



Parrhesia and epistemic injustices

Parrhesia e injusticias epistémicas

GONZALO LUCAS GALLEGO

Universidad de Murcia
romath11@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.015>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 309-328



Recibido: 15/01/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

El presente trabajo acomete el análisis de las complejas relaciones entre verdad y democracia a partir de la noción de *parrhesia*, tal y como esta fue rescatada por Michel Foucault durante sus últimos trabajos. La propuesta foucaultiana predica una vinculación constitutiva, no exenta de tensiones, entre ambas: no puede haber democracia sin referencia a una cierta idea de verdad, pero la emergencia de tal verdad presupone la existencia de un espacio democrático. La construcción de ese espacio se realiza sobre la crítica a todo intento de monopolizar la capacidad de decir la verdad. En este sentido, el concepto de injusticia epistémica nos ayuda a entender cómo se imbrican lo político y lo epistémico en el proceso democrático.

Palabras clave: parrhesia, democracia, verdad, Foucault, injusticia epistémica.

Abstract

The present paper attempts to analyse the complex relationship between truth and democracy from the notion of *parrhesia*, as Foucault treated it during his last works. The Foucauldian approach establishes a stressing linkage on one another: there can be no democracy without appealing to certain idea of truth, but the emergence of such truth involves the existence of a democratic space. Such space is constructed through the critic of every attempt to monopolize the capacity of saying the truth. In this sense, the concept of epistemic injustice helps us to understand how political and epistemic dimensions are interwoven in the democratic process.

Keywords: parrhesia, democracy, truth, Foucault, epistemic injustice.

1. Verdad y democracia: notas sobre un desencuentro

MICHEL FOUCAULT FINALIZA LA CLASE del 8 de febrero de 1984 del que sería, a la postre, su último curso en el Collège de France¹ con una idea poderosa que algunos han considerado su “principal testamento filosófico”². En el marco de su análisis acerca de las transformaciones sufridas por la noción de parrhesia, al describir su desplazamiento desde el horizonte institucional de la democracia ateniense hasta su incursión en la práctica individual de la formación del *ethos*, Foucault busca señalar la especificidad del discurso filosófico. En este momento, Foucault afirma que la filosofía, desde sus orígenes hasta el momento presente, es aquel discurso que se esfuerza por pensar, evitando el reduccionismo, el juego de remisiones mutuas que se establece entre tres polos específicos: *alétheia*, *politeia* y *ethos*.

La existencia del discurso filosófico, desde Grecia hasta la actualidad, radica precisamente en la posibilidad o, mejor, la necesidad de este juego: no plantear jamás la cuestión de la *alétheia* sin reavivar a la vez, con referencia a esa misma verdad, la cuestión de la *politeia* y el *ethos*. Otro tanto para la *politeia*. Otro tanto para el *ethos*³.

No se trata entonces de concebir el poder como determinado por el saber, ni tampoco de ver en este un mero medio al servicio del primero pues entre ellos no se da una relación de exterioridad, sino de atender a las formas históricas que adoptan los modos como se imbrican estos tres órdenes irreductibles pero ineluctablemente interferidos entre sí. La complejidad de las relaciones impide aprehenderlas desde una óptica mecanicista.

El planteamiento foucaultiano puede servirnos para reelaborar una idea de la democracia que haga frente a una de las principales críticas de la que fue objeto desde el momento mismo de su nacimiento. La contestación de la democracia ha procedido, casi siempre, predicando una suerte de antagonismo entre verdad y democracia: podremos regirnos democráticamente siempre y cuando mantengamos a la verdad lejos del espacio político; a su vez, si pensamos que la legitimidad de cualquier opción política se ve obligada a recurrir a cierta noción de verdad, entonces

¹ Foucault, M. El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Madrid, Akal, 2014.

² Campillo, A. El testamento filosófico de Foucault. En R. Castro Orellana y A. Salinas Araya (eds.). La actualidad de Michel Foucault (pp. 291-317). Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2016.

³ Foucault, M. El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. op. cit., p. 71.

mejor haríamos en abandonar toda pretensión democrática. Hacia finales del siglo V a. n. e., cuando la democracia ateniense se encontraba en pleno apogeo, el desconocido autor (“Viejo Oligarca”) del opúsculo antidemocrático *El sistema político de los atenienses*⁴, denunciaba la incompatibilidad estructural entre democracia y buen gobierno. Aquella privaba a los excelentes de la oportunidad de distinguirse de los menos capaces e instruidos, obstaculizando la emergencia pública de la verdad. Todavía hoy permanece viva tal sospecha⁵. Ya en el siglo siguiente, Platón continúa y profundiza esta tradición antidemocrática. Es sabido que su oposición a la democracia obedece, en gran medida, a razones epistémicas. Este y no otro es el debate al que asistimos cuando leemos el *Protágoras*. En él, Sócrates muestra estupefacción ante la lógica dual que articula el régimen político ateniense: cuando la asamblea se enfrenta a problemas de índole técnica, la participación en el proceso deliberativo queda restringida a quienes pueden acreditar su competencia sobre el asunto a tratar; sin embargo, cuando de lo que se trata es de decidir acerca de asuntos políticos, entonces no hay especialización que valga y la palabra queda al servicio de cualquiera. ¿Qué razón puede haber, se pregunta, para admitir tal desdoblamiento? Si la intromisión del profano se juzgaba intolerable en el primer caso, ¿por qué debía ser bienvenida en el segundo?. La justicia será factible, nos dice Platón⁶, en la medida en que el orden político se acompase con la lógica que rige la división técnica del trabajo: “la imagen de la justicia es la división del trabajo que ya regía la ciudad sana”⁷. De igual manera que el zapatero se dedica a elaborar zapatos y no a construir casas, así hay quien, en virtud de su competencia, está legitimado para gobernar y quien, careciendo de tal saber, debe asumir su lugar como gobernado en aras del bien común. Paradójicamente, aquello que la democracia ateniense siempre observó con recelo, y ante lo que intentó protegerse por medio de instituciones tales como el sorteo o la rotación de cargos⁸, esto es, la conformación y estabilización de un cuerpo especializado en el gobierno político, es la alternativa que Platón vislumbra ante el problema de la justa ordenación de la ciudad. La existencia de un sujeto, el filósofo, epistémicamente privilegiado, dotado de unas habilidades que quedan fuera del alcance de la mayoría sella la dispensabilidad de la democracia. Hannah Arendt⁹ ha mostrado cómo la privatización del acceso a la

