega un rol decisivo, pues permite establecer la evolución y el nexo común de las categorías conceptuales: el perro y el gato comparten orígenes comunes, la mesa proviene de la madera del árbol trabajado mediante, y perros, gatos y arboles provienen de un ancestro común a todas las formas de materia viva, que deriva a su vez de la evolución de las formas de la materia inerte (Sharma et al., 2023; Moody et al., 2024). Según Hegel, la lógica formal es intelectiva porque separa el todo fenoménico en partes para el análisis estático haciendo abstracción de las contradicciones que dinamizan el movimiento de las cosas (Rosental, 1961). A ello sigue el ensamblaje de las categorías y conceptos así definidos para establecer el tránsito entre las formas que se presentan en la realidad material como un todo. Es decir, se puede concluir que el proceso ontogenético del conocimiento individual reproduce aproximadamente el proceso filogenético de conocimiento de lo material real de la humanidad. En otras palabras, el desarrollo histórico coincide a grandes rasgos con el desarrollo lógico, y este es el camino que han seguido las ciencias naturales, tal y como muestra la actual ciencia del sistema Tierra. Además, lo lógico debe necesariamente coincidir con lo histórico en el plano general pues la comprensión lógica del objeto de estudio requiere la comprensión de su origen y desarrollo, de su historia.

La lógica dialéctica fue desarrollada principalmente en la Unión Soviética, aunque no sólo, desde la comprensión materialista de lo real material dada la necesidad de superar la insuficiencia de la lógica formal para dar cuenta cabalmente del movimiento de la materia. El desarrollo de la lógica dialéctica en la segunda mitad del siglo XX se enmarca históricamente como respuesta al positivismo y neopositivismo basado en la lógica formal, que era dominante en ese período histórico. Nótese, sin embargo, que desde la lógica dialéctica no se exige la extinción de la lógica formal. Y ello porque para comprender el movimiento de la materia es necesario la comprensión de las formas de materia que se mueven como formas iguales a ellas mismas, particulares y distintas de cualesquiera otras formas. Este es un momento previo y necesario que se da siempre en todo proceso cognitivo. Con todo rigor se puede decir que es una ley de la cognición. Al mismo tiempo, el momento de la lógica formal se revela insuficiente para captar el movimiento de la materia que da lugar a la diversidad de formas existentes, cómo de una forma dada puede surgir una forma que se le opone sin ningún añadido desde el exterior a la constitución interna de la forma original. Por ello se hace necesario el desarrollo de la lógica dialéctica. En realidad, la Lógica con mayúsculas a la que se refería Iliénkov (1977) es la lógica dialéctica que incorpora la lógica formal como momento suyo imprescindible a la vez que trasciende este mismo momento.

De manera que la ciencia del sistema Tierra ha transitado lógica e históricamente por los distintos momentos y leyes de la Lógica para obtener una imagen aproximada, aunque nunca lo bastante fidedigna, de la materia y de las formas de materia que resultan de su evolución. Gracias a la concepción de la Tierra como un sistema único integrado por múltiples determinaciones ha sido posible establecer el diagnóstico actual respecto a las condiciones de habitabilidad de la Tierra y en relación a su evolución histórica. Desde el punto de vista epistemológico, la caracterización de la crisis planetaria de habitabilidad ha tenido lugar bajo un marco conceptual monista, dialéctico y materialista, en el sentido de Rubinstein (1963). Es monista porque la Tierra se considera como un todo orgánico donde opera la acción recíproca universal, cuyos procesos particulares hay que comprender y son el objeto de estudio de las distintas disciplinas y subdisciplinas de las ciencias naturales, que desarrollan

las categorías y conceptos necesarios para la comprensión de las formas y procesos particulares de la materia y su evolución. Es decir, la Tierra no se concibe como un agregado de parcelas meramente relacionadas a nivel fenomenológico (lo físico, lo químico, lo biológico, lo botánico, lo zoológico, etc.), sino como un todo desarrollado con una esencia común. Es materialista porque la concepción de Tierra se basa en un materialismo riguroso en el sentido de Engels: no hay nada más que materia y movimiento de materia y el pensamiento científico no es otra cosa sino el reflejo de esta realidad material, es la forma pensante de la materia que se piensa a sí misma. Poco importa que los científicos y científicas de las ciencias naturales no tengan una conciencia formada respecto a los procedimientos lógicos y epistemológicos que siguen y respecto al sentido materialista de su pensamiento científico. Como decía Marx, no saben lo que hacen, pero lo hacen, y cabe añadir que hacen lo que hacen porque de otro modo no sería posible una comprensión bastante ajustada a la realidad material de su objeto de estudio como la que hoy proporciona la ciencia del sistema Tierra. Es decir, desde una concepción idealista del mundo, como por ejemplo un idealismo de tipo religioso, no hubiera sido posible obtener una imagen de la Tierra que dé cuenta de la complejidad de los procesos naturales que intervienen, de su historia y de la actual crisis de habitabilidad. Sólo una concepción materialista de lo material real habilita una descripción más o menos ajustada a la realidad que se intenta comprender. Es dialéctico porqué en su caracterización general las distintas formas de la materia surgen y se desarrollan a partir de las formas previas como contradicción y negación de estas, pero asimilando en su seno a dichas formas previas como sustrato a partir del cual la materia se diferencia hacia formas sucesivamente más diversas y complejas. De manera que las leyes o principios de los estadios previos de la materia aparecen bajo formas nuevas mediadas por las condiciones y estructuras internas de los estadios sucesivos (Rubinstein, 1963). Así, por ejemplo, las leyes de la dinámica de fluidos son más universales que su expresión particular en el fluido sanguíneo del cuerpo humano, que no obstante se rige por dichas leyes si bien mediadas por las condiciones internas del organismo que alberga la forma pensante de la materia. O, las leyes de la genética que tienen carácter universal tan solo para las formas vivas de la materia y se muestran bajo la forma mercantil de patentes sobre organismos genéticamente modificados al ser mediadas por las leyes económicas del modo de producción capitalista. Bajo este enfoque dialéctico y materialista se comprende la crisis planetaria de habitabilidad como la forma en que operan las leyes o principios generales de los estadios menos evolucionados de la materia al estar subsumidos por las leyes particulares de la producción social capitalista. Además, la comprensión del sistema Tierra y su evolución y la caracterización de la crisis de habitabilidad se fundamentan en una concepción dialéctica porque la unidad de opuestos que dinamiza el movimiento e historia de la materia se observa por doquier a poco que se investigue. Desde la estructura atómica de los elementos compuesta por electrones de carga negativa que orbitan alrededor de un núcleo positivo, la formación de moléculas a partir de iones de cargas opuestas, la composición del sol que en su mayor parte es plasma de hidrógeno ionizado, la radiación electromagnética emitida por el sol consistente en la unidad de onda y corpúsculo, el campo magnético terrestre consistente en un dipolo geomagnético de cargas opuestas, y hasta la reproducción sexual de numerosas especies a partir de la unión de sexos opuestos. La evolución de las especies a partir de especies parentales y la diversificación de las formas de la materia viva que observamos en la Tierra se realiza a partir de variedades individuales dentro de cada especie, que dadas las condiciones internas concretas de dicha variedad y en función de la interacción que establece con el medio, eventualmente da lugar a nueva especie. De manera que en lo general cada especie es igual a sí misma y distinta de cualquier otra, pero en lo particular cada variedad individual es distinta al genérico de la especie y distinta de las otras variedades. La contradicción entre lo particular singular y lo general determina la evolución hacia una especie nueva en función de la interacción de la variedad en cuestión con determinadas circunstancias ambientales. Nótese que en el momento evolutivo estas circunstancias son externas a las condiciones internas de la variedad que evoluciona y por ello no introducen de por sí ninguna modificación de dichas condiciones internas, las cuales ya poseen en sí mismas la diferencia con la especie parental que dará lugar a la evolución. Es el proceso activo de la interacción con el medio el que da lugar a la nueva especie que, en el nivel general de la dialéctica, evoluciona en contradicción y como negación de la especie parental. Esta es la concepción dialéctica y materialista de la evolución de las formas vivas de la materia. Una concepción que de ningún modo es simplemente una manera de explicar las cosas, sino que por su contenido remite a la realidad material de la evolución de la materia viva. Es esta misma realidad material comprendida y explicada con las formas y las categorías de la Lógica, que no son sino relejo mediado de lo real material en el pensamiento. La biología evolucionista explicita los mecanismos y procesos específicos que tienen lugar en el desarrollo evolutivo, como la selección natural, la cooperación, simbiosis, etc., procesos que en ningún caso están en desacuerdo con los mecanismos de la Lógica, sino que los complementan. Y si la biología evolucionista pretende ser verdaderamente científica debe necesariamente

integrar el conocimiento de la evolución del nivel general y abstracto de la dialéctica y el conocimiento de los mecanismos evolutivos precisos del nivel particular y concreto.

## El problema epistemológico de la ciencia del sistema Tierra

La crisis planetaria de habitabilidad ha puesto de relieve la necesidad de integrar el conocimiento de lo social y el conocimiento de lo natural que poseemos actualmente, este último basado en una epistemología dialéctica y materialista como se ha visto. Así lo reclama la propia ciencia del sistema Tierra al afirmar que el gran reto de esta ciencia es “obtener una profunda integración de los procesos biofísicos y la dinámica humana para procurar una comprensión verdaderamente unificada del sistema Tierra” (Steffen et al. 2020, p. 54, traducción directa del inglés por el autor). Esta es una reivindicación de larga data. Ya en el siglo XIX, Marx y Engels sostienen:

Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia. La historia, considerada desde dos puntos de vista, puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos, con todo, no son separables: mientras existan hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente (Marx y Engels, 1974, p. 675).

En la segunda mitad del siglo XX, destacados filósofos soviéticos señalan:

La tarea de comprender de forma exhaustiva la naturaleza en su totalidad, que incluye la comprensión de la naturaleza humana como un parte peculiar de este conjunto infinito, sólo puede ser acometida con el concurso de las fuerzas combinadas de todas las ciencias naturales y humanas, y únicamente como objetivo que nunca será plenamente alcanzado (Iliénkov y Naúmienko, 1977, p. 13).