⁴ Anónimo o “Viejo Oligarca”. *El sistema político de los atenienses*. Sevilla, Editorial Doble J-Efialtes, 2017.

⁵ Brennan, J. *Against Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

⁶ Platón. *República*, 443b.

⁷ Ranciére, J. *El filósofo y sus pobres*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento–Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), 2013, p. 43.

⁸ Manin, B. *Los principios del gobierno representativo*. Madrid, Alianza, 2015, p. 47.

⁹ Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Península, 1996, pp. 101-153; Arendt, H. *La promesa de la política*. Barcelona, Austral, 2015b, pp. 43-75.

verdad resuelve el conflicto entre filosofía y política. Rancière también lo ha subrayado: “el encuentro primero de la política y la filosofía es el de una alternativa: o la política de los políticos o la de los filósofos”¹⁰. Ambos coinciden en afirmar que la maniobra platónica comporta la desaparición de la política, o, de manera análoga, la naturalización de las jerarquías en el campo político.

2. Parresía y democracia

LA ATENCIÓN PRESTADA POR FOUCAULT al concepto de parrhesia durante los últimos años de su vida puede brindarnos, nos parece, la oportunidad de enriquecer el debate al que acabamos de referirnos. Aunque la noción de parrhesia ya había sido aludida durante el curso *La hermenéutica del sujeto*¹¹, es en el siguiente, *El gobierno de sí y de los otros*¹², cuando su investigación lo conduce hasta el contexto de la democracia ateniense del siglo V a. n. e. Más allá de vincular el origen de la parrhesia al campo político, el movimiento llevado a cabo por Foucault descubre dos aspectos que merecen destacarse. En primer lugar, la proyección de la categoría de parrhesia sobre la democracia antigua habilita su problematización, esto es, contribuye a revelar su complejidad evitando los juicios absolutos, tanto el sordo elogio tanto como la repulsa ciega¹³. A su vez, discutir los problemas asociados a la democracia clásica supuso siempre para Foucault una forma de intervenir en la realidad política de su tiempo¹⁴.

Antes de nada, ¿qué es la parrhesia?, ¿dónde reside el interés de su estudio a la hora de abordar el funcionamiento de la democracia? Veamos las implicaciones y afinidades implícitas en el concepto que Foucault subraya. En primer lugar, existe una íntima relación entre parrhesia y franqueza, no en vano aquella es comúnmente traducida como “hablar franco”. El discurso del parresiasta refleja, sin dobleces, sin disimulo, todo cuanto piensa, de forma tal que el oyente jamás pone en duda que aquello que dice quien habla con parrhesia es su opinión, que habla por boca

¹⁰ Rancière, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2012, p. 7.

¹¹ Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid, Akal, 2005.

¹² Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Madrid, Akal, 2011.

¹³ Gros, F. Situación del curso. En Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* (pp. 327-339). Madrid, Akal, 2011, p. 339.

¹⁴ El estudio de la parrhesia, de las condiciones de la palabra libre, constituiría, en este sentido, el intento de Foucault por sumarse al debate teórico en torno al rol atribuido a la comunicación en la conformación de una sociedad democrática, cuestión clave durante la década de los 80 tras la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas (Moreno Pestaña, J. L. *Pericles en París. Pensamiento*, Vol. 70, Núm. 262, 2014, 99-119; Seitz, S. *Truth beyond Consensus – Parrhesia, Dissent, and Subjectivation. Epekeina*, Vol. 7, nn. 1-2, 2016, 1-13).

propia. Parrhesia es igualmente “decir la verdad”, esto es, “el parresiastés no sólo es sincero y dice lo que es su opinión, sino que su opinión es también la verdad”¹⁵. Existe coincidencia entre creencia y verdad. Dice lo que cree y cree lo que dice, y la prueba de esa franqueza y de esa verdad estriba en el hecho de que la parrhesia siempre comporta un riesgo que aquel no rehúye; el compromiso que un sujeto asume al decir la verdad —uno se liga a sí mismo a la verdad dicha— lo conduce inexorablemente a una situación de peligro dada la imprevisibilidad de los efectos derivados de su enunciación: “se trata de un decir veraz, un decir veraz irruptivo, un decir veraz que genera una fractura y abre el riesgo: posibilidad, campo de peligros o, en todo caso, eventualidad no determinada”¹⁶. El decir veraz de la parrhesia no implica, no obstante, la afirmación de una verdad trascendente o absoluta, antes bien constituye el acto por medio del cual se afirma una específica vinculación entre el sujeto que pronuncia la verdad y la verdad pronunciada¹⁷. La parrhesia, además, cumple una función crítica, bien dirigida hacia el propio hablante bien hacia su interlocutor pero, en todo caso, siempre desde una posición de inferioridad respecto de aquel a quien habla, pues, de lo contrario, quedaría ausente el elemento del riesgo: “La parresía viene de ‘abajo’, y está dirigida hacia ‘arriba’”¹⁸. Esta dimensión crítica supone una amenaza respecto al vínculo que conecta al hablante con su interlocutor. Y, por último, la parrhesia incorpora un cierto deber: el parresiasta decide ejercer el uso de la palabra libre, aun a riesgo de poner en peligro su vida o su prestigio, “porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (también a sí mismo)”¹⁹. Es un deber que se activa internamente, que nace de la libertad misma del sujeto, como un ejercicio de autodeterminación. La noción de parrhesia apunta a una triple dirección: es un decir todo, un decir veraz y un decir franco.