La integración del conocimiento de la naturaleza y de la sociedad debe realizarse bajo un único paradigma epistemológico. Sin embargo, la ciencia del sistema Tierra no es capaz de llevar a cabo una verdadera integración de lo social y lo natural porque yuxtapone dos concepciones epistemológicamente antagónicas. Por un lado, el conocimiento de la naturaleza desarrollado por la propia ciencia del sistema Tierra desde un monismo dialéctico y materialista, y por otro, el conocimiento de lo social que se fundamenta predominantemente en una concepción idealista y positivista. Comprensiblemente, la ciencia del sistema Tierra no es consciente de que yuxtapone dos sistemas de conocimiento antagónicos. La lógica y la epistemología no es su campo de estudio. Tampoco lo es el mundo de lo social en general, del que se ocupan las distintas disciplinas de las ciencias sociales, la economía, la política, la demografía. Por ello la ciencia del sistema Tierra recaba de estas disciplinas, los conceptos, categorías y teorías que el pensamiento dominante en las ciencias sociales pone a su disposición. Se confrontan así dos sistemas epistemológicos antagónicos, de manera que la correlación que se traza entre lo social y lo natural es meramente fenomenológica. Es decir, se correlacionan directamente fenómenos de la naturaleza y de la sociedad mediante relaciones causa-efecto inmediatas. Por ejemplo, entre la quema de combustibles fósiles y la concentración atmosférica de dióxido de carbono, entre la concentración de nitratos en acuíferos y el uso de fertilizantes en la agricultura industrial, o en un sentido más amplio entre la sobrepoblación mundial y la crisis de habitabilidad, extremo este con fuertes connotaciones malthusianas. Esto no quiere decir que estas correlaciones inmediatas sean incorrectas, sino que no provienen de una investigación en profundidad, a nivel esencial, de las leyes fundamentales del modo de producción social bajo el cual los fenómenos socioeconómicos y los fenómenos naturales de la crisis de habitabilidad se correlacionan directamente.

La correlación exclusivamente a nivel fenomenológico entre lo social y lo natural comporta errores teóricos y conceptuales que lastran las estrategias que se diseñan desde la ciencia del sistema Tierra para enfrentar la crisis de habitabilidad. Fundamentalmente, se enfatizan los efectos socioeconómicos de la crisis en su conjunto, o de indicadores concretos de dicha crisis, pero no se concibe que pueda haber una causalidad estructural en el modo de producción social subyacente a la crisis de habitabilidad. En general, desde la ciencia del sistema Tierra no se concibe que las disciplinas de las ciencias sociales puedan tener un carácter científico como sí lo tienen las ciencias naturales, es decir, que la economía sea una ciencia y menos aún la filosofía, la epistemología o la lógica, a no ser que se trate de algunas variantes de la lógica formal, como la lógica positivista, matemática,



combinatoria. Por ejemplo, respecto al Antropoceno como concepto que se refiere a la crisis de habitabilidad, la ciencia del sistema Tierra distingue un “nivel analítico científico” del concepto Antropoceno que permite una comprensión “muy precisa y rigurosa”, y un “metanivel consecuencial” no científico “sujeto a crítica y debate” que es el que corresponde a las ciencias sociales y humanidades (Zalasiewicz et al., 2021). Desde esta comprensión dicotómica del Antropoceno se enfatizan los efectos o consecuencias socioeconómicas de la crisis de habitabilidad y se invisibiliza de facto la causa fundamental de la crisis subyacente en la estructura económica (Soriano, 2024).

La ciencia del sistema Tierra reivindica la necesidad de una acción humana colectiva que implique

la gestión de todo el Sistema Tierra - biosfera, clima y sociedades - y podría incluir la descarbonización de la economía mundial, la mejora de los sumideros de carbono de la biosfera, cambios de comportamiento e innovaciones tecnológicas, nuevos acuerdos de gobernanza y valores sociales transformados (Steffen et al. 2018, p. 8252, traducción directa del inglés por el autor).

Lamentablemente esta reivindicación es una vaga colección de buenas intenciones y poco más, pues la causa finalis sobre la que se edifica el fenómeno planetario de la crisis de habitabilidad ha desaparecido de la escena. En otras palabras, la comprensión de esta crisis como fenómeno inherente a la reproducción de capital, como manifestación de las contradicciones internas que sacuden el modo capitalista de la reproducción social, o como contradicción última de este modo más allá de la cual no sólo el modo capitalista sino cualquier otro modo de producción social puede devenir imposible, resulta, valga la redundancia, imposible para la ciencia del sistema Tierra precisamente porque esta ciencia opera exclusivamente a nivel fenomenológico y con una concepción idealista y positivista de lo social. Por todo ello, cuando esta ciencia intenta trascender el ámbito de su objeto de estudio, el de la naturaleza excluida la parte humana-social de la misma, se revela el carácter científicamente incompleto, dualista y meramente técnico del conocimiento que proporciona la ciencia del sistema Tierra. Y frente a este conocimiento incompleto, se revela también la superioridad científica y la universalidad de la concepción de lo real material desde el monismo dialéctico y materialista, donde lo social y lo natural se integran plenamente procurando, ahora sí, una “comprensión verdaderamente unificada del sistema Tierra”. Se revela, también, la insuficiencia de las propuestas meramente tecnológicas, cualesquiera que estas sean, que surgen desde esta disciplina para atajar la crisis de habitabilidad, por más que muchas de ellas (secuestro de dióxido de carbono atmosférico, transición energética, etc.) tengan que ser necesariamente implementadas a nivel táctico en el marco estratégico general de superar esta crisis.

La ausencia de una aproximación monista, dialéctica y materialista a la totalidad del sistema Tierra y el desconocimiento de los procedimientos lógicos, metodológicos y epistemológicos de la propia actividad científica, a menudo deriva en su contrario epistemológico, en una perspectiva idealista y positivista que fetichiza lo científico-tecnológico concediéndole atributos que no le corresponden. Esto es así porque desde el momento en que la estructura social y económica se concibe a efectos prácticos como un absoluto inviolable, no queda otra opción que depositar todas las esperanzas en el conocimiento científico de lo natural y en las soluciones tecnológicas que surjan desde este conocimiento. Numerosas voces alertan del peligro que comporta la fetichización de lo científico-tecnológico que puede derivar en una suerte de ecofascismo por el bien del planeta. De manera que aun cuando la propia ciencia del sistema Tierra advierta contra la tentación de considerar las soluciones científico-tecnológicas como una suerte de panacea ante la crisis de habitabilidad, la realidad es que desde esta ciencia no puede surgir ninguna otra alternativa por las razones epistemológicas ya citadas. No sólo esto, sino que además corresponde sólo a esta ciencia dictaminar la viabilidad de estas mismas soluciones en términos de la peligrosidad y el riesgo medioambiental que conllevan. A modo de ejemplo, desde la ciencia del sistema Tierra se propone convertir el desierto del Sahara en un gran parque solar para descarbonizar la sociedad y al mismo tiempo satisfacer la demanda energética mundial (Li et al., 2018). Por supuesto, el estudio no considera las implicaciones sociales, políticas y económicas de tal medida. Por ejemplo, la implícita colonización económica de territorios del sur global para satisfacer una demanda energética que corresponde básicamente a los capitalismos desarrollados del norte, y las connotaciones imperialistas que dicha medida presupone. Tiene que ser otro estudio de la ciencia del sistema Tierra el que desvela las implicaciones climáticas negativas de tal medida al considerar los efectos combinados en las distintas geosferas terrestres a escala global y no sólo los supuestos beneficios climáticos regionales para la zona subtropical donde se ubica el parque solar (Lu, 2020). Ambos estudios conciben lo social y lo natural en términos de una relación directa, meramente cuantitativa y

fenomenológica. Por un lado, hay un problema de calentamiento global y una demanda energética, y se ofrece una solución aséptica basada en la ciencia y la tecnología. Por otro lado, la propia ciencia advierte de los peligros que entraña la solución propuesta al desarrollar las implicaciones climáticas a escala global, siempre desde esa misma asepsia científico-técnica. De estos y otros estudios similares analizados desde una perspectiva monista, dialéctica y materialista del sistema Tierra, se pueden extraer las siguientes conclusiones. En primer lugar, la salida de la crisis de habitabilidad no puede basarse en soluciones científico-tecnológicas. Puesto que la crisis de habitabilidad está exclusivamente determinada en la esfera de lo social, por el modo capitalista de reproducción social, sólo desde esta esfera es posible orientar estratégicamente una salida de la crisis, y las soluciones científico-tecnológicas cumplen el rol táctico de asistir técnicamente a la estrategia general. Las soluciones científico-tecnológicas son un paliativo de la crisis que no permite una salida de la misma, y aunque nadie en la ciencia del sistema Tierra considere cabalmente que las soluciones científico-tecnológicas son la panacea de la crisis de habitabilidad, la realidad es que a nivel práctico sólo se opera desde estas soluciones, que provienen del estamento científico. No es de extrañar, por tanto, que el conjunto de la sociedad incluido el estamento político que toma decisiones sí considere la opción científico-tecnológica como la única práctica posible ante la crisis cuando es esta la única opción que proponen los ‘expertos’ de la ciencia del sistema Tierra.

## Marxismo y ciencia del sistema Tierra

La comprensión de la reproducción social por parte del Marxismo y la comprensión de la naturaleza por parte de la ciencia del sistema Tierra se realizan bajo el mismo paradigma epistemológico dialéctico y materialista, con las respectivas diferencias en cuanto a conceptos, categorías y métodos específicos que requieren ambas disciplinas. Sin embargo, a pesar de esta igualdad epistemológica, la ciencia del sistema Tierra no ha recurrido a la economía política marxista para obtener “una profunda integración de los procesos biofísicos y la dinámica humana” de la totalidad del sistema Tierra, como esta misma ciencia reclama. Ello se debe al comprensible déficit teórico de la ciencia del sistema Tierra respecto a cuestiones referentes a la filosofía, epistemología y en general todo lo referente a la producción y reproducción social, incluida la producción capitalista. También al hecho de que el pensamiento marxista, sobre todo a partir del derrumbe del campo socialista, ha pasado a ser marginal en el ámbito de las ciencias sociales, donde predomina el pensamiento postmoderno como lógica cultural del neoliberalismo (Jameson, 1991). De manera que en líneas generales la ciencia del sistema Tierra no concibe que desde presupuestos marxistas se puedan elaborar teorías científicas, y aún menos que la teoría del valor de Marx sea una teoría científica equiparable a las teorías de las ciencias naturales. Además, muchos científicos y científicas de las ciencias naturales tienen un pobre concepto de lo que es ciencia y consideran que allí donde no hay ecuaciones diferenciales no puede haber ciencia. Por otra parte, cuando la ciencia del sistema Tierra ha intentado una tímida aproximación al Marxismo se ha dado de bruces con una multiplicidad de marxismos con perspectivas a menudo antagónicas sobre cuestiones fundamentales como la dialéctica, el materialismo, la economía, o qué es el propio Marxismo. Por todo ello, no es extraño que la ciencia del sistema Tierra observe el mundo de las ciencias sociales en general y el Marxismo en particular como un batiburrillo inconsistente de escuelas y corrientes, que resulta incomprensible para el profano en la materia y no facilita el acercamiento de esta ciencia al Marxismo (Oldfield, 2018).