Tal y como dijimos, el origen de la parresía se sitúa en el campo político, concretamente en el marco de la democracia ateniense. Siguiendo a Polibio, Foucault señala tres rasgos fundamentales del régimen político de los aqueos. Primeramente, la democracia conlleva la conformación de una comunidad política, de un demos, de un cuerpo legitimado para tratar y decidir sobre los asuntos comunes. Por otra parte, todo régimen democrático se dota de una estructura jurídica que confiere igualdad política a quienes son reconocidos como ciudadanos por medio de un conjunto de derechos y deberes aplicables por igual a todos y cada uno de ellos.

¹⁵ Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 39.

¹⁶ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Curso del Collège de France (1982-1983). op. cit. p. 63.

¹⁷ Monson, S. *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 53.

¹⁸ Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. op. cit., p. 44.

¹⁹ *Ibid.* p. 46.

En este sentido, isegoría (igualdad a la hora de participar en el gobierno de la polis, libertad reconocida a todo ciudadano para tomar la palabra en la asamblea) e isonomía (igualdad de todo ciudadano ante la ley) delimitan el espacio político. En último término, consustancial a la democracia es la existencia de parrhesia, de libertad para tomar la palabra y decir lo que uno piensa, para decir la verdad o “pretender decirla y afirmar decirla”²⁰. De esta caracterización, a la que Foucault concede crédito, se colige que la constitución de unos derechos formales, siendo necesaria, no garantiza per se el advenimiento de unas condiciones democráticas efectivas. En este sentido, la parrhesia no es exactamente el derecho a la palabra libre, o no únicamente, sino más bien un modo de encarnar tal derecho, de ponerlo en juego, de ejercerlo, pues un mismo derecho admite declinaciones diversas, en ocasiones contrapuestas entre sí.

La parrhesia, por tanto, resulta crucial para el engranaje del juego democrático. Foucault habla del “rectángulo constitutivo de la parrhesía”²¹. Para que se ajuste correctamente, para que pueda alentar el funcionamiento democrático, la parrhesia debe desarrollarse dentro de un espacio delimitado por cuatro vértices que se corresponden con las cuatro condiciones de la palabra libre. En primer lugar existe una condición formal, a saber, la isegoría, el derecho constitucionalmente reconocido a todo ciudadano para hablar y opinar en el seno de la asamblea. Junto a esta, hay también una condición de hecho que hace que algunos oradores disfruten de un mayor prestigio que otros y logren con ello que su palabra cobre mayor ascendencia sobre quienes escuchan. La tercera condición –la condición de verdad– afecta a la verdad que se pronuncia. Para que la parrhesia no se degrade el ascendiente debe estar conectado a un decir veraz, es decir, a un discurso racional al que el sujeto se mantiene fiel porque su identificación con el mismo es total. La última es una condición moral, que mide la capacidad del sujeto para hacerse cargo de las consecuencias derivadas de la verdad proferida, que mide su coraje ante el riesgo implícito en toda práctica parresiástica. Vemos, por tanto, que la parrhesia gira en torno al juego de interacciones entre los tres polos ya mencionados: verdad, poder y subjetividad. De acuerdo con la lectura que Foucault hace de la Atenas democrática, el liderazgo de Pericles constituye en este sentido un ejemplo notable de cuanto puede lograr la parrhesia democrática. La reconstrucción de tres discursos pronunciados por el Alcmeónida, recogidos por Tucídides en su Historia de la Guerra del Peloponeso, le sirven para ilustrar la virtuosa articulación de democracia y parrhesia. Existe entre ambas una circularidad profunda, una vinculación constitutiva que hace que cada una resulte ser, respecto a la otra, condición de posibilidad: “Para que haya demo-

²⁰ Ibid. p. 70.

²¹ Ibid. p. 153.

cracia, debe haber parrhesía y, para que haya parrhesía, debe haber democracia”²².

Sin embargo, el ajuste entre una y otra puede dar lugar a una escena distinto. El vulnerable y no siempre actualizable equilibrio entre discurso verdadero y condiciones democráticas que la parrhesia pericleana lograba armonizar, empieza a desajustarse con la desaparición del dirigente demócrata, momento histórico que marca el inicio del declive democrático en Atenas²³. Dado que, en democracia, el derecho a la libertad de palabra queda irrestrictamente garantizado, nada puede evitar que al abrigo de tal derecho emerja una versión anómala de la parrhesia, a la que Foucault llama mala parrhesia, esto es, el discurso demagógico. En este último caso, el ascendente de la palabra del orador, que se conformaba por su referencia a un decir veraz y a un ethos que lo soportaba, se desconecta del polo de la verdad y del coraje. El orador, ahora, en su afán por ser escuchado, antepone el beneplácito de la audiencia a la veracidad del discurso. Paralelamente a este achatamiento epistémico, la palabra pública se vacía de contenido ético pues la vulnerabilidad a la que se ve expuesto quien cuestiona la opinión mayoritaria supone un coste que ya no se está dispuesto a asumir. La amenaza se cierne, afirma Foucault, sobre el espacio de la crítica. Cuando deja de ser posible trazar distinción alguna entre parrhesia e isegoría, cuando la primera queda absorbida y disuelta en la segunda hasta hacerse indistinguibles, la democracia se ve inerme ante las componendas demagógicas. La dificultad reside en que la parrhesia desborda el espacio jurídico desde el que se establecen y definen los derechos legalmente garantizados. Entre una y otra se detecta un vacío que impide su completa coincidencia y que no puede ser suturado institucionalmente. En este sentido, la parrhesia plantea el problema de la vinculación entre *nómos* y *alétheia*²⁴: “¿cómo es posible darle forma legal a alguien que se relaciona con la verdad? Hay leyes formales del razonamiento válido, pero no leyes sociales, políticas o institucionales que determinen quién es capaz de decir la verdad”²⁵.