Cuando desde gran parte del denominado Marxismo occidental, incluyendo la Escuela de Frankfurt, la filosofía de la praxis y otras corrientes marxistas se niega que la naturaleza posea una dialéctica por sí misma, y cuando desde posiciones supuestamente marxistas se rebaja la dialéctica a método de exposición, a mero recurso retórico, es decir, a una manera de explicar las cosas que no necesariamente guarda conexión con las cosas en sí, resulta evidente que la dialéctica es algo prescindible, pues las cosas se pueden explicar de otras maneras (Fernández Liria, 2014)<sup>3</sup>. Si, además, desde posiciones supuestamente afines al Marxismo se vulgariza y ridiculiza la llamada teoría del reflejo, una teoría que pretende articular la relación entre el ser y el pensar, reduciendo el reflejo a una burda copia no mediada del ser de las cosas en el pensamiento y se estigmatiza la

---

3. Para un excelente estudio del rechazo a la dialéctica de la naturaleza en el seno del Marxismo y a la obra de Engels que de ello trata, ver Piedra Arencibia (2019).

epistemología dialéctica y materialista desarrollada por el Marxismo soviético bajo el epígrafe peyorativo del DiaMat, la puerta del idealismo y positivismo se abre de par en par en el seno del propio Marxismo (Kohan, 2013). Y ello porque, en definitiva, se está negando el propio desarrollo histórico del conocer, un desarrollo que con todas las vicisitudes e involuciones que se quieran no deja de ser un fracasar mejor hacia una comprensión de las cosas según lo que ellas mismas son y no según lo que se piense de ellas. En suma, el edificio teórico, filosófico y económico del Marxismo ha sido socavado desde el propio Marxismo, con especial protagonismo del Marxismo occidental. Y la principal razón radica en la brecha epistemológica existente, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX, entre el Marxismo soviético y el Marxismo occidental (Chukhrov, 2013). Por todo ello, no es extraño, que los científicos y científicas de la ciencia del sistema Tierra, inconscientes de los procedimientos epistemológicos de que se sirven y dado el paradigma epistemológico dominante en la sociedad capitalista y en gran parte del Marxismo occidental, tengan en tan baja consideración al Marxismo y a la dialéctica materialista que constituye su fundamento (Oldfield, 2018; Lenton y Latour, 2018).

## Conclusiones

La comprensión del planeta Tierra como un todo integrado donde interaccionan recíprocamente el mundo de lo natural y el mundo de lo social es imprescindible para atajar uno de los problemas actuales más acuciantes, como es la crisis de habitabilidad que experimenta el planeta aceleradamente. Esta comprensión es necesaria para implementar una estrategia general acompañada de las medidas concretas pertinentes que permita superar la crisis. Esto sólo es posible cuando lo natural y lo social se conciben bajo un mismo paradigma epistemológico. Hoy en día, sin embargo, predomina una concepción positivista e idealista en la esfera de lo social mientras que la naturaleza se concibe desde una perspectiva dialéctica y materialista. Esta dicotomía de concepciones epistemológicamente antagónicas lastra la comprensión de la crisis de habitabilidad que atraviesa el planeta, y por tanto el accionar práctico para enfrentar dicha crisis. La propia comprensión de la crisis es evidencia, sin embargo, de que la aproximación al conocimiento de la naturaleza desde una óptica dialéctica y materialista es correcta, y por ello este debe ser el paradigma epistemológico que rijan también la comprensión de lo social. Existe sólo una tradición filosófica, una filosofía, plenamente fundada en una concepción dialéctica y materialista de la realidad material externa al pensamiento, ya sea natural o social, y del propio pensamiento sobre dicha realidad. Se trata del Marxismo bien entendido. Por ello, la tradición marxista proporciona las herramientas epistemológicas necesarias para una acción práctica que permita no sólo paliar los efectos negativos de la crisis de habitabilidad sino desarrollar la estrategia general de superación de esta crisis.

## Agradecimientos

Los debates mantenidos en el seno de la Escuela Sindical Confederal Juan Muñiz Zapico en Octubre de 2024 han enriquecido el presente trabajo. Agradezco a Guillermo Rojo y todos los participantes su invitación y entusiasmo.

## Bibliografía

- Bacciagaluppi, G. y Valentini, A. (2009). *Quantum Theory at the Crossroads*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139194983>
- Barnosky, A.D., Matzke, N., Tomiya S., et al. (2011). Has the Earth's sixth mass extinction already arrived? *Nature*, 471: 51-57. <https://doi.org/10.1038/nature09678>
- Bosenko, V. (1965). Por qué las ciencias naturales que conocen las formas de movimiento no pueden arreglárselas sin la filosofía. *Problemas filosóficos de la ciencia natural moderna*, 3: 62-72.

- Ceballos, G., Ehrlich P.R., Barnosky, A.D., García, A., Pringle, R.M. y Palmer, T.M. (2015). Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction. *Science Advances*, 1: e1400253. <https://doi.org/10.1126/sciadv.1400253>
- Ceballos, G. y Ehrlich, P.R. (2023). Mutilation of the tree of life via mass extinction of animal genera. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 120: e2306987120. <https://doi.org/10.1073/pnas.2306987120>
- Chen, X. (2017). *The Ecological Crisis and the Logic of Capital*. Brill.
- Chukhrov, K. (2013). Epistemological gaps between the Former Soviet East and the “Democratic” West. *E-flux journal*, 41: January.
- Doolittle, W.F. & Both, A. (2017). It is the song not the singer: an exploration of holobiosis and evolutionary theory. *Biology & Philosophy*, 32: 5-24. <https://doi.org/10.1007/s10539-016-9542-2>
- Engels (2017). *Dialéctica de la naturaleza*. Akal.
- Engels, F. (2000). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Marxist Internet Archive. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/feuer/index.htm>
- Fernández Liria, C. (2014). La cuestión de la dialéctica en Marx. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31: 441-459. [https://doi.org/10.5209/rev\\_ASHF.2014.v31.n2.47577](https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2014.v31.n2.47577)
- Foster, J.B. (2022). *Capitalism in the Anthropocene*. Monthly Review.
- Gambarotto, A. (2023). Teleology and mechanism: a dialectical approach. *Synthese*, 201: 155. <https://doi.org/10.1007/s11229-023-04137-y>
- Iliénkov, E.V. (1977). *Lógica dialéctica*. Editorial Progreso.
- Iliénkov, E.V. y Naúmienko, L.K. (1977). Tres siglos de inmortalidad. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/ilienkov/index.htm>
- Jameson, F. (1991). *Ensayos sobre el postmodernismo*. Imago Mundi.
- Kirchner, J. (2002). Evolutionary speed limits inferred from the fossil record. *Nature*, 415: 65-68. <https://doi.org/10.1038/415065a>
- Kirchner, J. y Weil, A. (2000). Delayed biological recovery from extinctions throughout the fossil record. *Nature*, 404: 177-180. <https://doi.org/10.1038/35004564>
- Kopnin, P. (1973). *Dialéctica, lógica y ciencia*. Nauka.
- Lenton, T.M. y Latour, B. (2018). Gaia 2.0. *Science*, 361: 1066-1068. <https://doi.org/10.1126/science.aau0427>
- Li, Y., Kalnay, E., Motesharrei, S. et al. (2018). Climate model shows large-scale wind and solar farms in the Sahara increase rain and vegetation. *Science*, 361: 1019-1022. <https://doi.org/10.1126/science.aar5629>
- Lu, Z., Zhang, Q., Miller, P.A. et al. (2020). Impacts of Large-Scale Sahara Solar Farms on Global Climate and Vegetation Cover. *Geophysical Research Letters*, 48: e2020GL090789. <https://doi.org/10.1029/2020GL090789>
- Maito, E. (2021). La transformación de valores en precios de producción: una contrastación empírica para el sistema capitalista. *Ensayos de Economía*, 31: 134-164. <https://doi.org/10.15446/ede.v31n59.89304>

- Marx, K. (2007). *El Capital*. Akal.
- Marx, K. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Pueblos Unidos-Grijalbo.
- Moody, E.R.R., Álvarez-Carretero, S., Mahendrasahaj, T.A. et al. (2024). The nature of the last universal common ancestor and its impact on the early earth system. *Nature Ecology & Evolution*, 8: 1654-1666. <https://doi.org/10.1038/s41559-024-02461-1>
- Kohan, N. (2013). *Nuestro Marx*. La oveja roja.
- Oldfield, F. (2018). A personal review of the book reviews. *The Anthropocene Review*, 5: 97–101. <https://doi.org/10.1177/2053019617751807>
- Piedra Arencibia, R. (2019). *Marxismo y dialéctica de la naturaleza*. Edithor.
- Rosental, M.M. (1961). *Principios de la lógica dialéctica*. Pueblos Unidos.
- Rubinstein, S. (1963). *El ser y la conciencia*. Grijalbo.
- Sharma, A., Czégel, D., Lachmann, M., Kempes, C.P., Walker, S.I. y Kronin, L. (2023). Assembly theory explains and quantifies selection and evolution. *Nature*, 622: 321-329. <https://doi.org/10.1038/s41586-023-06600-9>
- Soriano, C. (2021). *Antropoceno, reproducción de capital y comunismo*. Maia.
- Soriano, C. (2024). The problems of the Anthropocene in the Geologic Time Scale, and beyond. *Earth Science Reviews*, 253: 104796. <https://doi.org/10.1016/j.earscirev.2024.104796>
- Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L. et al. (2015). The Trajectory of the Anthropocene. *The Anthropocene Review*, 2: 81–98. <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>
- Steffen, W., Richardson, K., Rockström, J., Schellnhuber, H.J., Dube, O.P., Dutreuil, S., Lenton, T.M., Lubchenco, J., (2020). The emergence and evolution of Earth System Science. *Nature Reviews Earth Environment*, 1: 54–63. <https://doi.org/10.1038/s43017-019-0005-6>
- Steffen W, Rockström J, Richardson K et al. (2018). Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115: 8252-8259. <https://doi.org/10.1073/pnas.1810141115>
- Zalasiewicz, J. y 25 autores más (2021). The Anthropocene: comparing its meaning in geology (chronostratigraphy) with conceptual approaches arising in other disciplines. *Earth's Future*, 9: e2020EF001896. <https://doi.org/10.1029/2020EF001896>
- Zhdánov, Y. (2022). *La teoría del reflejo y la química contemporánea*. Edithor.