Así, aunque la democracia se constituye a partir de una circularidad esencial entre isegoría y parrhesia, tal circularidad no puede conjurar la permanente amenaza de fisura. El análisis foucaultiano nos advierte de la inherente fragilidad de todo orden democrático al recordarnos, contra cualquier tentación ingenua, que toda

²² Ibid. p. 138.

²³ Foucault sigue aquí la tesis sustentada por Tucídides, para quien Pericles sabía controlar como ningún otro los excesos pasionales de la multitud, atemorizándola cuando su euforia podía derivar en arrogancia o insuflando confianza cuando caía presa del pánico. El elogio del historiador subraya la habilidad retórica del dirigente para crear atmósferas óptimas que limitaran, en lo posible, las interferencias emocionales en el proceso deliberativo. Adicionalmente, la lectura foucaultiana de la democracia posterior al liderazgo pericleano encuentra apoyo en los textos del “Viejo Oligarca”, Platón o Isócrates.

²⁴ Seitz, S. Truth beyond Consensus – Parrhesia, Dissent, and Subjectivation. op. cit.

²⁵ Foucault, M. Discurso y verdad en la antigua Grecia. op. cit., p. 106.

asamblea, por más que asegure una igualdad formal a quienes toman parte en ella, concita a una diversidad de individuos provistos de recursos simbólicos, epistémicos y morales dispares. Siendo cierto que esta pluralidad resulta crucial para robustecer el proceso colectivo de toma de decisiones²⁶, no lo es menos que bajo tal desigualdad de recursos puede acabar fraguándose una oligarquía de facto. Donde había sido detectada una circularidad estructural se inserta una obstinada paradoja que atraviesa las relaciones entre isegoría y parrhesia. Aunque “sólo puede haber discurso verdadero por la democracia [...], ese discurso introduce en ésta algo que es muy diferente e irreductible a su estructura igualitaria”. De igual manera, continúa Foucault, “no hay democracia sin discurso verdadero, porque sin éste aquélla perecería”, pero “la muerte del discurso verdadero, la posibilidad de la muerte del discurso verdadero, la posibilidad de la reducción al silencio del discurso verdadero están inscritas en la democracia”²⁷. La democracia se articula sobre una estructura tensional irreductible que la obliga pervivir autocorrigiéndose indefinidamente. Tal y como llegó a afirmar Arendt²⁸, vivir democráticamente significa persistir en la búsqueda sin término de modos que permitan estabilizar el mundo previniéndose contra la extendida aversión por la contingencia en virtud de la cual toda acción (política) es reducida a la impotencia. Algo no muy distinto sostiene Foucault: “Nada más inconsistente que un régimen político indiferente a la verdad; pero nada más peligroso que un sistema político que pretenda prescribir la verdad”²⁹.

3. Democracia e injusticias epistémicas

UNA DE LAS IDEAS QUE QUEREMOS RESALTAR del apartado consagrado a la noción de la *parrhesia* es aquella que apunta hacia el juego solidario de interferencias y remisiones desplegado alrededor de los órdenes epistémico y sociopolítico. Este proceso dinámico actúa como una suerte de marco prescriptor de las relaciones posibles que los individuos integrantes de una determinada sociedad pueden establecer entre sí. Con ello pretendemos subrayar la dimensión política que adquieren cuestiones que afectan a la jerarquización de la relevancia social de según qué

²⁶ Landemore, H. Deliberation, cognitive diversity, and democratic inclusiveness: an epistemic argument for the random selection of representatives, *Synthese*, Vol. 190, Issue 7, Mayo 2013, 1209-1231. Landemore insiste en los beneficios epistémicos resultantes de la “diversidad cognitiva” en los grupos deliberativos.

²⁷ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Curso del Collège de France (1982-1983). op. cit., p. 163.

²⁸ Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro*. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. op. cit., pp. 239-277; Arendt, H. *Crisis de la República*. Madrid, Trotta, 2015a, pp. 11-41.

²⁹ Foucault, M. El cuidado de la verdad. En Foucault, *Obras esenciales* (pp. 1005-1015). Barcelona, Paidós, 2013a, pp. 1014-1015.

conocimiento o a los procedimientos por medio de los que se reconoce la legitimidad epistémica de ciertos sujetos por encima de otros. Los tipos de respuestas que ofrezcamos a tales desafíos modelarán, en un sentido u otro, las posibilidades democráticas del espacio social en el que nos ubicamos. A este respecto, el concepto de *injusticia epistémica*, debido a Miranda Fricker³⁰, puede resultar útil para captar cómo se anudan y entrecruzan lo epistémico, lo político y lo ético en el proceso democrático. Fricker nos propone pensar la injusticia epistémica no como un problema asociado a la injusta distribución de un determinado bien epistémico –como la educación o la información–, sino como un problema propiamente epistémico en la medida en que afecta a las capacidades del individuo como sujeto de conocimiento.

Dentro de lo que define como injusticia epistémica, Fricker reconoce dos formas principales que aquella puede adoptar: la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica. La primera tiene lugar cuando un oyente, a causa de un prejuicio, otorga un grado inmerecido de credibilidad al hablante, lo cual puede traducirse tanto en un déficit como en un exceso de credibilidad de aquel que habla, trátase de un sujeto individual o colectivo. En un caso u otro, la palabra se jerarquiza como resultado del prestigio atribuido a quien la emite por parte de quien la escucha –operación mediada, insistimos, por la presencia de un prejuicio. Entre los múltiples ejemplos que se pueden aducir para ilustrar este tipo de injusticia, Fricker menciona el siguiente caso que, sin ser real, es perfectamente imaginable: pongamos un control rutinario de tráfico; un policía se aproxima a un vehículo para solicitar a su conductor la documentación y una vez ha llegado a su altura comprueba que se trata de un joven de raza negra. El prejuicio racial, caso de existir, puede provocar que el conductor, por la tonalidad de su piel, vea mermada su credibilidad cuando afirme ser el legítimo propietario del coche³¹. Por otro lado, la injusticia hermenéutica se ubica en un estadio anterior a la interacción comunicativa concreta aunque se manifiesta cuando un determinado sujeto, individual o colectivo, fracasa a la hora de hacer inteligible, a sí mismo o a otros, su experiencia, es decir, cuando se ve incapacitado para participar “equitativamente en la producción de significados sociales, debido ya sea a la marginación/invisibilización de su(s) experiencia(s) o a las discapacidades cognitivas que resultan de su posición de desventaja”³². Ante la indisponibilidad de recursos interpretativos adecuados, ciertas experiencias, situaciones y problemas que afectan a grupos hermenéuticamente marginados, perma-

³⁰ Fricker, M. *Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowing*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

³¹ Fricker, M. *Epistemic justice as a condition of political freedom?*, *Synthese*, Vol. 190, Issue 7, Mayo 2013, 1317-1332, p. 1319.

³² Murguía, A. *Injusticias epistémicas y teoría social*, *Dilemata*, Año 8, Núm. 22, Septiembre 2016, 1-19, p. 5.

necen silenciadas o invisibilizadas³³. Un ejemplo paradigmático a este respecto es la dificultad que durante mucho tiempo tuvieron, y aún hoy siguen teniendo con matices e intensidad diversos, los homosexuales para dotar de sentido a sus vivencias, de un sentido socialmente comprensible, hasta el caso límite de obstaculizar la propia comprensión de las mismas. Aunque Fricker considera que las dos categorías son independientes a pesar de que puntualmente pueden detectarse casos en los que una y otra vayan de la mano, Medina³⁴ afirma la existencia de una conexión intrínseca entre ambas, de modo que cada una sustentaría y reforzaría los efectos de la otra. Las dificultades para expresar y hacer entender determinadas experiencias o situaciones a causa de “lagunas hermenéuticas” puede provocar que la credibilidad de ciertos sujetos se vea dañada. Por otra parte, este déficit de credibilidad supone un obstáculo que dificulta la inteligibilidad de sus afirmaciones, todo lo cual no hace sino agravarse dadas las limitaciones hermenéuticas con las que cargan. En resumen, el abismo hermenéutico que media entre una parte y otra da lugar a y es consolidado por dinámicas testimoniales fallidas.

³³ Tal y como ha señalado Rancière, el modo de exclusión primigenia consistió en no reconocer la capacidad de discurso a quienes no contaban como integrantes de la comunidad política (García, A. *Impedir que el mundo se deshaga. Por una emancipación ilustrada*. Madrid, Los Libros de la Catarata, p. 52). Amparándose en la distinción aristotélica entre logos y phoné (voz), las fronteras de una comunidad marcan la distancia habida entre quienes son contados como capaces de articular demandas de justicia –animales lógicos– y quienes únicamente tienen a su alcance la expresión de dolor o agrado –animales fónicos. Cualquier ordenamiento social conlleva una “distribución simbólica de los cuerpos que los divide en dos categorías: aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos de quienes hay un logos –una palabra conmemorativa, la cuenta en que se los tiene– y aquellos de quienes no hay un logos, quienes hablan verdaderamente y aquellos cuya voz, para expresar placer y pena, sólo imita la voz articulada” (Rancière, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*. op. cit., p. 37), en definitiva, entre aquellos capaces de tomar parte en el gobierno de los asuntos comunes y aquellos “que no tienen parte” y a quienes está vedado el espacio común. Respecto a los mecanismos de exclusión y al grado de intensidad que pueden adoptar, resulta interesante la distinción señalada por Fricker (Fricker, M. *Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowing*. op. cit., pp. 130-133) entre dos tipos de silenciamiento socialmente producidos en virtud de prejuicios identitarios. En primer lugar, se produce un silencio preventivo cuando un hablante (o colectivo) es excluido de antemano de participar en todo intercambio comunicativo. Su credibilidad se encuentra tan dañada que jamás se llega a solicitar su opinión o parecer. Fricker también se refiere a la cosificación epistémica, de acuerdo con la cual, aunque no haya restricciones comunicativas, sí existen diferencias en cuanto a las formas de participación. Las contribuciones de los grupos desaventajados son empleadas en la producción social de conocimiento, pero tales grupos son tomados como fuentes brutas de información, negándoles la condición de agentes epistémicos o cognitivos; son considerados surtidores de información pero incapaces de tratarla, tarea para quienes poseen capacidades cognitivas más sofisticadas de las que “carecen” los primeros. Estos son relegados a cumplir un rol subordinado, en tanto la agencia epistémica del hablante, como mero informante, queda al servicio de la agencia epistémica del “investigador”, quien se encarga de seleccionar, discriminar y jerarquizar el material informativo que aquel le proporciona. La relación epistémica resultante es claramente asimétrica en tanto se interrumpe la reversibilidad de los roles que ha de guiar la interacción comunicativa de los participantes en la misma (Medina, J. *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 92-93).

³⁴ Medina, J. *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. op. cit., p. 96.