Entrevista

6/19  
D.

## Intervista a Mauro Canali: divulgazione storica e narrativa transmediale. Il caso studio di Giacomo Matteotti<sup>1</sup>

*Interview with Mauro Canali: Historical Dissemination and Transmedia Narratives.  
The Case Study of Giacomo Matteotti*

Entrevista a Mauro Canali: la divulgación histórica y las narrativas transmedia.  
El caso de estudio de Giacomo Matteotti

José Antonio Abreu Colombri (Universidad de Salamanca, España)

---

Cita bibliográfica: Abreu, J. A. (2025). Entrevista a Mauro Canali: divulgazione storica e narrativa transmediale. Il caso studio di Giacomo Matteotti. *Disjuntiva*, 6 (1), 39-44. <https://doi.org/10.14198/DISJUNTIVA2025.6.1.3>

---

Mauro Canali è nato a Roma nel 1942. Storico è stato docente di Storia contemporanea all'Università degli Studi di Camerino e membro del comitato scientifico di RAI Storia, è stato collaboratore occasionale del quotidiano "La Repubblica" ed è stato membro associato della redazione del quotidiano napoletano "Il Mattiono". Molto può essere detto della sua vasta carriera accademica: ha insegnato come professore presso l'Università di Harvard e ha svolto diverse collaborazioni di ricerca presso l'Università di Barcellona. Ha inoltre coordinato diverse pubblicazioni e seminari sulla storia del crollo della monarchia di Vittorio Emanuele III di Savoia e sull'emergere della dittatura fascista in Italia presso diverse Università americane come l'Università del Massachusetts e la Brown University. Attualmente fa parte della redazione della rivista "Gnosis", è membro del comitato scientifico della rivista "Nuova Storia Contemporanea" ed è consigliere della direzione dell'American Academy in Rome. Nel suo lungo elenco di pubblicazioni spiccano alcuni titoli fondamentali: *Il dissidentismo fascista. Pisa e il caso Santini 1923-1925* (1983); *Cesare Rossi. Da rivoluzionario all'eminenza grigia del fascismo* (1991); *Il delitto Matteotti. Affarismo e politica nel primo governo Mussolini* (1997); *La scoperta dell'Italia. Il fascismo raccontato dai corrispondenti americani* (2017); *Mussolini e i ladri di regime. Gli arricchimenti illeciti del fascismo* (2019), in collaborazione con Clemente Volpini; *La prima trasvolata atlantica in solitaria* (2021); e *The Matteotti Murder and Mussolini. L'anatomia di un crimine fascista* (2024).

- 
1. Intervista condotta tra il 3 agosto e il 5 settembre 2024, nella città di Perugia (Italia), attraverso diverse conversazioni e una serie di email. L'intervista non è stata finanziata da alcuna istituzione accademica, entità imprenditoriale o gruppo editoriale.

---

Correo electrónico de correspondencia: [abreucolombri@gmail.com](mailto:abreucolombri@gmail.com) . <https://orcid.org/0000-0002-8698-6493>



Este trabajo se comparte bajo la licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

**José Antonio Abreu:** *La propaganda fascista attaccò duramente Giacomo Matteotti perché cresciuto in una famiglia benestante e definì spuria la sua attività di deputato. Nonostante questi sforzi propagandistici, il socialista italiano divenne un intellettuale paladino e del riformismo politico e un simbolo del progressismo a livello globale. Gli anni di formazione giuridica presso l'Alma Mater Studiorum - Università di Bologna sono stati decisivi per la crescita intellettuale e personale di Giacomo Matteotti? Ci sono grandi differenze di pensiero tra Matteotti e il resto degli esponenti di spicco della sua generazione?*

**Mauro Canali:** Gli studi giuridici presso l'Università di Bologna furono certamente formativi per Matteotti. Essi contribuirono a educare il rigore del suo pensiero, a stimolare il suo interesse per la relazione esistente tra la giustizia e la questione sociale, tra i sistemi giudiziari e le condizioni delle classi meno abbienti. Gli studi penali indirizzarono l'interesse di Matteotti verso i sistemi penali e carcerari degli altri paesi, dando una prospettiva più ampia al suo interesse per la politica e per la condizione delle masse operaie e contadine. Importanti per la sua formazione furono anche i suoi maestri, a iniziare dal professor Alessandro Stoppato, un grande penalista che tentò invano di avviare il giovane Giacomo alla carriera accademica.

**José Antonio Abreu:** *Nelle settimane precedenti lo scoppio della Grande Guerra, ci fu un'esplosione di passioni nazionaliste ed euforia militaristica in ampi settori delle società europee. Tale stato d'animo è conosciuto come lo "spirito del 1914". Questa gioia popolare ha eclissato la maggior parte delle posizioni politiche orientate all'azione diplomatica, al contenimento militare e alla risoluzione pacifica delle controversie tra paesi. Come inflù la situazione di internamento in Sicilia di Matteotti nel 1915 sulle sue idee di non intervento militare? La brutalità degli eventi accaduti durante la Prima Guerra Mondiale ha influenzato i modelli di comportamento del nazionalismo conservatore nell'Italia del dopoguerra?*

**Mauro Canali:** Matteotti fu un deciso oppositore all'intervento dell'Italia in guerra. Quindi si opponeva alla guerra prima ancora del suo internamento in Sicilia, anzi il suo internamento in Sicilia fu determinato proprio dalle sue posizioni pacifiste. Cioè il Comando Supremo, per ovvi motivi, non si fidò di inviare al fronte un così deciso nemico della guerra e preferì mandarlo in Sicilia, in questa sorta di internamento, per tutta la durata della guerra. Il suo antimilitarismo fu ancora più forte del neutralismo del suo partito, il partito socialista, che si era attestato, dopo la crisi di Caporetto, su una posizione neutra, sintetizzata con l'ambigua formula del 'non aderire e non sabotare'. Alla vigilia dell'ingresso dell'Italia in guerra, Matteotti giunse a propugnare addirittura la parola d'ordine dell'insurrezione qualora l'Italia avesse mobilitato.

La guerra fu l'humus in cui prosperarono il nazionalismo e il fascismo. De Felice (1996 e 2001), il grande storico del fascismo, sosteneva che senza la guerra non vi sarebbe stato il fascismo. La guerra introdusse nella lotta politica il ricorso alla violenza e al crimine, e il fascismo delle origini, così pieno di reduci, ne seppe approfittare. Ad attirare poi i ceti medi nel movimento fascista contribuì anche la crisi economica post-bellica con i forti tassi di inflazione che danneggiarono sostanzialmente gli impiegati a stipendio fisso, cioè i ceti medi, mentre la classe operaia, attraverso le lotte sindacali e sociali, riuscì meglio a far fronte al forte aumento del costo della vita. Riuscì in sostanza ad adeguare i salari al ritmo dell'inflazione. Questo contribuì anche a una livorosa lotta di classe tra ceti medi e classe operaia di cui seppe approfittare.

**José Antonio Abreu:** *I discorsi del 31 gennaio 1921 e del 30 maggio 1924 sono forse i più famosi di tutta la carriera di Matteotti presso la Camera dei Deputati del Regno d'Italia. Il primo discorso ebbe grande significato per il primo discorso ottenne grande significato per il suo rifiuto (teorico e filosofico) della violenza, mentre il secondo acquisì un rilevante significato simbolico per le sue drammatiche conseguenze, relative al rapimento e poi all'omicidio del deputato, avvenuto il 10 giugno 1924, con conseguente ritrovamento del cadavere in decomposizione il 16 agosto 1924. Quali conseguenze, ha avuto per lo Stato fascista l'omicidio di Giacomo Matteotti? L'opera del socialista italiano è un elemento essenziale per comprendere la natura del movimento fascista e il carattere di Benito Mussolini?*



**Mauro Canali:** Io sono dell'opinione che i due discorsi furono importantissimi nel segnare il destino tragico di Matteotti, ma che non furono essi a far decidere Mussolini di ricorrere al delitto (Canali, 1997). Vi sono troppi documenti tra gli atti istruttori che indicano come il movente della decisione mussoliniana di sopprimere il deputato socialista debba essere cercato altrove. Sono convinto, cioè, che Matteotti, l'11 giugno, si accingesse ad accusare Mussolini, e alcuni importanti membri del fascismo, di corruzione, per una questione legata ad affari petroliferi in cui era coinvolto il fratello Arnaldo e la compagnia americana Sinclair Oil, una delle sette sorelle. Ne ho parlato diffusamente nella mia ultima versione di *Il Delitto Matteotti* (1997) e nella versione tradotta in inglese con il titolo *The Matteotti Murder and Mussolini* (2024). Vi è tuttora un dibattito molto acceso tra gli storici italiani attorno al movente. Mussolini era un politico molto 'navigato' ed è difficile credere che ricorresse al delitto solo per le denunce avanzate in Parlamento da Matteotti, che temesse un discorso aspro di un oppositore fino al punto di decidere la sua soppressione in un momento in cui, grazie alla legge maggioritaria Acerbo, si presentava come il padrone incontrastato del Parlamento italiano, avendo stravinto alle elezioni del 6 aprile 1924 e quindi controllando i due terzi dei parlamentari. Inoltre la stessa maniera con cui viene eseguito il delitto, quel sequestro in pieno giorno, l'urgenza con cui viene eseguito, indicano chiaramente che la preoccupazione dei sequestratori della Ceka fascista erano altri, cioè di impedire a Matteotti di parlare il giorno dopo. Si temevano le sue denunce. Vi sono poi molte altre prove che portano al 'motive affaristico'.