Cuando Medina incide en la estrecha interrelación entre injusticias testimoniales e injusticias hermenéuticas está señalando la multidimensionalidad del fenómeno que la noción de injusticia epistémica pone de manifiesto. Las atribuciones de credibilidad que entran en juego en interacciones concretas deben ser apropiadamente situadas en el contexto social e histórico donde acontecen si pretendemos afinar el diagnóstico y evitar el reduccionismo. En las injusticias epistémicas se ensamblan factores tanto individuales como sociales. Ambos son irreductibles pero interactúan entre sí: los prejuicios que dan pie a injusticias testimoniales no se presentan en individuos aislados sino en sujetos socialmente situados; sin embargo, las acciones que estos emprenden, las disposiciones que desarrollan, no son por entero deducibles de las posiciones sociales que tales sujetos ocupan. Este planteamiento es congruente con lo dicho por Foucault acerca de las condiciones de la palabra libre: un determinado contexto social y político incentiva ciertas actitudes y prácticas en perjuicio de otras, favorece la aceptación de determinadas verdades y ocluye la aparición de otras; el modo como nos relacionamos con otros deja entrever el tipo de saber en que nos apoyamos y a qué orden social aspiramos; al afirmar cierta verdad nos adscribimos a un código de conducta que la respalda y observamos la realidad política con las lentes de semejante verdad³⁵.

La injusticia epistémica, en cualquiera de sus formas, pone de manifiesto la convergencia e interrelación entre inequidades sociales y epistémicas³⁶. La existencia de injusticias epistémicas erosiona la democracia tanto desde un punto de vista sustantivo como instrumental (o epistémico)³⁷: en primer lugar, supone el menoscabo del principio de igualdad propio de todo ideal democrático, al producir y reproducir dinámicas de exclusión, marginación y opresión incompatibles con este. Paralelamente, su presencia obstruye y dificulta la emergencia de parte del conocimiento social constriñendo, de este modo, los procesos destinados a identificar los problemas públicos y las respuestas posibles que a ellos cabe ofrecer³⁸. La atribución y distribución de la(s) autoridad(es) epistémica(s) deviene un asunto crucial para la democracia. Foucault ya nos advirtió de que la verdad puede deformarse por efecto de un prestigio desmedido y de lo rápido que, por este motivo, una asamblea democrática se precipita por vertientes oligárquicas.

³⁵ Moreno Pestaña, J. L. Foucault y la política. Madrid, Tierradenadie, 2011, p. 58.

³⁶ Medina, J. The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations. op. cit., p. 27.

³⁷ Murguía, A. Injusticias epistémicas y teoría social. op. cit., p. 4.

³⁸ Anderson, E. The Epistemology of Democracy. Episteme: A Journal of Social Epistemology, Vol. 3, Issue 1-2, 2006, 8-22.

4. La democracia como práctica de resistencia

SI, COMO HEMOS AFIRMADO, todo orden ontoepistémico abre un campo de posibilidades mientras clausura otros –o, al menos entorpece su emergencia–, no debe resultarnos extraño que ciertos autores hayan vinculado las ideas de democracia y crítica. Desde esta perspectiva cabe contemplar tanto la propuesta foucaultina como la desarrollada por José Medina en su *The Epistemology of Resistance*.

La parrhesia, recordemos, era una palabra crítica, una palabra que nacía desde una posición de inferioridad para pronunciar una verdad a un poder situado en un estadio superior, una palabra que comportaba un efecto subversivo respecto al orden establecido, respecto a lo que somos, a lo que hemos llegado a ser, a las certezas que nos conforman, al abanico de exclusiones e inclusiones sobre las que gravita nuestra identidad. A este respecto cabe sostener que la parrhesia es la impugnación permanentemente reactualizada de toda clausura ética, política y epistémica; su objetivo es descoyuntar la osificación de las relaciones triangulares que estos órdenes forjan. La parrhesia no busca un fundamento, no cabe esperar de ella que pronuncie la palabra última³⁹. Con ella se recorre el camino inverso, mostrando, por medio de un minucioso trabajo analítico, las condiciones de posibilidad de ciertas verdades, de determinados modos de organización política y de unas concretas formas de subjetividad, atendiendo a cómo unas y otros se han articulado históricamente. Su interés radica en hacer visible no lo que está oculto, sino lo que por pura inmediatez permanece inadvertido⁴⁰. ¿Con qué fin? Para poder ser “eventualmente” transformado, para poder reconfigurar dicho juego de relaciones. La crítica, en este sentido, no sería un punto final, no consistiría en la mera operación de desenmascarar la pretendida universalidad de determinados discursos, de determinadas prácticas. La crítica conlleva la incitación a una búsqueda sin término de nuevas formas de practicar la libertad. Crítica y creación son dos momentos directamente vinculados en el planteamiento foucaultiano⁴¹. Cuando Foucault acomete el estudio de la

³⁹ Foucault comienza el último curso retomando la noción parrhesia a partir de su diferenciación con otras tres modalidades de decir veraz presentes en la Antigüedad. La verdad que enuncia el parresiasta no es la verdad del profeta, quien traslada a los hombres una verdad procedente de un orden no humano y de la que él es mero intermediario. El parresiasta tampoco es un sabio, no dispone de un acceso privilegiado a la realidad desde donde articular un discurso sobre el ser de la totalidad. Y, por último, no es un técnico o un profesor, quienes transmiten un saber sin que ello suponga un riesgo personal (Foucault, M. *El coraje de la verdad*. El gobierno de sí y de los otros, II. op. cit., pp. 27-35).

⁴⁰ Foucault, M. *La filosofía analítica de la política*. En Foucault, *Obras esenciales* (pp. 783-797). Barcelona, Paidós, 2013b.

⁴¹ La actividad reflexiva permite vehicular los dos momentos. La crítica había sido definida como el arte de la “indocilidad reflexiva”. Al hablar sobre el sentido de su propio trabajo y de cómo este era inseparable de su propia constitución como sujeto, Foucault se expresaba en los siguientes términos: “[Los tres elementos de mi moral] son (1) la negación a aceptar como evidente las cosas que se nos proponen; (2) la necesidad de analizar

locura o la sexualidad no pretende demostrar el error científico en el que incurren los discursos hegemónicos referidos a tales campos, como tampoco decir la verdad de la locura o de la sexualidad, sino señalar los efectos políticos, sociales y antropológicos a los que, históricamente, tales discursos han dado lugar⁴² para, así, ayudar “a pensar y a practicar mejor la libertad posible”⁴³. Si la lógica “policial”, según el sentido que Rancière concede a esta expresión⁴⁴, dispone unos modos de decir, de actuar y de hacer a los que reconoce como legítimos, la palabra parresiasística viene a trastornar tal disposición actualizando un decir, un actuar y un hacer de otro modo, enunciando otras verdades que hagan posible otras formas de constituirnos como sujetos, otras alternativas para organizarnos colectivamente. Se trata, en definitiva, “de practicar, día tras día, una resistencia que adopta la forma de luchas puntuales, con objetivos siempre específicos y una dinámica de tácticas y estrategias; una resistencia en la que ningún ideal final de la buena ciudad funcionaría como una verdad intocable, que ha de imponerse a las demás”⁴⁵.

Para Medina la ampliación y profundización democráticas pasan también por la activación de procesos de resistencia, resistencia ante las autoridades y los poderes epistémicos consolidados, ante las creencias y presuposiciones dadas. En sintonía con Foucault, la actividad crítica es puesta al servicio de la innovación: “criticar es resistir, es decir, ofrecer perspectivas excéntricas, o descentradoras, y crear conexiones entre tantas perspectivas como sean posible (lo cual es algo que siempre queda abierto)”⁴⁶. La resistencia a la que Medina se refiere está encaminada a provocar un extrañamiento del lugar que ocupamos, un cuestionamiento del tipo de relaciones

y conocer, dado que no podemos llevar a cabo nada sin la reflexión y el entendimiento –de ahí el principio de curiosidad; y (3) el principio de innovación: buscar en nuestras reflexiones aquellas cosas que nunca han sido pensadas o imaginadas. En resumen: negación, curiosidad, innovación” (Foucault, M. El poder, los valores morales y el Intelectual (Entrevista con Michael Bess. Traducción por Francisco Larrabe), De Filosofía, 2016).

⁴² Oksala, J. What is Political Philosophy?. *Materiali foucaultiani*, Vol. III, núm. 5-6, gennaio-dicembre 2014, 91-112. p. 111. Arnold I. Davidson explica de esta manera el uso metodológico que hace Foucault de la historia: “Escribió historia para liberarnos de la costumbre de identificar lo que ocurre, intelectual y socialmente, con lo que tenía que haber ocurrido y con lo que debe seguir ocurriendo. Sus historias tenían por objeto desempeñar un papel estratégico, tanto epistemológica como políticamente; pretendían revelar posibilidades históricas y epistemológicas cuya existencia ni siquiera habríamos imaginado” (Davidson, A. I. La aparición de la sexualidad. Barcelona, Alpha Decay, 2004, p. 275).

⁴³ Moreno Pestaña, J. L. Foucault y la política. op. cit., p. 120.

⁴⁴ La lógica policial supone “un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y tal tarea; es un orden de lo visible y de lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido” (Rancière, J. El desacuerdo. Política y filosofía. op. cit., pp. 44-45).

⁴⁵ Lorenzini, D. Decir verdadero, democracia, desobediencia civil. ¿Es posible repensar la relación entre ética y política?, *Laguna. Revista de filosofía*, 33, 2013, 99-112. pp. 110-111.

⁴⁶ Medina, J. Memoria, objetividad y justicia. Hacia una epistemología de la resistencia, *La Balsa de la Medusa*, Segunda época, Núm. 4, 2011, 47-74. p. 48.

que establecemos con quienes nos rodean. Su objeto no es otro que es la promoción de un auto-extrañamiento que logre distanciarnos de aquello que somos y de cómo somos. Por esta razón, la resistencia impone una apertura radical, una exposición a la mirada ajena que descubra nuestra propia vulnerabilidad⁴⁷. Ahí justamente es donde reside el riesgo y el coraje que lleva de suyo la parrhesia, porque esta, en su sentido auténtico, “es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha”⁴⁸. Los procesos de fricción epistémica devienen episodios necesarios para el aprendizaje cognitivo, afectivo, ético y político, pues el contraste con puntos de vista otros puede —o debe— servir para hacernos presentes nuestras limitaciones e insensibilidades, nuestras cegueras y sorderas. Resuena aquí la idea de imparcialidad que Arendt reconoció en Homero cuando este se alzó para cantar la gesta de troyanos y aqueos, para proclamar la gloria de Héctor tanto como la de Aquiles⁴⁹. Únicamente cuando el relato es permeable a la pluralidad, viene a decirnos Arendt, puede reclamarse legítimamente como objetivo⁵⁰. De ahí que justicia y objetividad se presenten conjuntamente en el proceso democrático:

Quando evaluamos la objetividad de nuestras creencias sobre el pasado y la de las prácticas interpretativas en las que esas prácticas se forman, tenemos que considerar si nuestras creencias e interpretaciones han sido comparadas con otras en un proceso de negociación abierto e imparcial en el que cada perspectiva ha sido escuchada y tratada con respeto. En este sentido, las evaluaciones de la objetividad de nuestras creencias son al mismo tiempo evaluaciones de la justicia de las prácticas epistémicas relevantes en las que se articulan, se interpretan, y se justifican esas creencias. En estas prácticas los sujetos disfrutaban de diferentes formas de agencia y autoridad, y sus voces están sometidas a diferentes tipos de censuras y exclusiones, e incluso a veces hay subjetividades que no logran ser escuchadas o que ni siquiera desarrollan una voz para intentarlo. Por tanto, en nuestros análisis epistémicos