**José Antonio Abreu:** *Negli ultimi decenni, per via della Rivoluzione Digitale, la diffusione di temi storici è cresciuta notevolmente grazie alla moltiplicazione dei canali informativi e all'aumento dell'offerta di prodotti culturali. Lo sviluppo degli strumenti digitali rappresenta una trasformazione importante per la creazione e la diffusione dei prodotti culturali?*

**Mauro Canali:** Sicuramente vi è ormai una circolazione e diffusione della cultura storiografica impensabile qualche decennio fa. Ma l'aumento della domanda di storia, con una maggiore disponibilità dei veicoli attraverso cui viene fatta passare, (la TV con la molteplicità dei suoi canali, la radio, il cinema i social network, ecc.), lascia intravedere anche pericoli seri per le discipline storiche, soprattutto per la loro serietà e attendibilità. Si assiste a una promiscuità non sempre ben definita tra prodotto storico e romanzo storico, si assiste sempre più alla sopraffazione della storytelling sul rigore della verità storica. Come ha scritto diversi anni fa Carlo Ginzburg (1989), sembra che il prodotto storico possa fare sempre più a meno della 'prova documentale', della ricerca d'archivio, affidandosi alla capacità di convincere attraverso l'abilità della narrazione. Troppi giornalisti si sono dedicati a scrivere di storia, trascurando completamente i metodi rigorosi di ricerca che la disciplina storica esige, ma piuttosto attenti agli scoop e alle vendite.



**José Antonio Abreu:** *La comunità accademica valuta il lavoro di divulgazione storica e i suoi risultati in modo molto diverso. Quali sono i motivi per cui il mondo accademico solitamente non riesce ad avvicinarsi al pubblico non specializzato in argomenti storici? I giornalisti sono buoni divulgatori della conoscenza storica?*

**Mauro Canali:** Se i giornalisti si limitassero davvero alla sana divulgazione!! Ma è sempre più diffuso tra i giornalisti il vezzo di sostituirsi agli storici ignorando e non rispettando le regole che la disciplina storica impone (rigore analitico, ricerca di archivio, analisi filologica e primato del documento). Questo non vuol dire che non vi siano oggi ottimi divulgatori, ma si nota una massiccia immissione nella categoria dei divulgatori di audaci semplificatori e disinvolti banalizzatori di intricati nodi storici. Si sta mandando in soffitta la grande lezione di Leopold von Ranke (1981).

**José Antonio Abreu:** *Durante l'era preindustriale, la violenza politico-militare era uno dei principali strumenti utilizzati per trasformare la società e controllare i poteri istituzionali. Questi metodi violenti si sono trasformati durante l'età contemporanea, ma non sono cambiati nella sostanza. I grandi conflitti del secolo scorso sono quelli più attraenti per la divulgazione. Perché la violenza politica, il militarismo e i conflitti bellici hanno sempre avuto un impatto maggiore sui lettori e sul pubblico?*

**Mauro Canali:** Come ne hanno in genere i racconti più decifrabili. La guerra, la violenza politica sono la manifestazione chiara e inequivocabile di situazioni che se non sfociassero in esse imbroccerebbero percorsi meno facili a capirsi.

**José Antonio Abreu:** *Dalla creazione dei primi dipartimenti di "Storia orale" negli anni '30, le testimonianze di vita e la sintesi accademica sono due dei principali contributi dell'oralità nei documenti testuali e negli archivi audiovisivi. Che valore hanno le fonti orali nel processo di documentazione della ricerca storica? C'è qualche lato negativo in questo processo di sperimentazione metodologica?*

**Mauro Canali:** Occorre distinguere tra la storia orale e la testimonianza visiva. La testimonianza orale è sempre stata vista con sospetto dagli storici, anche i più grandi, per motivi che poi confluiscono tutti nella individualità dell'esperienza e nella capacità di osservazione e di comprensione del singolo individuo. Ricordo al riguardo Rashomon, un grande film di Kurosava. Un esempio è fornito dal regime fascista. A molti anni dalla caduta del regime, gli storici si trovavano ancora di fronte a testimoni dell'epoca, anche semplici cittadini che avevano vissuto il periodo, pronti a giurare con convinzione sulla validità dell'esperienza fascista. Di tali testimoni ne ho avuti anche in famiglia. Ma bastava andare a intervistare elementi delle classi che più avevano subito il regime, in termini sia economici che repressivi, in particolare gli operai, per raccogliere testimonianze del tutto diverse, se non opposte. La testimonianza visiva offre ambiguità simili, perché è sempre il frutto delle decisioni di singole personalità, con le loro convinzioni, i loro valori e la loro eticità. Perciò lo storico può e deve considerare entrambe buone fonti secondarie della ricerca ma che hanno bisogno per reggersi di altre fonti, soprattutto di fonti primarie d'archivio.

**José Antonio Abreu:** *Gli storici affermano spesso che il processo di produzione della narrativa audiovisiva (film e serie televisive) è solitamente una fonte di distorsione della realtà storica. Perché gli attuali creatori di narrativa audiovisiva non documentano correttamente le loro storie e ambientazioni con temi storici? La diffusione storica attraverso i formati audiovisivi è migliorata qualitativamente negli ultimi decenni?*

**Mauro Canali:** Per i motivi che ho espresso sopra. Aggiungo inoltre che la potenza dell'immagine, la capacità di colpire l'immaginazione, esige, proprio per queste sue caratteristiche ed effetti, un approccio particolarmente rigoroso da parte di chi la utilizza. Si può essere ottimi cineasti ma non per questo si è anche buoni storici. Gli audiovisivi da soli non soddisfano le esigenze della verità storica, l'approccio a mio avviso deve essere sempre multimediale e interdisciplinare.

**José Antonio Abreu:** *Il regista Florestano Vancini e il produttore Gino Mordini hanno realizzato un grande adattamento cinematografico (ad oggi) dell'attentato fascista che pose fine alla vita di Giacomo Matteotti: Il delitto Matteotti (1973). Questo specifico esempio di finzione cinematografica ricostruisce fedelmente la realtà storica? Gli adattamenti cinematografici che sono stati realizzati dall'inizio del secolo scorso sono stati spesso fonte di miti storici?*

**Mauro Canali:** È un film bellissimo, suggestivo, ma è anche l'esempio giusto per tornare su quanto detto prima. Vancini scrisse il copione seguendo e rispettando fedelmente la conoscenza storica che si aveva allora del delitto. Ma le ricerche nel frattempo sono andate avanti e oggi il film va a sua volta 'storicizzato', inquadrato negli anni Settanta e nel momento politico che si stava vivendo. Inoltre, allora non era possibile consultare gli 84 volumi degli atti istruttori che erano conservati all'Archivio di Stato di Roma, per motivi legati alle leggi archivistiche dell'epoca. Quindi inevitabilmente Vancini fece uso delle fonti 'secondarie' disponibili, cioè giornali, memorie, racconti tramandati da testimoni. Ma gli atti istruttori, oggi consultabili, ci presentano una vicenda molto più articolata, sia nell'ordito del racconto, sia nella fitta trama dei personaggi principali e minori e sia nel movente, che la documentazione oggi disponibile orienta sulla pista affaristica e che nel film di Vancini è inevitabilmente assente.

**José Antonio Abreu:** *I diversi approcci ideologici del revisionismo storico stanno generando grande confusione tra il pubblico che richiede contenuti specializzati. I media pubblici dovrebbero creare contenuti di divulgazione storica più rigorosi? La diffusione oggi di una retorica di incitamento all'odio e di fake news spiega i molteplici attacchi ai memoriali e ai complessi funebri?*

**Mauro Canali:** Occorre mettersi d'accordo su cosa si intenda per revisionismo. Lo storico che fa ricerca è sempre revisionista, se apporta novità documentate su alcune vicende è inevitabilmente revisionista. Altra cosa è il revisionismo ideologico, quando si scrive per tentare di creare confusione e disorientamento a scopi che sono del tutto estranei all'etica della ricerca della verità storica. Spesso i media sia pubblici sia privati sono veicolo involontario di questo disorientamento che spesso deriva da una divulgazione posticcia, improvvisata e talvolta che persegue fini estranei alla ricerca storica. Certo che la rete social hanno contribuito da parte loro potentemente a questo clima di mistificazione della storia, ma in questo caso è molto difficile intravedere una soluzione seria al problema, a meno che non si intervenga con leggi ad hoc, ma la materia si presenta molto delicata, considerato anche che si va a toccare la libertà di espressione.

**José Antonio Abreu:** *Le autorità dell'Unione Europea hanno avvertito della necessità di creare una narrazione storica comune, basata su valori democratici e costruita con modelli analitici transnazionali. Esiste una relazione causa-effetto tra revisione storica e polarizzazione sociale? Potrebbe la conoscenza storica essere l'elemento fondamentale per aumento della diffusione del pensiero critico tra i cittadini europei?*

**Mauro Canali:** La ricerca storica non ha bisogno di paletti o di regole che la incanalino in una direzione determinata. Al contrario, necessita di libertà e d'indipendenza, ha bisogno di una assoluta libertà di accedere a tutte le fonti primarie e secondarie possibili. L'Unione Europea dovrebbe intervenire in maniera più decisa su altre questioni legate alla ricerca storica, ad esempio, intervenire con leggi serie per rendere accessibili alla consultazione fondi e archivi che oggi non è possibile consultare. In Italia in particolare vi sono fondi che sono off-limits per il ricercatore. Archivi fascisti ancora non consultabili, gli archivi dei carabinieri di cui non si sa nulla ma che sarebbe importante consultare per ricostruire alcuni tra i periodi più drammatici della nostra storia. Oggi, i servizi segreti possono rifiutare a loro discrezione la consultazione di fondi relativi a pagine oscure della storia patria, a periodi anche risalenti ormai a molti decenni fa. Sembra che non vi sia alcuna autorità politica, anche la più alta, capace di scardinare queste porte blindate, anche a fronte delle reiterate proteste di storici e intellettuali.

## Bibliografia emersa nella conversazione

Canali, M. (1997). *Il delitto Matteotti*. Il Mulino

Canali, M. (2024). *The Matteotti Murder and Mussolini*. Palgrave Macmillan.

De Felice, E. (1996). *Fascismo, antifascismo, nazione. Note e ricerche*. Donzelli.

De Felice, E. (2001). *Breve storia del Fascismo*. Mondadori.

Ginzburg, C. (1989). *Clues, Myths and the Historical Method*. Johns Hopkins University Press.

Von Ranke, L. (1981). *The Secret of World History: Selected Writings on the Art and Science of History*. Fordham University Press.



Crítica de llibres

17/9  
D.

## Ressenya de: Alain Damasio i Benjamin Mayet (2016). *Le Dehors de toute chose. La Volte*

Héloïse E. M.-V. G. Ducatteau (Institut Catholique de Paris, França)

---

Cita bibliogràfica: Ducatteau, H. E. M.-V. G. (2025). Ressenya de: Alain Damasio i Benjamin Mayet. *Le Dehors de toute chose. La Volte*, 2016. *Disjuntiva*, 6 (1), 47-51. <https://doi.org/10.14198/DISJUNTIVA2025.6.1.4>

---

### 1. Introducció

La reescriptura de textos literaris per a l'escena teatral és, més sovint, obra del mateix autor (per exemple, Andrea Bajani: *La gentile clientela*, que narra l'angoixa d'una petita família atrapada en la casa d'Anna Frank a Amsterdam). No obstant això, de vegades passa per un altre escriptor en vida de l'autor, com és el cas del present text, el paratext del qual (Genette, 1987) mostra l'originalitat: *L'exterior de tot* d'Alain Damasio, arquitecturat per Benjamin Mayet i publicat l'any 2016. *Le Dehors* es divideix en cinc moviments sense direccions escèniques. El primer moviment és més curt que els altres. La paraula moviment, menys freqüent que la d'acte, ofereix un to musical i coreogràfic al text. Al text en vers lliure el segueix un altre que no s'anuncia a la portada sinó a la contraportada i a la pàgina 3: *La Zone du Dedans, réflexions sur une société sans air*, d'Alain Damasio. Al seu torn, va precedit d'un pròleg de quatre pàgines de Benjamin Mayet. Alain Damasio, de fet, va publicar l'any 2007 la novel·la *la-fleuve L'exterior de totes les coses* a l'editorial La Volte. Com el seu recull de contes *No record prou fort* i la seva novel·la *La Horde du Contrevent*, aquesta obra forma part de la ciència-ficció, també anomenada literatura de la imaginació<sup>1</sup>. A continuació, el text es va tocar a l'escenari a partir del 2014 durant el festival *Les Intergalactiques* - Festival de literatura i cinema de ciència ficció de Lió amb un tall i interpretació de Benjamin May i una posada en escena de Thomas Lihn. Per tant, sembla oportú centrar-se en l'entrellaçat text/societat. Amb l'ajuda de documents científics procedents d'estudis culturals, intentarem respondre a les preguntes següents: Fins a quin punt es pretén que l'obra sigui paroxística? És més correcte qualificar l'obra d'avantguarda, arrelada a la seva època? Bàsicament mirarem tots els textos abans d'elaborar una valoració.

- 
1. Contràriament a la creença popular, aquesta branca de la literatura no és tan recent. De fet, va sorgir a Itàlia ja al final del segle XIX (Fusaro, 2003). La terminologia aleshores no era tan detallada com la de Vint (2007) que cobreix el vocabulari de biopotència.

---

Correu electrònic de correspondència: [heloise.ducatteau.conseil@gmail.com](mailto:heloise.ducatteau.conseil@gmail.com) . <https://orcid.org/0000-0002-0129-9679> (Héloïse E. M.-V. G. Ducatteau)



Aquest treball es comparteix sota la llicència d'Atribució-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

## 2. La vocativitat, font de mobilització

Des de l'inici del text, el narrador manifesta la sensació d'assumir un paper profètic:

*Per què hi ha en mi aquest sentiment de missió,  
aquesta convicció que tinc alguna cosa a fer aquí?,  
en aquest terreny,  
alguna cosa que ningú podria fer per mi i que,  
si no ho faig,  
es perdria per sempre?*

El text no dona cap indicació de l'origen, el sexe, el físic del parlant, només la seva edat, trenta anys, al final del primer moviment. Només observem que arenga altres éssers humans de l'edat dels quals no tenim informació.

Les seves paraules es poden analitzar de manera pragmàtica, és a dir, des d'un angle de cruïlla de la lingüística, la sociologia i les ciències de la comunicació, que analitza el llenguatge en termes comunicatius nogramaticals. Si atenem a Austin (1972), els actes són veredictius, exercitius, promissius, conductuals, expositius. Segons Bühler (1965: 24-33), presenten les funcions expressives (sobretot mitjançant la puntuació), d'atracció (mitjançant el-lipsis) i representació (mitjançant verbs d'estat). Pel que fa a Hymes (1972: 300) i Jakobson (1963: 209-248), els actes són emotius/expressius, impressionants, referencials (per l'ús de llocs comuns), fàtics, metalingüístics (per la cursiva), poètics (per metàfores). Els actes que es poden identificar en el text també són representatius, perquè intenten reflectir el món, però també expressius, directius, comissionats, però no declaratius perquè el personatge no parla en nom d'una institució (cf. Searle 1973: 117 i Meibauer 1999: 95).

## 3. Lluita contra el poder deshumanitzador

La societat actual no està especificada per dates, fets precisos. El segon moviment parla d'una «societat de control, per esplèndida que sigui democràtica». El present de subjuntiu indica un aspecte irreal: si la nostra societat pretén ser democràtica, ho és radicalment? En el quart moviment, diu «Vivim en democràcia. No tenim res de què queixar-nos.» El règim polític deixa suposar que no s'ha de posar en qüestió perquè cap altre podria superar-lo. Sembla immillorable ja que vol ser el més igualitari, per tant el més just i el millor distribuït. El poble és declarat sobirà contrari al despotisme encara actiu en certes regions del món de les quals l'Iran és potser un exemple (cf. *Llegir Lolita a Teheran*, d'Azar Nafisi).

El control ja no s'inscriu a nivell textual a través dels textos legals sinó que passa per noves formes subversives que actuen sobre el cervell, i configuren les aspiracions: «Els poders moderns es despleguen en l'intangible, l'invisible i l'intersticial» (inici del segon moviment). S'està perdent la traçabilitat en favor de les marques, l'origen és incert. Recorda així el panòptic de Benjamin Bentham, reprès per Michel Foucault (1975). Es tracta d'un edifici circular dissenyat de manera que tots els presos (ja siguin malalts o alumnes) poguessin ser vistos des del supervisor a la torre central en tot moment sense saber quan i sense poder visualitzar el carceller a causa dels vidres tintats. Les finestres a l'exterior de l'edifici permetrien rebre la llum. Aquest sistema afavoriria així l'autocontrol a través de la por perpètua de ser espïat, la subordinació és, de fet, contínua. La visibilitat, que era un privilegi a través dels cerimonials i del qual el calabós era l'antítesi, esdevé presó. Per contra, ara el poder està amagat. El supervisor pot ser substituït per qualsevol i l'efecte és el mateix. El panòptic no es denomina explícitament al text estudiat, però la següent parafrasi pot referir-s'hi: «Aquesta presó bonica construïda amb una brúixola» (Cinquè moviment).

El fet de «limitar-se, supervisar-se els uns als altres» sembla un «sol càlid» (Alain Damasio). El poder ja no és piramidal, ja no sobrepassa, es multiplica en micropoders més esquius i eficients. Alain Damasio parla, doncs, de «elusió». Un exemple és Stalin que, a diferència d'altres líders de règims totalitaris, es va exposar menys. Segons Lévi-Strauss (1955), la presó, que ell anomena antropòmia, és pitjor que el canibalisme. En les



pràctiques caníbals, l'enemic era ingerit, cosa que certament testimoniava l'odi, però no la repugnància perquè implicava que l'adversari vençut posseïa quelcom deliciós. Els establiments penitenciaris se separen, creen avencs infranquejables. Són més immorals.

El tema de la Web no s'aborda aquí, en l'adaptació teatral, sinó en el text d'Alain Damasio, que tria el telèfon mòbil. Aquest *objetge nòmada totalitari* suplanta la polsera electrònica, la càmera, sense despertar un gran nombre de disputes per part dels usuaris. L'eina és evident i ha adquirit un caràcter inherent a l'entorn humà. Aquest tecnocentrisme porta a la deshumanització. El que abans era excepcional, geolocalitzar un individu a cada pas, s'està convertint en la norma (Agamben, 1998). Els individus són tractats com a simples entitats biopolítiques, vides nues, no existències. Hi ha raons per parlar d'alienació de la seva pròpia essència i panòptic digital en una societat transparent (Johnson i Reagan, 2014; Han, 2017). La sobreexposició o la hiperexposició donen lloc a l'obesitat d'un infern igual; els anticossos només lluiten entre ells (Ajana, 2013). Les xarxes socials, les *cookies*, identifiquen el recorregut del cibernauta i centren els anuncis o perfils que s'ofereixen segons el supòsit que es correspondran millor amb el navegador web i eliminen l'inesperat. Braidotti (2013; 2017) mostra així que el posthumà continua sent racista i masclista perquè el sistema digital del nostre capitalisme no porta a qüestionar l'estat actual sinó a mantenir les desigualtats de gènere. Per tant, va en contra de la idea de progrés. La biometria passa per diverses etapes que van des de la captura per un dispositiu sensorial retransformat per un algorisme, per ser emmagatzemat en una base de dades, fins a la comparació per verificar l'adequació entre el model viu i el model enregistrat. Damasio revisa la fórmula nazi «*Arbeit macht frei!*» a «*Daten macht frei!*». Tota l'activitat humana és ara rendible i al servei de la millora biotecnològica.