⁴⁷ En las páginas ejemplares que Castoriadis dedica a Antígona se insiste en un idea afín. Para Castoriadis la tragedia, y Antígona no es una excepción, posee una dimensión política consistente en la autolimitación de la propia democracia. Ninguna mirada individual es suficiente para captar la realidad en su plena totalidad. La tragedia escenifica la catástrofe que acecha tras la arrogancia que impide a Creonte y a Antígona escuchar las razones del otro. La resistencia a reconocer las propias limitaciones, el obstinado empeño en monopolizar la acción política, en ser “el único sabio” (monos phronéin), no son sino vanos intentos por hacer olvidar “el carácter poco concluyente de los razonamientos sobre los que fundamos nuestras decisiones” (Castoriadis, C. *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 128).

⁴⁸ Foucault, M. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros*, II. op. cit., p. 25.

⁴⁹ Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. op. cit., p. 59.

⁵⁰ “Aquí de lo que se trata más bien es de darse cuenta de nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es “realmente” al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas” (Arendt, H. *La promesa de la política*. op. cit, pp. 162-163).

no tenemos más remedio que examinar si se dan las condiciones políticas y sociales para comparar y contrastar perspectivas de manera objetiva y justa⁵¹.

De nuestra capacidad, tanto individual como colectiva, para trabajar en tal dirección depende el posible desarrollo de *hábitos democráticos*.

⁵¹ Medina, J. Memoria, objetividad y justicia. Hacia una epistemología de la resistencia. op. cit., p. 60.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, E. (2006). The Epistemology of Democracy, *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, Vol. 3, Issue 1-2 (2006): 8-22. <https://doi.org/10.3366/epi.2006.3.1-2.8>.
- ANÓNIMO o “Viejo Oligarca” (2017). *El sistema político de los atenienses*, Sevilla: Editorial Doble J-Efaltés.
- ARENDT, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península.
- ARENDT, H. (2015a). *Crisis de la República*: Madrid: Trotta.
- ARENDT, H. (2015b). *La promesa de la política*, Barcelona: Austral.
- BRENNAN, J. (2016). *Against Democracy*, Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400882939>.
- CAMPILLO, A.(2016). El testamento filosófico de Foucault. En R. Castro Orellana y A. Salinas Araya (eds.). *La actualidad de Michel Foucault* (pp. 291-317), Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- CASTORIADIS, C. *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- DAVIDSON, A. I. (2004). *La aparición de la sexualidad*, Barcelona: Alpha Decay.
- FOUCAULT, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós: Barcelona.
- FOUCAULT, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2013a). El cuidado de la verdad. En Foucault, *Obras esenciales* (pp. 1005-1015), Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2013b). La filosofía analítica de la política. En Foucault, *Obras esenciales* (pp. 783-797), Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2014). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2016). El poder, los valores morales y el Intelectual (Entrevista con Michael Bess. Traducción por Francisco Larrabe), *De Filosofía*. Disponible en <https://defilosofia.com/2016/10/03/por-primera-vez-en-castellano-entrevista-a-michel-foucault-el-poder-los-valores-morales-y-el-intelectual/>.

- FRICKER, M. (2007). *Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>.
- FRICKER, M. (2013). Epistemic justice as a condition of political freedom?, *Synthese*, Vol. 190, Issue 7 (Mayo 2013), 1317-1332. <https://doi.org/10.1007/s11229-012-0227-3>.
- GARCÍA, A. (2016). *Impedir que el mundo se deshaga. Por una emancipación ilustrada*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- GROS, F.(2011) Situación del curso. En Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* (pp. 327-339), Madrid: Akal.
- LANDEMORE, H. Deliberation, cognitive diversity, and democratic inclusiveness: an epistemic argument for the random selection of representatives, *Synthese*, Vol. 190, Issue 7 (Mayo 2013), 1209-1231. <https://doi.org/10.1007/s11229-012-0062-6>.
- LORENZINI, D. (2013). Decir verdadero, democracia, desobediencia civil. ¿Es posible repensar la relación entre ética y política?, *Laguna. Revista de filosofía*, 33 (2013), 99-112.
- MANIN, B. (2015). *Los principios del gobierno representativo*, Madrid: Alianza.
- MEDINA, J. (2011). Memoria, objetividad y justicia. Hacia una epistemología de la resistencia, *La Balsa de la Medusa*, Segunda época, Núm. 4 (2011): 47-74.
- MEDINA, J. (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>.
- MONOSON, S. (2000). *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2011). *Foucault y la política*, Madrid: Tierradenadie.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2014). Pericles en París. *Pensamiento*, Vol. 70, Núm. 262 (2014), 99-119.
- MURGUÍA, A. (2016). Injusticias epistémicas y teoría social, *Dilemata*, Año 8, Núm. 22 (Septiembre 2016), 1-19.
- OKSALA, J. (2014). What is Political Philosophy?. *Materiali foucaultiani*, Vol. III, núm. 5-6 (gennaio-dicembre 2014), 91-112.

RANCIÈRE, J. (2012). *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.

RANCIÈRE, J. (2013). *El filósofo y sus pobres*, Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento–Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI).

SEITZ, S. (2016). Truth beyond Consensus – *Parrhesia*, Dissent, and Subjectivation, *Epekeina*, Vol. 7, nn. 1-2 (2016), 1-13.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.015>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 309-328