## 4. Estimulació per passar el poder

El text opera una distinció entre el poder vinculat al Control, a l'Interior, d'una banda, i poder adscrit a l'Exterior, de l'altra. Aquest últim garanteix la llibertat, l'autonomia de l'individu, l'alteritat, la diversitat. Podem recordar Leibniz, segons el qual un individu es reconeix per la seva no semblança amb els altres.

*El dissens és aquesta formidable força de compressió sobre el gas de les divergències individuals.  
[...] La bretxa,  
la diferència de comportament,  
el desacord,  
sempre que es mantinguin units per l'estima que un ésser lliure té naturalment per un altre lliure. Ser, extreure  
la sang i posar la vida al cor del sistema (cinquè moviment).*

Aquest imperatiu de l'antropoheterogeneïtat havia estat destacat per Claude Lévi-Strauss a *Tristes tropiques*. Va lamentar el monocultiu que havia produït l'occidentalisme. La cultura europeïsta i nord-americana, en matar els altres, es troba sola, perd part del seu potencial, esgota els seus recursos, es troba esterilitzada. Per aquest motiu, va forjar l'entropologia, que és l'estudi de la pèrdua. Benjamin Mayet crida aquí els seus lectors o oients al debat, als concursos verbals que els impedeixen enfonsar-se en la unilateralitat. El text de Mayet pretén conciliar la humanitat amb la vida. Evoca així *Les cartes a un jove poeta* de Rainer Maria Rilke. Sorprenentment, l'Exterior es troba a l'Interior, com mostra la carta del 17 de febrer de 1903. El dramaturg segueix aquí una aproximació rimbaldiana i sartreana a l'existencialisme que defineix l'essència a través de les accions. No és un engendrament inicial que bloquegi monolíticament l'essència:

*perquè alliberar-se,  
no creguis que és ser un mateix.  
És inventar-se com un altre que un mateix.  
És no ser res.  
És convertir-nos,  
constantment i sempre,  
per nosaltres mateixos,*

*el nostre exterior,*  
*l'exterior de tot* (Cinquè moviment)

El títol de l'obra es troba en forma d'epanalepsis. Com apunta Damasio, el text no pretén fer art per a l'art sinó generar acció. Es tracta d'un «*breviari de combat*» que, com una «*palma*», pretén obrir un espai proscrit i tancat. L'escrit no té el mateix valor que el terreny on els activistes intenten sensibilitzar els altres *grumains*.

## 5. Conclusió

El monòleg llarg mereix una atenció especial perquè ofereix regeneració en un sentit polisèmic. A nivell literari, el text romàntic ha estat teatralitzat i poetitzat, ja que es pot llegir tant com una llarga diatriba que com una elegia poètica.

No obstant això, el text difícilment es pot anomenar avantguardista. Afirmació de Hegel: «*Un filòsof no pot saltar per sobre del seu temps*» podria adaptar-se a «*Un escriptor no pot saltar per sobre del seu temps*». El text encaixa en els debats intel·lectuals contemporanis que van en contra del creixent tecnocapitalisme.

## Bibliografia

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. by Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804764025>
- Ajana, B. (2013). *Governing through Biometrics: The Biopolitics of Identity*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137290755>
- Austin, J. L. (1972). *Zur Theorie der Sprechakte*. Reclam.
- Bajani, A. (2013). *La gentile clientela*. Feltrinelli.
- Bentham, J. (1791). *Panoptique : mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection, et nommément des maisons de force*. Paris.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
- . (2017). Four theses on posthuman feminism. Dins R. Grusin (ed.), *Anthropocene Feminism* (pp. 21-48). University of Minnesota Press.
- Bühler, K. (1965). *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. UTB. <http://hdl.handle.net/11858/00-001M-0000-002A-F88A-A>
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Gallimard.
- Fusaro Comoy, E. (2003). Création artificielle et régénération. Mythes de l'homme nouveau dans la littérature science-fictionnelle italienne de la fin du XIX<sup>e</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle. *Cahiers d'études romanes*, 27: 475-492. <https://doi.org/10.4000/etudesromanes.4212>
- Genette, G. (1987). *Seuils*. Éditions du Seuil.
- Han, B.-C. (2017). *La société de transparence*. PUF.

Hymes, D. (1972). Die Ethnographie des Sprechens. Dins H. Holzer; K. Steinbacher (eds.), *Sprache und Gesellschaft* (pp. 296-317). Hoffmann und Campe.

Jakobson, R. (1963). *Essais de linguistique générale*. Éditions de Minuit.

Johnson, D. G.; Regan, P. M. (ed.) (2014). *Transparency and Surveillance as Sociotechnical Accountability: A House of Mirrors*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315757001>

Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes Tropiques*. Plon.

Nafisi, A. (2005). *Lire Lolita à Téhéran*. Plon.

Rilke, R. M. (2020). *Lettres à un jeune poète*. Seuil.

Vint, S. (2007). *Bodies of Tomorrow: Technology, Subjectivity, Science Fiction*. University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442684072>



## Reseña de: Robert Jensen (2024). *Sé un hombre. Ensayos contra la masculinidad*. Eds. El Salmón

Savador Cobo Marcos (Ediciones El Salmón, España)

---

Cita bibliográfica: Cobo, S. (2025). Reseña de: Robert Jensen. *Sé un hombre. Ensayos contra la masculinidad*. Eds. El Salmón, 2024. *Disjuntiva*, 6 (1), 53-57. <https://doi.org/10.14198/DISJUNTIVA2025.6.1.5>

---

### ¿Abolir la masculinidad?

En los últimos años han sido muchos los libros que han abordado la problemática de la *masculinidad*, esto es, de qué manera se construyen social y culturalmente aquellos rasgos que estarían presuntamente ligados a la categoría biológica del hombre. Así, ha habido autores y autoras que han hablado de *nuevas masculinidades* (expresión muy presente en estos debates); de *masculinidades alternativas y disidentes*; de *deconstruir, desarmar o perforar* la masculinidad (Carabí y Armengol, 2015; Mérida Jiménez, 2016; Martínez Guirao, 2019; Ranea Treviño, 2021; Ramos, 2024).

El ensayista y periodista estadounidense Robert Jensen (1958) pretende ir un paso más allá, con una propuesta profundamente radical: no bastaría con reformar la masculinidad, sino que sería necesario *abolirla*.

Jensen se sirve en sus análisis, en primer lugar, de su propia experiencia como hombre, criado y socializado en su infancia y primera juventud en ambientes absolutamente normativos. Se nutre asimismo del pensamiento feminista, así como del activismo desarrollado por el autor durante tres décadas en la crítica feminista de la pornografía, fenómeno que trata ampliamente en libro que nos ocupa.

### «Sé un hombre»: la construcción cultural de la masculinidad

*Be a man*. Este es el imperativo con el que Robert Jensen y, como él, millones de niños, nos hemos enfrentando desde que vamos creciendo. Pero, ¿qué quiere decir esa expresión, «sé un hombre»? Jensen explica cómo se articula la concepción dominante de la masculinidad en la cultura de su país (lo que prácticamente equivale a la cultura occidental en general):

---

Correo electrónico de correspondencia: [contacto@edicioneselsalmon.com](mailto:contacto@edicioneselsalmon.com) (Salvador Cobo Marcos)



Este trabajo se comparte bajo la licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Se presupone que los hombres somos competitivos y agresivos por naturaleza, por lo que ser un «verdadero hombre» se caracteriza por la lucha por el control, la conquista y la dominación. Un hombre contempla el mundo, ve lo que quiere y lo toma. Los hombres que no están a la altura son motivo de sospecha: son *mariquitas*, *blandengues*, *nenazas*, *maricones*. El peor insulto que un hombre puede lanzar a otro [...] es la acusación de que un hombre es como una mujer, o que es gay [...] la fuerza de los hombres, expresada como dureza, [es] lo que nos define y lo que debe prevalecer sobre cualquier suavidad femenina. Esos aspectos de la masculinidad deben prevalecer para que un hombre sea un verdadero hombre.

Jensen pone mucho énfasis en señalar el carácter construido de la masculinidad. Explica que el patriarcado, como todo sistema de dominación y de opresión, pretende hacer pasar su fuerza y su legitimidad por algo natural, algo «dado», que no puede ser de otra manera. Al igual que el racismo presupone que los blancos son más inteligentes que las personas de color, justificando, como corolario, la supremacía blanca; del mismo modo que las desigualdades económicas se justifican en base a una presunta cultura del esfuerzo y capacidad de emprendimiento, lo que volvería natural que haya ricos y pobres... así, las jerarquías vinculadas al sexo y al género se fundamentan en las supuestas diferencias (de toda índole) entre hombres y mujeres.

El modo en que en la sociedad se piensan, elaboran y construyen las diferencias y similitudes entre mujeres y hombres, y cómo después son impuestas a la gente, es una cuestión política, y en tanto tal, está sujeta al debate y la discusión. Para el autor, no existe ninguna característica que pueda calificarse como «masculina», que los hombres poseamos en mayor grado que las mujeres: que existan diferencias biológicas entre hombres y mujeres no posibilita que puedan establecerse con certeza vínculos entre la biología y rasgos psicológicos o morales.

Otra cosa bien distinta es examinar y debatir acerca de los diferentes patrones de conducta que efectivamente se dan entre mujeres y hombres. Pero se trata (o debería tratarse) de un análisis preminentemente político: con independencia de que pudieran existir raíces biológicas en dichos patrones y comportamientos, el foco no debe situarse ahí, sino en constatar que:

- La masculinidad no es una realidad biológica, sino social.
- A los niños y hombres se nos socializa en esta clase de conductas.
- Asignar determinadas cualidades a un género es erróneo y sexista.
- Los rasgos asociados de manera predominante a los hombres resulta tóxico para las mujeres, y también para los hombres.
- Esta toxicidad es diferente para unos y otras: no es lo mismo sentirse oprimido por no poder expresar libremente tus emociones (en el caso de los hombres), que vivir bajo la constante amenaza de ser agredida, violada y asesinada (en el caso de las mujeres).

## La pornografía: espejo de la masculinidad

A principios de la década de 1980, Robert Jensen comenzó a interesarse por la crítica feminista de la pornografía. Tanto como militante en diferentes colectivos y asociaciones, como desde su trabajo como académico y periodista, ha realizado un vasto análisis y estudio del porno y de la industria pornográfica, visionando cientos de películas y vídeos, así como entrevistando a actores, actrices, productores y consumidores. Sus conclusiones son contundentes: el porno tiene un papel fundamental en la construcción del sistema de opresión y violencia contra las mujeres.

Cabe señalar ante todo que Jensen toma como objeto de análisis y estudio el porno *mainstream*. Ha habido ocasiones en que algunas personas han afirmado que estaba dejando de lado otra clase de pornografía: porno hecho por mujeres, porno feminista, *postporno*, pero para Jensen el interés radica en el porno que más se consume, o mejor dicho, que más consumen los *hombres*: y de modo mayoritario, si no casi total, el porno al que más recurren se asienta sobre un desprecio y una violencia brutal contra las mujeres.

En cierto sentido, cabría ver el porno como un círculo: la pornografía contribuiría a construir un modelo de masculinidad, y dicho modelo de masculinidad llevaría a los hombres a consumir pornografía. Jensen aborda la

cuestión de otra manera: la pornografía entendida en tanto que espejo que muestra cómo los hombres —hombres impregnados de la concepción dominante de la masculinidad— ven a las mujeres, a las que les resulta muy difícil afrontar cómo son vistas, hasta el punto de sentir pavor por el hecho de que la pornografía resulte cada vez más virulenta y vejatoria para con las mujeres, y, al mismo tiempo, sea cada vez más mainstream, cada vez más consumida.

Esto es lo que Jensen denomina la «paradoja de la pornografía»:

Imaginemos lo que podríamos definir como la línea de la crueldad: la medida del nivel de crueldad manifiesta hacia las mujeres, y su degradación, en la industria de la pornografía de masas contemporánea. Esa línea está subiendo vertiginosamente. En segundo lugar, imaginemos la línea de la normalización: la medida de la aceptación de la pornografía en el seno de la cultura contemporánea. Esa línea también está subiendo, de forma igualmente pronunciada. Si la pornografía es cada vez más cruel y degradante, ¿por qué está cada vez más generalizada, en lugar de verse cada vez más marginada?

La paradoja, en realidad, no es tal, dado que la pornografía no sería tanto una desviación de la norma, como la representación de unos valores fuertemente arraigados en la sociedad: las lógicas de dominación y subordinación alrededor de las cuales construye el patriarcado la relación entre mujeres y hombres.

Ya en la infancia de Jensen, a mediados de la década de 1960, la pornografía —a través principalmente de revistas y, luego, del cine— era el modo en que a los niños se les ponía en contacto con lo que la autora feminista Sheila Jeffreys calificó de la «idea de la prostitución», esto es, entender la sexualidad como un acto de dominación masculina, que conlleva el control y la utilización de las mujeres con fines sexuales por parte de los hombres, que pueden comprar su sexualidad de distintas maneras, y que, además, consideran sexualmente excitante utilizar así a la mujer.

Resulta importante resaltar un factor que diferencia el modo en que se aborda la crítica de la pornografía desde el feminismo, para diferenciarlo de otros enfoques más vinculados a postulados religiosos y/o conservadores. Jensen explica que las feministas no consideran que haya expresiones o prácticas de la sexualidad que sean inmorales, sino que se trata ante todo de una cuestión política: analizar y cuestionar las diferencias de poder y la subordinación de la mujer respecto al hombre, y los estragos concretos que de ello se derivan.

Asimismo, es vital no considerar la pornografía como un fenómeno aislado de la sociedad, esto es, no tratarlo únicamente en tanto que tales o cuales imágenes de sexo explícito, sino situarlo en el contexto político, cultural y social en el que vivimos, y Jensen le da un nombre a ese contexto: la cultura de la violación.

## La sexualidad y la cultura de la violación

Jensen se apoya en la filósofa feminista Marilyn Frye para argumentar cómo la sexualidad constituye una de las claves en la opresión de los hombres hacia las mujeres. Para Frye, dentro de los procesos de subordinación y subyugación de las mujeres hacia los hombres, el ámbito de las relaciones y los encuentros heterosexuales ocupa un lugar capital, desde el cortejo y el romance, el noviazgo y el matrimonio, al sexo consentido, la prostitución o las agresiones sexuales.

De ahí no debe colegirse que todos los hombres traten a las mujeres como esclavas sexuales, sino que los hombres, desde nuestra infancia, somos educados y socializados para entender el sexo como la obtención de placer mediante la posesión de la mujer, donde nosotros, los hombres, somos sujetos activos y dominantes mientras que las mujeres son seres pasivos, que además son cosificadas y convertidas eventualmente en mercancía:

La consecuencia predecible de ese estado de cosas es un mundo en el que la violencia, la violencia sexualizada, la violencia sexual y la violencia en el sexo son tan comunes que han de considerarse normales, es decir, una expresión de las normas sexuales de la cultura, no violaciones de las normas. Esto no significa que nuestra cultura apoye abiertamente la violación, pero sí respalda una visión de la masculinidad que invita a la violación.

El vínculo que acaba por establecerse entre *violencia*, sexual y no sólo, y dominación es tan fuerte, que diferentes estudios —algunos de los cuales son citados por el autor— muestran que un amplio número de mujeres que han sido víctimas de violencia sexual no entendían que hubieran padecido dicha violencia. Con todo, lo que resulta más perturbador es que un número aún mayor de hombres agresores sexuales no admiten haber cometido agresiones, hasta el punto de mostrar el deseo de querer incurrir de nuevos en la misma clase de prácticas y conductas.

## Contra la masculinidad, abracemos el feminismo

Algunos estudios sobre violencia sexual han mostrado que una de cada tres niñas han sido víctimas de agresiones en su infancia; otros estudios elevan esa cifra a más de la mitad. Habida cuenta de que muchas mujeres muestran (lógicamente) reticencias y miedos a compartir experiencias de abusos, cabría constatar que la violencia contra las mujeres, sexual y de toda índole, es algo *estructural* en la sociedad patriarcal en que vivimos. Robert Jensen, sin embargo, va aún más allá de este análisis para ofrecer una perspectiva todavía más aterradora, al preguntarse sobre los efectos que la pornografía y la cultura de la violación tienen sobre los hombres que *no* violan: ¿Qué efectos tiene el material pornográfico sobre el comportamiento «corriente» de los hombres «normales»?

Es aquí donde los hombres debemos tener el arrojo de admitir que el patriarcado nos impregna hasta tal punto que ninguno de nosotros está libre de haber podido incurrir, en nuestras relaciones sexo-afectivas, en conductas que hay que enmarcar en la cultura de la violación. Esto es, cuando recurrimos a estrategias más sutiles y manipuladores con el fin de ejercer un control y afianzar nuestra posición de privilegio que *naturaliza* el dominio.

La concepción de la masculinidad constituye, para Jensen, la clave de bóveda de este dominio patriarcal, que es sistémico y estructural. Así, aunque concede que haya ocasiones en que pueda ser útil a nivel pedagógico hablar de «otras masculinidades» menos tóxicas, para mostrar alternativas a la versión predominante, el autor insiste en que es necesario despojarse de toda noción de masculinidad, dado que reforzaría la idea de que las diferencias físicas entre hombres y mujeres se traducen necesariamente en diferencias sociales: «Todo esfuerzo a corto plazo —explica Jensen— por redefinir la masculinidad para reducir los niveles de violencia debe ir de la mano de una toma de conciencia sobre el peligro inherente a la propia categoría de masculinidad».

Si los hombres nos sentimos reacios a renunciar a dicha categoría, a que existe algo inherentemente *masculino*, se debe, según Jensen, al miedo. ¿Miedo a qué? Miedo a ser identificado o leído como una mujer. Según su perspectiva, toda noción de masculinidad —desde las más misóginas y virulentas, hasta las que abogan por resignificar la categoría en base a rasgos como bondad, ternura, cuidado, protección, etc.— proporciona a los hombres un modo de garantizar de que *no son mujeres*. Y en un mundo donde el odio y la violencia hacia las mujeres es sistémico y estructural, esto supone un alivio.

Así pues, lo que Robert Jensen plantea en su libro es que si los hombres queremos ser seres humanos plenos, ante todo debemos dejar de ser hombres. Es decir, renunciar a la idea de la masculinidad, de que podamos definirnos cultural, social y políticamente en base a presuntas diferencias de raíz genética o biológica con respecto a las mujeres.

Los hombres, en tanto que personas provistas de una posición de privilegio, debemos mostrarnos despiadados con nosotros mismos y con dicha posición. Con todo, Jensen admite que incorporar la crítica feminista de la masculinidad, la sexualidad y la pornografía es algo harto complicado, dado que conlleva sacudir y socavar las bases mismas sobre las que se ha construido nuestra identidad desde niño; y es algo que puede resultar incierto y doloroso. Y, además, no existen recetas fáciles para «reinventarse como hombre feminista», ni existe una línea de meta ni de llegada que, una vez traspasada, nos posibilite despojarnos para siempre de la educación y la cultura patriarcal.

Pese a toda esta dificultad, Jensen considera este es el «regalo de sentirte incómodo» que el feminismo nos está brindando a los hombres. Dada la vasta magnitud y gravedad de la violencia que padecen las mujeres, nosotros



tenemos el deber de cuestionar todos, absolutamente todos los rasgos que asociamos a nuestra masculinidad. Hablar entre nosotros (tomando así ejemplo, de una vez, de las mujeres), hacer público nuestro malestar con respecto al carácter tóxico y opresivo que también tiene para nosotros la masculinidad. Y escuchar, leer y dialogar con las mujeres, con las pensadoras y activistas del feminismo, desde una posición no impositiva.

El camino que Jensen pretende mostrar es, pues, este: cuestionar y rechazar la masculinidad, renunciar a los privilegios y abrazar el feminismo.

## Bibliografía

Carabí, À. y Armengol, J. M. (eds.) (2015). *Masculinidades alternativas en el mundo de hoy*. Icaria

Martínez Guirao, J. E. (2019). *Deconstruyendo la masculinidad: cultura, género e identidad*. Tirant Lo Blanch.

Mérida, R. M. (ed.) (2016). *Masculinidades disidentes*. Icaria.

Ramos, A. (2024). *Perforar las masculinidades*. Bellaterra.

Ranea, B. (2021). *Desarmar la masculinidad: los hombres ante la era del feminismo*. Catarata.

**d**